

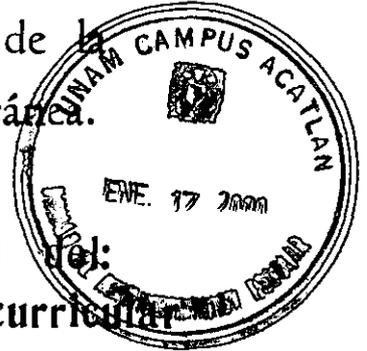


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Escuela Nacional de Estudios
Profesionales Acatlán

Ética, Epistemología, Ontología:

Ideas fundamentales de la
Filosofía Contemporánea.



Trabajo recepcional del:
Seminario-Taller Extracurricular

Que para obtener el título de
LICENCIADA EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

Martha Angélica Ortega Alderete

Asesor: Lic. Luis Antonio Velasco Guzmán



Acatlán, Edo. de México

Enero 2000

273100



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.

*Debo mucho, más de lo que soy capaz de expresar, a mis padres por ser mis mejores guías.
A mi hermana por su ayuda y apoyo incondicional.*

A mis amigos, que han sido generosos hasta lo indecible, con sus consejos y juicios críticos.

ÍNDICE GENERAL

Introducción general.....	1
Capítulo I.	
El pensamiento de W. Dilthey: ¿Filosofía o Historia?.....	6
Capítulo II.	
El rechazo de la metafísica en R. Carnap y A. J. Ayer.....	20
Capítulo III.	
Adam Schaff: La teoría modificada del reflejo.....	52
Capítulo IV.	
La importancia de la conversación en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.....	74
Capítulo V.	
El “ser” y “hacer” del héroe en Fernando Savater.....	99
Conclusión general.....	118
Bibliografía general.....	123
Contenido de los capítulos.....	126

INTRODUCCIÓN GENERAL

Una introducción es a la vez un saludo y un adiós. He trabajado en esta obra de una manera inusual; ha sido una labor intensa, pero muy significativa para mí que se me hace difícil despedirme de ella. Hace unos meses comencé, dentro del Seminario Taller-Extracurricular, a leer arduamente y a reunir el material para realizar esta obra que deseaba, fuese portadora de una unidad y a la vez de la belleza de la filosofía. Al principio parecía que la tarea no iba a ser tan difícil en cuanto a la unidad que yo deseaba mantener entre los cinco capítulos que conforman este trabajo, respecto a la belleza no había mayor problema. Sin embargo, pronto descubrí que estaba equivocada en mi apreciación. Los textos a los que me enfrentaba, para realizar cada capítulo, eran distintos entre sí; por lo que resultaba difícil hallar una conexión que los pudiera unificar.

Es así, que considero a esta obra un espacio donde muestro el campo de la filosofía, la riqueza de sus ideas y la multiplicidad de sus aspectos, ya que cada uno de los capítulos corresponde a un filósofo distinto.

Son muchos los problemas particulares que los filósofos se han planteado y a los que han dado soluciones distintas. Pero hay algunos que pueden llamarse fundamentales porque atañen a la substancia misma de la filosofía, y por consiguiente, son presupuestos por los demás problemas, o en alguna manera, ejercen sobre éstos su influencia.

Tres son los problemas básicos, y se refieren al pensar, al ser y al hacer (obrar), es decir: al valor del conocimiento en su función representativa (problema

epistemológico); a la naturaleza de la realidad (problema ontológico) y al valor de los actos humanos con relación a la finalidad propia del hombre (problema ético).

He reunido para esta obra varios planteamientos relacionados con estos tres problemas: éticos, epistemológicos y ontológicos. Cada uno de los capítulos son independientes y abordan temas distintos, donde la unidad se da solamente por ser temas de autores contemporáneos y que en cada uno se encuentra una visión de la vida humana desde una perspectiva diferente. Presento a la filosofía como una herramienta, un lenguaje y un mapa; es decir como el resultado de la pasión por la perfección que tienen cada uno de los autores que están involucrados aquí. Aparece como un estímulo para la imaginación, como algo que ha llevado a los hombres al frenesí y que les proporciona deleite. Desde un punto de vista amplio se presenta como un cuerpo de conocimientos hecho por los hombres y para los hombres.

Además, esta introducción tiene como intención mostrar brevemente lo que contiene cada uno de los capítulos. El procedimiento que utilizaré será a manera de lista, por lo que el punto 1 corresponderá al capítulo 1, y así sucesivamente.

1. El capítulo uno lleva por título: **El pensamiento de W. Dilthey: ¿filosofía o historia?** La explicación del título es que al hacer la lectura de la obra de Dilthey, titulada "Introducción a las ciencias del espíritu", surgió en mí una duda: me preguntaba si lo que Dilthey había hecho era filosofía o historia, tras esa duda surgió este título. Aquí expongo algunos aspectos que considero de corte histórico, y también algunos de corte filosófico. Una vez expuestos trataré de dar

respuesta a la pregunta que está incluida en el título. W. Dilthey pretende fundamentar las ciencias del espíritu, basándose en los hechos históricos que le van a servir también de material para llegar a un conocimiento de lo que es filosofía.

2. En este capítulo expongo dos posturas para resolver el problema de las proposiciones metafísicas (que carecen de sentido) R. Carnap presenta una propuesta con la cual pretende lograr la superación de la metafísica, mediante un análisis lógico del lenguaje. Y A. J. Ayer propone, a través del principio de "verificación", eliminar las proposiciones que utiliza la misma, ya que para formular de una manera más precisa los problemas de la filosofía hay que plantearlos desde un metalenguaje, es decir, desde la raíz de su armazón lingüística. Y borra del mapa a la metafísica porque ésta acarrea dificultades para la elaboración de proposiciones que sí tienen sentido.

3. En el primer inciso del tercer capítulo hablo del problema del conocimiento, o sea, de la relación entre el sujeto y el objeto. Exponiendo los tres modelos de conocimiento a los que se refiere A. Schaff, presto más atención al tercer modelo: "teoría modificada del reflejo", ya que el mismo A. Schaff le concede mayor primacía porque en él se toma en cuenta tanto al sujeto como al objeto en la relación cognoscitiva. Y finalmente hablo del papel de la subjetividad en el proceso de conocimiento histórico y de qué manera actúa el sujeto (historiador en este caso) en el proceso cognoscitivo.

4.El tema de la hermenéutica lo ocupa el cuarto capítulo. Aquí doy una visión histórica de ésta, con la intención de ver la manera en que ha sido entendida a través del tiempo. El filósofo que aborda de una manera clara el tema es sin duda, H. G. Gadamer, por lo que en este capítulo expongo lo que él entiende por hermenéutica filosófica y del problema de la aplicación. También reviso el tema de la phrónesis que H.G. Gadamer desarrolla con base en la Ética Nicomaquea de Aristóteles. Y finalmente doy a conocer lo que es la conversación para H.G. Gadamer y cómo la relaciona con la práctica

5.Fernando Savater es el filósofo con el que concluyo el presente trabajo. El problema ético aparece, indiscutiblemente, en las obras de este autor. Por lo que en este último capítulo resalto el "hacer" del héroe, que F. Savater presenta en su obra: "La tarea del héroe". Lo que destaco en este capítulo son los obstáculos (la casa paterna, lo femenino, los otros) que se le presentan al héroe, y de qué manera ejecuta su "hacer" ante éstos. También se ve la manera en que éste lucha contra estos obstáculos, para lograr obtener su independencia. El héroe al que se refiere F. Savater no es un ser moral que actúa nada más por actuar, sino que lo hace por un motivo muy especial: alcanzar su independencia, autoafirmarse.

Es pertinente aclarar que la extensión de cada uno de los temas no es tan amplio, precisamente, porque no se les pudo dedicar el tiempo justo a cada uno. Sin embargo creo que se cumplió con la intención del Seminario Taller al: presentar, analizar y criticar una variedad de textos y corrientes diversas de la filosofía contemporánea. Por otro lado considero que estos temas pueden ser mejorados a

partir de la experiencia y aportaciones que los lectores, de este trabajo, deseen hacer.

CAPÍTULO I
EL PENSAMIENTO DE W.DILTHEY: ¿FILOSOFÍA O HISTORIA?
PRESENTACIÓN

La filosofía tiene una tradición ininterrumpida en Occidente, desde el siglo VII a. De J.C. hasta nuestros días. En Oriente, sobre todo en la India y China, se ha cultivado también un repertorio de disciplinas a las que se ha dado igualmente el nombre de filosofía. Es problemático que se puedan tomar juntas las filosofías orientales y las occidentales. Dentro de éstas, las diferencias son enormes, y no sería fácil llegar a una noción de filosofía capaz de albergar todos los sistemas que se han sucedido en la historia o que se entrelazan en cada momento de ella, por ejemplo en el presente. Sin embargo, la unidad de todas las filosofías occidentales es innegable, y viene de la comunidad de su origen y de la persistencia de una actitud que llamamos filosófica. Desde los griegos hasta nuestros días unas filosofías vienen de otras, y hay por consiguiente una unidad que las abraza, lo cual no ocurre entre éstas y las orientales. Sería un error, creer que cada sistema se deriva sin más del anterior; si así fuera, nada se opondría en principio a que adivináramos las filosofías futuras; en realidad, sería posible anticiparlas, criticando las presentes, prolongando sus rasgos llevando más allá el planteamiento de sus problemas.

Una concentración superior de esfuerzo permitiría suplir el proceso normal de la historia. No es así, porque cada sistema filosófico no viene de la mera tradición

filosófica, sino del conjunto de la situación en que se encuentra el pensador, uno de cuyos elementos, especialmente importante, es sin duda esa tradición filosófica. Y, naturalmente, la situación futura no está dada ni puede estarlo, y por eso no se puede anticipar la filosofía de los tiempos que han de venir. La exposición de la filosofía tiene que empezar con su historia, la cual tiene que representar la porción más amplia. Además, una exposición de la filosofía presente no sería ininteligible sin verla como un resultado de toda la especulación anterior y de la situación en que el pensamiento se encuentra hoy.

La única introducción efectiva al pensamiento actual es el camino que se ha recorrido desde los orígenes para llegar a este punto. No se puede hacer historia sólo en el presente, tomando en cuenta ciertos supuestos y problemas que determinan la selección y la interpretación que ejecutamos en la totalidad del pensamiento pasado. La historia, hecha desde la actualidad, una vez concluida, nos devuelve a ella; mientras la actualidad a su vez remite al futuro en forma de problema.

No haré un viaje a través de la historia de la filosofía, en esta presentación, para llegar hasta el siglo XIX; así que lo mejor será transportarme hasta él, ubicándome en el historicismo alemán, fundado por Wilhelm Dilthey.

"Se designa con el nombre de historicismo a toda filosofía que reconozca, como objetivo suyo exclusivo o fundamental, la determinación de la naturaleza y validez de los instrumentos del saber histórico. El historicismo no es o no quiere ser ante todo y exclusivamente, una metafísica o una teología de la historia, una

visión o interpretación global de la historia que puede obtenerse también prescindiendo de las limitaciones del saber histórico de que el hombre dispone y de los medios con que lo ha conseguido. Si el término se entendiera en este sentido, sería inadecuado para designar cualquier concepción del mundo histórico de cualquier modo calificada. El objeto propio y específico del historicismo como filosofía son los instrumentos del 'conocimiento histórico' y, por tanto, los objetos posibles de tales instrumentos. Las características del historicismo pueden expresarse de la siguiente manera:

1º. El historicismo supone que los objetos del conocimiento histórico tienen un carácter específico que los distingue de los del conocimiento natural. La diferencia entre historia y naturaleza es cosa natural para el mismo, que se desarrolla plenamente a la fase positiva de las ciencias naturales

2º. El historicismo supone que los instrumentos del conocimiento histórico son, en su naturaleza o al menos en su modalidad, distintos de aquellas de los que se vale el conocimiento natural. El historicismo se propone, a propósito del conocimiento histórico, el mismo problema que el criticismo kantiano y el neocriticismo se habían propuesto a propósito del conocimiento natural; es decir, el de remontarse del conocimiento histórico a las condiciones que lo hacen posible; o sea, que fundan su validez. Por este último aspecto, el historicismo entronca con las escuelas contemporáneas del neocriticismo. Sobre la base de estos dos presupuestos, el historicismo se ha detenido por un lado en caracterizar la naturaleza específica del objeto del conocimiento histórico (o en general de las

ciencias culturales), por otro, esclarecer los instrumentos de la misma. La naturaleza del objeto del conocimiento histórico ha sido reconocida por el historicismo en la individualidad, en cuanto apuesta al carácter genérico, uniforme y repetible de los objetos del conocimiento natural. La operación fundamental del conocimiento histórico la ve el historicismo en el comprender, cuya naturaleza ha sido diversamente esclarecida de constatar y describir las individualidades históricas. A veces, el historicismo se ha preocupado también de determinar la naturaleza y objetivos de una filosofía que se centra en torno al problema del conocimiento histórico. En el ámbito de esta filosofía se ha considerado con frecuencia el problema de los valores: esto es, el problema de la relación entre el devenir de la historia y los fines o los ideales que los hombres tratan de realizar en ella y que constituyen las constantes de juicio o de orientación en la variabilidad de los acontecimientos históricos. De esta manera, una teoría de los valores suele ser parte integrante de las filosofías históricas.

Con estos caracteres, el historicismo, se presenta en aquella corriente de la filosofía alemana que va de Dilthey a Weber. Siendo el fundador, de este historicismo alemán, Wilhelm Dilthey, nacido en Biebrich del Rin el 19 de noviembre de 1883 y muerto en Siusi el 1 de octubre de 1911".¹

¹ Abbagnano, N., *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, S.A., Barcelona, 1978, tomo II, p. 487.

I. ¿SERÁ EL PENSAMIENTO DE DILTHEY, FILOSOFÍA O HISTORIA?

W. Dilthey , en su obra "Introducción a las ciencias del espíritu", manifiesta su interés por mostrar el método histórico con el que pretende resolver el problema de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu.

En este método se pueden apreciar rasgos históricos en los cuales da a entender que lo único que él hace es el trabajo de un historiador. Exponiendo el desarrollo del pensamiento filosófico a través de los siglos señalando su raíz y sus desenvolvimientos; permitiendo comprender mejor el pensamiento de los grandes filósofos; haciéndonos ver más claramente el nacimiento de los distintos problemas filosóficos y las diversas soluciones que tuvieron. También puede facilitar el juicio sobre el valor de cada doctrina mostrando lo que otros pensadores les criticaron e indicando las consecuencias a que llevó cada una. El elemento histórico al que me refiero, se hace patente en el siguiente pasaje de W.

Dilthey:

Al final de la Edad Media comenzó la emancipación de las ciencias particulares. Entre ellas, sin embargo, las de la sociedad y la historia permanecieron aún mucho tiempo, hasta ya entrado el siglo pasado, en la vieja servidumbre de la metafísica...²

² Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 27.

Por otro lado, se puede ver en el pensamiento diltheyano un rasgo que bien podría mostrar un aspecto filosófico. Este rasgo es: que en su pensamiento se encuentra inmerso el problema del conocimiento. Este conocimiento tiene un puesto dentro del contexto histórico-social, por eso, para W.Dilthey es muy importante no dejar fuera a la historia, ni tampoco dejar fuera al hombre, ya que éste en sus relaciones sociales, es decir, en su historia es el objeto de las ciencias del espíritu; es quien tiene la facultad de conocer; al respecto W. Dilthey afirma: ... *los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social al tratar de realizar en el juego vivo de sus energías una multitud de fines...*³ Estos dos aspectos que acabo de presentar muestran, por un lado, que en el pensamiento de W. Dilthey está sumergido tanto el aspecto histórico como el filosófico. Por lo tanto, resulta difícil responder a la pregunta con la que nombro este primer capítulo. Además, considero que el dar una respuesta en este momento sería algo precipitado. Lo mejor será caminar un poco en el pensamiento de W. Dilthey y, finalmente dar una respuesta.

³ Ibid., p., 94.

II. UNA VISIÓN DE HISTORIA EN EL MÉTODO DILTHEYANO

Lo que realmente pretendo mostrar en este punto es el hecho de que W. Dilthey recurre a los sucesos históricos para poder fundamentar el saber de las ciencias del espíritu.

W. Dilthey se propuso llevar a cabo en el campo de estas ciencias una teoría del saber de ellas mismas, lo mismo que poner al descubierto los fundamentos, así como investigar las condiciones de posibilidad de las mismas.

Esto condujo a dos situaciones: En primera encontrar un método adecuado para esas ciencias, es decir, para abordar con éxito su contexto y sus motivos. En segunda buscar las categorías fundamentales del objeto de estas ciencias del espíritu. Dado que estas ciencias han evolucionado a lo largo de la historia de la filosofía, esto implica el análisis de las condiciones del modo de ser histórico. Es decir tratar de comprender al hombre en la totalidad de sus manifestaciones y en sus haceres histórico-sociales. Esto conduce a entender lo propio de cada momento o época histórica y entender lo característico de cada contribución cultural en sus diversos aspectos, por ejemplo, a lo que en algunas ocasiones se refiere W. Dilthey: la religión, arte, etc.

Con respecto a las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu, W. Dilthey considera, que esas ciencias tienen una diferencia con respecto a las ciencias de la naturaleza. Éstas son creación humana sobre objetos humanos, es decir, que los objetos de las ciencias de la naturaleza son susceptibles de

experimentación, por lo tanto, estas ciencias son creación del hombre, pero se encuentran fuera de él. Por ejemplo, los experimentos de la física o de la química. Las ciencias del espíritu, en cambio, son creación humana en su totalidad, es decir, en la forma y el contenido, ya que su objeto es la reflexión del hombre sobre el hombre mismo.⁴ Las ciencias del espíritu son algo en que, ya de antemano, se está presente. Por ello, es preciso analizar los hechos que configuraron las ciencias del espíritu y criticar los intentos fallidos de su fundamentación.

El método que sigue W. Dilthey, consiste en confrontar todo elemento del pensamiento abstracto, con la naturaleza humana entera, esto significa que para ofrecer un conocimiento sobre el enigma de la vida y el mundo,⁵ W. Dilthey se valdrá de la psicología y la vida histórica. Por lo cual resultará lo siguiente: que todos los elementos de nuestro conocimiento de la realidad, de los demás individuos y la relación que se tiene con ellos se puede explicar desde sí mismo, ya que el hombre es un ser que quiere, siente y representa. Por lo tanto, dentro de esta historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser se puede dar respuesta a todo lo que el hombre se ha preguntado. Los sucesos históricos a los que recurre W. Dilthey con respecto al método que él propone son los siguientes:

...la escuela histórica no ha roto hasta hoy las limitaciones internas que habían de obstaculizar tanto su desarrollo teórico como su influencia sobre la vida. Su estilo y utilización de los fenómenos

⁴ Cf., op. Cit., pp. 82-87.

⁵ Cf., op. Cit., pp. 31-34.

*históricos carecían de conexión con el análisis de la consciencia, y, por tanto, de fundamento en el único saber en última instancia seguro, carecía, en suma, de una fundamentación filosófica. No había una relación sana con la teoría del conocimiento y con la psicología...*⁶

Posteriormente habla de Stuart Mill y Comte; ellos tratan de resolver el enigma del mundo a través de la observación de los hechos físico-psíquicos, con exclusión de las investigaciones metafísicas sobre su naturaleza y sus causas, además se rechaza la observación interna que se realiza a través de la conciencia y, pretenden fundamentar la psicología únicamente en la observación externa y objetiva, sin advertir que de esta manera se cierra el camino a todo lo que debe ser verdadero objeto de la psicología, es decir, el hecho psíquico, que es esencialmente interior, para conformarse sólo con lo que lo acompaña o le sigue.⁷ W. Dilthey reconoce y encuentra en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, un apoyo para su pensamiento, por lo tanto, critica a estos pensadores, ya que lo que él hace es abordar el enigma de la vida, desde un punto de vista tanto histórico como psicológico.

Al respecto Dilthey habla de: Locke, Hume y Kant; según W. Dilthey, Hume parte de la filosofía de Locke e indica que no conocemos más que lo que nos confirma la experiencia sensible y, ésta muestra solamente fenómenos de

⁶ Ibid., pp. 28-29.

⁷ Abbagnano, N., *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, S.A., Barcelona 1978, tomo II, pp. 260-276.

conciencia; no hay, pues, más que fenómenos de la misma. Kant se plantea el problema crítico acerca de lo que se puede conocer y el valor que tiene este conocimiento; y para resolverlo emprende el examen de nuestras facultades de conocer, proponiéndose distinguir en las mismas lo que procede de su misma estructura y, lo que es dado por la realidad externa.⁸ A W. Dilthey no le convencen los pensamientos de estos filósofos y les hace una observación diciendo: *Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental...*⁹ W. Dilthey trata de expresar el hecho de que estos pensadores sólo consideraban al sujeto como dotado de razón, sin sentimientos y pasiones, únicamente.

Después expondrá los pensamientos de Hegel y Shelling. Éste último sustituye al Yo de Fichte, principio de todo, por lo absoluto, que es la identidad del sujeto pensante y del objeto pensado. La diversidad fenoménica de las cosas está determinada por el predominio del elemento objetivo o subjetivo, de eso surgen las dos series en el desarrollo de lo absoluto: el mundo real y el mundo ideal. Schelling trata de reducir a la unidad el dualismo de Kant: pensamiento y cosa en sí.¹⁰

El absoluto de Schelling, Hegel lo sustituye con la realidad fundamental, el Espíritu o la Idea. Que no debe confundirse con la idea fenómeno del pensamiento

⁸ *Ibid.*, pp. 317-331 y 414-447.

⁹ Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 31.

¹⁰ Abbagnano, N., *Historia de la filosofía*, tomo III, pp. 71-77 y 88-123.

irracional. Al establecer este principio, la consecuencia es que el desarrollo de la realidad resulta un desarrollo dialéctico; la lógica se convierte en metafísica. La evolución de la Idea acontece por tesis, antítesis y síntesis, es decir, por afirmación, negación y combinación de ambas en un concepto superior, y su gran ley es la combinación de los contrarios en el devenir perpetuo, porque el devenir es la síntesis del ser y del no ser. El punto de partida de esta evolución de la Idea es la idea del ser indeterminado, la que ya contiene cualquier otra idea y, por lo tanto, cualquier otra realidad. Al objetivarse, la idea se torna naturaleza; en primer término inanimada. En segundo término; organizada como viviente. En tercer término espíritu humano, último grado de la evolución de la Idea o Espíritu es: el Estado, que se convierte en realidad suprema.

Estos son algunos ejemplos de cómo W. Dilthey expresa el contenido histórico en su obra. Por lo que para llegar a entender claramente las ciencias del espíritu y para que éstas se desarrollen de manera sistemática, es necesario comprender al hombre. Por eso W. Dilthey celebra una psicología de la totalidad estructurada, porque ésta considera al hombre como una unidad en un medio frente al que él reacciona y le compete. Lo que constituye a esta unidad son: la volición, el sentimiento y la cognición, cuando éstas se conjugan constituyen la estructura de la vida. Esta vida se descubre en la historia, por lo tanto, el hombre vive una circunstancia distinta a la de los demás hombres. También para cada pueblo y época regirán unos valores que no serán comparables a los de otros pueblos y

épocas. Así, es que W. Dilthey conjuga historia y psicología en su método histórico-social.

2.1. EL HECHO HISTÓRICO COMO MATERIAL PARA EL CONOCIMIENTO DE LO QUE ES FILOSOFÍA.

W. Dilthey señala que la filosofía se encuentra condicionada históricamente, como todo lo que el hombre hace, por eso es importante hacer una interpretación de los hechos históricos para determinar lo que se entendería por filosofía, ya que estos hechos demuestran que lo que se ha venido entendiendo por filosofía en los tiempos históricos de Platón, por ejemplo, sea lo mismo que se ha entendido en el periodo del criticismo de Kant. Sin embargo, hay dos notas importantes que son comunes a toda filosofía: la universalidad y la pretensión de validez universal, pero a pesar de este hecho común hay distintas posturas que hacen que esta filosofía no sea entendida como una sola.

Siguiendo a W. Dilthey encuentro que en el periodo más antiguo –siglo VII a V a. De J.C.- los presocráticos tenían una madurez filosófica muy primitiva, ya que se limitan al estudio del mundo exterior (la naturaleza) y tratan de explicar con uno o más principios simples la constitución del universo dejando de lado la cuestión de una fundamentación de las cosas mismas.

Posteriormente, en el periodo que va de Sócrates hasta Aristóteles las investigaciones se dedican al estudio del hombre y también al ser de las cosas mismas, de manera tal que se logran realizar los primeros pensamientos de

análisis, no únicamente de observación y asombro como ocurrió en el período anterior.

Y continua creciendo el interés del hombre por explicar lo que tiene frente a él y el por qué de lo que se le presenta, y otras cuestiones que llevan en sí mismas el problema de su conocimiento. En la época moderna surge Descartes, por ejemplo, proponiendo su método de la duda, con deducciones rigurosas, parecidas a las que se realizan en las ciencias matemáticas. Comienza por dudar inicialmente de todo. Pero en plena duda se ve forzado a admitir que, sin duda, piensa y por lo tanto, existe; he aquí una primera verdad. La parte más importante de la filosofía cartesiana consiste en colocar el puente de partida de la filosofía en el sujeto. La filosofía precedente, en cambio, había ido directamente al objeto estudiándolo en sí mismo. Este hecho señaló una vía que debía conducir al idealismo del objeto. Y realmente, colocar al sujeto como primer término del conocimiento significa plantear la cuestión del "puente" entre el sujeto y el objeto; cuestión que surgirá a cada paso, como un obstáculo, para la objetividad del conocimiento. Así, Hume, Kant y otros más representarán el desarrollo lógico del germen de idealismo sembrado por Descartes.

Sucesivamente surgieron otros pensadores, superando las dificultades de los anteriores, criticando otras teorías y el proceso evolutivo que de acuerdo a cada época el pensador ha venido concretando. Para W. Dilthey este hacer del hombre es el hecho histórico, que se entrelaza uno con otro para conformar la historia misma. Sin embargo, como cada hombre es diferente y construye sus

pensamientos de acuerdo a su propia experiencia y en su momento histórico, es difícil que pueda unirse en el término "filosofía" todo esto que han construido los hombres filósofos.

2.2. QUÉ ENTIENDE DILTHEY POR FILOSOFÍA.

Se podría intentar, ante todo, obtener una definición de la filosofía partiendo de la significación de la palabra misma. La palabra filosofía procede de la lengua griega: *philos-* amigo y *sophia-* sabiduría.¹¹ Y tiene valor como amor a la sabiduría. Sin embargo, esta significación etimológica es demasiado corta para extraer de ella una definición esencial.

También podrían recogerse las distintas definiciones que los filósofos han dado en el curso de la historia y comparándolas unas con otras, obtener una definición exhaustiva. Pero tampoco esto conduce al fin buscado, porque las definiciones que se encuentran en la historia de la filosofía son distintas, unas de otras, que parece imposible extraer de ellas una definición unitaria. Así que lo mejor que habrá que hacer es lo que W. Dilthey propone, y es extraer del contenido histórico de la filosofía el concepto de su esencia. Este contenido histórico encierra el material del que se puede sacar el concepto esencial. De lo que se trata es de exponer y ahondar en lo que se ha entendido por filosofía.

Cito a W. Dilthey para ver, desde su exposición histórica, lo que se ha considerado como filosofía:

...podría parecernos que las diferentes épocas han aplicado el bello nombre helénico de 'filosofía' a productos espirituales siempre distintos. Pues unos entienden por filosofía la fundamentación de las ciencias particulares; otros amplían el

¹¹ *Diccionario enciclopédico ilustrado Sopena*, Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1982, vol. II, p. 1085.

*concepto y añaden a esta función la tarea de derivar de ella la conexión entre estas ciencias...*¹²

Pero el procedimiento que se acaba de señalar parece destinado al fracaso, porque se encuentra frente a una dificultad de principio. Se trata de sacar del contenido histórico de la filosofía el concepto de su esencia. Pero para poder hablar de un contenido histórico se necesita poseer ya un concepto de la filosofía, para sacar su concepto de los hechos. Sin embargo, dada la forma en que se quiere obtener parece estar destinada al fracaso. Pero no es así, la dificultad se desvanece si se parte de lo que W. Dilthey ha denominado "representación general"¹³ en vez de partir de un concepto definido. Posteriormente intentar descubrir un contenido común en todos los sistemas que se tienen y de los cuales se ha formado la "representación general" de la filosofía. Cito a W. Dilthey para descubrir esos rasgos fundamentales:

Existen sistemas filosóficos que se han impuesto con ventaja a la conciencia de la humanidad y en los cuales se ha solido orientar el juicio para saber qué sea filosofía. Demócrito, Platón, Aristóteles [...] han creado sistemas de este tipo. Tales sistemas presentan rasgos comunes [...] es igual cuál sea el objeto de cada uno de esos sistemas o el método que se siga: a diferencia de las ciencias particulares, se fundan en toda la amplitud de la conciencia empírica que se presenta como, vida, experiencia, ciencias empíricas, y de este modo tratan de resolver su problema. Revisten el carácter de universalidad.

¹² Dilthey, W., *Teoría de la concepción del mundo*, F.C.E., México, 1978, tomo VIII, p. 147.

¹³ *Ibid.*, p. 153.

El otro rasgo formal de la filosofía consiste en su exigencia de un saber de validez universal...¹⁴

Después de tener presentes los rasgos comunes se deben ligar en una conexión histórica el modo como se corresponden unos sistemas con otros y ver los resultados de esta conexión. Se trata, por tanto, de abrazar con la mirada la total evolución histórica de la filosofía en sus rasgos principales. Y esto es lo que hace W. Dilthey, abrazar con la mirada esa total evolución.

Es aquí donde encuentro otro rasgo de historiador en W. Dilthey, ya que a pesar de que hace una exposición analítica, también, va recorriendo la historia paso a paso. En la siguiente cita se ve este rasgo histórico:

La profunda conexión entre religiosidad, arte y filosofía en que vivían los orientales desemboca en Grecia en las aportaciones diferentes de estas tres formas de la creación espiritual. Su espíritu luminoso, consciente, separa a la filosofía de su vinculación con la religiosidad y con el simbolismo vidente de los poemas emparentados con la filosofía o con la religiosidad...¹⁵

W. Dilthey comienza y termina diciendo cómo se ha ido configurando a lo largo de la historia los conceptos de filosofía; concluyendo que desafortunadamente los resultados que se obtuvieron de tal exposición no fue positiva, ya que cada hecho sólo ha señalado a la filosofía como una peculiaridad de manifestaciones que se presentó en un momento determinado y por lo tanto,

¹⁴ Ibid., p. 154.

¹⁵ Dilthey, W., Teoría de la concepción del mundo, p. 32.

cada concepción es un caso particular. Así W. Dilthey considera imposible definir la filosofía. Ésta varía en el curso de su historia, y sólo ésta, mediante la visión de lo que la filosofía realmente ha sido, nos puede dar luz acerca de ella. Lo que es permanente, sin duda, en la historia es la realidad vital de la filosofía y, su función en la vida humana. Lo que sin duda considera W. Dilthey por filosofía es que ésta es un hacer del hombre que sabe a qué atenerse respecto de sí mismo y de su vida, porque lo que el filósofo pide es un saber de validez universal y que éste se justifique a sí mismo.

III. EL RECHAZO AL POSITIVISMO COMO UNA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.

El precepto positivista, que reduce a la experiencia sensible todos los conocimientos del hombre, invadió todos los campos del saber y fue adoptado por muchos filósofos que se tomaron, la mayor libertad en los detalles, pasando a menudo, a pesar de sus protestas, al campo de la metafísica, para determinar no sólo leyes, sino también de alguna manera la naturaleza de la realidad. Por ejemplo, Stuart Mill ¹⁶ sostiene que todos nuestros conocimientos derivan de la experiencia sensible. No hay verdaderas causas universales, todos los juicios, sin excluir los más generales y abstractos, son básicamente experimentables.

¿ Qué pensar del positivismo entonces? El principio del positivismo, que trata de limitar toda investigación científica a la observación y a la coordinación de los hechos, no corresponde a las exigencias del hombre. En efecto, el positivismo contesta a cada uno de los problemas que se plantea el hombre, por ejemplo: ¿cómo se produce este fenómeno?. Sin embargo, el hombre sigue preguntándose: ¿ quién ha causado este fenómeno? Las cuestiones de origen y fin, de causa eficiente y causa final, siguen presentándose. El positivismo no puede dar una respuesta, porque desafortunadamente, dice W. Dilthey, no profundiza en el sentido íntimo de la historia y la vida humana. En la siguiente cita se puede ver el rechazo de W. Dilthey hacia Comte y Stuart Mill: *Las respuestas a*

¹⁶ Abbagnano, N., *Historia de la filosofía*, tomo III, pp. 263-264.

*estas cuestiones de Comte y de los positivistas, de St. Mill y de los empiristas, me parecían mutilar la realidad histórica para adaptarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza...*¹⁷

¹⁷ Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 30.

OBSERVACIONES FINALES

Para W. Dilthey las ciencias de la naturaleza no son las más importantes y, considera que merecen la primacía las del espíritu. Mientras las primeras tienen como objeto el estudio de la naturaleza y, lo que en ella se presenta; las segundas se interesan por conocer y comprender la vida misma. Después de exponer, en algunos pasajes históricos, el pensamiento de W. Dilthey, llegué a la conclusión de que lo que él hace es filosofía mezclada con historia, porque él considera que la historicidad es lo esencial del vivir humano y a través de la historia se puede explicar el origen de lo que se desea conocer. Ya que para W. Dilthey la vida no es, únicamente, una noción biológica, sino que es la existencia del individuo singular que se relaciona con otros individuos. Por lo que cada época histórica está determinada en forma inmanente por el nexo de: la vida, del mundo sentimental y la elaboración de los valores, por parte de los hombres. Si en W. Dilthey está presente un rasgo histórico es porque para él este nexo de la vida también es histórico, así como el actuar mismo del hombre.

Para W. Dilthey la filosofía misma está históricamente condicionada como cualquier otro hacer del hombre, por lo que sus formas históricas son irreductibles y distintas entre sí. Pero también, esta consideración histórica muestra que en toda filosofía existen rasgos formales: el de tener un "carácter de universalidad" y que exigen un saber de "validez universal".

Por lo tanto W. Dilthey sí hace filosofía, ya que elabora un estudio racional de la historia y de la vida humana, y no describe, únicamente, hechos históricos narrados a la manera de un historiador. Porque el proceder del pensamiento expresa la necesidad de la naturaleza humana de establecer la posición que el hombre tiene frente al mundo, el gran esfuerzo por romper las cadenas que atan la vida a sus condiciones limitadoras. Este esfuerzo representa la función "universal" de la filosofía y la unidad de sus manifestaciones históricas.

CAPÍTULO II
EL RECHAZO DE LA METAFÍSICA EN R. CARNAP Y A.J. AYER
PRESENTACIÓN

Dejando a un lado las cuestiones sociales, se puede decir que el primer lugar de las preocupaciones filosóficas de nuestros contemporáneos lo ocupa el problema del "conocimiento", en su aspecto crítico: fruto éste de la influencia de Kant, que domina en toda la filosofía contemporánea.

Consecuencia, y, más aún, parte de ese problema general, es el problema que atrae la investigación de muchos: "La filosofía del lenguaje", desarrollada por L. Wittgenstein, y continuada por R. Carnap y por A.J. Ayer. Para estos filósofos era importante formular de un modo científico, una estructura lógica general del lenguaje, ya que en el intento por formular de un modo más preciso los problemas filosóficos en los que estaban interesados, se topaban con problemas de lenguaje, ya que dichos problemas no radicaban en el mundo, sino en el lenguaje mismo. Por lo tanto, estos problemas tenían que ser planteados desde un metalenguaje, y no en el lenguaje objeto, únicamente, es decir, había que resolver el problema desde su armazón lingüística.

I. BREVE HISTORIA DE LA METAFÍSICA.

1.1. EL NOMBRE DE METAFÍSICA.

El nombre metafísica es una mezcla de la expresión que usó Andrónico de Rodas (siglo I a. De J.C.) en su edición de los escritos aristotélicos para designar los catorce libros de la filosofía primera: "tá metá tá physiká = los libros detrás de los físicos.

Este nombre, pues, no es nada significativo en griego; pero el uso posterior le dio un nuevo sentido: lo que está más allá de la física o se refiere a lo que está más allá de lo natural. Esta vaga significación, que promete y no compromete ha dado su larga fortuna al nombre **metafísica**.

1.2. HISTORIA DE LA METAFÍSICA.

Comenzaré con esta historia de la metafísica desde Aristóteles, ya que éste es el autor de la primera metafísica "madura". Para él la metafísica es el conocimiento del ser como tal, prescindiendo de sus propiedades sensibles, llamándola filosofía primera, y en ella desarrolla especialmente cuatro importantes teorías: a) lo universal y lo individual, b) las diez categorías, c) acto y potencia y d) las causas. No me involucrare en estos puntos, ya que no son de interés dentro de este capítulo.

Toda la historia posterior de la metafísica ha dependido de su versión aristotélica; en la Edad Media, tanto en la escolástica cristiana (Santo Tomás, Duns Escoto) y judía (Maimónides). Sin embargo, la situación histórica y el propósito son distintos, la escolástica no es propiamente filosofía, sino una combinación de teología con filosofía. Su problema principal no es el movimiento, sino la creación. En donde las consideraciones teológicas (trinidad, pecado original, eucaristía) determinan el planteamiento de muchos problemas, como el de la subsistencia y el de los universales.

La metafísica en Santo Tomás se enriquece con una exposición más completa de la teoría del acto y la potencia, de la que éste halla una aplicación también en la distinción entre esencia y existencia de las criaturas, que le permite establecer más claramente la razón de la diferencia entre Dios y las criaturas. El ser es realmente un acto y por tanto no puede ser limitado, sino en cuanto sea

recibido en una potencia, por lo tanto, Dios, es infinito mientras las criaturas son finitas, por estar compuestas de esencia y existencia.

En la época moderna, la metafísica tiene un cambio profundo. Descartes en sus "Meditaciones metafísicas", distingue entre la substancia pensante y la substancia extensa, y había insistido en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. El tema central del siglo XVII (Malebranche, Spinoza y Berkeley) es la comunicación de las substancias, en conexión con la realidad del mundo exterior y la existencia de Dios. Sin embargo, lo que pudiéramos llamar una actividad antimetafísica, en la filosofía moderna, se inicia en el Renacimiento, pero en forma muy restringida. Se prueba la inaccesibilidad de sus objetos, o bien la obscuridad de ciertas nociones que emplea.

En el siglo XVIII, la crisis se hace más aguda: los enciclopedistas subrayan la discordia entre los metafísicos y el carácter escasamente de sus afirmaciones. Hume hace una crítica de los conceptos de substancia, causa y alma del argumento ontológico, y así disuelve el cuerpo de la metafísica tradicional; por último, Kant hace la crítica de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, y dice que: "la metafísica es imposible como ciencia". Desde fines del siglo XVIII se niega o, al menos se discute la legitimidad de la metafísica, a veces, se hace al mismo tiempo una especulación metafísica, manifiesta (en el idealismo alemán) u oculta (en el positivismo), es decir, los positivistas no desean que la metafísica obstruya sus razonamientos, ya que para ellos es más importante la razón que las cosas que no son explicadas por ésta.

En el siglo XIX, la metafísica está desprestigiada, cuando se trabaja en ella se atiende sólo a aspectos secundarios o, desechando el kantismo como posición total, sin recoger lo válido de sus críticas. La actitud metafísica se prolonga hasta nuestro tiempo, todas las direcciones "cientifisistas", como el empirismo lógico y el análisis lingüístico, niegan no sólo la posibilidad, sino el sentido de la metafísica, e intentan mostrar que sus enunciados simplemente carecen de sentido. Estas tendencias han predominado en círculos filosóficos como: el Círculo de Viena, que recibió decisivas influencias del filósofo alemán L. Wittgenstein, surgiendo así lo que se denominó filosofía analítica, representada por intelectuales, pertenecientes al Círculo, como: Rudolf Carnap y por varios filósofos norteamericanos entre los que se encuentra A.J. Ayer.

Menciono principalmente a estos dos filósofos porque es de ellos de quienes voy a hablar en este capítulo.

Para los filósofos analíticos la metafísica tradicional (desde Platón hasta Heidegger) se dedicó a hablar de realidades o entidades que están más allá de lo que nuestra experiencia nos puede certificar; así ha hablado de "esencia y substancia". Pero para estos filósofos tal proceder es, en definitiva, un sinsentido porque contradice las normas del proceder lógico y científico.

II. LA PROPUESTA DE R. CARNAP PARA LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA.

Después del breve panorama histórico de la metafísica, expuesto en el inciso anterior, entraré a la exposición de uno de los representantes más importantes del Círculo de Viena, Rudolf Carnap.

Este Círculo tenía una orientación primordial: la científicidad de la filosofía. Esto es, que las exigencias del pensamiento científico valgan también para la filosofía; que ésta tenga una claridad unívoca, un rigor lógico y una fundamentación suficiente al igual que lo tienen las demás ciencias. Todo esto conlleva a la oposición de toda metafísica, ésta tenía que ser eliminada por completo, y lo que algunos filósofos del Círculo vienés hicieron fue desecharla con algunas de sus propuestas. Dentro de este Círculo existía una corriente: La "Lógico-lingüística", a la que pertenecía Carnap. Él tenía un principal fundamento para considerar que la metafísica, aunque parece informarnos acerca de un mundo espiritual más allá de la experiencia sensible, estaba desprovista de significado cognoscitivo, y por lo tanto, trató de crear un lenguaje artificial que tuviera una coherencia de articulación y unos principios interpretativos que excluirían a la metafísica por completo, demostrando con estos principios que la forma de proceder de ésta está de más. Así es como R. Carnap se da a la tarea

de hacer "El análisis lógico" del lenguaje, a través del cual habla de la superación de la metafísica.

Para R. Carnap el conocimiento se expresa en formulaciones lingüísticas y mediante ellas se fija su contenido intelectual. Sin embargo, el lenguaje no tiene simplemente la función de la comunicación, sino que además es indispensable de una manera solipsista como medio de representación. Este análisis del lenguaje constituye el campo propio de la lógica, por lo tanto, se analizará con la intención de distinguir las proposiciones no metafísicas de las proposiciones metafísicas, a las que R. Carnap denomina pseudoproposiciones, ya que carecen de sentido, es decir, que aun cuando se encuentran dentro de un lenguaje específico no constituyen una proposición. Veré más de cerca el trabajo de este filósofo. R. Carnap distingue dos géneros de pseudoproposiciones: las que contienen una palabra con un significado erróneo y las que si tienen significado, pero que no están agrupadas de manera, correctamente, sintáctica. Dentro de la metafísica se encuentran estos dos géneros de pseudoproposiciones, haciéndola inconsistente y sin sentido.

Diré de dónde surge el significado de las palabras, y por qué es importante, éste, para R. Carnap. El significado de una palabra se puede establecer mediante una **definición**, esto quiere decir, que se transcribe mediante otras palabras que ya tienen un significado dado, de tal manera que la palabra en cuestión puede ser sustituida por las otras. En la siguiente cita R. Carnap da un ejemplo al respecto:

*... < artrópodos son animales que poseen un cuerpo segmentado con extremidades articuladas y una cubierta de quitina >. De esta manera ha quedado resuelto el problema antes mencionado en relación a la forma proposicional elemental de la palabra **artrópodo**, esto es, para la forma proposicional <La cosa X es un artrópodo> . Se ha estipulado que una proposición de esta forma debe ser derivable de premisas de la forma <X es un animal>, <X posee un cuerpo segmentado> [...] y que inversamente, cada una de estas proposiciones debe ser derivable de aquella proposición. [...] De esta manera cada palabra del lenguaje se retrotrae a otras, y finalmente, a las palabras que aparecen en las llamadas <proposiciones de observación> o <proposiciones protocolares>. A través de este retrotraimiento es como adquiere su significado una palabra.¹⁸*

Sin embargo, este **retrotraimiento** no se puede proseguir indefinidamente, por lo tanto, hay que llegar a un punto primitivo de la palabra, y para llegar hasta aquí se hará mediante su **criterio de aplicación**, es decir, que se definirá su significado mediante: 1) las relaciones de derivación de su proposición elemental, 2) mediante las condiciones de verdad y 3) el método de su verificación, o sea, hay que indicar bajo qué circunstancias ha de utilizarse una palabra y si ésta es posible de derivarse de proposiciones protocolares, por ejemplo: Si alguien inventa la palabra "ZUM" y afirma que hay cosas que son "ZUM" , pero no hay modo de saber empíricamente de tal palabra, entonces ésta carece de significado y, por lo tanto, sólo será posible que nos enteremos del hecho psicológico de que tal persona asocia dicha palabra a alguna representación.

¹⁸ Carnap, R., *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, En Ayer, A.J., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, p. 69.

Por lo tanto, para R. Carnap es importante el significado, ya que si una palabra no puede derivarse de proposiciones protocolares, ni se conoce su método de verificación, sólo se tendrán palabras que no declaran nada. Palabras que no pueden verificarse en objetos empíricos, es decir, que no hay un vínculo con la experiencia. Teniendo así, palabras metafísicas, que carecen de significado; tales como: "Dios", "amor", "Absoluto", etc., a las que R. Carnap llama pseudoproposiciones.

Hasta aquí he expresado el significado de las pseudoproposiciones con una sola palabra. Pasaré ahora a las pseudoproposiciones que sí tienen significado, pero que por no estar agrupadas de una manera sintácticamente correcta, no tienen sentido. Esto es, que cuando se unen palabras con significado de un modo tal que contradicen las reglas de la sintaxis lógica que exigen que el tercer término no debe estar ocupado por una conjunción, sino por un predicado, sea un sustantivo o un adjetivo; por ejemplo: (1) "César es un número primo" se parece a (2) "César es un general". Sin embargo, aparentemente (1) tiene la apariencia de una proposición verdadera cuando en realidad lo que demuestra con ello es que la gramática usual, la filológica, es insuficiente, ya que esta proposición no declara nada, no se ve expresada ninguna relación objetiva existente o inexistente porque las propiedades numéricas no pueden ser atribuidas a las cosas que no están en virtud de su definición; así, los números deben estar relacionados con propiedades numéricas, los sustantivos con propiedades sustantivas. Por lo tanto, la pseudoproposición (1) no puede formularse en un lenguaje lógicamente correcto,

y esto hace que existan pseudoproposiciones sin sentido. También se pueden tener pseudoproposiciones metafísicas que violan la sintaxis lógica, por ejemplo en la frase "La nada misma" se utiliza la palabra "nada" como si fuese el nombre de un objeto, cuando en verdad, es que ella no puede servir legítimamente más que para la formulación de una proposición existencial negativa. Por esto es que las pseudoproposiciones de la metafísica no tienen el peso suficiente para representar hechos. Y como el significado de una proposición tiene una consistencia en cuanto es verificable, y sólo pueden verificarse las proposiciones sobre hechos de experiencia, es razón por la que las pseudoproposiciones de la metafísica no tiene significado alguno aunque su construcción lógico sintáctica esté formulada de manera correcta. Pero por el solo hecho de contener palabras inexperimentables carecen de significación, y son rechazadas por R. Carnap.

De esto se sigue que si se construyen pseudoproposiciones metafísicas pretendiendo obtener un conocimiento a través de ellas, sólo se topará con dificultades, ya que éstas no pueden ser experimentalmente verificables. Al respecto R. Carnap dice lo siguiente:

... las proposiciones metafísicas no resultan aceptables ni aun consideradas como <hipótesis de trabajo>, ya que para que una hipótesis se de es esencial la relación de derivabilidad con proposiciones empíricas (verdaderas o falsas) y esto es justamente lo que falta a las pseudoproposiciones.¹⁹

¹⁹ Ibid., p. 78.

Para R. Carnap el sentido de una proposición se da mediante el método de verificación, esto es, que cuando una proposición dice algo, lo dice respecto a un hecho empírico. Así, las pseudoproposiciones metafísicas no son aprobadas por él, porque algo que está en principio más allá de lo experimentable no puede ser dicho, ni pensado. Sin embargo, habrá proposiciones con sentido, éstas son: las proposiciones tautológicas; no aportan información nueva acerca de la realidad, por ejemplo, "un triángulo tiene tres lados" sin embargo, son verdaderas en virtud de su forma. Las contradictorias son falsas por su forma. Y el resto de proposiciones que para establecer su verdad o falsedad recurren a las proposiciones protocolares, siendo así "proposiciones empíricas" pertenecientes a las ciencias empíricas. Sin embargo, dice R. Carnap, como la metafísica no desea establecer proposiciones analíticas, ni tampoco caer en las manos de la ciencia empírica, tendrá palabras para las que no se ha especificado ningún criterio de aplicación, y resultan, por consiguiente, asignificativas. Y también porque al combinar palabras significativas de tal manera que no se den proposiciones ni empíricas, ni analíticas, lo único que se está produciendo son pseudoproposiciones. Así para R. Carnap, al hacer el análisis lógico del lenguaje, sostiene que todo supuesto conocimiento debe ser dado a través de la experiencia; si esto no se da de tal manera, dicho conocimiento carece de sentido. Por lo tanto, la metafísica carece de sentido.

Esta es la razón por la que las pseudoproposiciones de la metafísica no tienen capacidad para representar hechos, sin embargo, hay algo que R. Carnap atribuye a ésta. En la siguiente cita se aprecia esta atribución:

... la metafísica posee un contenido -sólo que éste no es teórico. Las (pseudo) proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes (caso en el cual serían proposiciones verdaderas), ni inexistentes (caso en el cual - por lo menos- serían proposiciones falsas); ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida.²⁰

Esto es, que la metafísica expresa un sentimiento de vida; dolor, angustia, alegría, etc., se manifiestan las actitudes sentimentales y de voluntad que el hombre presenta frente al medio que lo rodea, frente a los demás hombres y en las acciones vitales que desempeña. Por ello, es que la metafísica tiene un valor para mucha gente. Esta actitud emotiva, encuentra una salida por la vía de la creación de una obra de arte, y a través de ésta encuentra la posibilidad de expresarse aunque no de una manera sustitutiva. Esto es, que el arte no sustituye a la metafísica, ni viceversa, sin embargo, son dos medios de expresión. Aunque el de la metafísica no sea el más adecuado. Esta inadecuación se hace patente en las siguientes palabras de Carnap:

²⁰ Ibid., p. 85.

Por supuesto que no existe objeción intrínseca a que cada quien utilice los medios de expresión que desee, pero en el caso de la metafísica nos encontramos con que a través de la forma de las obras que la representan aparenta ser algo que no es. Dicha forma en cuestión es la de un sistema de proposiciones que se hallan en una (aparente) vinculación lógica de premisas a conclusión, es decir, es la forma de una teoría. De este modo se aparenta un contenido teórico mientras que como ya hemos visto, en verdad éste no existe...²¹

²¹ Ibid., p. 86.

III. EL PRINCIPIO DE "VERIFICACIÓN" EMPLEADO POR A. J. AYER.

Hay tres aspectos importantes en el pensamiento de A.J. Ayer, incluidos en su obra "Lenguaje verdad y lógica". El primero sobre lo que él llama "La eliminación de la metafísica", que es el tema que abordaré; el segundo, sobre la filosofía como analítica del lenguaje, y el tercero sobre los antecedentes clásicos donde habla de Locke, Berkeley y Hume. Pasando al tema que me interesa, A.J. Ayer comienza diciendo:

*Las tradicionales disputas de los filósofos son, en su mayoría tan injustificables como infructuosas. El modo más seguro de terminarlas consiste en establecer incuestionablemente cuáles podrían ser el objetivo y el método de una investigación filosófica...*²²

En estas palabras A.J. Ayer se refiere, sobre todo, a la metafísica, ya que para él ésta es entendida como un saber de realidades que están más allá de la experiencia. Por esto a continuación afirma: *Podemos comenzar por la crítica de las tesis metafísicas de que la filosofía nos proporciona conocimientos de una realidad que trasciende el mundo de la ciencia y del sentido común...*²³

Para A.J. Ayer las expresiones de la metafísica se deben más que nada a la comisión de errores lógicos y no a un deseo consciente por parte de quien las

²² Ayer, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Planeta Agostini, España, 1994, p. 37.

²³ *Ibid.*, p. 37.

realiza. Sin embargo, hay quienes tienen presente el poder alcanzar un conocimiento de una realidad trascendente. Tomando en cuenta esto, A.J. Ayer expone los argumentos para la refutación de la metafísica. Por tanto el modo de atacar a un metafísico, que considere tener un conocimiento de una realidad que trasciende el mundo de los fenómenos, es averiguando de qué premisas se vale para deducir sus proposiciones. Este metafísico, en definitiva, tiene que comenzar al igual que el resto de los hombres, por la evidencia de sus sentidos, concluyendo así, que también se vale de premisas empíricas para obtener su conocimiento. Pero para A.J. Ayer este no es el punto más importante, ya que si una conclusión no se sigue de premisas putativas, esto no quiere decir que no se pueda saber si es falsa o verdadera. Por lo tanto, no es posible desechar un sistema metafísico sólo por el hecho de que se ha construido a partir de premisas putativas.

Lo que sería mejor hacer, es una crítica de la naturaleza de las declaraciones reales que abarcan dicho sistema. Teniendo en cuenta que ninguna declaración que haga referencia a la "realidad" que trasciende los límites de lo posible de experimentar, tendrá alguna significación literal; de esto se sigue, que quien ha trabajado de una manera tal que haya querido expresar la realidad, partiendo de premisas putativas sólo se ha dedicado a la producción de contrasentidos.

La acusación que hace A.J. Ayer con respecto a los metafísicos es por el hecho de que éstos producen frases que no se ajustan a las condiciones que una frase ha de satisfacer para ser literalmente significativa. Por lo tanto, lo que A.J. Ayer se propone hacer es formular un criterio que permita probar si una frase

expresa una auténtica proposición acerca de una realidad, y demostrar que las frases en cuestión no logran dar satisfacción. El criterio que utiliza, para probar la autenticidad de las "declaraciones de hecho", es la de verificabilidad. Y así comienza afirmando que:

*Decimos que una frase es factualmente significativa para toda persona dada, siempre y cuando esta persona conozca cómo verificar la proposición que la frase pretende expresar, es decir, si conoce qué observaciones le inducirían, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera, o rechazarla como falsa...*²⁴

Además, continúa diciendo, que si la proposición putativa, es de tal manera que la admisión de su verdad o falsedad se da conforme cualquier admisión relativa a la naturaleza de su experiencia futura, entonces, se tendrá por un lado: que la frase es una tautología o una simple pseudoproposición. Sin embargo, la frase expresada puede ser emocionalmente significativa para quien la realiza, aunque no sea literalmente significativa. Así, lo que habría que hacer es seguir el procedimiento de verificabilidad. A.J. Ayer distingue dos tipos de verificación. Por un lado está la verificación práctica de proposiciones y la verificación de principio. Veamos a través del ejemplo que da A.J. Ayer este tipo de verificabilidades. Éste dice así: "hay montañas en la cara oculta de la luna", este enunciado no se puede verificar en la práctica, pero no por ello carece de significado, pues la imposibilidad de la verificación es sólo empírica, no de principio, es decir, que es

²⁴ Ibid., p. 40.

concebible teóricamente, y por lo tanto, en algún momento será posible comprobarlo empíricamente. Por otro lado, en una pseudoproposición metafísica, por ejemplo: "El Absoluto forma parte de, pero es, en sí mismo, incapaz de evolución y progreso", ésta carece de significado real; es cierto que tal proposición suscita imágenes, tal vez sentimientos, pero con ello no expresa ningún hecho, no tiene ningún contenido teórico, pues es contradictoria en sí, ya que afirma que el "Absoluto" forma o no parte de la evolución y el progreso. Pero mientras no se comprenda realmente cómo podría verificarse en la práctica, tal proposición no comunica nada; es una proposición que no tiene ninguna significación literal. Por tanto, para A. J. Ayer este tipo de pseudoproposiciones metafísicas deben ser eliminadas. Con respecto al término verificable, A. J. Ayer hace una doble distinción; habla del sentido "fuerte" y del sentido "débil". Con el sentido "fuerte" se refiere al hecho de que una proposición adquiere su verdad cuando su verificación es posible empíricamente. Y en el sentido "débil", cuando es posible para la experiencia hacerla probable, esto es, que una hipótesis no puede ser concluyentemente refutada salvo si puede ser concluyentemente verificada. Porque si se considera la presencia de algunas observaciones como prueba de que una hipótesis es falsa, se está presuponiendo la existencia de tales condiciones, y aunque puede ser improbable que esta suposición sea falsa, no es lógicamente imposible. Así que, para que una declaración sea auténtica, se requiere que las observaciones sean las apropiadas para la determinación de la verdad o falsedad. Al respecto A. J. Ayer dice lo siguiente:

*Yo propongo decir que una declaración es directamente verificable, si es o una declaración-observación en sí misma, o si es tal que, en conjunción con una o más declaraciones-observación implica, por lo menos, una declaración-observación que no sea deducible de estas otras premisas solas...*²⁵

Y también menciona que una declaración es indirectamente verificable si cumple con las condiciones siguientes:

*... primera, que en conjunción con otras determinadas premisas implique una o más declaraciones directamente verificables, que no sean deducibles de estas otras premisas solas; y segunda que estas otras premisas no incluyan ninguna declaración que no sea analítica, ni directamente verificable...*²⁶

Para A.J. Ayer la problemática metafísica ha surgido del mal manejo del lenguaje, creándose, así, confusiones lingüísticas que son la fuente primera de la metafísica. Respecto a esto A.J. Ayer pone un ejemplo sencillo en el que se puede ver el modo en que una consideración propia de la gramática conduce a la metafísica; éste es el concepto "Ser", ya que en ocasiones se utiliza para expresar diferentes cuestiones, creyéndose que se está utilizando de la misma forma gramatical. Por ejemplo: en las oraciones siguientes se ve este hecho; (1) "Los héroes existen" y (2) "Los héroes sufren"; ambas tienen un sustantivo seguido de un verbo intransitivo, pero se puede ver que, aparentemente, tienen la misma forma gramatical, lo cual, hace suponer que son del mismo tipo lógico. Sin

²⁵ Ibid., p. 19.

²⁶ Ibid., p. 19.

embargo, en la frase (2) se está asignando un determinado atributo, y se cree, en ocasiones, que esto es también cierto respecto a la frase (1). Pero si esto fuera así, sería legítimo especular del "Ser" de los héroes; como especular sobre su sufrimiento. Por lo tanto, quien plantea cuestiones acerca del "Ser", basadas en el supuesto de que la existencia es un atributo, está llevando más allá de los límites del sentido a toda gramática. De esto se sigue, que la costumbre lingüística de los metafísicos hace que no formulen correctamente sus afirmaciones, sin darse cuenta de que escriben oraciones que son literalmente absurdas. Respecto a las frases metafísicas, A.J. Ayer afirma lo siguiente:

*Por lo tanto, podemos definir una frase metafísica como una frase que pretende expresar una proposición auténtica, pero que, de hecho, no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Y como las tautologías y las hipótesis empíricas forman la clase entera de las proposiciones significativas, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones metafísicas son absurdas.*²⁷

²⁷ Ibid., p. 47.

3.1. EL POETA Y EL METAFÍSICO EXPRESAN ABSURDOS.

A.J. Ayer ha rechazado todo conocimiento que pueda surgir de las declaraciones del metafísico, y dice que éstas no tienen ninguna significación literal, no son objeto de ningún criterio de verdad o falsedad. Y aunque, estas declaraciones pueden servir para expresar o despertar emoción, y por tanto, ser objeto de normas éticas o estéticas no quiere decir que el metafísico pueda semejarse al poeta, ya que si se afirma tal cosa, entonces, se diría que ambos expresan absurdos, y esto no es así. La diferencia que hay entre el hombre que emplea el lenguaje para expresar algún sentimiento y el que lo usa de una manera científica, radica en el hecho de que el primero lo emplea para expresar alguna emoción, y crear una obra de arte, sin que con esto se diga que expresan absurdos, sólo por el hecho de que en ocasiones sus proposiciones sean falsas, puede que así las requiera, para dar el efecto que se propone con su obra. En cambio el segundo lo usa para expresar proposiciones verdaderas, pero puede caer en absurdos o bien, porque es burlado por la gramática, o porque comete errores de razonamiento.

Así, para A.J. Ayer, el poeta comete absurdos, pero no porque caiga en ellos sin darse cuenta, sino porque su trabajo así lo requiere, en ocasiones. A diferencia del metafísico que comete errores sin darse cuenta. Respecto a esto A.J. Ayer dice lo siguiente:

Pero, en la medida en que a nosotros nos interesa, la distinción entre la clase de metafísica producida por un filósofo que ha sido engañado por la gramática la clase producida por un místico que está tratando de expresar lo inexpressable, no es de gran importancia: lo que a nosotros nos importa es comprobar que incluso las expresiones del metafísico que intenta exponer una visión son literalmente absurdas; de modo que, de aquí en adelante, podemos proseguir nuestras indagaciones filosóficas con tan poca consideración hacia ellas como hacia la clase de metafísica, más desafortunada, que no procede de no alcanzar a comprender las operaciones de nuestro lenguaje...²⁸

²⁸ Ibid, p. 51.

OBSERVACIONES FINALES

De ambas propuestas, digo lo siguiente: por ambos filósofos, las proposiciones construidas por metafísicos carecen de sentido, ya que han surgido de problemas lingüísticos que no se habían podido resolver; por otro lado, consideran que la filosofía debe ser únicamente análisis del lenguaje, esto es, que se debe analizar el lenguaje para que haya un establecimiento de las formas científicamente correctas del discurso humano. Para resolver el problema de la significación de las proposiciones metafísicas, ambos, utilizan el método de **verificabilidad**.

Sin embargo, al pretender obtener la definición del significado de las proposiciones metafísicas, mediante la verificabilidad, se está cerrando demasiado el círculo de proposiciones que puede haber, independientemente, de si son proposiciones metafísicas o no, ya que carecerían de significado proposiciones a las que difícilmente se les puede negar éste, por ejemplo, una proposición analítica como: "Todos los patos son aves" perdería su significado al ser negada, pues se transformaría entonces en contradictoria y tales proposiciones son inverificables por principio. Y a la inversa, una proposición contradictoria que carece de significado se haría significativa mediante su negación al hacerse verificable. Poniéndose de manifiesto que la definición del significado mediante la verificabilidad no puede proporcionar un criterio suficiente para distinguir entre proposiciones con significado y carentes de él. Además estos filósofos están haciendo una distinción tajante entre conocimiento científico y metafísica, y dando

crédito únicamente a las proposiciones científicas, considerando que hay solamente un lenguaje significativo dentro de las ciencias empíricas, cerrándose a la posibilidad de ver que hay otros lenguajes, a través de los cuales, se manifiestan emociones, sentimientos, deseos, y que por el solo hecho de no poderse verificar en la experiencia, no sirven para nada. Estos filósofos consideran, entonces, que el lenguaje tiene que ser objetivo, ya que solamente las proposiciones empíricas tienen significado, desechando así todo tipo de proposiciones intersubjetivas.

Lo que A. J. Ayer dice en la siguiente cita me parece importante, ya que de esto se desprende el hecho de que por su mente pasó la idea de que las proposiciones metafísicas son diferentes a las de las ciencias empíricas, y que de alguna manera deben ser tratadas de forma distinta, pero sin ser desechadas por completo:

... ¿por qué ha de aceptarse esta prescripción? Lo más que se ha demostrado es que los enunciados metafísicos no caen dentro de la misma categoría de las leyes de la lógica, o de las hipótesis científicas de los relatos históricos o de los juicios de percepción, o cualesquiera otras descripciones de sentido común del mundo <natural>. ¿Seguramente no se infiere que no sean verdaderas ni falsas y menos aún que no tengan sentido? No, no se infiere; o mejor dicho, no se infiere a menos que uno haga que se infiera...²⁹

²⁹ Ayer, A. J., *Introducción del compilador*, en *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, p. 21.

CAPÍTULO III

ADAM SCHAFF: LA TEORÍA MODIFICADA DEL REFLEJO

PRESENTACIÓN

Si se intenta conocer una sociedad de una manera "objetiva", es decir, en su presente, sólo se encuentran "datos"; pero éstos no son inmediatamente inteligibles y no componen una estructura. Se podría decir que las conexiones entre esos datos no están dadas, pues son resultado de fuerzas que vienen de un pasado y avanzan hacia un porvenir. Si se quiere comprender una sociedad presente, no se puede permanecer en ella hay que recurrir al pasado, a las sociedades de las cuales procede, es decir, la historia. Esas sociedades son, en principio, "la misma sociedad"; ésta es siempre "antigua", sus raíces se encuentran en el pretérito y, como la vida se hace siempre en vista del futuro, la realidad de una sociedad cualquiera implica la "presencia" del pasado y del porvenir, esto es, la historia.

Se podría también intentar conocer esa sociedad, desde la historia misma, de los acontecimientos, preguntando cuál es su sujeto, a quién le sucede lo que pasa con el nombre de historia y de qué manera actúa este sujeto en el proceso del conocimiento histórico, ya que la sociedad es histórica y únicamente se conoce la historia si se conoce al sujeto. Porque si no hubiera más que un solo hombre, no habría historia. Tampoco la habría si hubiese muchos hombres, pero todos coetáneos. Además de haber biografía, habría convivencia, pero no historia; aunque los hombres fuesen sucesivos, si sus promociones se excluyesen sin

coexistencia parcial entre ellas, tampoco habría historia, porque cada hombre sería, si no un "primer hombre", sí el hombre de una "primera promoción". No hay, pues, historia si no hay varios hombres, no simultáneos, sino sucesivos y de una sucesión parcial, es decir, que no está sobrepuesta, por lo cual el hombre de otro tiempo (viejo) coincide con el de "nuestro tiempo". De esta manera varios tiempos cualificados se encuentran en el seno del mismo presente. La historia afecta a los hombres porque son una pluralidad coexistente y sucesiva al mismo tiempo. La vida histórica es convivencia y para tener un conocimiento de la historia es preciso conocer al sujeto, pero como ser que se encuentra dentro de una sociedad y que está impregnado de lo que ésta le ha dado.

I. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.

Considero importante hablar acerca de lo que implica el problema del conocimiento, ya que en este tercer capítulo abordaré el papel de la subjetividad en el proceso del conocimiento histórico. Y como en este proceso están involucrados tanto el sujeto como el objeto creo conveniente hablar al respecto.

El conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto. El verdadero problema del conocimiento consiste en la "relación" entre el sujeto y el objeto. Hasta hace poco tratábase este problema preguntándose por la posibilidad, la naturaleza y el fundamento del mismo. Hoy se tiende a ir más allá sobre el estudio de estos problemas y otros similares por la llamada fenomenología en un sentido muy general, ello significa preguntarse por el modo como aparece el fenómeno del conocimiento antes de toda interpretación dada al mismo y antes de toda solución ofrecida a sus problemas.

Si hubiera sólo objetos, cosas, procesos, etc., para conocer, no habría problema epistemológico. El objeto estaría ahí, sin más (aunque a decir verdad, al estar ahí el objeto es ya una interpretación del mismo, y por lo tanto, implica el problema de su conocimiento, efectivo y posible). A la vez, si hubiera sólo sujetos (el sujeto) no habría tampoco problema epistemológico, aunque, en rigor, un sujeto en sí sería tan poco pensable como un objeto en sí.

El problema del conocimiento emerge tan pronto como sujeto y objeto se relacionan de un modo particular: cuando el sujeto pretende aprehender el objeto

con el fin de decir lo que éste es, o no es, cómo aparece o por qué aparece a veces en forma distinta de lo que ulteriormente revela ser.

II. MODELOS DEL PROCESO DE CONOCIMIENTO EXPUESTOS POR A. SCHAFF.

Después de haber hablado brevemente acerca del problema del conocimiento, o sea, la relación entre el sujeto y el objeto, pasaré a la presentación de los tres modelos de conocimiento de los que habla Schaff.

Este autor menciona que la problemática teórica y metodológica, que debe distinguirse de las técnicas de investigación en el ámbito de la ciencia de la historia, ha preocupado más a los filósofos que a los propios historiadores. El ejemplo más claro es el problema de la objetividad del conocimiento y de la verdad en la historia, por lo tanto, es necesario desarrollar los tres modelos del proceso de conocimiento para esclarecer la problemática teórica y metodológica implicada en el oficio de los historiadores.

Adam Schaff comienza su análisis por los tres elementos presentes en los tres modelos: ".sujeto cognoscente", "objeto de conocimiento" y "conocimiento como producto del proceso cognoscitivo". Se entenderá, primeramente, por proceso de conocimiento una interacción específica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, que da como resultado los productos mentales que se denominan **conocimiento**. La interpretación de esta relación sólo es concebida en el cuadro de algunos modelos retóricos como los tres modelos que a continuación presentaré.

A) "MECANICISTA"

Comencemos, con el primer modelo, concediendo un momento la palabra a A.

Schaff:

*Nuestro primer modelo tiene tras sí la concepción mecanicista de la teoría del reflejo. De acuerdo con esta concepción, el objeto de conocimiento actúa sobre el aparato perceptivo del sujeto que es un agente pasivo, contemplativo y receptivo; el producto de este proceso (el conocimiento) es un reflejo o copia del objeto, reflejo cuya génesis está en relación con la mecánica del objeto sobre el sujeto.*³⁰

Según este modelo, el objeto es decisivo entre los tres miembros de la relación cognoscitiva. El sujeto es un agente que se encuentra en quietud, únicamente registra los estímulos procedentes del exterior sin criticarlos o sin modificarlos. Este modelo se relaciona, históricamente, con distintas corrientes del pensamiento materialista, puesto que presupone el reconocimiento de la realidad del objeto de conocimiento. Sin embargo, a pesar de que esta concepción materialista ayuda, por un lado, a los teóricos del conocimiento a captar y comprender mejor el elemento objetivo en la relación cognoscitiva, por otro, deja fuera la posibilidad de aprehensión del agente subjetivo, ya que quien tiene el papel principal, en este modelo, es el elemento objetivo. También este modelo puede ser apreciado como clásico, ya que se encuentra asociado a la llamada definición clásica de la verdad, basándose sobre todo en la tesis según la cual un juicio es verdadero cuando lo que enuncia concuerda con su objeto. Este primer modelo es desechado por A.

Schaff, ya que sólo se acepta el elemento objetivo como principal personaje del proceso cognoscitivo.

³⁰ Schaff, A., *Historia y verdad*, Planeta Agostini, España, 1994, p. 83.

B) "IDEALISTA Y ACTIVISTA"

En este modelo el predominio lo tiene el sujeto cognoscente que percibe al objeto de conocimiento como su producción. Toda realidad se encuentra encerrada en la conciencia del sujeto; las cosas son únicamente contenidos de la conciencia. Todo su ser consiste en ser percibidas por el sujeto cognoscente, en ser contenidos de la conciencia de éste. Por ejemplo: el papel sobre el que estoy escribiendo ahora no es, según esto, otra cosa que un complejo de sensaciones visuales y táctiles. Detrás de éstas no se encuentra ninguna cosa que las provoque en mi conciencia, sino que el ser del papel se agota en su ser percibido. Veamos en la siguiente cita lo que A. Schaff dice respecto a este modelo:

... la atención se concentra en el sujeto al que se atribuye incluso el papel de creador de la realidad. Ciertamente en este modelo, en contradicción con la experiencia sensible del hombre, desaparece el objeto de conocimiento, pero el papel del sujeto se destaca más.³¹

Este es el segundo modelo, en el que se le da al sujeto un papel de primer orden. A. Schaff también desecha este segundo modelo, ya que el objeto queda en un segundo lugar.

³¹Ibid., p. 85.

C) "TEORÍA MODIFICADA DEL REFLEJO"

En este modelo está implícita la problemática del individuo, donde se atribuye un papel activo al sujeto, que se encuentra sometido a condicionamientos diversos, y en particular a determinismos sociales que causan en el conocimiento una visión de la realidad transmitida socialmente. Pero escuchemos lo que A. Schaff dice de este tercer modelo:

... como contrapartida propone, en el marco de una teoría modificada del reflejo, una relación cognoscitiva en la cual el sujeto y el objeto mantienen su existencia objetiva y real, a la vez que actúan el uno sobre el otro. Esta interacción se produce en el marco de la práctica social del sujeto que percibe al objeto en y por su actividad...³²

Este modelo es el que A. Schaff acepta, ya que aquí se interpreta de una manera fiel la filosofía marxista, y además porque el sujeto social es el elemento principal de la relación cognoscitiva, sin olvidar la parte objetiva de la relación. Es importante, también, destacar cuál es el sentido que se da al "sujeto cognoscente" en este modelo, ya que él forma parte de la relación cognoscitiva. Y como en este trabajo lo que me interesa destacar es el papel de la subjetividad en el proceso de conocimiento histórico, hablaré de éste más adelante.

Adam Schaff habla de dos concepciones del "sujeto cognoscente": una, individualista y subjetivista, y otra, social y objetivista. De acuerdo con la primera,

³² Ibid., p. 86.

que es en la que me concentraré, el individuo se encuentra aislado de la sociedad y se halla sustraído a su acción, es decir, que se aleja de la cultura y, por lo tanto, es reducido a su existencia biológica que de un modo natural determina sus caracteres y propiedades. Esta concepción parece darle un papel importante al individuo en el proceso de conocimiento, sin embargo, no es así, puesto que solamente una concepción de este tipo conduce a la construcción del modelo mecanicista, donde el sujeto es pasivo y se halla determinado biológicamente, y esta determinación está presente en el proceso de conocimiento de una manera perceptiva, a través de la cual registra y transforma los impulsos que proceden del mundo exterior.

Sin embargo, en todo esto se puede ver un error, que reside, en primera, en la construcción del individuo y después en la concepción del conocimiento como algo contemplativo y no como actividad. Por lo tanto, estas premisas no sólo determinan la construcción del modelo de la relación cognoscitiva, sino también actúan de una manera prejuiciosa en la solución del problema del conocimiento, o sea, la relación entre el sujeto y el objeto. Adam Schaff menciona que ante estas premisas, Marx, fue el único que dio solución a este problema de la relación basándose en sus ideas revolucionarias sobre la concepción del individuo desde una crítica antropológica. De esta manera A. Schaff procede a la formulación de la concepción del individuo. Las ideas de las que habla son, en concreto, las siguientes: *El hombre es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales; si*

*se prescinde de este componente social del individuo, solamente subsisten entre los hombres los lazos que origina la naturaleza, lo cual es falso.*³³

De esto se tiene que para A. Schaff el hombre no es sólo un ejemplar de su especie biológica, ligado a sus semejantes de un modo biológico, sino que también es un individuo que está expuesto a los determinismos sociales, y por lo tanto, se debe tener presentes los aspectos biológicos y la especificidad histórica y social del individuo, ya que únicamente el individuo concreto, captado tanto en su aspecto biológico como en su aspecto social, es el sujeto que interviene en la relación cognoscitiva. Sin embargo, que el sujeto sea "el conjunto de sus relaciones sociales", trae diversas consecuencias en el ámbito del conocimiento. Una, la articulación dada del mundo, es decir, la manera que tiene de percibirlo, de distinguir en él elementos determinados. En segundo lugar, los juicios de los sujetos están condicionados socialmente, hay una influencia del medio, de la clase social.

Se adquieren valores que el sujeto acepta e influenciado por todos estos factores sociales se entiende su manera de comprender la realidad y explicarla. El sujeto no es, para A. Schaff, un simple aparato que registra pasivamente las sensaciones originadas por el medio ambiente, sino todo lo contrario, es el agente que dirige, orienta, regula y trasforma los datos que el medio le proporciona. De aquí se desprende la segunda idea marxista en la cuestión del conocimiento y del sujeto cognoscente. Esta idea concierne a la categoría de la praxis en el

³³ Ibid, p. 91.

conocimiento humano. Se trata del papel de la práctica en el proceso de conocimiento. El carácter activo del sujeto cognoscente está en relación con el hecho. La actividad del sujeto es una actividad sensorial humana, es decir, el sujeto aprehende no únicamente como ser racional, sino también como ser que siente, se emociona, tiene deseos y se encuentra relacionado socialmente; por lo tanto, el conocimiento es una actividad concreta y práctica.

Así es que para A. Schaff el sujeto y el objeto forman una unidad. No hay sujeto sin objetos. Los hombres son sujetos del conocimiento, pero sujetos sociales e históricos, ya que un hombre fuera de su sociedad y de la historia es inconcebible. A lo más sería un animal de escaso desarrollo potencial ininteligible, pero no un hombre. Su conocimiento es producto de la práctica social, de su actividad cotidiana en donde produce sus medios de vida material, produce asimismo nuevos conocimientos o reproduce los conocimientos de otros seres contemporáneos o de los que le precedieron en el pasado. Hasta aquí hemos hablado del sujeto, concluyendo que éste es un ser social y, que por lo mismo, está determinado por la sociedad y la historia, para realizar sus actividades manuales como sus actividades intelectuales. Pasaré, ahora, al problema de la subjetividad del conocimiento que aunque no es de mi total interés, es importante destacar su papel en el proceso cognoscitivo. A. Schaff le da importancia a este factor, ya que está a favor de este tercer modelo, donde tanto el sujeto como el objeto forman parte de la relación cognoscitiva de una manera igualitaria.

En este caso la objetividad equivale al postulado de eliminar el elemento emotivo y la parcialidad que deforma el conocimiento verdadero. Aquí la objetividad está afectada por la subjetividad y nunca puede ser absoluta es humana y, por lo tanto, relativa. Es decir, si se acepta que el sujeto es activo en el proceso de conocimiento, actuando, como único elemento de la relación, es evidente que la "objetividad" , en el segundo sentido que mencioné, no puede significar que esta validez sea igual para todos. Por lo tanto, esta objetividad es una propiedad relativa y no absoluta del mismo, teniendo que éste siempre es un proceso, y no un dato que permanece fijo. Así se tiene que el conocimiento científico y sus productos son objetivo-subjetivos: subjetivos, debido al papel activo del sujeto que impregna al objeto de su subjetividad, y objetivos respecto al objeto a que se refieren y del cual son reflejo, a su validez universal relativa y a que carece de emotividades.

Se tiene entonces, que en este tercer modelo tanto la objetividad y la subjetividad son importantes; la primera porque le da al conocimiento un matiz de relativo que lo hace convenientemente progresivo, es decir, que si no hay una verdad ya dada y absoluta esto permite continuar explorando nuevos conocimientos; y la subjetividad porque le da una visión distinta, que también puede crear cosas nuevas que permiten progresar en el conocimiento histórico.

III. EL PAPEL DE LA SUBJETIVIDAD EN LA VERDAD HISTÓRICA.

En el capítulo anterior se distinguieron de manera muy general las significaciones del adjetivo "objetivo" y del "subjetivo". Simplificando éstas se tiene que "objetivo" es:

- a) lo que procede del objeto,
- b) lo que es cognoscitivamente válido para todos,
- c) lo que carece de afectividad y, en consecuencia, de parcialidad.

Y "subjetivo" es:

- a) lo que procede del sujeto,
- b) lo que no posee un valor cognoscitivo universal,
- c) lo que tiene un matiz emocional y, en consecuencia, es parcial.

En este inciso lo que interesa abordar es precisamente el asunto de la subjetividad, comprender el papel del sujeto cognoscente en el proceso de conocimiento y a través de esto entender por qué la historia cambia de un autor a otro, aun cuando ambos usan los mismos hechos históricos para referirse al mismo momento histórico.

Desde esta perspectiva, se pretende ver la posición del historiador y ver cómo influye el aspecto social en la elaboración de la historia. A. Schaff toma como base para este estudio la idea de Paul Ricoeur, para quien el historiador constituye una parte de la historia, él también forma parte de ella. Esto no quiere decir que se deba invalidar la objetividad de la verdad histórica, pero definitivamente el

factor subjetivo está introducido, indiscutiblemente, en el conocimiento histórico por la sencilla razón de la existencia del sujeto cognoscente. Se tiene, entonces, que hay dos subjetividades: la "buena", que procede de la esencia del conocimiento como relación subjetivo-objetiva y del papel activo del sujeto en el proceso cognoscitivo, y la "mala", que deforma el conocimiento debido a factores como el interés, la parcialidad, etc. Aquí la objetividad es la diferencia entre la buena y la mala subjetividad, y no, únicamente, la eliminación total de la objetividad. De esto se desprende que lo más complicado de resolver es el problema de la buena subjetividad, ya que el historiador (sujeto cognoscente) es un hombre que está en contacto con otros hombres y que, por lo mismo, es difícil que pueda desprenderse de sus características humanas: del lenguaje que utiliza para comunicarse, de su personalidad condicionada socialmente, que pertenece a una nación, a una clase, o un grupo profesional, etc. Además, el hombre es un ser biológicamente constituido de tal manera que no puede desprenderse de sus características biológicas y psicosomáticas, que hacen que se diferencie de los demás seres humanos. Por tanto, todos estos parámetros, que poseen una estructura complicada, definen al individuo como sujeto en el proceso de conocimiento. Definitivamente en nuestros días, es imposible reducir el factor subjetivo en el conocimiento del historiador a fines extracientíficos, es decir, a sus múltiples determinaciones sociales. Lo que se pretende en todo caso es estudiar las condiciones y los modos que permiten superar esta forma de subjetividad. La solución reside en pasar del conocimiento individual al conocimiento considerado

como proceso social, ya que el conocimiento individual está limitado por el factor subjetivo en el sentido de que sólo hay una verdad parcial y que es únicamente relativa. Sin embargo, el conocimiento considerado a escala de la humanidad, que se concibe como un movimiento infinito que consiste en superar los límites de las verdades relativas mediante verdades completas, es un proceso que tiende a un conocimiento más íntegro. Pero la acción del sujeto sobre el conocimiento es inevitable: eliminar el sujeto de la relación cognoscitiva es suprimirla. Ahora bien si la tendencia a la objetividad del conocimiento no puede consistir en eliminar al sujeto, entonces se debe realizar por y en la superación del factor subjetivo, de sus manifestaciones concretas y de las deformaciones que introduce en sus trabajos; esta superación constituye necesariamente un proceso infinito. Así que, es indispensable conocer al sujeto de conocimiento, sus parámetros y las modalidades de su acción sobre el objeto estudiado. La labor es difícil porque el sujeto cambia durante el proceso cognoscitivo, por lo tanto, se vuelve complicado fijar previamente las modalidades de superación de las distintas manifestaciones de la deformación cognoscitiva, creadas por la acción del sujeto. Como se desconocen cuáles serán estos factores y sus acciones, es imposible preverlos a fin de superarlos. Por lo tanto, lo que se puede hacer es formular la tesis que dice: que ante todo hay que tomar conciencia de la situación que genera las deformaciones y descubrir el factor que la determina. El punto de partida será, entonces, el aspecto social del proceso de conocimiento. El sujeto cognoscente (el historiador), está sometido a las más diversas determinaciones sociales en

función de las cuales introduce en el conocimiento los más variados elementos de subjetividad: prejuicios, predilecciones, compromisos, etc., que caracterizan su actitud cognoscitiva. Sin embargo, su conocimiento también está ligado socialmente a otros factores: su visión de la realidad social, ligada a la teoría y al sistema de valores que ha adoptado, su modo de articular la realidad, su tendencia a una u otra selección de los hechos históricos. Es difícil que el sujeto se pueda librar de esta propiedad objetiva que es el condicionamiento social del conocimiento; no lo puede evitar porque es un hombre y puede desarrollarse únicamente en sociedad, por diversas mediaciones sociales, la más importante de todas es la educación. Pero sí el sujeto puede librarse de estos factores, en cierto modo puede tomar conciencia de ellos, comprender que es indiscutible en todo conocimiento y, con esta autorreflexión, librase de una buena parte de la objetividad. Se sabe que el hombre es un ser flexible, apto para adaptarse, transformarse y evolucionar conscientemente. También es cierto que los pensadores e historiadores a menudo son capaces no sólo de aportar retoques a sus ideas, sino también de modificarlos profundamente, de hacer una crítica científica que pueda conducirlos a abandonar las opiniones que se habían dicho con anterioridad. En consecuencia, se puede formular el postulado realista de una búsqueda de la objetividad del conocimiento, en el sentido de un proceso que intenta superar las influencias que limitan y deforman al factor subjetivo. A esto, sin embargo, se le da una doble interpretación: por un lado, se puede considerar la exigencia de escribir la historia como una llamada a no hacer caso de las

animosidades ni de los intereses extracientíficos (prejuicios) que contrarrestan la verdad histórica y, por otro lado, se limitaría a solicitar al historiador que proceda a una autorreflexión sobre el condicionamiento social de sus puntos de vista como medio para la superación de las influencias limitativas y deformadoras del factor subjetivo. Adam Schaff se pregunta cómo poder conciliar esta exigencia de superación de las influencias del factor subjetivo en el proceso del conocimiento con el principio de una toma consciente de posición de clase en el estudio de los fenómenos sociales. Esto se resuelve cuando el postulado de la superación va acompañado de la tesis del condicionamiento de clase del conocimiento de los fenómenos sociales. Es decir, que el condicionamiento de clase es una de las manifestaciones del factor subjetivo, y porque se da éste es posible postular la superación de la acción de dicho factor en la marcha hacia grados superiores del conocimiento objetivo.

Cada conocimiento está socialmente determinado y se halla sujeto a un condicionamiento de clase. Por eso es imposible evitar la subordinación social, ya que el sujeto es un producto social; por lo tanto en una sociedad de clases, el sujeto es un "producto" sometido a los condicionamientos de clase. En tal caso, la única solución es la elección entre éstos y, no tratar de evitarlos en general. Y desde el punto de vista de la objetividad del conocimiento, la mejor solución es adoptar las posiciones determinadas por los intereses de clase del proletariado, de la clase revolucionaria; teniendo que la directriz que se va dando está ligada a una situación social histórica, a la sociedad de clase de tipo capitalista. Tratándose

de tal manera de una directriz que tiene en cuenta el grado de verdad del conocimiento condicionado por las posiciones de una u otra clase; por lo tanto, resulta que hay una verdad relativa y no absoluta. El conocimiento que se encuentra sometido a un condicionamiento de clase está impregnado por el factor subjetivo sólo es una verdad relativa que debe ser superada cuando el conocimiento se alza a un nivel superior. Uno de los medios de esta superación es la autorreflexión que permite al investigador tomar conciencia de las formas del factor subjetivo que actúan en el caso concreto y después superar la influencia. De todo esto se desprende la cuestión que me interesa tratar: ¿los historiadores escriben mentiras, a pesar de disponer de los mismos materiales históricos? La respuesta es negativa, definitivamente el historiador no escribe mentiras. Pero me adentraré más en las palabras de A. Schaff: para responder con mayor amplitud a esta cuestión. El problema, aunque parece sorprendente, de la variabilidad de la visión histórica en los historiadores que viven en la misma época y los pertenecientes a épocas diferentes, es realmente sencillo: la apariencia de complejidad teórica ha surgido, precisamente, del falso punto de partida. El punto de vista es que el historiador empieza por los hechos y son ellos el objeto de estudio y de su conocimiento, el término "hecho" se va a entender como acontecimiento concreto del pasado. Ahora, es falso que el historiador empiece su empresa científica con los hechos, y también es falso que los hechos constituyan el objeto de su empresa. En su trabajo, el historiador, no parte de los hechos, sino de los materiales históricos, de las fuentes y con estos elementos constituye lo

que denomina como hechos históricos. Los fabrica en la medida en que selecciona los materiales disponibles en función de un determinado criterio de valor y en la medida en que los articula dándoles la forma de acontecimientos históricos. Por eso tenemos que los hechos no son un punto de partida, sino el resultado. Por lo tanto, no hay nada de sorprendente en que los mismos materiales sirvan para construir historias diferentes, pero no carentes de verdad.

Siendo aquí donde interviene toda la gama de las manifestaciones del factor subjetivo: desde el factor real del sujeto sobre la sociedad hasta las determinaciones sociales que hay en su entorno. Por consiguiente, se tiene que el historiador no miente cuando elabora su trabajo, puede suceder que en ocasiones algunos historiadores mientan porque sus intereses son meramente personales, pero estos trabajos no tienen mucha importancia y no ameritan ser leídos. Sin embargo, cuando los historiadores tienen una variabilidad de la visión histórica y ésta va de la mano con la honestidad científica y con una investigación que se acerca cada vez más a la verdad histórica, su trabajo es de interés para todos y merece ser leído. Adam Schaff habla respecto de esto y dice:

Los historiadores no mientan aunque pronuncien discursos diferentes, o en ocasiones contradictorios. Este fenómeno es simplemente el resultado de la especificidad del conocimiento que siempre tiende hacia la verdad absoluta, pero esta tendencia sólo la cumple en y por el proceso infinito de la acumulación de verdades relativas.³⁴

³⁴ Ibid., p. 372.

OBSERVACIONES FINALES

De lo anteriormente expuesto observo lo siguiente: la ciencia en general trata de descubrir leyes que nos expliquen la realidad. Las ciencias humanas (historia) también tratan de encontrar leyes que nos expliquen la realidad. Algunas de estas leyes son válidas en absoluto como ciertas leyes de la lógica, por ejemplo. Otras tienen validez sólo en ciertos campos de la física, por ejemplo la velocidad de la luz, y otras tienen un valor meramente histórico como que la época paleolítica precede a la neolítica. Sin embargo, todas ellas suministran verdades, parciales o generales.

Las verdades de la historia son más aproximativas de las de la física, por ejemplo, pero no por esto son menos verdaderas. Las verdades de la historia son más particulares que las ciencias naturales, pero son verdades ya que nos dan ciertos conocimientos de la realidad social, acerca del hombre. ¿ Se podría concebir al hombre fuera de la sociedad o la sociedad sin hombres? A pesar de las dificultades, la historia avanza y va develando la realidad social y humana de una manera más precisa. Aunque parezca contradictorio, se puede decir que no hay historia "neutral", es decir, que esté libre de la influencia de una época histórica o de la sociedad en que se realiza. No hay historia que escape a la presión ideológica de su tiempo. Sin embargo, esto de ninguna manera la invalida como ciencia. Por el contrario, el saber que no existe historia neutral, hace ser más cautos, más autocríticos y más modestos a los historiadores. Por lo que

coincido con Adam Schaff en cuanto a la elección que él hizo del tercer modelo de conocimiento, ya que en éste el sujeto cognoscente (historiador) y el objeto se interrelacionan entre sí para poder obtener un conocimiento nuevo.

El historiador es un hombre que se encuentra dentro de una sociedad y, por lo tanto, su conocimiento histórico se encuentra determinado por ésta. Sin embargo, él puede modificarla por medio de la autorreflexión, y hacer una modificación de sí mismo como de la sociedad que lo rodea. En la medida que este hombre tome conciencia de su entorno puede modificarlo y así crear una historia más válida para todos, aunque tenga un toque subjetivo, ya que eso no se puede separar de lo que el hombre realiza porque es un ser que siente, tiene voluntad propia y es un ser racional, que puede llegar a modificarse a sí mismo y el exterior.

CAPÍTULO IV
LA IMPORTANCIA DE LA CONVERSACIÓN, EN LA HERMENÉUTICA
FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER
PRESENTACIÓN

Abordar el tema de la hermenéutica no es tarea fácil, y, aún más si se quiere verla concretizada en ejemplos cotidianos. Pienso que la dificultad radica en su carácter especulativo y su inclinación a remontarse a niveles de abstracción filosófica. Además de ello, es difícil tratarla únicamente como una tarea interpretativa. O como Habermas la entiende, por ejemplo, *se refiere a una capacidad que adquirimos en la medida en que aprendemos a dominar un lenguaje natural*.³⁵

Estos elementos constituyen un importante obstáculo para la exposición concreta del tema hermenéutico. Ante los problemas mencionados opte mejor por trabajar la hermenéutica por la vía de la propuesta de Hans-Georg Gadamer, ya que éste la entiende no únicamente como una simple interpretación que se limita a los textos y a la comprensión histórica que se adquiere de ellos. En la hermenéutica gadameriana están inmersos elementos varios que la hacen más amplia y clara: el lenguaje, la comprensión, la fusión de horizontes, la obra de arte, el diálogo, la conversación, etc. Al respecto Gadamer

³⁵ Habermas, J., *Pretensión de universalidad de la hermenéutica*, "La lógica de las ciencias sociales", ed., Reiméxico, 1993, p. 277.

dice: *...no es sólo el legado del humanismo estético lo que viene a engrosar la problemática hermenéutica, sino también el legado de la antigua scientia practica. Esta se perfiló en el esquema originario de la ética y la política aristotélicas...*³⁶

Parto de este legado aristotélico, abordado por H.G. Gadamer, para la elaboración de este capítulo, ya que lo que me interesa es ver cómo H.G. Gadamer relaciona la phrónesis y la conversación con la hermenéutica.

³⁶ Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme-Salamanca, colec. Hermeneia nú 7Salamanca,1994,

I. LA HERMENÉUTICA

"El título hermenéutica como ocurre a menudo con las palabras derivadas del griego y adoptadas en nuestro lenguaje científico, cubre muy diversos niveles de reflexión. Hermes era el enviado divino que llevaba los mensajes de los dioses a los hombres; en los pasajes homéricos suele ejecutar verbalmente el mensaje que se le ha confiado. Pero es frecuente, sobre todo en el uso profano, que el cometido del hermeneus consista en traducir lo manifestado de modo extraño o ininteligible al lenguaje inteligible para todos.

En el romanticismo alemán, la hermenéutica se había orientado hacia las especulaciones centrales de la filosofía por obra de Schleiermacher. Éste, inspirado en la filosofía del diálogo, anticipada sobre todo por Friedrich Schlegel, parte del significado metafísico de la individualidad y de su tendencia a lo infinito. En conexión con él, la hermenéutica adquirió con Wilhelm Dilthey su carácter filosófico. Sin embargo, la dimensión de teoría de la ciencia en la que se utilizó el pensamiento idealista para la hermenéutica desde Dilthey a Betti aparece hoy radicalmente sobrepasada. Ya Schleiermacher había señalado la conexión interna entre lenguaje, comprensión e interpretación; y disuelto la tradicional vinculación del tema hermenéutico a manifestaciones vitales, para dar su rango hermenéutico al diálogo vivo. Pero el angostamiento epistemológico que sufrió de nuevo la hermenéutica en el siglo XIX dejó también aflorar las dificultades internas en el idealismo. Era preciso también remontarse más allá de la aplicación universal de

la hermenéutica por Schleiermacher y de su fundamentación en la unidad de pensamiento y lenguaje. Porque había que abarcar sobre todo la hermenéutica jurídica, que antaño estuvo relacionada estrechamente con la hermenéutica teológica porque ambas constituyen la interpretación y la aplicación, es decir, la adaptación de algo normativo al caso particular.

Posteriormente Heidegger trasladó la hermenéutica desde la problemática de los fundamentos de las ciencias del espíritu al centro de la filosofía misma. En este período y a la luz de esta problemática se dejó entrever por primera vez el lugar central que ocupa la cuestión del lenguaje en el pensamiento de Heidegger. Lo que ocurre en el fenómeno del lenguaje rebasa la reflexión de la filosofía trascendental y supera radicalmente el concepto de una subjetividad trascendental como base de toda demostración última. Esto coincidió con el giro de la crítica anglosajona del lenguaje, que arrancó de un a consideración del ideal de un lenguaje lógico artificial plenamente unívoco. En lugar del cálculo lógico degradado en simple disciplina técnica auxiliar y de la axiomatización del lenguaje apareció el análisis del lenguaje real, hablado. También en el campo de la jurisprudencia, al menos en lo que atañe al espacio lingüístico alemán, el aspecto hermenéutico adquiere un nuevo impulso. Como problema de concreción en el derecho, el aspecto hermenéutico ocupa siempre su lugar a modo de complemento de la dogmática jurídica.

Pero conviene mencionar otra referencia más, y es la problemática relación en que se encuentra hoy la poética frente a la retórica. También esto tiene una

vertiente hermenéutica. En sus orígenes y hasta los días de Kant y del derrocamiento de la retórica por la estética del genio y el concepto de vivencia, ambas disciplinas estaban fraternalmente unidas, ambas eran artes del lenguaje, es decir, formas de uso artístico y libre del discurso. Esta tradición entendió el lenguaje de la poesía y del discurso artístico desde la noción de ornatus. Pero esto significa que el lenguaje escueto de la vida práctica constituye el ejemplo auténtico del lenguaje y de la vivencia de este enfoque del problema pasó al olvido. Pero no es sólo el legado del humanismo estético lo que viene a engrosar la problemática de la hermenéutica, sino también el legado de la antigua *scientia practica*. Esta se perfiló en el esquema originario de la ética y la política aristotélicas, frente al concepto de ciencia de la antigua *episteme* (concepto al que sólo se ajusta la matemática dentro de lo que hoy se llama ciencia), como otro modo de saber, pero posee además su propia legitimidad, olvidada por la conciencia general, frente al concepto moderno de ciencia y su versión técnica. Es deber de la hermenéutica el reflexionar incluso sobre las condiciones especiales del saber que aquí son decisivas.

Aristóteles resumió en el concepto de *ethos* (formado bajo la fuerza conformadora de los *nomoi* o instituciones sociales y la educación en ellas) estas condiciones que facilitan el auténtico saber para la vida práctica.³⁷ Esto ha tenido también su importancia en el presente, ya que fueron justamente estos aspectos

³⁷ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Ed., Porrúa S.A., colec., *Sepan Cuantos* núm. 70, México, 1989, libro VI. De las virtudes intelectuales.

críticos de la filosofía aristotélica contra la teoría platónica de las ideas los mejores aliados de una hermenéutica de la facticidad. De ahí que una de las tareas de la reflexión hermenéutica radical sea examinar este ideal de la ausencia de presupuestos.

La reflexión hermenéutica ha elaborado así una tarea de los prejuicios que, sin menoscabar el sentido de crítica de todos los prejuicios que amenazan el conocimiento, hace justicia al sentido productivo de la precomprensión, que es premisa de toda comprensión. El condicionamiento hermenéutico del comprender tal como aparece formulado en la teoría de la interpretación y especialmente en la doctrina del círculo hermenéutico, no se limita a las ciencias históricas, en las que la vinculación situacional del investigador forma parte de las condiciones prácticas del conocimiento. Pero la hermenéutica encuentra aquí su caso ejemplar en el sentido de que la estructura circular del comprender implica a la vez la mediación entre la historia y el presente que preside todo distanciamiento y extrañamiento histórico.

La hermenéutica filosófica hace ver que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que éste le muestra y descubre como dotado de sentido. Además de hacer la crítica del objetivismo de la historia y del ideal de conocimiento positivista del fisicalismo, que pretende fundamentar la *unity of science* con el método unitario de la física, critica también la tradición de la metafísica. El debate hermenéutico moderno ha destacado el fenómeno del diálogo porque el lenguaje se forma, amplía y actúa en él. En todo caso, el

fenómeno de la comprensión se apoya en la lingüisticidad de este proceso, sin implicar por ello la unilateralidad de la teoría psicológica de la interpretación de Schleiermacher. La dimensión hermenéutica se caracteriza más bien por la capacidad escritural de lo lingüístico. Si hay un modelo que pueda ilustrar realmente las tensiones presentes en la comprensión es el modelo de cómo lo extraño ni se incorpora al propio lenguaje mediante la mera acogida de su carácter, sino se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento como el que constituye la esencia de la comprensión."³⁸

³⁸ Gadamer, H. G., op. Cit, vol. II, pp. 363-373.

II. QUÉ ENTIENDE HANS-GEORG GADAMER POR HERMENÉUTICA

FILOSÓFICA

En el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, hay tres importantes aspectos que se encuentran en la hermenéutica filosófica: el de que toda **comprensión** no solamente implica **interpretación**, sino también **aplicación**. Estas tres actividades se encuentran relacionadas entre sí y forman el proceso único de toda comprensión. Es importante indagar la integración del momento de la aplicación dentro de esta comprensión hermenéutica, con el propósito de ver lo distintivo de la hermenéutica filosófica y también el tema de la praxis.

Es necesario especificar lo que H.G. Gadamer entiende por hermenéutica filosófica para poder esclarecer el problema que aborda al tratar la aplicación. H.G. Gadamer encuentra que Aristóteles no trata propiamente el problema hermenéutico ni de la dimensión histórica de éste, en el análisis que hace a la *phrónesis* y el sentido en el que toda comprensión implica aplicación, *...sino únicamente de la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral*.³⁹

Sin embargo, la comprensión, interpretación y apropiación de Aristóteles, por parte de H.G. Gadamer, tienen otras consecuencias, esto es, que tienen en sí mismas un modelo de lo que quiere dar a entender por comprensión hermenéutica, por lo que para H.G. Gadamer *...la comprensión es siempre*

³⁹ Gadamer, H. G., op. Cit., vol. I, p. 383.

*interpretación porque constituye el horizonte hermenéutico en el que se hace valer la referencia de un texto...*⁴⁰. Aquí expresa la concientización histórico-eficaz, la fusión de horizontes, el papel que desempeña la distancia temporal, la forma en que la comprensión es parte del proceso del nacimiento del significado, y también lo que el intérprete trata de aplicarse a sí mismo del texto que tiene frente a él. H.G. Gadamer a través del texto de Aristóteles trata de dar a entender que las ciencias del espíritu son disciplinas morales y prácticas en el sentido en que la ética y la política son disciplinas prácticas por lo que H.G. Gadamer dice:

*...es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por lo contrario, frente a esta ciencia "teórica" las ciencias del saber moral.[...] Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como se que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer...*⁴¹

Algunas de las características que H.G. Gadamer da a la hermenéutica filosófica se ven en la siguiente cita:

...el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita sostener los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Y sin embargo, trata de ciencia, y trata también de verdad. Cuando se

⁴⁰ Ibid, p. 475.

⁴¹ Ibid, p. 386.

*comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que adquieren perspectivas y se conocen verdades...*⁴²

H.G. Gadamer ha expuesto que históricamente se ha pensado que la tarea de la hermenéutica es determinar un método de las ciencias del espíritu que pueda ser utilizado de la misma manera que el método científico de las ciencias de la naturaleza, esto es lo que ha venido modificando la intención de la hermenéutica del siglo XIX. Dando por consecuencia que la comprensión se considera como una actividad psicológica subjetiva que de alguna manera hiciera posible superar nuestra situación histórica, salir de ella e identificarnos con las intenciones de los autores de los textos que se están estudiando. En esta tradición se marcó una aceptación de la división básica entre lo objetivo y lo subjetivo. Siendo esta división lo que a H.G. Gadamer le interesa y cuestiona. Según éste sólo con Heidegger se realizaron las dimensiones plenas de la comprensión. Con respecto a Heidegger, H.G. Gadamer dice que:

*...formó entonces el concepto de "hermenéutica de la facticidad" y formuló así, frente a la ontología fenomenológica de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la dimensión "inmemorial" (Schelling) de la "existencia" e incluso interpretar la existencia misma como "comprensión" e "interpretación" o autoproyección en las posibilidades de uno mismo...*⁴³

⁴² Ibid., p. 23.

⁴³ Gadamer. H. G., op. Cit., vol. II, p. 105.

El hombre está arrojado al mundo como un ser que comprende y la comprensión es una actividad que subyace a todas las actividades, y no únicamente como un tipo de actividad de un sujeto. H.G. Gadamer introduce el concepto de "juego" para la explicación ontológica y para resaltar la relación dialéctica y dialogística que existe entre el intérprete y aquello que éste trata de interpretar. A través del juego se participa en las obras de arte, los textos y las tradiciones con que nos topamos. Lo que realmente interesa a la comprensión es que nos abramos a la tradición y a los textos, para saber que nos dicen. H.G. Gadamer va más allá de lo que fue Heidegger, ya que para el primero, al abrirnos a los textos o a la tradición lo hacemos sin olvidarnos de nuestra historicidad, de nuestros propios prejuicios. Esto es lo que hace que la comprensión hermenéutica sea más rica. Aquí se ve una de las características de la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer, su defensa del prejuicio; al respecto nos dice: *... "prejuicio" no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente...*⁴⁴

H.G. Gadamer afirma que ambos tipos de prejuicio son constitutivos de lo que somos; *...por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser...*⁴⁵ Para distinguir entre unos y otros prejuicios hay que arriesgar los propios prejuicios a través de un encuentro dialogístico con lo que nos ha llegado como herencia, siendo este acto una tarea

⁴⁴ Gadamer, H. G., op. Cit., vol. I, p. 337.

⁴⁵ Ibid., p. 344.

constante y abierta. Por lo que para H.G. Gadamer los prejuicios son de suma importancia, y también porque éstos son en sí mismos, herederos de una tradición, y dan forma a lo que el hombre es ahora; y a través del círculo de comprensión hermenéutico se puede recurrir a las preestructuras que nos permiten comprender, y también desechar críticamente entre los prejuicios positivos y negativos.

Es aquí donde se ve el camino por el que H.G. Gadamer quiere llegar a la "aplicación". Por un lado la comprensión hermenéutica siempre va al unísono con la propia cosa que estamos tratando de comprender (texto, obra de arte, tradición). De aquí que el significado de lo que tratamos de comprender no sea autónomo, ya que a través del acaecimiento de la comprensión sabemos de él, y porque la comprensión se da gracias a los prejuicios que nos constituyen, así:

...el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni "neutralidad" frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios...⁴⁶

Este es el motivo por el que H.G. Gadamer dice que el comprender es siempre comprender de manera diferente. En todo esto se halla inmerso un juego, que ocurre en toda comprensión, en donde tanto lo que tratamos de comprender como nuestros prejuicios están involucrados de una manera dinámica. Aquí se puede

⁴⁶ Ibid, p. 335.

ver el problema de la aplicación del que habla Gadamer, y dar cuenta del por qué el análisis que hace de Aristóteles con respecto a la phrónesis es tan importante, ya que ésta es una forma de razonamiento y conocimiento que implica una mediación distinta entre lo universal y lo particular, permitiendo que quien se enfrenta a la comprensión de un texto pueda entender la obra en general y aplicarla a algo particular.

III. LA PHRÓNESIS ARISTOTÉLICA VISTA POR H.G. GADAMER

H.G. Gadamer hace una distinción en el modo en que Aristóteles entiende la phrónesis. Ésta es una forma de razonamiento y de conocimiento que implica una mediación distintiva entre lo universal y lo particular; la mediación no se logra mediante ningún método (por ejemplo como lo que expone Descartes). Gadamer dice que la phrónesis es una forma de razonamiento que produce un tipo de habilidad ética. Y que la phrónesis implica también una relación entre el ser y el conocimiento, que es lo que determina que lleguen a ser uno. H.G. Gadamer pretende hacer una afirmación de la comprensión auténtica, esto es, de aquella que no está desprendida del intérprete, sino que es constitutiva de su praxis. Para él la comprensión es una forma de phrónesis, *...junto a la phrónesis, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral...*⁴⁷

Para tener una visión más clara de lo que esto significa, sería preciso ver los contrastes que H.G. Gadamer hace al explorar las formas en que Aristóteles distingue la phrónesis de los demás conceptos que usa, en especial de episteme y de tekhné. En H.G. Gadamer es importante la relación que hay entre la episteme y la phrónesis con respecto a la hermenéutica, sin embargo, es más importante lo que Aristóteles distingue de entre tekhné (destreza técnica) y phrónesis (habilidad ética), por lo que Gadamer dice:

⁴⁷ Ibid., p. 394.

- a) *Una tekhné se aprende, y se puede también olvidar. En cambio el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida...*⁴⁸
- b) *El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares.[...] La expansión del saber técnico no logrará nunca suprimir la necesidad del saber moral...*⁴⁹
- c) *Junto a la phrónesis, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión.[...] Está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo, sino de otro. Es en consecuencia una forma de juicio moral...*⁵⁰

La analogía que hace H.G. Gadamer con respecto al análisis de la phrónesis y de las formas en que se diferencia la episteme y la tekhné con los problemas de la hermenéutica, es que la aplicación constituye una parte subsiguiente de la phrónesis, en la cuál se relaciona algún universal determinado con una situación particular, esto es válido también para toda comprensión. Y así mismo en la phrónesis hay siempre una mediación entre lo universal y lo particular, en la cual ambos quedan codeterminados y se convierten en parte del propio ser del phrónimos, esto es también característico de toda comprensión. Es decir, que cuando un intérprete se enfrenta a un texto trata de aplicarlo a sí mismo. Sin embargo, esto no quiere decir que éste le sea dado como algo universal y que lo comprenda como tal para después usarlo en casos particulares. Lo que el intérprete hace, es más bien, comprender lo universal, es decir, comprender

⁴⁸ Ibid., p. 388.

⁴⁹ Ibid., p. 393.

⁵⁰ Ibid., p. 394.

lo que ese pedazo de tradición le dice y qué es lo que constituye el significado y la importancia del texto mismo. Para comprender, es importante no ignorarse uno mismo, ni su situación hermenéutica particular, sino que se debe relacionar el texto con la situación si es que se quiere llegar a comprender algo.

H.G. Gadamer comprende, interpreta y se apropia del texto de Aristóteles, mostrando lo que debe entenderse por comprensión hermenéutica. Ésta es la forma característica en que Gadamer aborda a Aristóteles, ya que lo que Gadamer considera básico de nuestra situación hermenéutica es el hecho de que se encara un mundo en el que la tecnología ha absorbido al hombre y ha dejado de lado su propio ser, se ha centrado únicamente en las ciencias tecnológicas pretendiendo seguir siempre un método o un modelo para llegar a obtener conocimientos nuevos. El hombre moderno debería dejarse de tantos métodos donde únicamente se involucra la razón y se dejan fuera los sentimientos y lo humano que el hombre puede tener. Es este problema del dominio de la tecnología que se basa en la ciencia lo que hace que H.G. Gadamer reflexione sobre lo que Aristóteles hizo en su *Ética Nicomaquea*, ya que lo que H.G. Gadamer afirma es que se ha deformado el sentido de lo que la *praxis* es en verdad.

El encuentro que se tiene con el texto de Aristóteles, a través de Gadamer, prueba nuestros propios prejuicios y, el comprender de Aristóteles, es precisamente que nosotros estamos conformados por una historia diferente a la de él. H.G. Gadamer no pretende que se regrese a Aristóteles y se diga, únicamente, que aquel momento histórico fue mejor que este presente, sino más

bien lo que pretende es una apropiación de la propia percepción del mismo Aristóteles a nuestra realidad concreta. La interpretación que H.G. Gadamer hace de Aristóteles muestra lo que es una fusión de horizontes, al respecto dice:

...en este sentido la comprensión no es seguramente una "comprensión histórica" que reconstruya la génesis del texto. Lo que uno entiende es que está comprendiendo el texto mismo. Pero esto quiere decir que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete...⁵¹

Así, se alcanza a comprender lo que Aristóteles dice y, al mismo tiempo, se logra comprender cuál es nuestra propia situación, dándonos la posibilidad de ver la forma en que se ha deformado la comprensión contemporánea de la praxis. Aristóteles muestra lo que es la práctica y porqué no se la debe de identificar con la aplicación de la ciencia a las labores técnicas. La distancia temporal que hay entre Aristóteles y nosotros no es una barrera negativa para la comprensión, sino algo positivo para la misma. Al abrimos a esta tradición y a la pretensión de verdad que ejerce sobre nosotros, creamos nuevos significados del texto. Por lo que la comprensión se concibe como parte del proceso de nacimiento del significado; esta comprensión al igual que la phrónesis, es una forma de conocimiento práctico-moral, ya que Gadamer dice que cuando las ciencias del espíritu se practican de una manera auténtica son disciplinas práctico-morales;

⁵¹ Gadamer, H. G., op. Cit., vol. I, pp. 466-467.

las ciencias del espíritu producen un tipo de conocimiento y de verdad que son prácticos y dan forma a la praxis.

Sin embargo, H.G. Gadamer dice que el concepto de praxis se ha deformado durante los dos últimos siglos, esto por consecuencia, constituye una deformación de lo que es la práctica. Dando pie, por consecuencia, a que se le pregunte ¿qué es en realidad la práctica? Ya que no es únicamente suficiente que nos diga que a través de la tradición podemos responder a la pregunta. Se requiere más que nada, una forma de afirmación que trate de garantizar lo que es válido de esta tradición. Pero caminaré un poco más, para ver lo que Gadamer destaca de la phrónesis. Había mencionado que la phrónesis era una forma de razonamiento y conocimiento que implica una mediación distintiva entre lo universal y lo particular, pues bien, me centraré en el elemento universal para continuar con esta exposición de la phrónesis. El significado que H.G. Gadamer da de la phrónesis es el mismo que Aristóteles le da al derecho natural. Al respecto dice que en dominio de la praxis, no se debe de pensar en el derecho natural como si se tratara de un conjunto de leyes eternas que están determinadas, en referencia H.G. Gadamer dice:

... Aristóteles no se limita a rechazar la cuestión del derecho natural.[...] Conoce efectivamente la idea de un derecho inalterable, pero la limita expresamente a los dioses y declara que entre los hombres no sólo es alterable el derecho positivo sino también el natural...⁵²

⁵² Ibid., p., 390.

Sin embargo, no hay que reducir el derecho natural al positivo ni confundirlo con él, esto requiere de una interpretación y especificación en situaciones particulares de la praxis. Gadamer dice que existen imposiciones jurídicas que son cosas de la convención (como detenerse en un semáforo cuando está en rojo), y también hay cosas que por sí mismas no permiten una convención humana cualquiera, ya que la naturaleza de las cosas tiende a imponerse. Así, para que se pueda hallar justicia en una situación concreta es preciso perfeccionar el derecho mediante la equidad. Por lo tanto, la idea del derecho natural en Aristóteles sólo tiene una función crítica, en cuanto que legitima la apelación al derecho natural sólo donde surge una diferencia entre dos derechos. Lo que Aristóteles muestra es que lo que se requiere para el ejercicio de la *phrónesis*, y lo que impide que ésta se distorsione, es la existencia de una "nomoi" donde se tenga una educación igualitaria, ya que si existe una comunidad donde se acepten los principios y normas éticas por igual, entonces tiene sentido la *phrónesis* como mediación de dichos universales en situaciones particulares concretas. Es así, como la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral se puede poner en relación con el planteamiento que H.G. Gadamer hace al vincularlo con la tarea hermenéutica. Es decir, que el intérprete que se confronta con una tradición que puede explicársela a sí mismo, sin que esto signifique que el texto sea para él algo que puede, posteriormente, emplear en algo particular, sino que a través de este asunto universal, del texto, el intérprete comprende la tradición y lo que hace que el texto tenga sentido y significado para

él. Sin embargo, es difícil, creo yo, que el hombre actual, bajo las condiciones en las que vive, pueda actuar bajo leyes universales y principios universales, es difícil que este hombre se ejercite en la *phrónesis*, ya que en la actualidad, parece que cada quien hace lo que le parece mejor, y lo que le beneficia. Si preguntamos a H.G. Gadamer cuáles son esos principios universales, éste respondería que tales universales son herencia de la tradición, que en esencia son abiertos y que requieren del tipo de mediación en el que su significado quede especificado en el momento en que la aplicación de éstos se da a situaciones prácticas concretas. La respuesta de H.G. Gadamer no aclara es: cuáles son las normas que deben servir como universales y que puedan usarse en situaciones particulares dentro de una comunidad. Si Gadamer dice, por un lado que la *praxis* se ha distorsionado en el mundo contemporáneo haciendo que ésta se vea minada, por otro lado, dice que no importa el tipo de sociedad donde se viva. La *phrónesis* es siempre una posibilidad. En Aristóteles se ve la continuidad que hace de la ética a la política, y podría pensar que es este tipo de movimiento el que Gadamer sugiere para la *phrónesis*. Sin embargo, H.G. Gadamer no hace un análisis profundo del caso, ya que se detiene cuando aparece una comunidad corrupta, y no se sabe cuáles son las normas que podrían regir la práctica de cada uno de los hombres que conforman ésta. Y nos dice:

...no es este el lugar para analizar ampliamente cómo fundamentó Kant, frente al desafío rousseauiano, la empresa de la filosofía moral ni para explicar cómo plantea y resuelve Aristóteles el mismo problema subrayando las condiciones especiales que encuentra el

*discente capaz de recibir de modo razonable una introducción teórica sobre el "bien práctico"...*⁵³

No obstante, esta hermenéutica filosófica, de H.G. Gadamer, es propicia para pensar que pueden crearse comunidades tales, que en ellas no haya principios universales comunes y que cada individuo puede hacer lo que le acomode mejor. Pero, también con esta hermenéutica puede hacerse una labor práctica para fundar comunidades dialogísticas en las que la *phrónesis* se convierta en una realidad, ya que Gadamer considera que es bueno que existan tradiciones distintas, con costumbres diferentes, ya que a través del diálogo se puede llegar a conocer y comprender. Además, este análisis de la hermenéutica filosófica gadameriana requiere de una explicación mayor con respecto a la conversación, por lo que hablaré de ella brevemente.

⁵³ Gadamer, H. G., op. Cit, vol. II, p. 296.

IV. LA CONVERSACIÓN HERMENÉUTICA.

Hans-Georg Gadamer dice que una conversación es:

...un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía.[...] Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo...⁵⁴

El diálogo es fundamental para captar lo que es distintivo de la comprensión hermenéutica. Pero, también H.G. Gadamer tiene presente que se puede sostener un diálogo no únicamente con otro sujeto, sino también con un texto o una tradición, aunque ésta no sea idéntica a la que se da entre dos personas, siendo los textos *... manifestaciones vitales fijadas duraderamente, que deben ser entendidas, lo que significa que una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo pueda llegar a hablar a través de la otra parte, del intérprete...⁵⁵* La conversación, el cuestionamiento, el diálogo con los textos es como una conversación viviente ya que es el asunto común el que une al texto y al intérprete. H.G. Gadamer recalca en este análisis del diálogo y la conversación, que ésta consiste también en llegar a un acuerdo, porque, dice, un atributo

⁵⁴ Ibid., p. 206.

⁵⁵ Gadamer, H. G., op. Cit., vol. I p. 466.

natural del hombre es el diálogo ⁵⁶. Mostrándonos con esto que somos seres dialogísticos o conversacionales. Y si esta idea de H.G. Gadamer la podemos inmiscuir en nuestra situación histórica, entonces tenemos como resultado que se pueden realizar tareas prácticas y políticas. Sin embargo, es una ilusión pensar que con las condiciones que se requieren para una conversación (comprensión y buena disposición para escucharse mutuamente y someter a prueba las opiniones y prejuicios de uno), se puede llegar a tener una orientación de nuestra vida práctica, ya que estas características de la conversación están muy lejos de ser entendidas por el hombre actual; al que únicamente le interesa escucharse a sí mismo y no escuchar a los demás. *La técnica moderna de información, que quizá se encuentra en los inicios de su perfección técnica y, de creer a sus profetas, pronto arrumbará por inútiles el libro y el periódico y tanto más la auténtica enseñanza que irradia de los encuentros humanos...* ⁵⁷

Lo que se puede sacar de esto sería: qué es lo que hay que hacer para que el diálogo no se pierda con esta tecnología moderna y pueda llevarse una práctica de la vida real a través de él. Es así como H.G. Gadamer expone su pensamiento de lo que entiende por una conversación hermenéutica y la que, considera él, debería estar ligada a la práctica cotidiana sin perder de vista la phronesis (prudencia).

⁵⁶ Cf. Gadamer, H. G., op. Cit., vol. II, pp. 203-210.

⁵⁷ Gadamer, H. G., op. Cit., vol II P. 204.

OBSERVACIONES FINALES

Sobre la base de lo visto, hago las observaciones siguientes que: H. G. Gadamer, al abordar de una manera detallada el pensamiento de Aristóteles, tenía la intención de dar a entender que la relación entre hermenéutica y praxis va más allá del puro comprender la tradición o "el pasado". Para él lo más importante de la hermenéutica filosófica es el hecho de que a través del diálogo se puede llegar a una "comprensión" más profunda de lo que el ser del hombre significa, que puede llegar a comprender su pasado y su presente a partir de aquel sin dejar de lado sus prejuicios. Y que con una práctica honesta y apoyada en la phronesis pueda comprender al otro. Ya que la comprensión de nuestro ser se nutre de una interpretación de la tradición y de nuestra propia historicidad. Algo muy importante en H.G. Gadamer, es el hecho de que nunca deja de lado la tradición, sino más bien para él ésta es importante a la hora de entablar una conversación, ya que permite que encontremos en el otro algo que no habíamos encontrado en nuestra experiencia de la vida cotidiana. Para él lo más importante de toda conversación es el cuestionamiento, el ir y venir de las preguntas y las respuestas, ya que la enriquece y a la vez también al intérprete. Por desgracia las técnicas modernas de comunicación (teléfono, "internet"), ponen en peligro la conversación retroalimentativa que H.G. Gadamer propone. Quizá en este momento histórico "moderno de la tecnología" cada quien vea por sus propios

intereses, por lo que la phrónesis aristotélica está, muy lejos de ser puesta en práctica, pero esto no quiere decir que deba perderse una conversación al modo como Gadamer lo entiende, o sea, una conversación enriquecedora.

CAPÍTULO V
EL "SER" Y "HACER" DEL HÉROE, EN FERNANDO SAVATER
PRESENTACIÓN

La historia de la filosofía es inseparable de la filosofía porque ésta es constitutivamente histórica. Pero a la ética su historia le es esencial en otro sentido además de éste. Por consiguiente, el hombre puede hacer filosofía, pero puede también no hacerla: la filosofía es un acontecimiento que ha ocurrido dentro de la historia del hombre, que empezó en una fecha determinada de esta historia y que puede terminar en cualquier otra; acontecimiento que, por otra parte, aun dentro de esta zona temporal, sólo algunos, no todos los hombres, realizan. El hombre necesita, tener siempre una más o menos cosmovisión de la realidad, pero ésta no tiene por qué ser filosófica puede, por ejemplo, ser puramente religiosa. En cambio los hombres de todos los tiempos, todos y cada uno de los hombres, por poco o nada filósofos que sean, tienen que "conducirse", tienen que dar un sentido determinado a su existencia y, para ello, proyectar primero lo que van a hacer y realizarlo a continuación, elegir entre varias posibilidades, ejecutar unos actos y abstenerse de otros, tomar decisiones y adquirir hábitos, asumir o modificar actitudes, hacer cosas y, al mismo tiempo, ir haciendo su propia vida y haciéndose a sí mismos. En suma, considero que todo hombre es inevitablemente "moral", en el sentido primario de la palabra. Es el

"responsable" de su vida, puesto que la hace y haciéndola responde con ella y de ella.

El hombre se hace a sí mismo a lo largo de su vida y la humanidad a lo largo de su historia. Este sentido, individual y social histórico, siempre es el primario de la palabra "moral": moral vivida, que no consiste aún en teoría, sino en la práctica del hacerse a sí mismo a través del hacer cosas.

Tenemos pues, en primer lugar, esta realidad moral consistente en el "conducirse", en el "quehacer" de la vida. Ahora bien, los hombres han hecho y hacen su vida, se han conducido y se conducen no arbitraria o incoherentemente, sino conforme a determinadas formas de vida. Estas formas pueden de vez en cuando ser originales, inventadas por un hombre o por un grupo de hombres. Pero por lo general consisten en pautas o modelos de comportamiento recibidos histórico-culturalmente, consisten en lo que podrían llamarse "reglas morales". Es el segundo sentido en que se toma la palabra "moral". Sentido según el cual no significa ya el puro "quehacer" como invención de la vida, sino la ejecución de ésta conforme a unas reglas morales. Estas reglas de comportamiento no tienen todavía que ver con la filosofía moral o ética. La filosofía moral o ética acontece, "después", no ya como moral inmediatamente vivida, sino como "reflexión" sistemática sobre el comportamiento del hombre. Éste sería el tercer sentido de la moral.

EL "SER" Y "HACER" DEL HÉROE, EN FERNANDO SAVATER

Fernando Savater, en su obra "La tarea del héroe" y, más propiamente en el capítulo octavo, presenta el deseo del hombre heroico, cuáles son algunas de las dificultades con las que se topa en el mundo y cuál es la forma de actuar de éste. La definición con la que da inicio al capítulo, es la de dar a conocer quien es el héroe y dice: *Héroe es quien logra ejemplificar con su acción la virtud como fuerza y excelencia.*⁵⁸ Sobre este ejemplificar con la acción la virtud, Fernando Savater se refiere a que el héroe prueba que la virtud es la acción más eficaz. Entendiendo por virtud: *un comportamiento socialmente admirable en el que los hombres reconocen su ideal activo de dignidad y gloria.*⁵⁹ Y que la virtud como algo propiamente humano, debe triunfar o ser rechazada. El hombre es un ser que quiere siempre vencer, ser virtuoso venciendo. Sin embargo, el triunfo es relativo, ya que está la complicitad de la muerte y ésta puede alcanzar al héroe. Pero hay otra manera de ver a la virtud como triunfante ante las adversidades del mundo: en la acción animosa que tiene el héroe, en esta acción la virtud cobrará el sentido, se hace presente por qué es considerada como virtud. El héroe hace lo que está bien y también ejemplifica por qué está bien hacerlo. Esto es posible ya que del héroe emana la virtud, surge de su propia naturaleza, como algo que le corresponde y no como algo que le viene del exterior. *El héroe representa una*

⁵⁸ Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Ed. Taurus, colec. Ensayistas núm. , 199, Madrid, 1983, p. 111.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 112.

*reinención personalizada de la norma.*⁶⁰ dice F. Savater, es por ello que la virtud es tal porque expresa la fuerza del héroe. Éste no se deja avasallar por las normas establecidas. También el héroe es quien *quiere y puede.*⁶¹

Cuando se logra obtener el triunfo, cuando esa actividad ha sido virtuosa el héroe reconoce su independencia relativa de lo necesario y el parentesco que hay con los dioses, con lo que da forma y sentido al mundo. Es con el ejemplo heroico que se posibilita la acción del hombre y lo inspira a actuar, siempre adoptando, de algún modo, el punto de vista del héroe. Dice F. Savater que: ... *todo hombre sano y cuerdo, activo, vive alentado por la saga de sus hazañas.*⁶² Y es en su mundo de la aventura donde el héroe alcanza la plenitud de su postura. Todo lo que el héroe haga o donde se encuentre, puede ser sinónimo de aventura, ya que ésta resulta de una disposición subjetiva, esto quiere decir, que está en manos del héroe convertir aun las peripecias más rutinarias en una aventura. Hay señales que acompañan o anuncian la aventura estas son: a) *La aventura es un tiempo lleno, frente al tiempo vacío e intercambiable de la rutina.*⁶³ Es decir, el tiempo de la aventura es del propio héroe, éste hace suyo al tiempo, la relación que hay entre los dos es apasionada. Cada momento de este tiempo es distinto, se cubre de un matiz que lo vuelve cómplice o tirano. Este tiempo no se divide en días o en minutos éste se disfruta o se padece de una manera llena, plena, es decir, no

⁶⁰ Ibid., p. 113.

⁶¹ Ibid., p. 113.

⁶² Ibid., p. 114.

⁶³ Ibid., p. 115.

hay huecos pues siempre se está actuando. El héroe se encuentra en movimiento dentro del tiempo de la aventura.

Otra de las señales es que: *b) en la aventura, las garantías de la normalidad quedan suspendidas o abolidas.*⁶⁴ En esta señal que destaca F. Savater, un ejemplo de hombre que rompe con la normalidad o con las normas, es sin duda, Casanova, protagonista de las "Memorias". Es versátil se inventa destinos, en el transcurso de unos meses está a punto de convertirse en empresario teatral y pretende ser médico y cabalista. Para él el engaño es válido, y además es un arte. Casanova detesta a los ladrones porque no brindan oportunidades de defensa. Él seduce a sus víctimas y promueve en ellas el deseo de embaucarlas. Evidentemente, Casanova quizá no sería para F. Savater el héroe del que habla, sin embargo, si es el hombre que rompe con las normas preestablecidas, no teme a la sorpresa, a la intensidad y también se esfuerza por conseguir lo que desea, Casanova no teme a la pasión y en el amor rompe con la medida y la decencia.

En la tercera señal de la aventura se encuentra presente la muerte. Ésta es esencial en la aventura, ya que es lo que se desafía con mayor ahínco. El héroe se enfrenta a ella pero no para contagiarse, como dice F. Savater, sino para obtener de ella la vacuna. El aventurero pretende ganarse la vida y jugarse la muerte mas no jugarse la vida y con ello ganarse la muerte.

En este mundo de la aventura es donde el héroe busca su "independencia". Ésta significa autofundarse, sacarse de dentro de uno mismo la fuerza que ha de

⁶⁴ Ibid., p. 115.

constituirlo. Es por ello que el héroe abandona la casa paterna y busca su propia aventura, desafiando la rutina, ya que permanecer con los padres puede significar tener el "origen" de sí mismo en otros. Depender de los padres sería estar condenado a la incertidumbre respecto a la fuerza que el héroe mismo tiene. El independizarse de la casa de los padres es independizarse de esos personajes que dan la vida, pero que también pueden quitarla. El héroe se lanza a la aventura, para volver renacido y curado de la propia muerte, pero lo hace solo, con su propio esfuerzo. Notablemente, el héroe es obligado por su padre a luchar para defender su propia personalidad, pero por otro lado está la madre que lo abrumba destructivamente con su seguridad impersonal, y que a pesar de luchar por ser él mismo ésta se verá trastocada por la manera amorosa que tiene la madre de asediarlo.

Aunque, definitivamente, el héroe que nos presenta Fernando Savater aquí, no es el que se deja amenazar por la madre, ni por el padre, más bien es el héroe que lucha contra el padre y la madre, con la intención de salir bien librado de ambos y así autoafirmarse para llegar a ser él mismo.

El héroe cuando se lanza al reino de la aventura, buscando su independencia puede muchas veces toparse con algunos enemigos, pero también con algunos aliados. Éstos pueden ser más o menos "inhumanos", dice F. Savater. Pero por el hecho de que en ocasiones es ayudado e impugnado por estos aliados o enemigos, se convierte un poco en monstruo que bien puede consolar o bien refír:

*El héroe es el hombre que vence a lo inhumano y que se revela como pariente de lo sobrehumano [...] pretende conquistar su propia plenitud poderosa, por lo que no respetará los cauces vigentes de la humanidad ni buscará sus parientes solamente entre los hombres; tampoco se contentará con desafiar a enemigos puramente humanos, sabedor de que su propia fuerza depende de enfrentarse a algo más alto...*⁶⁵

Este héroe pretende tantear los límites de la humanidad: *componenda de biología, frustraciones y convención*,⁶⁶ como la denomina F. Savater. Sin embargo, los aliados inhumanos van tornándose humanos (en el sentido estricto de la palabra), por lo que este aliado se convierte en el amigo inseparable del héroe, un amigo que no es tan fuerte como él, pero evidentemente siempre está a su lado y de una manera sutil le transmite al héroe cierta moderación y prudencia ante algunos arrebatos de éste. Así, los aliados y los enemigos se manifiestan como los padres, de los que el héroe intenta independizarse. Por un lado el amigo, en quien se refleja la figura paterna, en su aspecto positivo, es quien induce al héroe a luchar, es quien lo guía y da un consejo sincero y oportuno; el que tiene la experiencia y prudencia que transmite al héroe joven. Pero también esta figura paterna tiene su lado negativo, es el enemigo contra quien tiene que luchar, es quien no desea reconocer positivamente al héroe, le tiene envidia.

Por otro lado se encuentra la figura materna, en su aspecto positivo, es el aliado que protege al héroe, lo alimenta y da su afecto; en su aspecto negativo, es la enemiga deshonesta que seduce y miente para hacer cumplir su propósito de

⁶⁵ Ibid., p. 119.

⁶⁶ Ibid., p. 119.

venganza, es el enemigo frío y violento. Es el peor enemigo porque es hipócrita. El héroe se enfrenta a estos dos aliados y enemigos, lucha con todas sus fuerzas para vencer una de las muchas batallas a las que debe enfrentarse: aliados y enemigos que llevan puesta la máscara de sus padres.

Y justamente, de la misma manera en que luchó contra estos padres impuestos, deberá luchar contra algunas posibilidades de padres que él mismo deba elegir para así decidir cuáles serán sus modelos o normas morales ideales.

En esta elección de modelos que el héroe debe hacer se encuentra implícita la renuncia de algunas cosas: la familia, la pasión, la fidelidad matrimonial; en definitiva renuncia a lo femenino. Como uno de los héroes contemporáneos que tenemos: "Superman", para él no hay la posibilidad de una pareja, ya que no hay mujer que esté a su nivel, pero eso no es lo más importante, sino más bien que no hay mujer que pueda realmente comprender el por qué de la lucha de éste, la entrega con la que organiza el mundo y el deseo de mantener la convivencia social, por querer mantener al mundo en paz. El héroe renuncia al orden amoroso, para mantener el orden social. Se desprende de todo lo que de alguna manera pueda atarlo, encadenarlo, aunque estas cadenas sean de lo más tierno y pasional como el amor de lo femenino.

Dos aspectos importantes que presenta Fernando Savater en relación con el héroe son: la memoria y el origen. La memoria equivale a no olvidarse de quién es, no olvidar el origen, o sea, de donde salió y por qué salió de la casa paterna. Mientras el héroe tenga presente su propio origen no perderá la fuerza y la determinación para luchar contra todos los obstáculos que se le presenten, y así conquistar lo más importante: su independencia, su autoafirmación, o sea, llegar a ser él mismo.

Luchar contra la duda de la propia indestructibilidad, que se clava como daga en el corazón, es luchar verdaderamente por llegar a "ser", el héroe se arriesga firmemente a luchar contra esta duda, y no por que desee alcanzar la indestructibilidad, ya que esto supondría que ésta se encuentra fuera de sí mismo, como algo a lo que se aspira y que hay que incorporar al mismo ser. La indestructibilidad está dentro del héroe, es algo que sale desde dentro y se manifiesta en las acciones creadoras. El héroe a lo que realmente aspira es a la nobleza, y sólo siendo un ser indestructible podría alcanzarlo, quiere que su deber no sea algo impuesto, sino que emerja de su interior que éste sea una expresión vigorosa de su propio ser.

Por lo que el rechazar al mal es de algún modo no permitir ningún tipo de castigo que venga del exterior; el héroe no es malo por naturaleza, y rechaza lo que no le pertenece, o sea, el mal, y al hacerlo muestra precisamente, qué es éste. El mal es tener una debilidad y el héroe no se debilita, hacerlo sería aceptar un premio ajeno a lo que él mismo es o aceptar un castigo impuesto por una

autoridad exterior. El héroe triunfa porque no se desmiente a si mismo, porque lo que hace es rechazar el mal y con ello ser fiel a su origen.

La nobleza consiste entonces en: *...no olvidar lo que uno es ni enajenarse por lo que la convención externa considera un bien [...] también estriba en no temer ni calumniar a la voluntad propia, en atreverse a querer...*⁶⁷

El héroe ha de tener presente su origen y también debe merecer ser quien es. A lo largo de su lucha contra los peligros, éste se va revelando, se va descubriendo. La firmeza y la astucia con la que enfrenta a los adversarios le permite ir conquistando su ser y enorgullecerse del nombre que se ha propuesto conquistar. Dos virtudes están relacionadas con la nobleza: el valor y la generosidad. El héroe debe tener valor para conquistar y defender, pero también generosidad para renunciar. En este héroe, quizá deba estar presente el "amor propio" del que habla Fernando Savater en su obra "Ética del amor propio", ya que el ideal de este amor es: *el trato que el yo quiere para sí mismo.*⁶⁸

El héroe, con la nobleza y las virtudes de las que habla F. Savater, tiene rasgos de este amor propio, ya que él actúa para hacerse a si mismo, pero sin olvidar que en su ejercicio está la intención de beneficiar a los otros. La manifestación más plena del amor propio, es la concordancia entre lo que se es y lo que se representa ser. Por lo que el valor del héroe está presente, para ser él mismo y admitir que está condenado a no serlo del todo porque la muerte siempre está

⁶⁷ Ibid., p. 124.

⁶⁸ Savater, F., *Ética como amor propio*, Ed. Mondadori, Madrid, 1988, p. 11.

presente. A ser en tanto que también va dejando de ser es la generosidad a la que se refiere Fernando Savater.

Si la nobleza, la generosidad y el valor están presentes en el héroe, y éste tiene una vinculación con la excelencia, ¿cómo es que el héroe puede tener un trato con los otros? ¿de qué manera puede vincularse el héroe con el hombre que no lo es? Definitivamente no es fácil convivir con el hombre que busca la independencia, la excelencia, porque eso es lo que busca el héroe. Sin embargo, éste busca también un compañero, mas no súbditos; él necesita hombres libres para ser reconocido como hombre libre que es y porque está en su propio destino serlo. Lo que el héroe hace es propulsar a que sus conciudadanos alcancen la libertad. Para el héroe que es noble, por naturaleza, lo más importante es la libertad, que no tiene mejor aplicación que liberar y hacer sentir a los otros el goce de ésta.

Tal vez sea esta libertad la que de algún modo vincula al héroe con quien no lo es, ya que éste de por sí es libre y una de sus tareas es precisamente el ser un libertador. Por ejemplo, Simón Bolívar es un héroe liberador. Al ver el debilitamiento de España a raíz de la invasión francesa, jura luchar contra los españoles para liberar a su país del yugo de éstos. Es así como el héroe se relaciona con los otros, él procura la liberación de estos otros para estar rodeado

de hombres libres. Sin embargo, por que es difícil vivir junto al héroe, es preciso que éste se convierta en leyenda. Dice Fernando Savater que: *Lo propio de los astros fulgurantes es deslumbrar durante un momento de plenitud y eclipsarse, no convertirse en garantizados permanentes del alumbrado público.*⁶⁹

Ya que este héroe tiene también algo de excesivo, y por lo mismo que para él las normas preestablecidas son fáciles de desobedecer, es que hay cierto temor social frente a él, ya que no necesita de nadie para autoafirmarse puede darse el hecho de que deje de ser solidario o lo sea pero a su manera. El héroe se encuentra, a fin de cuentas, ante las posibilidades que de alguna manera pueden desbordar cualquier código moral. Esto es lo que pasa en algunas películas actuales, donde el héroe “asesina” para que prevalezca la armonía entre la comunidad. Pero, qué quiere decir esto entonces, que el héroe puede ser todo, incluso, ¿un criminal? . Savater dice que es importante que las posibilidades que desbordan los códigos morales permanezcan abiertas, aunque esto conlleve ciertos peligros, y no que se encierre, en la seguridad de las normas establecidas o en lo que debe ser de esa manera y no de otra.

El héroe lucha para obtener la emancipación de la necesidad de servicio que esclaviza al hombre. Lo hace eligiendo su propio servicio realizándolo de una

⁶⁹ Savater, F., *La tarea del héroe*, p. 128.

manera impecable, tan es así, que la perfección con que lo hace sobrepone a lo servil, lo anula. La tarea del héroe no es, de cierto modo, lo más importante, sino la energía heroica con que ésta se realiza. El héroe está siempre en acción, marca su tiempo, pero lo hace desde fuera de éste, como si sólo él pudiera aportar algo que la sucesión temporal no pudiera hacer por sí misma. En los términos de Fernando Savater, el héroe representa algo importante para la vida y por lo tanto debe acompañarla y posibilitarla siempre. La fuerza que hay dentro del héroe, su autoafirmación y su indestructibilidad le dan la pauta para creer que su presencia es importante. Sin que esto, claro está, se vea como un acto vanidoso, sino como ese "amor propio" que puede ser parte integral del mismo héroe. Ese "amor propio" con el que el héroe se sabe importante para los demás, pero también para sí mismo.

Sus virtudes: nobleza, valor, generosidad, son quizá lo que hacen que haya unos "universales del heroísmo", que son los universales de la vida, dice F. Savater, ya que no hay nada tan particular e irrepetible como la forma de actuar del héroe cuando encarna su proeza, y la manera de reiterar una elección o un entusiasmo imperecedero. Estos universales del heroísmo podrían hacer pensar que todos los héroes actúan de la misma manera y habría que preguntarse si no todos los héroes son personas distintas, que desean autoafirmarse, eso sí, pero lo hacen de un modo diferente. O acaso lo que Fernando Savater quiere decir es que todos los héroes, de todas las épocas y culturas han actuado de la misma

manera o bajo los mismos universales, pero siempre impregnando un toque heroico distinto o personalizado.

Hasta aquí, las declaraciones que Fernando Savater hace respecto al héroe podrían parecer utópicas, en el sentido de que todos los atributos que el héroe tiene y la tarea que lleva a cabo son fácilmente decibles, es decir, que las palabras permiten expresar las más inverosímiles ilusiones, por ejemplo, crear héroes como en las novelas, pero en la realidad ¿hay héroes a la manera como lo presenta Fernando Savater? . O como dice él mismo:

Cuando se lo desmenuza con fría y objetiva (o psicoanalítica) mirada, las pretensiones del héroe son injustificadas y la admiración que se le profesa vana y políticamente dudosa: en una palabra el heroísmo es imposible.⁷⁰

Es decir, impensable; el heroísmo no puede ser pensado, ya que si se piensa será necesario e inmutable, mas no libre, y lo que el héroe quiere es precisamente ser libre, al igual que independiente y autónomo. Sin embargo, ahí está. El héroe es el que ha dejado la casa paterna y luchando contra lo que conspira contra su independencia arremete y después funda su propia casa. Pero

⁷⁰ Ibid., p. 132.

a pesar de su lucha incansable se da cuenta de que ha fracasado. Dice F. Savater: *su triunfo es su propia derrota*.⁷¹

Pensemos, por ejemplo, en Simón Bolívar, que al ver como se deshacía su obra, cuando el Perú abolió la constitución bolivariana y la provincia de Quito se constituyó en república independiente, se llena de amargura y renuncia al Poder, retirándose a Santa Marta. Este héroe "frágil", contrasta con la invulnerabilidad heroica. El héroe lucha hasta el fin de su deber, sostiene el orgullo de la dignidad humana, sin embargo, éste corre el peligro de volverse duro de corazón y convertirse en un ser inflexible terminando por ser torpemente inhumano. La tarea del héroe no termina nunca, y es desde su fragilidad que clama por el diálogo fraterno. El héroe no olvida su origen, y por lo tanto, ha emprendido su tarea con verdad. Siendo la independencia, la liberación, el fracaso e incluso sus virtudes: nobleza y generosidad, lo que hacen que continúe con su empresa. Y aunque es frágil, esto es quizá lo que le permite seguir luchando. Porque *el Héroe es quien logra ejemplificar con su acción la virtud como fuerza y excelencia*.⁷² Como lo haría en su momento Simón Bolívar, cuando al entrevistarse con San Martín, éste renuncia a sus poderes a favor del Libertador, para continuar con la lucha por la independencia y dando fin a la dominación española.

⁷¹ Ibid., p. 133.

⁷² Ibid., p. 111.

OBSERVACIONES FINALES

Mi propósito en este capítulo ha sido el de explorar un poco la tarea del héroe, destacando algo muy importante en este "quehacer": la autofundación, el irse haciendo a sí mismo a través del hacer. Algo que considero importante resaltar es, el hecho de que el héroe que se presentó aquí puede llegar a ser un ejemplo de lo que algunos hombres son, es decir, que a lo largo de la historia ha habido hombres y que lo más importante para ellos ha sido, o sigue siendo, el irse haciendo a sí mismos, el de autoafirmarse, el ser independientes. Pero lo más importante de este hacerse es, que su manera de actuar está impregnada de una reflexión sobre la moral, tanto la del primer sentido como del segundo, que expuse en la presentación de este capítulo.

Obviamente Fernando Savater no habla directamente de esta reflexión, sin embargo, creo que está presente en todo actuar del héroe, porque en el momento en que se da cuenta que la casa paterna no es el lugar que le pertenece, inmediatamente se pone en acción para salir de ella, y lo hace convencido de que es una elección dura, que encontrará en su camino obstáculos que hay que vencer, sin embargo, se arriesga y lucha.

En esta lucha está presente el querer y el poder, por parte del héroe, y en cuanto ambos se presentan, es por que se está haciendo una reflexión. El héroe es un ser que sabe lo que quiere y también sabe que lo puede hacer, tiene una

firme seguridad en sí mismo y, por lo tanto, se lanza a actuar, su acción no es deliberada, es una acción reflexiva. A la vez que se sabe libre, también, actúa reflexivamente, es libre para elegir entre alternativas que en sí mismas están determinadas por la situación total en que se encuentra, y lo hace, haciendo uso de su conocimiento, de su esfuerzo y capacidad. El héroe es responsable en la medida en que es libre para elegir sus propios actos. La tarea interminable del héroe es elegir constantemente, actuar y con el actuar ejemplificar lo que es la virtud, de la que habla F. Savater. El héroe es un ser reflexivo, que tiene la capacidad de conmoverse con la desgracia de otros, con la mirada amistosa de otra persona, pero también es capaz de velar por sí mismo.

Lo que Fernando Savater pretende mostrar con su "héroe" es que el hombre puede lograr tener una visión clara de lo que es la virtud. El hombre héroe puede llegar a desenmascarar la moral (en el segundo sentido que se ve en la presentación de este capítulo) porque es un hombre que surge como un ser nuevo: sin prejuicios, y que tiene la capacidad reflexiva para poder actuar por sí mismo y no bajo "normas morales" preestablecidas. Esto no quiere decir, que el héroe actúa indiscriminadamente o que éste se convierta en un "inmoralista", simplemente es un hombre que se atreve a tomar decisiones, lo que hace es un "quehacer" reflexivo que no admite "acciones" impuestas.

El héroe también es un ser solitario que rechaza todo lo que de alguna manera lo trata de atar. Siendo aquí donde F. Savater muestra que el héroe rechaza "la moral" impuesta (reglas morales) que llena de prejuicios el alma y lo hace que pierda

fuerza para luchar contra todo lo que de alguna manera coarta su autoafirmación o le hacen renunciar a la lucha para alcanzar la virtud. Ya que en esta soledad el hombre es capaz de reflexionar sobre su "libertad", su "origen", "independencia", "nobleza", el "valor" y la "generosidad". La importancia de la soledad y el renunciar a lo femenino, no es cosa gratuita en el héroe, sino que esto le permite verse a sí mismo y también ver el exterior (ve la moral impuesta). Y posteriormente actuar en contra de ella, es decir, ir aniquilando lo establecido, para poder "ser" virtuoso "haciendo".

El héroe de Fernando Savater trae consigo una nueva modalidad de ver la vida, de luchar por no ser indiferente ante ella por que su corazón permanezca abierto a la esperanza de elegir de la mejor manera y con su elección alcanzar la excelencia y la autonomía sin perder la dignidad.

Fernando Savater pregona por una afirmación de la vida, con la satisfacción plena de los instintos, pero sin excluir la reflexión y el beneficio que ésta acarrea para el héroe mismo y para los demás. Este héroe que presenta Savater me hace pensar en el pasaje de las "tres transformaciones" del que habla Nietzsche en su libro "Así habló Zaratustra". Ya que en él hace referencia a un nuevo ser, para el que no hay una moral ya dada y que lucha por conquistar una nueva manera de ser, actuando. En las siguientes líneas se ve lo que afirmo:

...hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, paciente, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas.[...] Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se

transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto.[...] ¿quién es el dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor dios? "Tú debes" se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice "yo quiero".[...] Crear valores nuevos _ tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear _ eso sí es capaz de hacerlo el poder del león. [...] Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí...⁷³

⁷³ Nietzsche, Federico, *Así habló Zaratustra*, Trad esp. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, El libro de Bolsillo, núm. 377, México, 1989, pp. 49-51.

CONCLUSIÓN GENERAL

Los problemas filosóficos han interesado a los hombres de todos los tiempos, porque corresponden al deseo natural de una explicación de las cosas, más profunda de la que nos pueden dar la simple observación o experiencia y de la misma ciencia que explica sus leyes y sus causas próximas.

Los sistemas filosóficos han sido muy diversos, y, a menudo, contradictorios entre sí, lo que no debe sorprender, si se piensa sobre la dificultad de los problemas y las distintas formas de educación, de cultura y de ambiente de los filósofos. Para el estudio de la filosofía surge, la necesidad de una profunda preparación que, sin cerrar el camino a lo nuevo, sepa tener cuenta exacta de la tradición filosófica precedente. Sin embargo, lejos de pretender hallar, a lo largo de la historia de la filosofía, un desarrollo continuado, resulta fácil ver la influencia ejercida alternadamente por los sistemas que se han sucedido.

A través de todos estos sistemas, puede observarse una filosofía perenne, que se conserva siempre entre los sistemas más opuestos, y a veces se rebela, como en una reacción contra los mismos, casi reivindicando las supremas exigencias de la razón humana. A una filosofía que afirma la existencia de un ser primero, razón de todo el universo, un espíritu humano superior a las leyes comunes de la materia. A estos criterios responde la gran tradición aristotélica, reanudada y renovada. Y esto gracias a su teoría del conocimiento, que cuenta con la integridad del ser humano, de su razón como de sus sentidos, y no quiere negar al hombre lo que resulta el don más valioso que le dio la naturaleza, el don de poder "conocer", entendiendo por

conocer lo que todos se ven obligados a entender por instinto, es decir la representación (no la creación) de una realidad.⁷⁴

Esta tradición se ha colocado, entre los extremos opuestos del idealismo y del empirismo, como también en el positivismo, que aunque éste ha resuelto excluir el conocimiento de lo suprasensible la ha tomado en cuenta. Así también, la filosofía contemporánea ha continuado, de algún modo, con esta tradición.

Al igual que en la introducción, recurriré al procedimiento de listado para terminar con esta conclusión general.

1. W. Dilthey presenta un método que va más allá de un puro conocimiento natural (ciencias naturales). Él pretende fundamentar las ciencias del espíritu con la intención de poder obtener un conocimiento histórico donde se involucra tanto el hombre como la historia misma. La relación entre el devenir de la historia y los fines que los hombres tratan de realizar en ella.

2. R. Carnap y A. J. Ayer se enfrentan al problema del conocimiento. Para ambos es preciso elaborar de un modo científico una estructura lógica del lenguaje y a través de ésta llegar a tener un conocimiento certero de la realidad, ya que ellos consideran que el problema del conocimiento, de lo que se nos presenta, hay que resolverlo desde la manera en cómo se expresa eso que se revela ante nosotros. Sin embargo, cuando estos filósofos pretenden obtener la definición del significado de las proposiciones metafísicas, mediante la "verificabilidad", se vuelven tan herméticos que no permiten la entrada a ninguna otra proposición que

⁷⁴ Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, Editorial F.C.E., México, reimpresión 1996, pp. 216-227.

no se construya bajo los cánones que ellos proponen, negando la intervención de proposiciones que pueden manifestar sentimientos y emociones. Considerando al lenguaje como algo que tiene que ser objetivo, negando todas las proposiciones intersubjetivas.

3. Desde la visión de Adam Schaff, abordé el problema del conocimiento. Presentando los argumentos que éste ofrece para tener un mejor conocimiento de lo que es la historia, y de qué manera actúa el hombre en este conocimiento: la relación que hay entre el sujeto y el objeto . Adam Schaff habla de la subjetividad en el conocimiento histórico, dándole una importancia muy significativa, ya que considera que el sujeto no puede dejar de poner, parte de sus sentimientos o emociones en la narración o construcción de la historia. La subjetividad está impregnada de cierto relativismo. Por ejemplo, cuando se lee la historia de la Conquista de América, la construcción de ésta varía de autor en autor, sin embargo, esto no quiere decir que carezca de verdad y autenticidad. Simplemente cada sujeto (historiador) impregna la narración de cierta emoción que la hace variable. La realidad que el historiador trata de plasmar en sus escritos es una realidad social, el hombre no puede desligarse del aspecto social en el que se encuentra, y por lo mismo la explicación de esta realidad lleva en sí la subjetividad y la relatividad, porque el hombre actúa conforme a su momento histórico y su situación social, pero también porque los hombres son seres psicológicamente diferentes entre sí, y pueden cambiar tanto su entorno como su propia situación.

4. Para H.G. Gadamer la hermenéutica y la conversación hermenéutica son importantes para el conocimiento. Mediante ella el hombre puede tener una mayor comprensión de lo que es la tradición y se abren nuevos horizontes para una comprensión de la propia historicidad. Con la hermenéutica se pretende llegar a una reflexión mayor de las ciencias históricas y comprender tanto el pasado como el presente. Y la conversación hermenéutica marca un paso importante para un mejor conocimiento y comprensión de la historia y lo que el ser del hombre significa.

5. En la última investigación abordé el aspecto ético, quizá no se vea el problema del conocimiento, ya que la ética es un quehacer que da cuenta de lo que el hombre hace en la vida diaria, y si las normas de vida tienen un carácter obligatorio o no. Sin embargo, el héroe que presenta Fernando Savater es un ser racional que actúa reflexivamente y que, evidentemente, le interesa conocer lo que está fuera de él, y también se da cuenta de sus limitaciones, por lo que tiene un conocimiento de lo que "es" y de lo que "hace".

A pesar de que los cinco capítulos son distintos e independientes, en cada uno está presente el "conocimiento", y aunque ciertos autores sostienen que éste se funda exclusivamente en la realidad, qué se entienda por ésta es, sin embargo, otra gran cuestión. Pero desde el punto de vista epistemológico, y también ontológico, se ha hablado con frecuencia de dos tipos de realidades: la sensible y la inteligible. Y también desde estos dos puntos de vista hay un conocimiento. Sin embargo, lo que en este trabajo pretendí expresar fue la presentación de ideas

filosóficas contemporáneas donde está presente tanto el aspecto ontológico, epistemológico y ético, sin pretender dar razón del conocimiento en sí o de sí es posible éste. Aunque sin duda uno de los puntos fundamentales de la filosofía sea querer conocer y dar cuenta de eso que se conoce.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, Editorial F.C.E., México, reimpresión 1996.
- Abbagnano, N., *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, S.A, Barcelona, 1978, 2da. Edición, tomos II y III.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Editorial Porrúa, S.A., colec. Sepan cuantos núm, 70, México, 1989, pp. 74-84.
- Ayer, A., *Lenguaje verdad y lógica*, Editorial Planeta- Agostini, España, 1994.
- Ayer, A., *Introducción del compilador*, en *El positivismo lógico*, Editorial F.C.E., México, 1970, pp. 9-34.
- Carnap, R., *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, en Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, Editorial F.C.E., México, 1970, pp. 66-87.
- Diccionario enciclopédico ilustrado Sopena*, Ed., Ramón Sopena, Barcelona, 1982, vol. II y III.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Dilthey, W., *Teoría de la concepción del mundo*, F.C.E., México, 1978, tomo VIII, pp. 147-171.
- Feyerabend, Paul, *Contra el método*, Editorial, Planeta-Agostini, colec., Obras maestras del pensamiento contemporáneo núm, 52, España, 1994, pp. 14-36.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Ediciones Sigueme-Salamanca, coolec. Hermeneia núm. 7, Salamanca, España, 2da. Ed., 1994,

Los capítulos:

- 1) "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico", pp. 331-337.
- 2) "Recuperación del problema hermenéutico fundamental", pp. 378-414.
- 3) "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica", pp. 416-525.

Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, II.

Los capítulos:

- 1) "La incapacidad para el diálogo (1971)", pp. 203-210.
- 2) "La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)", pp. 293-308.
- 3) "Hermenéutica", pp. 363-373.

González, Juliana, *Ética y libertad*, Editorial UNAM, México, 1989, caps., 4 y 7.

Habermas, J., *Pretensión de universalidad de la hermenéutica*, "La lógica de las ciencias sociales", Editorial, Rei-México, México, 1993, pp. 277-306.

Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Manuales de la revista de Occidente, Madrid, 1974.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Editorial Alianza, El libro de bolsillo núm. 377, México, 1989, pp. 309-313.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Editorial Alianza, El libro de bolsillo núm. 356, México, 1989, pp. 29-62.

Savater, Fernando, *Ética como amor propio*, Editorial Mondadori, Madrid, 1988, pp. 15-159.

Savater, F., *La tarea del héroe*, Editorial Taurus, colec., Ensayistas núm. 199, Madrid, 1983, caps. 6, 7 y 8.

Schaff, Adam, *Historia y verdad*, Editorial Planeta-Agostini, España, 1994.

CONTENIDO DE LOS CAPÍTULOS

Capítulo I: El pensamiento de W. Dilthey: ¿Filosofía o Historia?

Presentación.....	6
I. ¿Será el pensamiento de Dilthey, filosofía o historia?.....	10
II. Una visión de historia en el método diltheyano.....	12
2.1. El hecho histórico como material para el conocimiento de lo que es filosofía.....	18
2.2. Qué entiende Dilthey por filosofía.....	21
III. El rechazo al positivismo como una fundamentación de las ciencias del espíritu...	25
Observaciones finales.....	27

Capítulo II: El rechazo de la metafísica en R. Carnap y A.J. Ayer

Presentación.....	29
I. Breve historia de la metafísica	
1.1. El nombre de metafísica.....	30
1.2. Historia de la metafísica.....	31
II. La propuesta de R. Carnap para la superación de la metafísica.....	34
III. El principio de "verificación" empleado por A.J. Ayer.....	42
3.1. El poeta y el metafísico expresan absurdos.....	48
Observaciones finales.....	50

Capítulo III: Adam Schaff: La teoría modificada del reflejo

Presentación.....	52
I. El problema del conocimiento.....	54
II. Modelos del proceso de conocimiento expuestos por A. Schaff.....	56
A) "mecanicista".....	57
B) "idealista y activista".....	59
C) "teoría modificada del reflejo".....	60

III.	El papel de la subjetividad en la verdad histórica.....	65
	Observaciones finales.....	72
Capítulo IV: La importancia de la conversación en la hermenéutica filosófica de		
Hans-Georg Gadamer		
	Presentación.....	74
I.	La hermenéutica.....	76
II.	Qué entiende Hans-Georg Gadamer por hermenéutica filosófica.....	81
III.	La phrónesis aristotélica vista por H.G. Gadamer.....	87
IV.	La conversación hermenéutica.....	95
	Observaciones finales.....	97
Capítulo V: El "ser" y "hacer" del héroe en Fernando Savater		
	Presentación.....	99
	El "ser" y "hacer" del héroe en Fernando Savater.....	101
	Observaciones finales.....	114