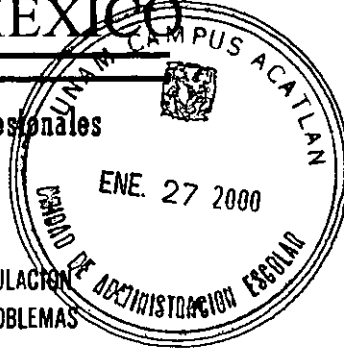




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Escuela Nacional de Estudios Profesionales
Campus Acatlán



SEMINARIO-TALLER EXTRACURRICULAR DE TITULACION
PRESENTACION, ANALISIS Y CRITICA DE PROBLEMAS
CONTEMPORANEOS DE LA FILOSOFIA.

REVALORACION DEL SENTIDO DE LA HISTORIA Y EL
CONOCIMIENTO EN EL DISCURSO FILOSOFICO
CONTEMPORANEO.

TRABAJO DE INVESTIGACION

Que para obtener el Título de
LICENCIADA EN FILOSOFIA

presenta

ALICIA FONSECA DOMINGUEZ

Asesora: Luz María Álvarez Argüelles



UNAM
CAMPUS ACATLÁN

Acatlán, Edo. de México

Enero 2000

274198



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.

Quiero agradecer y dedicar este trabajo a mis padres, hermanos, maestros y amigos, que de una u otra manera contribuyeron con su apoyo y comprensión a la realización de este proyecto, a todos muchas gracias.

Alicia Fonseca Domínguez.

I N D I C E

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO I. Crítica al historicismo como pensamiento positivista.	
1.1. Tres modelos de conocimiento objetivo.....	7
a) El conocimiento como autoreflejo (1er modelo)....	8
b) El conocimiento idealista-activista (2° modelo).10	
c) El conocimiento como interacción (3er modelo)...	11
1.2. La crítica al historicismo como pensamiento Positivista.....	13
a) El concepto de hechos históricos.....	15
b) El historicismo positivista.....	17
1.3. La historia como proceso.....	20
1.4. Superación de la escisión sujeto-objeto.....	22
a) Estructura básica del comprender.....	23
b) Mediación de la escisión sujeto-objeto a partir del comprender.....	25
1.5. La comprensión histórica.....	27
a) Consideración respecto a los prejuicios.....	28
b) El papel de la tradición en el proceso histórico.....	30
c) El horizonte.....	32

CAPITULO II. Crítica al Positivismo Lógico por su concepción reduccionista de ciencia.

2.1. El enfoque de la modernidad en torno a la conceptualización de la ciencia.....34

2.2. Características generales del positivismo lógico.....41

 a) Distinción entre proposiciones y pseudoproposiciones.....44

 b) Distinción entre términos teóricos y términos observacionales.....52

 d) Análisis del concepto ciencia basado en las distinciones anteriores.....55

2.3. La tradición y su papel en la ciencia normal.....58

2.4. El descubrimiento y su papel en la ciencia revolucionaria.....67

2.5. Crítica ala propuesta reduccionista del concepto ciencia, planteado por los empiristas lógicos, a partir del concepto de ciencia kuhniano.....72

CAPITULO III. Tiempo largo y tiempo corto, el papel del tiempo en la historia.

3.1. La importancia del concepto "tiempo" en la historia.81

3.2. La propuesta de Fernand Braudel: la importancia del tiempo largo en la historia.....85

3.3. Historia de acontecimientos, tiempo corto.....90

3.4. La propuesta de Jean Chesneaux.....	93
3.5. Inversión de la relación pasado-presente, por una relación presente-pasado.....	98
3.6. El sentido del tiempo largo en la historia.....	102

CAPITULO IV. Revaloración de la historia a la luz de la
visión posmoderna.

4.1. El fin de la modernidad.....	107
a) La posmodernidad.....	110
b) El nihilismo, eje central de la posmodernidad..	112
4.2. La enfermedad histórica.....	116
4.3. Revaloración del sentido de la historia.....	118

CAPITULO V. El fundamento de la vida moral: ¿egoísmo o
altruismo?

5.1. Postura ética del individualismo en la concepción nietzscheana.....	127
5.2. La crítica nietzscheana a la moral del resentimiento.....	130
5.3. Hacia una ética individualista.....	134
5.4. Planteamiento general de la ética del amor propio en la recuperación originaria del concepto egoísmo....	138
5.5. ¿Egoísmo o altruismo? Recuperación de la alteridad en el amor propio.....	145

CONCLUSIONES.....	149
NOTAS	155
BIBLIOGRAFÍA.....	162.

I N T R O D U C C I Ó N

La preocupación que se plasma a lo largo de las siguientes páginas responde a las inquietudes surgidas de las discusiones del primer seminario-taller para la titulación en la carrera de filosofía. Los temas aquí analizados son básicamente cinco.

- 1) Para el primer capítulo la propuesta consiste en analizar dos posturas contemporáneas de investigación y su postura respecto al proceso histórico y su problemática en el campo de conocimiento. Para su realización se considera, en primer lugar la perspectiva de análisis de Adam Schaff, contenida en su obra Historia y Verdad. El planteamiento general de la obra mencionada versa sobre el problema de por qué los historiadores ante un acontecimiento histórico de gran importancia, difieren en la forma de presentarlo, plantearlo y aún en la descripción y la selección de los elementos que lo constituyen. Las dimensiones que toma este problema, repercuten el campo de la filosofía, por ello se considera de gran interés abordarlo. A lo largo de la obra lo que se evidencia es un problema de tipo epistemológico, situación que conduce a revalorar el sentido de la historia en la filosofía y su conexión por demás evidente, que se manifestará a lo largo de este

trabajo. Siendo un problema epistemológico, el segundo planteamiento da continuidad al primero y consiste en plantear una posible solución al problema de los modelos de conocimiento histórico, sin embargo la propuesta de un tercer modelo de conocimiento histórico, denominado el modelo de la interacción o tercer modelo, no resuelve la diversidad de intereses, enfoques u opiniones que se desprenden de toda labor de investigación. La respuesta a las interrogantes de la primera parte de este capítulo bien pudieran encontrarse en la propuesta hermenéutica de Hans Georg Gadamer, contenida en su obra de Verdad y MétodoI. Gadamer defiende una postura menos radical y más amplia en cuanto a la consideración de la práctica histórica, la perspectiva de análisis de dicha postura se basa en la consideración del papel central que se le da al fenómeno de la comprensión y la interpretación, lo que los hermenéutas llaman círculo hermenéutico.

- 2) El segundo capítulo tiene como objetivo analizar y criticar la propuesta del Positivismo Lógico respecto al concepto ciencia. El planteamiento general consiste en polemizar la reducción del discurso filosófico en el ámbito de la ciencia, polémica que se desprende de la postura de Rudolf Carnap, a quien se puede ubicar dentro del mencionado Positivismo o Empirismo Lógico. El problema

del que se parte, refleja la ya mencionada disputa metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales, diferenciación que repercute en la concepción de ciencia. El discurso positivista lleva a cabo la reducción de del carácter científico de toda labor de investigación. Por tal motivo se considera pertinente recurrir a la propuesta de Thomas S. Kuhn, contenida en la obra La estructura de las revoluciones científicas, en donde se plantea un concepto de ciencia más amplio y se revalora el papel de la tradición y el descubrimiento en su devenir histórico y social como partes fundamentales dentro de la realización de la labor científica. La aportación de este segundo autor conduce a la revisión del problema de la división entre ciencias naturales y ciencias sociales.

- 3) El tercer capítulo se aboca al problema del tiempo en la historia. En principio la perspectiva de análisis se presenta desde la postura de Fernand Braudel, que en su obra La historia y las ciencias sociales considera indispensable construir un modelo de conocimiento basado en las matemáticas sociales para dar respuesta al de la disputa metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales. El problema que se desprende de esta visión conduce a la idealización de la ciencia, esto es, la imposibilidad de instaurar un solo modelo de conocimiento

que sirva por igual a todas las disciplinas o ciencias. Lo que se manifiesta en la realidad es la diversidad de objetos, objetivos, intereses, situaciones y opiniones que difieren ante la propuesta de unificar la ciencia e incluso la historia bajo la tutela de lo universal. En contrapartida se considera la propuesta de Jean Chesneaux, que en su obra ¿Hacemos tabla rasa del pasado?, cuestiona la reducción del discurso y la práctica histórica a un ámbito y grupo en particular. La propuesta de Chesneaux, sostiene que la historia es una labor social de la cual no pueden privarse las otras ciencias o disciplinas.

- 4) El cuarto capítulo tiene como perspectiva de análisis el enfoque posmoderno de Gianni Vattimo, y para su realización se considera interesante retomar el sentido de la práctica histórica dentro del ámbito filosófico. Para su realización se considera la obra El fin de la modernidad que centra su discurso en la revisión de los conceptos "nihilismo" y "novum" (nuevo) como partes integrales del discurso sobre el cual se concibe la posmodernidad. Del fin de la modernidad se desprende una fuerte crítica al modelo nomológico, que con su carácter absolutista pretende restringir la labor científica a un determinado campo de investigación. La crítica a la modernidad desde la perspectiva de Vattimo se encuentra

contenida en el pensamiento de Federico Nietzsche y sobre todo en la Segunda consideración inactual en donde se evidencian los rasgos de la enfermedad histórica o historiografía, que ha llevado a la escisión del vínculo natural entre vida e historia, situación que se refleja en la imposibilidad de concebir la historia como universal.

- 5) La problemática de este capítulo parte de un cuestionamiento ético que considera el origen del fundamento de la vida moral ¿egoísmo o altruismo?, para su realización se retoma la postura de Federico Nietzsche, que en su obra La genealogía de la moral, realiza una fuerte crítica a la moral del resentimiento, situación que desemboca en una ética individualista. En contraste se considera la propuesta ética de Fernando Savater contenida en la primera parte de la Ética como amor propio, en donde la postura consiste en recuperar el sentido original del concepto egoísmo para sostener que es a partir del egoísmo o amor propio que se puede pensar en una revaloración de la alteridad.

Las perspectivas de análisis aquí contenidas evidencian la preocupación o interés por mostrar la pluralidad de enfoques y opiniones que surgen de las diversas manifestaciones culturales del hombre. Los temas aquí tratados encuentran su sentido en la preocupación por

ubicar la historia y el conocimiento en la labor filosófica de nuestros días, tal propósito nace de una actitud de búsqueda de la verdad o amor por el saber, y en general de la preocupación por ensanchar el horizonte propio de comprensión

Capítulo I. Crítica al historicismo como pensamiento positivista.

Lo distendido vuelve a equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellísimo coajuste, que todas las cosas se engendran de discordia.

fragmento número 8, Heráclito)

1.1 Tres modelos de conocimiento objetivo

Muchos son los pensadores que consideran al hombre como ser histórico - por ejemplo Marx-, esto se debe a que el hombre en su paso por el mundo crea la ciencia, la cultura, la filosofía y la historia entre otras muchas cosas. Desde el inicio de la humanidad los hombres se han preocupado y procurado por trascender en el tiempo, ejemplo de ello son, la tradición, las costumbres, las instituciones, etc. La constancia de la finitud de toda vida humana es la muerte, en este sentido es que el hombre se preocupa por entender su mundo y lo que hace en él, a partir de un conocimiento verdadero. A partir de aquí surge el interés por analizar cómo se da el conocimiento de la historia en por lo menos tres modelos de conocimiento objetivo, como asegura Adam Schaff.

La historia de la filosofía y la visión de Schaff permiten considerar lo siguiente: casi todos los modelos de conocimiento objetivo han pretendido, en su momento, otorgar a la filosofía y a la historia así como a otras áreas del saber, un tipo de conocimiento válido de una vez y para siempre y en este sentido inmutable, tales requerimientos obedecen a la influencia del positivismo que ha pretendido, como se verá más adelante, instaurar un modelo de cientificidad al estilo de las ciencias naturales, la ciencia es concebida como "el conocimiento exacto y razonado de las cosas" (1) Para ver más de cerca esta polémica se considera a continuación el desarrollo del conocimiento en tres modelos de conocimiento objetivo.

a) El conocimiento como Autoreflejo (1er modelo).

Este primer modelo inicia su historia en el mundo griego, ante el asombro que produce la contemplación del mundo externo y el posterior esfuerzo por dominar eso que se opone, la naturaleza. A esta forma de denominación subyace un problema, el de conocer eso que se rebela.

Por conocimiento se entiende: " la facultad de todo ser humano para percibir con el entendimiento" (2) Se hace pertinente en este momento una aclaración, el conocimiento es

una facultad del ser humano y por lo tanto, sólo al hombre corresponde acercarse a las cosas para conocerlas. El problema radica en que cada uno de nosotros busca en la naturaleza con una intencionalidad y de allí que cada quien capte y vea diferentes aspectos de la cosa; el problema es como hacer para unificar la diversidad o diferencias de conocimiento individuales bajo una sola, y concebir el conocimiento como universal y válido para todos los casos. "...nuestro primer modelo tiene tras sí la concepción mecanicista de la teoría del reflejo..." (3) Este primer modelo responde a un juicio lógico enunciado por los pensadores griegos, según el cual, un juicio siempre es verdadero cuando lo que se piensa acerca de él, corresponde con lo real. El modelo mecanicista enuncia que a todo estímulo sensitivo corresponde una reacción, en este caso el sujeto actúa en la relación como agente pasivo, contemplativo y receptivo, cuya tarea consiste en registrar y ordenar los datos que provienen del objeto, este actúa en la relación como el eje o centro de lo cognoscible. El conocimiento en esta relación sujeto-objeto escindidos, es mero producto y su objetividad consiste en constatar que lo que se piensa del objeto es lo adecuado con la realidad que se observa.

El primer modelo de conocimiento parte de la separación hombre-mundo, sujeto-objeto, cada uno por su lado, en donde

el conocimiento reviste la forma de lo dado, ya creado. Este modelo centra su atención en el objeto, la naturaleza y no fundamenta más acción del sujeto que la de conceptualizar y procesar los datos provenientes del exterior.

b) El conocimiento idealista-activista (2º modelo)

Ante el predominio del objeto se impone ahora el dominio de la razón. La modernidad da cabida al modelo idealista-activista del conocimiento, su origen se encuentra en la filosofía clásica alemana.

"Hegel define a la objetividad como producida por el trabajo, éste obra un cambio de forma sobre una materialidad ajena, que posee una legalidad propia, que la actividad debe respetar como legalidad sólo transformable a través de un conocimiento adecuado. A esa dialéctica del objeto corresponde una dialéctica del sujeto, el cual en el trabajo deviene cosa (...) al tiempo que por el trabajo surge en él algo universal que implica el abandono de la inmediatez, la ruptura con la vida natural. El trabajo produce la hominización, toda vez que en éste se elimina la satisfacción inmediata, aniquiladora del objeto, y con ello la repetición sin desarrollo." (4)

Para la explicación de éste segundo modelo se ha considerado otra postura diferente a la de Schaff, pero no por ello divergente, esta permite apreciar la importancia del sujeto en la relación cognoscitiva, a diferencia de la explicación somera que hace Schaff de este modelo.

Desde la perspectiva Hegeliana, el modelo idealista-activista funda su acción en la actividad pensante del

hombre, esto es que la actividad se origina en el pensamiento. El trabajo abre la posibilidad de concebir al objeto como creado, producido por el hombre, la objetividad es la materialidad susceptible de ser transformada a partir de la acción que el hombre ejerce sobre ella.

A este modelo se le denomina idealista por que es el entendimiento quien crea al objeto, lo pone en el mundo, esto es así porque el objeto no es algo externo, al ser creado, producido por el trabajo. Se le denomina activista pues, considera el trabajo como producción, como labor, esto es que, el hombre por medio de su actividad diaria produce y conoce al objeto.

Para Schaff éste segundo modelo de conocimiento elimina la experiencia sensible del sujeto y otorga supremacía a la razón, desapareciendo por completo al objeto, el conocimiento idealista destaca el papel del sujeto a costa de la realidad objetiva.

c) El conocimiento como interacción (3er modelo)

Se presenta ahora el tercer modelo de conocimiento, que centra su interés en la actividad práctica y real del sujeto, esto es la acción, en donde el objeto esta constituido por el desarrollo de la historia.

"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 el objeto en y por su actividad. Este modelo del proceso de conocimiento (...) se concreta en la teoría del reflejo correctamente interpretada que desarrolla la filosofía marxista." (5)

La propuesta de Schaff considera asumir la escisión sujeto-objeto, a partir del reconocimiento real de la existencia del uno sobre el otro. La filosofía marxista pone al hombre en el centro de la relación cognoscitiva, según Schaff, postula la actividad, el trabajo, en el contexto de las relaciones sociales; dentro de esta nueva relación hay un elemento central, el factor antropológico. El concepto de hombre engloba lo que este es en el mundo de las relaciones concretas y reales con los demás individuos.

Desde esta perspectiva el hombre es entendido como ser social y su conocimiento del mundo, la materialidad, condiciona su manera de ver el mundo, pues a partir de lo que hace conforma y construye su mundo, su realidad. Esto quiere decir que el hombre es producto y productor de la sociedad en su conjunto.

Este tercer modelo de conocimiento se basa en una dinámica de sujeto-objeto activa, en donde el sujeto ya no actúa como agente pasivo de la relación, al mecanismo se contrapone la actividad. La dinámica de este modelo lleva

a Schaff a considerar que se esta en posesión de una verdadera alternativa para el problema del conocimiento de la historia; esto es, que finalmente se puede hablar de un conocimiento que garantiza la verdad del proceso de conocimiento, en este caso histórico. La teoría del reflejo interpretada correctamente, según Schaff, abre la posibilidad de comprender porque teniendo un mismo objeto de estudio los historiadores divergen en sus opiniones y aún en sus formas de concebir la realidad.

1.2 La crítica al historicismo como pensamiento positivista

Todo el análisis anterior acerca del conocimiento objetivo servirá para formalizar esta crítica; la modernidad inaugura una multiplicidad de problemas en torno al conocimiento y sus repercusiones el ámbito del pensamiento. Esta idea tiene que ver con la imposibilidad de proponer un método único para las ciencias sociales que de explicaciones al estilo de las ciencias naturales. En general filosofía, historia, así como otras ciencias comparten un mismo problema, la imposibilidad de regirse bajo un mismo sistema de leyes universales que garanticen su desarrollo comprendiendo una superación de sus momentos anteriores. Este problema se hace evidente en muchas de las propuestas filosóficas de este siglo; que a un mismo

problema ofrecen alternativas diferentes e incluso contrapuestas.

El problema es de tipo epistemológico, existe una tendencia a considerar que las ciencias humanas pueden o deben tener un objeto de estudio al estilo de las ciencias naturales, esto es, un objeto que pueda ser definido, experimentado y verificado con lo real. El problema es que lo social se presenta de diversas formas, tal como si fuera un prisma en donde se refleja infinidad de caras, y esto hace que su verdad o problemática pueda contenerlas un solo sistema, pues, son tantas sus manifestaciones que difícilmente se podría reunir las a todas en una teoría, sin que estas la desborden. El problema de la científicidad en las ciencias sociales nos remite a la escisión sujeto-objeto, anteriormente tratada. Según Schaff es posible reconciliar esta separación a la luz de la filosofía marxista.

"Tres elementos constitutivos de la filosofía marxista van en el sentido del modelo activista de la relación cognoscitiva y contra el modelo mecanicista.

El primero es la tesis de Marx sobre el individuo como "conjunto de las relaciones sociales".

El segundo es la concepción marxista del conocimiento como actividad práctica, o como actividad sensible y concreta.

El tercero es la concepción del conocimiento verdadero como un proceso infinito, que tiende a la verdad absoluta con la acumulación de verdades relativas." (6)

Las ciencias sociales, a diferencia de las naturales, carecen de un modelo de conocimiento sistemático y su objeto de estudio parece más bien pensarse como un proceso infinito

que continuamente se esta transformando a partir de la actividad práctica y teórica del hombre, de allí que este "objeto", sólo pueda ser entendido en el marco de las relaciones sensibles y cambiantes, esto es en su vida diaria. La sociedad y el conjunto de sus relaciones constituye el objeto de estudio de la historia.

a) El concepto de hechos históricos.

Se ha considerado hasta el momento la necesidad de un conocimiento objetivo dentro de la historia, porque a partir de éste se formaliza la crítica de Schaff al Historicismo como pensamiento Positivista.

La materia de análisis para el conocimiento de la historia la conforman los "hechos", por hecho se entiende "la posibilidad objetiva de verificación, de comprobación o de control y, por lo tanto, también de descripción o de previsión objetiva" (7) El objeto de estudio de la historia son los acontecimientos pasados, que son de alguna manera esos fragmentos de la realidad ya acontecida y por lo tanto materia de análisis, en la cual se basa el historiador para explicar la realidad.

Existe una diferencia entre hechos y hechos históricos, que radica en lo siguiente: un hecho por si solo enuncia un

acontecimiento pretérito, algo que ocurrió en el pasado, por otro lado un hecho histórico denota una estructura más compleja, "los hechos históricos son las manifestaciones de la vida de los individuos y de las sociedades que se seleccionan entre otra, pertenecientes a menudo a la misma categoría, por sus nexos de causa y efecto, y por su acción en el contexto de totalidades mayores" (8)

Un hecho histórico no es simplemente algo que ocurrió en el pasado y que no significa ya nada para el presente, por el contrario la causa u origen que tuvo, fue determinante para su posterior trascendencia. Así primero, debió ser un acontecimiento de grandes repercusiones para la sociedad en su conjunto y también debió ser un hecho real. El conocimiento de los hechos históricos es fundamental para la construcción del proceso histórico, porque estos constituyen la fuente fidedigna de saber acerca de lo real.

b) El historicismo positivista

Antes de especificar en que consiste la crítica de Schaff al historicismo como pensamiento positivista, se impone una aclaración.

Desde la perspectiva de Hegel, todo proceso filosófico, político, ético, económico, etc., se encuentra adscrito al

elemento histórico. Es a partir de los siglos XVIII y XIX que comienza a hablarse de historicismo y positivismo, tales términos se encuentran presentes en la filosofía de Hegel y de Comte.

Por historicismo se entiende " la doctrina que afirma que la realidad es historia y que todo conocimiento es histórico" (9) Esta doctrina surge en el siglo XIX y se denomina Idealismo Romántico, su tesis fundamental sostiene que la historia es la realización del Espiritu Absoluto; los románticos pretendieron conferir a la historia un carácter de ciencia, dado que es en este campo, en donde se refleja el desarrollo de conocimiento. La historia es objetiva en cuanto persigue la rigurosidad del pensamiento objetivo.

El positivismo surge en el siglo XIX, aunque el término ya había sido acuñado por Saint-Simón, Augusto Comte tituló así su filosofía. El positivismo idealiza a la ciencia, " conocimiento exacto y razonado de las cosas" (10), como única vía para acceder al conocimiento, con la pretensión de absorber en la rigurosidad sistemática de los cánones científicos todas las manifestaciones culturales, políticas, sociales, religiosas, etc. El positivismo pondera la precisión y la validez de la ciencia en todos los ámbitos, en este sentido se puede afirmar que, el positivismo es la tendencia a perpetuar un estado de cosas perfecto.

El siglo XX ha sido testigo de los avances técnicos e industriales propiciados por el desarrollo de las ciencias naturales, en el área de la física, química, medicina, etc. El progreso se hace evidente en todos los ámbitos y por ello se llegó a pensar en un dominio total de la naturaleza.

Tres son las tesis fundamentales del positivismo,

"1) la ciencia es el único conocimiento posible y el método de la ciencia es el único válido, 2) el método de la ciencia es puramente descriptivo, en el sentido de que describe los hechos y muestra las relaciones entre los hechos, que se expresan mediante las leyes y permiten la previsión de los hechos mismos, 3) el método de la ciencia es el único válido y se extiende a todos los campos de la indagación y de la actividad humana" (11)

Schaff considera que el historicismo es un término que puede utilizarse tanto en sentido positivo, como en sentido negativo, en su acepción positiva el historicismo "atestigua que el conocimiento histórico es posible como reflejo fiel exento de cualquier factor subjetivo de los hechos del pasado "(12)

La crítica de Schaff considera que, al concebir la historia como la exposición de los hechos del pasado, el historicismo positivista se queda anclado en el primer modelo de conocimiento objetivo (autoreflejo) pues, supone que la tarea del sujeto consiste en contemplar el pasado, ordenándolo de tal manera que se deduzca siempre, que cada momento presente es mejor que lo anterior.

El conocimiento histórico, en el caso de la tesis positivista, requiere un sacrificio, el de la subjetividad, el historiador, en este caso, es un mero receptor pasivo que observa y ordena los datos del pasado, desde esta perspectiva la historia es simplemente la acumulación de los hechos del pasado.

Contra esta postura Schaff apela al tercer modelo de conocimiento, y dice acerca de la historia que "...es un proceso infinito, pero un proceso que acumula las verdades parciales. El conocimiento siempre se basa en ellas y las adopta como punto de partida para un nuevo desarrollo..." (13) Al historicismo positivista se le critica, la anulación de la subjetividad y la estaticidad del proceso histórico, esto es, pensar que la historia puede ser escrita sin emotividad, sin sujeto, y además que, modelos ajenos como los de las ciencias naturales puedan servir para entender la complejidad de las relaciones humanas y su desarrollo histórico.

1.3 La historia como proceso

El proceso histórico visto a la luz de la hermenéutica moderna permite cuestionar lo siguiente, cuál es la acción del pasado en el presente. Esta pregunta lleva implícita la necesidad de reescribir la historia continuamente, hay una

necesidad de actualizar y mantener presente lo ya acontecido, ¿a qué se debe ésta necesidad? Son dos las posibles respuestas que a continuación se detallan.

1) Según Schaff, existe la necesidad de reescribir la historia en función de lo que ella constituye como pasado, en este sentido los hechos históricos determinan el presente, ellos son la causa de la conciencia, su acción en el presente conlleva una relación causa-efecto. Para Schaff es claro que, la historia no se capta como lo dado, lo ya acontecido, y en este sentido como lo inanimado, sin alma o espíritu, por el contrario, podría entenderse en su variabilidad, en su movimiento, en un proceso infinito de construcción.

2) Gadamer coincide en cierto sentido con Schaff al concebir el proceso histórico como movimiento, el de la existencia humana. El proceso histórico implica un desplazamiento de la conciencia hacia la comprensión de otros mundos, que se heredan y se hacen presentes a través de la tradición, esta constituye el acervo humano de las costumbres de una sociedad, según sus necesidades y el consenso de los hombres. El proceso es un desarrollo continuo de la acción del hombre sobre su mundo, esta acción consiste en entender a la

tradición como " la voz del pasado que se hace presente" en todas las formas que adopta la cultura, como por ejemplo, el lenguaje, la educación, las instituciones. La comprensión se da al ubicar la movilidad o situación del horizonte. Este abre la posibilidad de ver la " circularidad del todo y las partes". La historia en la propuesta hermenéutica, según se entiende, es también un proceso y en este sentido existe como posibilidad de cambio, el tiempo es factor fundamental para tomar conciencia de la finitud de cada momento del desarrollo. Desde esta perspectiva el hombre se puede plantear la necesidad de conservar y ampliar la herencia de la tradición, que es palpable en todo lo que hacemos. La posibilidad de abrir nuestro horizonte al tiempo que nos desplazamos hacia otros horizontes, se da en la comprensión del presente.

1.4 Superación de la escisión sujeto-objeto

El origen de la separación sujeto-objeto comienza con el primer modelo de conocimiento, que concibe al objeto como lo dado, externo, lo que yace fuera de. Mientras que el sujeto se concibe como lo sensible, lo interior. En el ámbito

epistemológico se concibe la separación como: subjetividad fundamento de lo particular, objetividad fundamento de lo universal.

Hegel es uno de los filósofos modernos que intenta dar fin a la separación sujeto-objeto, en la Fenomenología, obra esta en donde Hegel expone la escisión a la luz de la dialéctica en donde se considera la separación como momentos necesarios del proceso histórico y tiene como fin la unidad, esto es la realización del Espíritu Absoluto. Este es el segundo modelo de conocimiento que, concibe la actividad humana, el trabajo como punto clave de la resolución a la escisión, al considerar todos los momentos del proceso histórico en su necesidad.

Por su parte Schaff considera necesaria una reinterpretación del primer modelo de conocimiento que da como resultado un tercer modelo, basado en la práctica social. El hombre en su actividad diaria es producto y productor de su realidad, es la subjetividad o que objetiva en el trabajo y vuelve así después de saberse otro. Se asume la separación, sin embargo la vida real o práctica demuestra que, la subjetividad objetivada no se recupera nunca en el proceso de mediación, siendo el hombre una mercancía más, un objeto de que se alquila por un salario. De manera tal que

este tercer modelo de conocimiento espera aún mejores condiciones para su realización.

Después de esta pequeña recapitulación se considera ahora el problema del conocimiento, a la luz del modelo hermenéutico, que tiene su máximo representante en la figura de Hans Georg Gadamer, quien considera que, en las ciencias del espíritu y en el caso particular de la historia no se trata de proponer un método a manera de las ciencias formales, sino de concebir el movimiento de la comprensión en sus diferencias, se trata de asumir los prejuicios respecto de una postura dada y de entender su movimiento circular tal como lo concibe la hermenéutica "del todo a las partes y de las partes al todo".

a) Estructura básica del comprender

Antes de iniciar la propuesta gadameriana conviene dar un rodeo por los antecedentes de la comprensión tal como la concibe la hermenéutica, para de esta forma esclarecer los términos y la base fenomenológica sobre la que se basa.

El punto inmediato de referencia para Gadamer, es Heidegger quien "conecta el fenómeno de la comprensión con la esfera emotiva sobre todo, pero considera la comprensión como esencial a la existencia humana (al ser ahí) ya que

significa que la existencia es esencialmente posibilidad de ser, existencia posible" (14).

Heidegger distingue dos niveles de conocimiento, por un lado, el nivel óntico de las cosas y por otro, el nivel ontológico o del ser, la comprensión se da en el segundo nivel y responde al hombre tratar en este su tarea que consiste en preguntarse por las cosas del mundo. La comprensión implica un entendimiento y por lo tanto ella misma es conocimiento. El método fenomenológico consiste en " ir a las cosas mismas".

Gadamer recupera de Heidegger este concepto de comprensión y considera que la herramienta para acercarse a las cosas es la hermenéutica. " El que quiere comprender (...) tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo" (15). En este sentido, la comprensión es el movimiento del entendimiento hacia la cosa que se interpela. La comprensión es un "estado de abierto", es estar dispuesta a captar o percibir lo que se pone frente a uno, la comprensión es parte esencial del hombre, es un " modo de ser", es la posibilidad de enfrentarse a las cosas y de tomar una dirección.

La estructura básica del comprender dice Gadamer, es la posibilidad de " ser-en-el-mundo (...) La comprensión es una forma del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad" (16). La comprensión es la forma del ser del estar ahí que le

permite movilidad tanto de presente como de pasado y futuro, esto es, la posibilidad de entenderse como lo uno y lo otro, como sujeto y objeto, pero a partir de lo que se es, existente siempre en construcción de su ser.

El movimiento hermenéutico es un movimiento circular que implica, ir a la cosa misma, interpretarla y comprenderla pero este proceso no termina nunca, pues es circular en cuanto a que nuevamente se retorna al estado de abierto. La comprensión es un proyectar heideggeriano que implica un "pre" esto es un movimiento anticipatorio del todo que se pretende analizar, pero, el entendimiento no se queda en esa anticipación, discurre en el análisis y toma distancia para concretarse en conocimiento de las cosas, en un saber que abarca y asimila en un mismo movimiento, el circular.

b) Mediación de la escisión sujeto-objeto a partir del comprender

En el ámbito de la hermenéutica moderna, la separación sujeto-objeto no se da como escisión, desde un punto de vista particular, sino que, es inherente al entender que las dos constituyen la movilidad del proceso histórico y del conocimiento; la separación se comprende a partir de dos niveles de conocimiento diferentes, el nivel óntico o de las

cosas y el nivel ontológico o del ser. El tiempo, es el factor que media en esta separación, porque permite tomar distancia de lo uno y lo otro. El espíritu que plasma este desarrollo entre lo diverso y lo unitario, es la historia. El marco de las contradicciones ha ido desarrollándose a través del proceso histórico, que a su vez a desplegado su propio entendimiento en la comprensión de las distintas épocas, hasta conformar un solo horizonte.

La tarea consiste en " encontrar una base común (entre) el saber del hombre sobre sí mismo y de la investigación científica moderna que todo lo degrada en objetividad" (17). Planteada en términos modernos la superación consiste en comprender la escisión, siempre como separación, pero que, se adhiere en una interpretación correcta, la hermenéutica. Esta no plantea la objetividad como naturaleza ajena, sino que la integra en una circularidad, la del entendimiento que permite la mediación de la escisión, confrontándola y otorgándole su lugar, como parte fundamental de lo irreconciliable entre las cosas del mundo. De tal manera que, la objetividad es un "deber permanente de la comprensión (...) y su tarea consiste en (...) elaborar los esquemas correctos y adecuados, es decir, aventurar hipótesis que habrá que contrastar con las cosas". No hay aquí otra

"objetividad" que la de la elaboración de la opinión previa para contrastarla" (18).

La superación de la escisión se basa en reconocer que " en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un " objeto idéntico" de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza" (19) Hay una tendencia (la positivista) a suponer que, un método o sistema puede aplicarse indistintamente a todas las ciencia y disciplinas -de manera mecanicista- que atañen al quehacer humano, sin considerar la multiplicidad de intenciones en los diferentes ámbitos de la vida humana.

1.5 La comprensión histórica

"En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos". (20). La distancia que media entre la postura de Schaff y la de Gadamer, es que la historia vista a la luz de la hermenéutica moderna, no tiene un sentido lineal. El movimiento histórico se entiende en la diversidad de enfoques, el la movilidad circular de éstas y en hacer presente todas las anteriores.

La historia es un proceso circular en donde continuamente se rescata el pasado, a través de la tradición. La historia no nos pertenece como verdad inamovible y acumulativa, en realidad sucede que somos nosotros quienes debemos comprender en que momento de este proceso estamos situados.

a) Consideración respecto a los prejuicios

Se hace conveniente en este momento, retomar el hilo conductor de Gadamer con respecto al proceso histórico, en donde se realiza una valoración de la tradición como elemento indispensable en todo proceso de conocimiento. Gadamer realiza una revaloración del concepto prejuicio a la luz de la comprensión hermenéutica, pues considera conveniente restituir en su carácter de "juicio anticipatorio" al prejuicio, el valor que éste tiene es imprescindible en todo proceso epistemológico.

El término prejuicio adquiere su sentido negativo durante la Ilustración (Siglo XVIII ó de la luz de la razón), al considerársele como un "juicio negativo" por anticipación y autoridad. El siglo de las luces pondera por encima de todo la sistematización, la metodología, el ordenamiento y más que nada la recta razón. De aquí que los prejuicios en su carácter negativo respondieran a un juicio falso, esto supone

una deformación de lo real, en términos hermenéuticos una falsa interpretación. A la luz de la interpretación correcta, prejuicio, "...quiere decir, un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes." (21) La posibilidad positiva de un prejuicio se da en el preentendimiento, en la anticipación de la cosa misma, esta anticipación toma la forma de la pregunta. En este sentido se supone una intención respecto de lo que se quiere conocer, esta intención se refleja en la diversidad de campos que comprende el quehacer humano.

Según Gadamer, la filosofía de la Ilustración tiene como propósito destacar la autoridad de la tradición -la vigencia del pasado en el presente- y por ello se lleva a cabo una división de los prejuicios por autoridad y precipitación. La Ilustración pondera por encima de todo conocimiento sensible, el conocimiento racional, esto es, un uso correcto de la razón y las reglas que bien empleadas conducen necesariamente a un conocimiento necesaria. La tarea de la hermenéutica -entre otras- consiste en la superación de todo prejuicio a partir de la comprensión. Comprender un prejuicio, implica reconocer su origen, en una falsa interpretación de la cosa misma. Así tenemos que, según Gadamer, la modernidad incurre en dos clases de prejuicio, en prejuicios por precipitación

que inducen o son fuentes de error, por ello es necesario normar la razón y protegerla ante cualquier desviación de su objetivo. Por otra parte, se encuentra el prejuicio por autoridad que mal interpretado conduce a la "obediencia ciega" en donde la autoridad usurpa el lugar del juicio.

b) El papel de la tradición en el proceso histórico

Considerando lo anterior y según Gadamer, hay un tipo de autoridad que debe ser rescatado como "prejuicio positivo", la tradición, ella es quien pervive a través de las costumbres y constituye "la voz del pasado" y es esencialmente conservación de todo lo que se hereda, educación, costumbres, instituciones, conocimiento. La tradición juega un papel determinante en el proceso histórico.

"En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y la historia. Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser reafirmada, asumida y cultivada." (23)

Hay una necesidad histórica que no puede ser reemplazada por ninguna otra, la autoridad de lo pasado, de los antiguos que supone una comprensión de cierta forma dada. La tradición es la voz del pasado que constituye la base epistemológica y ontológica de nuestro ser en el mundo. La comprensión del

conocimiento pasado, sienta la base sobre la cual se erige el conocimiento presente.

Gadamer considera lo clásico como "lo que se mantiene frente a la crítica histórica", y aún más, clásico designa toda obra de arte que permanece intacta en todo su valor estético a pesar del tiempo. El concepto de lo clásico en la tradición, refleja una "conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal" (24) Esta conciencia supone el carácter histórico de toda tradición. El hombre se aferra a las "ruinas del pasado", porque ve en ellas el fundamento de lo que él es en el presente. La humanidad entera refleja sus avances, sus progresos y hasta sus retrocesos a partir del pasado, en este sentido se afirma que, el proceso histórico sirve de parámetro al desarrollo epistemológico.

La tradición juega un importante papel en el proceso histórico pues ella sirve de mediación entre pasado y presente, y continuamente deja escuchar su voz en la forma de "interpelar" los supuestos avances de la sociedad. Esto permite pensar que no sólo el presente es mejor, sino que, el pasado es y seguirá siendo siempre actual. La tradición supone un diálogo, un puente entre lo que se conserva y se actualiza, la forma que adopta este diálogo se refleja en la perseverancia de la costumbre.

Lo clásico permanece y da vigencia al pasado, al permanecer incólume a los embates del tiempo. Lo clásico parece designarse a partir de un consenso social, y en este sentido es universal, de aquí que su validez no dependa solo de una generación, sino de todas las venideras. Gadamer rescata lo clásico por su validez universal y su carácter imperecedero, porque esto supone una "simultaneidad con cualquier presente".

c) El horizonte

La hermenéutica moderna no pretende otorgar a la historia un método a manera de sistema, su interés radica en reflexionar sobre el presente, sin olvidar el proceso histórico. Este abre la posibilidad de la comprensión, lo que hay es la posibilidad de entender cuál es la situación en que uno se encuentra.

"...el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado, ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos "horizontes para sí mismos". " (25).

El horizonte se abre a partir de la conciencia histórica del presente, en este sentido, se trata de un desplazamiento, en donde se develan todas las situaciones pasadas y presente. El horizonte se abre en el movimiento de nuestro propio ser, al comprender el desarrollo de la existencia en un proceso de construcción y proyección del presente, esto es, esforzarse por ver más allá, elegir una dirección y adoptar el camino de la verdad o verdades que cada vez comprende más. La posesión de un horizonte permite concebir el pasado como lo propio y de lo que uno puede estar seguro.

II Critica al Positivismo Lógico por su Concepción

Reduccionista de Ciencia

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no solo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.

G. W. F. Hegel
(Fenomenología del Espíritu)

2.1. El enfoque de la modernidad en torno a la conceptualización de la ciencia.

Desde todas las épocas el hombre ha considerado que el conocimiento es factor fundamental en todos los quehaceres o actividades que emprende. Conocer significa (en su definición etimológica) percibir con el entendimiento. Cuentan los griegos que en un principio existió el asombro ante lo desconocido; después, la conciencia para tratar de aprehender eso que se manifestaba de manera natural, la lluvia, la noche, el día, el agua, etc. Así comienza la curiosidad por explicar el origen o la causa de eso que hoy llamamos mundo o naturaleza. En un principio se agrupa toda inquietud por el

saber bajo una sola disciplina, la filosofía. A ésta se le dio el nombre de "Madre de todas las Ciencias", pues en ella reside "El amor por el saber". Conforme pasa el tiempo, surgen otras inquietudes en los diferentes campos de conocimiento acerca de la naturaleza, y así comienza una división o ramificación de los distintos conocimientos o intenciones; de esto surgen las "ciencias" o disciplinas especializadas, como la física, la astronomía, la medicina, etc., que se caracterizan por plantear un único objetivo de su campo, conocer X disciplina, de tal manera que no se escape nada acerca de ese conocimiento.

La inquietud y las ansias de mayores conocimientos han llevado al hombre a considerar que hay un campo especial o único en donde el entendimiento no tiene límites, a ese campo se le llama ciencia. Por ciencia se entiende "un conocimiento que incluye, en cualquier modo o medida, una garantía de la propia validez"(1). Conforme avance la investigación se habrá de expandir este concepto, pero en principio el término ciencia designa un tipo de conocimiento especial opuesto al saber común u opinión, acerca de las cosas del mundo. La ciencia es el primer intento del hombre por acercarse a la verdad, es ella un conocimiento especial porque exige una "garantía absoluta de validez" o verdad, de aquí que no todo conocimiento es necesariamente científico; sin embargo, todo

aquel que aspire a la ciencia debe distinguir entre conocimiento común (entendimiento limitado que no exige una garantía de validez y es muy general) y conocimiento racional (que en principio exige ser susceptible de validación o corroboración con los hechos o cosas del mundo).

Continuando con esta presentación se considera que en principio la ciencia es el fundamento de la verdad y en este sentido del saber universal, este es el objetivo o sentido de la ciencia, es decir, establecer un conocimiento "exacto y razonado" de las cosas del mundo o naturaleza. De aquí que el compromiso de los hombres que hacen ciencia repercute en todos los ámbitos de la cultura.

Diría E. Nicol en Los Principios de la ciencia que, desde su origen la ciencia ha establecido formalmente dos relaciones fundamentales, por un lado la "relación epistemológica" y por otro "la relación lógica". La primera es la que se establece entre objeto y sujeto en general, esto conduce a una distinción entre lo ontológico y lo óntico, pues uno es el mundo del ser y otro el de las cosas. Tal distinción permite dar cuenta de que el "auténtico saber es un pensar", porque no basta con sólo percibir la cosa u objeto, sino que además, hay que dar razón o cuenta de ello, en este sentido el conocimiento es discursivo, pues, nos lleva de una cosa a otra, de la pregunta al origen, del

asombro al entendimiento. La segunda relación (la lógica) permite considerar la forma o método para organizar un conjunto de conocimientos de un objeto dado; la metodología es el sistema discursivo y causal de ordenar los datos. En este sentido la ciencia es "...una nueva forma de vinculación humana, la institución de una comunidad de pensamiento fundada en la razón... (2). La ciencia es una "institución", la del conocimiento racional y en este sentido se desprende un enorme compromiso para con ella, exige para sí la precisión, la validez y la universalidad de todo el conocimiento en sus diferentes disciplinas.

A grandes rasgos el ideal de ciencia antiguo no ha sufrido grandes transformaciones durante lo que se concibe como época moderna. Descartes siguiendo la tradición filosófica se deja seducir por el ideal de ciencia matemática y lo refleja en El Discurso del Método. Descartes propone el método de la matemática "la ciencia admirable", para expanderlo a todas las áreas del saber tales como la física, la filosofía y aún la moral. Su método consiste en la aplicación de cuatro reglas necesarias para garantizar el seguimiento de la recta razón:

- 1) "no admitir como verdadera cosa alguna, que no supiese con evidencia que lo es..."
- 2) "dividir cada una de las dificultades..."

3) "conducir ordenadamente mi pensamiento, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos..."

4) "hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tal generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada..."(3)

Tales consideraciones puede resumirse primero, como, dudar de los sentidos; segundo, analizar, esto es, separar el problema; tercero, integrar en un todo (la síntesis) el análisis acerca de un problema y, cuarto, someter a pruebas o revisiones, esto es, constatar el conocimiento adquirido. Es esta, en general la propuesta de Descartes para la ciencia, garantizar la racionalidad del conocimiento, pero sobre todo, matemático. Las implicaciones de la propuesta cartesiana crea un problema que ha venido discutiéndose desde aquella época, alcanzando la nuestra. La división entre ciencias naturales o formales y ciencias sociales o humanas, esta problemática, se hace más evidente hacia finales del siglo XIX, que es donde finalmente cabe la comparación del "progreso" o "superioridad" de las ciencias naturales ante las ciencias sociales. Antes de continuar en esta línea de investigación se considera ahora una perspectiva más, en torno al concepto ciencia, para contar con elementos suficientes en el momento de analizar la propuesta del positivismo lógico.

Hegel es el filósofo de la totalidad y a él se debe en gran medida la pretensión de consolidar la filosofía como ciencia, o dicho en su forma original

"La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia - a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo." (4)

Las consecuencias de tal afirmación no se hacen esperar, a partir de este momento (siglo XVIII) comienza una gran preocupación en el ámbito filosófico en general: replantear el sistema filosófico, la tarea consiste en una serie de propuestas metodológicas para hacer de la filosofía una ciencia nueva acorde con la seguridad de la ciencia natural. El modelo a seguir es el modelo de la física y la matemática que sustancialmente resuelven sus problemas con aparente facilidad, al tiempo que revolucionan el campo científico a partir de la innovación o descubrimiento de nuevas perspectivas.

Retomando el problema de la división entre ciencias naturales y sociales, se dirá que fue Dilthey quien contribuyó (en La introducción a las ciencias del espíritu) a diferenciar entre las ciencias que intentan "conocer causalmente al objeto que permanece externo", esto

corresponde a la ciencia natural, y a la ciencia del espíritu, por el contrario, le corresponde "comprender al objeto", en este caso al hombre, a partir del desarrollo de su historia. Esta distinción tendrá sus consecuencias a lo largo del siglo XX; problemática que se reflejará en la propuesta positivista que posteriormente se analizará. La distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu conduce a reflexionar acerca de la metodología utilizada hasta el momento para conocer al individuo y su mundo, y por otro lado, el método de las ciencias naturales para conocer las cosas del mundo. La primera consecuencia de la división es la necesidad de replantear los métodos; la segunda, cómo hacer para mantener unidas a todas las disciplinas bajo un mismo sistema que garantice la validez y la racionalidad de la ciencia, teniendo como modelo el ideal de ciencia del siglo XX, la física.

Todo el análisis anterior lleva a considerar uno de los problemas fundamentales del siglo XX. La necesidad de dar fundamento a las matemáticas; Al tiempo que se elabora una teoría del significado. La preocupación del Círculo de Viena, en especial de R. Carnap, responde a la búsqueda de un lenguaje que pueda reducirse a proposiciones simples; lo que se pretende con esto, es reducir el lenguaje científico a

lenguaje matemático o lógico. Siguiendo esta línea procedemos a presentar la propuesta positivista o empirismo lógico.

2.2. Características generales del positivismo lógico.

Por positivismo lógico se entiende: la dirección instaurada por el Círculo de Viena cuyas características más importantes se detallan a continuación. Primero, la reducción de la filosofía al análisis lógico del lenguaje (Carnap). Segundo, la distinción entre términos teóricos y términos empíricos. Tercero, la propuesta de imitar el modelo de científicidad propuesto por la física, "la dirección matemática de la lógica moderna".

La intención de los positivistas lógicos o empiristas, que se concentraron en el llamado Círculo de Viena, consistía en defender a la ciencia y distinguirla de otro tipo de conocimiento por ejemplo, la metafísica, la cual es rechazada por considerarse un discurso sin sentido y por lo tanto acientífico. La ciencia se ajusta a una caracterización universal porque sus métodos y normas o reglas son postulados o leyes que persiguen un ideal, de ciencia digamos casi perfecto. Tal caracterización surge a partir de ciertas obras y autores, quienes pretendieron difundir un conocimiento exacto y razonado de las cosas, prestando atención a

conocimientos como la matemática y la física. En esta dirección el concepto de ciencia, modelo de toda disciplina, diría Augusto Comte (el más recalcitrante de los positivistas) consiste en,

"...considerar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y cuya reducción al menor número posible son las finalidades de todos nuestros esfuerzos, en tanto consideremos como absolutamente inaccesible y privada de sentido la búsqueda de las que denominamos causas, sean éstas primarias o finales."(5)

Se ha de aclarar que las intenciones de Comte van en un sentido diferente al de los empiristas lógicos, pero su concepción en torno a la ciencia permite afirmar que las pretensiones científicas de principios del siglo XX (años 20 y 30 en donde se ubica el Circulo de Viena), en general tienden a regirse bajo este precepto, defender la precisión, la sistematicidad y universalidad del conocimiento científico como "superior" a otro tipo de conocimiento. La ciencia física tiene como finalidad garantizar la verdad de las teorías y leyes que se aplican al mundo. La forma de esta garantía se establece a partir del método, pues, éste supone la manera de confrontar pensamiento y mundo real, razón y empiria. En este sentido, los positivistas lógicos se preocupan enormemente por establecer criterios de aplicación en la práctica científica. Otra de sus pretensiones es considerar que la filosofía es una investigación más bien

analítica que especulativa, y su fundamento lo constituye la lógica moderna, en donde se dirimen cuestiones en torno al método y el análisis del lenguaje con el que se trabaja en el desarrollo de la investigación científica.

Los principales miembros del Círculo de Viena (en el aspecto filosófico) son: Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, entre otros. De entre todos ellos se habra de considerar en caso especial a Rudolf Carnap, para el análisis del concepto ciencia en los apartados por venir. El objetivo del Círculo de Viena (según, Ayer en el Positivismo Lógico) era "poner a la filosofía en la senda segura de una ciencia", tal pretensión lo llevó a considerar que el problema era el lenguaje y los términos que en él se utilizan; de ahí que su perspectiva haya girado en torno a la construcción de un lenguaje único y preciso para la ciencia. Si la filosofía aspiraba a ser ciencia, "debía emanciparse de la metafísica", pues sus obras sólo contienen "sinsentidos" o "pseudoproposiciones", que más que inspirar un discurso filosófico, deberían de tomarse como poesías que expresan "una actitud emotiva ante la vida". La preocupación de los positivistas lógicos consiste en demostrar que la pregunta por el significado tiene mayor peso que la pregunta por el ser.

La propuesta del Círculo de Viena consiste en postular el método de verificación como el único válido para la constatación empírica; la forma de enfrentar pensamiento y realidad, razón-empíria, es atenerse a lo que indica la percepción, el objeto y la experiencia que se pueden palpar y conocer, además de adecuar lo que se dice con lo que el objeto es en realidad. A grandes rasgos, se puede decir que los positivistas lógicos se preocuparon por delimitar el campo de la investigación científica, realizando una exhaustiva depuración en cuanto a los términos y proposiciones con los que se ha venido trabajando en la ciencia; su objetivo los lleva a desterrar del campo del conocimiento científico áreas del saber que, según ellos, no cumplían con los elementos suficientes para considerarlos dentro de la investigación científica. Las consecuencias de esta formalización los lleva a desterrar la metafísica como posible fundamento de la teoría del conocimiento, y su interés se centra en las ciencias formales o naturales, porque éstas finalmente trabajan con los "referentes empíricos" o hechos suficientes para justificar la validación de la teoría del conocimiento.

a) Distinción entre proposiciones y pseudoproposiciones, y para qué sirve esta distinción a la ciencia.

En el artículo "La Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", Carnap, lleva a cabo una distinción respecto al origen de los conceptos y las proposiciones, que es importante resaltar porque esta distinción finalmente será retomada por otros autores para decir que el lenguaje es importante para la comprensión de lo que el otro pretende comunicar pero no todo en el lenguaje se restringe o reduce a la "forma" y al "orden de la palabras", y que se debe comprender además de su significado, el "uso" que se hace de tales proposiciones y sus términos o conceptos.

Se inicia aquí el análisis con respecto a la diferencia entre proposición y pseudoproposición, para posteriormente definir para qué sirve esta distinción a la ciencia. La primera afirmación se refiere al rechazo de la metafísica, a quien se le considera como "errónea", "incierto" y "estéril", esto es, opuesta al conocimiento científico. Por metafísica se entiende "el principio o posibilidad de una ciencia que estudie todas las causas o todos los primeros principios" (6) de todas las ciencias; esta definición se hace siguiendo la preocupación de los antiguos griegos y refleja la importancia

por rastrear una verdad única, al tiempo que una ciencia y un conocimiento universal; sin embargo, esta preocupación ha suscitado grandes desavenencias sobre todo entre los filósofos, que consideran imposible fundamentar semejante empresa, porque parece que ésta rebasa "el límite del conocimiento humano". Para Carnap el desarrollo de la lógica moderna permite la posibilidad de establecer el problema de la validez y justificación de la metafísica o filosofía a través de un análisis lógico de la estructura gramatical de las proposiciones científicas, pero las consecuencias de tal análisis, advierte, contienen dos resultados, uno negativo, en donde el contenido del discurso metafísico carece de sentido; sin embargo, el positivo sólo puede elaborarse en el campo empírico y permite el esclarecimiento de la estructura conceptual de diferentes "ramas de la ciencia". La lógica moderna se convierte en "un instrumento de la necesaria precisión", conveniente para llevar a cabo una revisión del lenguaje teórico; también se dice que ella es la ciencia del lenguaje. Carnap distingue dos dimensiones de esta ciencia, la dimensión sintáctica en donde los signos que componen el discurso o lenguaje se conectan entre sí, siguiendo las reglas de transformación o derivación que se forman en el discurso mismo; la dimensión semántica se refiere a la validez de los enunciados que componen el discurso, esto es,

a su verdad o falsedad. Esta dimensión es fundamental porque en ella se estructura el lenguaje empírico; la verdad o falsedad de un enunciado se infiere al compararlo con los hechos o acontecimientos de la investigación científica. En este sentido, existen proposiciones fructuosas o verdaderas, llenas de sentido y proposiciones sin sentido o estériles y falsas. El procedimiento para la distinción se realiza a partir del análisis de un discurso con sentido y significado (vocabulario), y la sintaxis (reglas y formas de ordenamiento) para la elaboración de proposiciones. Para Carnap es importante empezar por el origen de las palabras o conceptos, en su origen " cada palabra poseyó un significado", pero en el "curso de la evolución histórica" ese significado cambió o perdió su originalidad sin llegar a adquirir un significado nuevo; es así que surgen o nacen los pseudosconceptos, pues carecen de significado y no remiten a nada. El criterio para designar el significado de un concepto se estipula según la lógica, retrotrayéndolo a su forma más elemental, por ejemplo,

"... la forma proposicional elemental para la palabra "piedra", (...) es "X es una piedra"; en proposiciones de esta forma podríamos designar algo dentro de la categoría de las cosas para que ocupara el lugar de "X", por ejemplo, "este diamante", "esta manzana"."(7)

La forma de retrotraer un concepto se reduce o remite a su componente empírico, a la forma como puede ser verificado

X; decimos de una piedra que lo es, porque este concepto designa una "sustancia mineral dura", y la piedra lo es. La verificación es la posibilidad de adecuación entre lo que se piensa de una palabra y el hecho real de su existencia. El significado de una palabra se obtiene retrotrayéndola a sus "proposiciones protocolares", que son las "proposiciones elementales" de la raíz de una palabra; sugiero pensar esto en términos de raíz. Para conocer el origen o significado de una palabra, se debe buscar en su raíz, a lo que yace debajo de la palabra, así por ejemplo, retrotraer = retro-volver atrás, traer =llevar una cosa hasta donde se encuentra uno; entonces retrotraer significa, volver atrás para poner en el presente. Pero además de esto que es muy elemental,

"...el significado de una palabra se define mediante el criterio de aplicación (en otras palabras: mediante sus relaciones de derivación de su proposición elemental, mediante sus condiciones de verdad y mediante el método de su verificación)"
(8)

No es de interés aquí realizar un exhaustivo análisis en torno a la propuesta de Carnap, por eso se elimina de este trabajo el análisis correspondiente a ciertos conceptos metafísicos, pero nos interesa resaltar la distinción que hace en cuanto a las proposiciones y pseudoproposiciones. Se hará mención solamente de que, las proposiciones metafísicas tales como "Dios", "principio", "nada", etc., no especifican

"condiciones empíricas de verdad" por lo tanto carecen de sentido e incluso violan las reglas gramaticales, por eso deben ser desterradas de la investigación científica.

Una proposición, es: "el contenido lógico de un juicio prescindiendo de los actos psicológicos del juzgar y de la variedad de formas lingüísticas mediante las cuales tal pensamiento (pensado) puede ser expresado" (9). Esta idea permite distinguir entre un simple enunciado del cual se puede decir cualquier cosa, y, de una proposición que sí requiere de mayores elementos para poder estructurarse, tales como reglas y significado, pues, lo que enuncia es ciertamente lógico. Carnap distingue, incluso, dos tipos de pseudoproposiciones, por un lado están las pseudoproposiciones formadas por "palabras asignificativas". Esto quiere decir que no poseen un referente empírico, de tal manera que tampoco pueden retrotraerse a "proposiciones protocolares" o elementales y por lo tanto no poseen, desde un principio, significado alguno. Un segundo género de pseudoproposiciones lo conforman aquellas palabras poseedoras de significado, pero "reunidas de tal manera que el conjunto no tiene sentido"; según Carnap, esta clase de pseudoproposiciones no pueden ser evitadas porque el lenguaje en sí, tiene algunas carencias, entre ellas la insuficiencia de una sintaxis gramatical (las reglas para formar oraciones)

que prohiban "la formación de secuencias verbales carentes de sentido"; lo que debemos hacer con la gramática según Carnap, es adecuarla con una "sintaxis lógica", de tal manera que esta adecuación no permita la formación de oraciones sin sentido o pseudoproposiciones. Las proposiciones (aquellas que lo son) se forman de secuencias de palabras con significado lógico, además se puede inferir de ellas verdad o falsedad. Por último, una proposición debe expresar alguna relación existente o inexistente entre lo que enuncia y lo que se observa. El sentido de una proposición lo da su verificabilidad, método que se utiliza para contrastarla con lo observable; una proposición es posible porque puede ser verificable con lo que se afirma, por "eso una proposición cuando dice algo, sólo puede enunciar un hecho empírico". Las clases o posibilidad de expresar las proposiciones gramaticalmente lógicas o con sentido son las siguientes, según Carnap: 1) Tautologías, que son las proposiciones verdaderas en virtud de su forma, éstas proposiciones no poseen referente empírico, por lo tanto no se refieren a lo real en cuanto empíria; sin embargo, su construcción es posible porque de ellas se puede afirmar o negar y además se pueden derivar enunciados empíricos; la lógica y la matemática son la forma de posibilidad de las tautologías. 2) Las contradicciones son la forma inversa de las tautologías,

en ellas sólo se puede inferir la falsedad de las proposiciones. 3) Aquí se pueden agrupar todas las demás proposiciones, pero la decisión acerca de su verdad o falsedad se infiere únicamente de las proposiciones protocolares o elementales de las que se deriva significado y sentido. Por ello Carnap señala que:

"El dictamen por el que se pronuncia el análisis lógico sostiene, por ende, que todo supuesto conocimiento que pretendiera hallarse por encima o por detrás de la experiencia, carece de sentido. Este dictamen invalida, en primer término, cualquier especulación metafísica, cualquier presunto conocimiento obtenible a través del pensamiento puro o de la intuición pura que pretendiera prescindir de la experiencia." (10)

Además hay que considerar la finalidad científica de principio de siglo, la de establecer teorías y leyes tan generales que puedan aplicarse a todo el mundo físico; de aquí la importancia del método, en este caso la contrastación o verificación, pues, ésta es la forma de establecer un método válido tanto para ciencias naturales como para ciencias sociales. Hacia el final de este inciso se puede asegurar que la ciencia modelo o el ejemplo a seguir es la ciencia física. El mismo Carnap reconoce en "El Carácter Metodológico de los conceptos teóricos" que sí "es posible establecer un límite adecuado que separe lo científicamente significativo de lo que no lo es", por lo tanto, la ciencia se reduce a una concepción física, empírica, observable a

través de un lenguaje lógicamente estructurado que permita el desarrollo de la investigación científica. La reducción de la ciencia a ciencia física, tomará el nombre de Fisicalismo.

b) Distinción entre términos teóricos y términos observacionales y para qué sirve esta distinción a la ciencia.

Brevemente se realiza esta segunda distinción para sumar elementos a la propuesta de criticar el carácter reduccionista del concepto ciencia sostenido por los empiristas lógicos.

En El Carácter Metodológico de los conceptos teóricos, Carnap, realiza una distinción entre "el lenguaje de observación y el lenguaje teórico". Los objetivos de este artículo pretenden, primero, esclarecer las condiciones exactas para "satisfacer la función de los términos y oraciones del lenguaje teórico que permitan la explicación y predicción de eventos observables", de tal manera que puedan ser aceptados como "empíricamente significativos". Por término se habrá de entender "todos los componentes de las proposiciones, ya sean simples o complejos" (11), incluidos los de la matemática y los de la lógica. En este sentido muy general, son términos no sólo el sujeto, el predicado, el

verbo y los demás componentes, sino también las proposiciones en cuanto pueden entrar a formar parte de otras proposiciones. Carnap considera que la discusión en torno a la "metodología de las ciencias" se divide o se reduce en dos partes; por un lado, el lenguaje observacional, que incluye términos observacionales y utiliza términos que designan propiedades observables y relaciones, para la descripción de cosas o eventos observables; por otro lado, se encuentra el lenguaje teórico que incluye términos teóricos, y sus términos se refieren a "eventos inobservables", tales como los que se usan en física, química, psicología, etc., ejemplo: masa, energía, campo gravitacional, etc.

Según Carnap, hay dos posibilidades de introducir "conceptos científicos a nuestros sistemas de lenguaje". Una forma consiste en introducirlos al lenguaje teórico por medio de postulados, la otra consiste en, extender el lenguaje observacional. El lenguaje "total de la ciencia" se estipula en dos partes, lenguaje observacional y lenguaje teórico. El primero, tiene como propósito describir eventos observables y puede expresarse completamente, el requisito para su existencia lo conforman los hechos o eventos empíricos, y en general se puede inferir que mientras se cumpla el requisito de "observable" los términos observacionales no crean gran confusión. Pero no sucede lo mismo con los términos teóricos,

que deben satisfacer otros requisitos en cuanto a su significado, porque no pueden ser definidos o explicados según el criterio de los observacionales. El problema de lenguaje teórico y de sus términos gira en torno a dos conceptos, "ente" y "real", los entes teóricos son por ejemplo, los números matemáticos, los conceptos físicos, así decimos que 5, cuadrado, masa, electrón, etc., son entes no reales. Lo real puede ser entendido de dos maneras, en su sentido común y en su uso científico, esto es, en su sentido empírico o común, y en su uso científico en donde se relaciona con postulados y eventos que "pueden derivar en predicciones acerca de eventos observables futuros", a partir de eventos y postulados que sí pueden ser observados dentro de la misma teoría, en donde se utiliza el lenguaje teórico. No se puede desterrar del campo científico a los conceptos teóricos nada más porque no pueden ser observados o retrotraídos a sus proposiciones elementales; pues su propia naturaleza impide que puedan ser observables, pero no que puedan justificarse teóricamente en términos reales. La posibilidad de su realidad se funda en su carácter descriptivo y en la forma lógica de relacionarse, por medio de conectivas con otros términos observacionales que permitan una interpretación indirecta de esos términos teóricos. Ejemplo: "...el término teórico "masa", se conecta con la

conjunción "y", a un predicado observable como, " más pesado que", tenemos entonces la combinación, inferida por regla lógica, "si u es más pesado que v, la masa u' es más grande que la masa de v'" (12)

La distinción entre términos observacionales y términos teóricos permite cuestionar, la complejidad de la propuesta de Carnap, con respecto a la elaboración de un lenguaje único para la ciencia.

c) Análisis del concepto ciencia basado en las distinciones anteriores, y su carácter específico o reduccionista.

En La construcción lógica del mundo, Carnap dice acerca de su labor y la de su grupo respecto a la ciencia que,

"Los pensamientos aquí expuestos se nutren del trabajo de un grupo de colaboradores activos o receptivos. Lo que este grupo tiene en común es una actitud científica básica. Su rechazo de la filosofía tradicional es sólo una característica negativa. Más importantes son sus rasgos positivos; no es fácil trazarlos, pero se puede intentar señalarlos. La nueva manera de filosofar surgió del trato cercano con el trabajo de las ciencias especiales, pero sobre todo del trato con las matemáticas y con la física. Este hecho tuvo como consecuencia la ambición de que la actitud fundamental del investigador científico, rigurosa y con conciencia de responsabilidad, fuera también la actitud fundamental de nuestro trabajo filosófico - a diferencia de la actitud del filósofo tradicional, que se parece a la del poeta. Esta nueva actitud no sólo modifica el estilo de pensar, sino también la problemática. El filósofo individual ya no se propone construir audazmente todo un edificio filosófico. Más bien, cada uno trabaja investigando sólo una parte de la ciencia total unificada." (13)

Esta larga cita permite inferir en la propuesta de Carnap, la misma preocupación de Comte y en general de todo el positivismo: reunir y codificar (por medio de lenguaje) un método natural o físico (como el de la verificabilidad) que funcione por igual para todas las ciencias particulares o específicas; la forma de existir la filosofía es, pues, a partir de convertirse ella misma en ciencia, desterrando a la metafísica, la ética, la estética, etc., de su campo de trabajo por considerarse discurso sin sentido. La filosofía moderna y positivista pugna por una "ciencia unificada" basada en un método único y universal, modelo de las ciencias naturales,

"...la finalidad de la ciencia física es establecer teorías y leyes sumamente generales aplicables al mundo. En qué medida esas teorías y leyes sumamente generales son aplicables al mundo ha establecerse enfrentándolas al mundo del modo más exigente posible, dadas las técnicas prácticas existentes."
(14)

La propuesta del positivismo lógico para la ciencia consiste en lo siguiente: 1) diferencia entre conocimiento científico y pseudoconocimiento, 2) establecer límites en torno a la estructura del lenguaje y los términos, esto lleva a la tarea de formalizar un lenguaje unívoco para la ciencia, 3) atenerse a los hechos, a lo que se puede observar y experimentar conforme a hipótesis y leyes sumamente generales, como propone la física, 4) el método es la forma

de ordenar sistematizar y contrastar los conocimientos científicos. A esta concepción de ciencia se le llama reduccionista por ignorar los problemas con respecto a la historia, a la comprensión y al contexto en el que se desarrolla la ciencia. En torno a estos factores gira la crítica de Kuhn, con relación a la concepción de ciencia positivista.

El planteamiento de los límites del significado, así como las distinciones entre proposiciones y pseudoproposiciones, y la división entre términos teóricos y términos observacionales, constituyen el carácter reduccionista que se deriva del análisis lógico del lenguaje, realizado por Carnap. Las consecuencias no se hacen esperar "Al eliminar a la metafísica, los positivistas vieneses esperaban haber superado también a la teoría del conocimiento, pero en esto se engañaron; los primeros problemas surgieron de la noción de enunciados elementales..." (15). Al respecto, "...las formulaciones anteriores de principio del empirismo y del criterio empirista de significado no proporcionan sino una caracterización general, más bien baja, de un punto de mira básico, y por lo tanto necesitan ser elucidadas y empleadas." (16)

El problema es la reducción de la investigación científica al significado de los términos o proposiciones; si se toma la palabra a Carnap, entonces también las proposiciones de la ciencia física, al igual que de otras áreas como la psicología y en general otras ciencias, parten de problemas metafísicos y utilizan términos metafísicos o pseudoconceptos que carecen de significado. Ejemplo de esto, son los problemas en torno a la teoría de la relatividad, los electrones, la teoría cuántica; los términos, fuerza, energía, universo, electrón, etc. Después de estas observaciones, Carnap se ve obligado a ampliar su criterio con respecto a la distinción entre términos observacionales y términos teóricos, como anteriormente se vió; aún así, quedan muchos problemas por responder como se verá a continuación en la crítica a la propuesta de ciencia positivista.

2.3. La tradición y su papel en la ciencia normal.

Este segundo capítulo tiene por objetivo plantear desde la visión kuhniana los problemas al interior de la investigación científica. Kuhn, en su obra La estructura de las revoluciones científicas intenta "entender la ciencia en términos generales e identificar sus caracteres distintivos". Claro, este intento no supone de ninguna manera instaurar un

método o forma de hacer la ciencia. El intento de Kuhn es más bien "hermenéutico", comprender el proceso histórico de la ciencia a la luz de la "práctica social" heredada por la tradición. En otro sentido, lo que se pretende es criticar la postura positivista anteriormente analizada para elucidar los olvidos o errores al concebir la investigación científica como "universal y ahistórica"; universal por pretender aplicarse a todos los campos y concepciones del conocimiento científico; ahistórico, porque pretendía aplicarse por igual en cuanto a su objetividad a teorías pasadas, presentes y futuras. Como se vió, la propuesta positivista se reduce a la elaboración de un lenguaje universal para la ciencia, a la distinción entre proposiciones y pseudoproposiciones, etc., pero en la base de estas distinciones, subyace una forma lógica que pretende abarcar todo conocimiento: el dominio de la razón pura y formal.

La intención de Kuhn en "La Estructura" es la de plantear las condiciones en las que se da la "práctica científica". Esta afirmación lleva a considerar la historia como parte fundamental del desarrollo científico y en particular el papel de la tradición en la práctica científica.

En principio se considera la definición de ciencia normal para así entender la importancia de la tradición:

"...ciencia normal significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior. En la actualidad, esas realizaciones son relatadas, aunque raramente en su forma original, por los libros de texto científicos, tanto elementales como avanzados." (17)

La investigación científica se inserta en una forma de cultura, la educación; ésta supone la transmisión de conocimientos de una generación a otra a través del lenguaje escrito, la forma de mantener este "diálogo" entre generaciones, lo da la pertenencia a una determinada cultura, una tradición. La ciencia es el cúmulo de investigaciones que se desarrollan en una tradición determinada por las ideas, fines e intereses que persigue una comunidad o sociedad. La tradición es, pues, una herencia que se refleja en la forma de aceptar lo acontecido, el pasado a partir de la aceptación y pertenencia a una determinada sociedad.

La educación es la base de la ciencia y además,

"... es lo que prepara principalmente al estudiante para entrar a formar parte como miembro de la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde. Debido a que se reúne con hombres que aprenden las bases de su campo científico a partir de los mismo modelos concretos, su práctica subsiguiente raramente despertará desacuerdos sobre los fundamentos claramente expresados. Los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica. Este compromiso y el consentimiento aparente que provoca, son requisitos previos para la ciencia normal, es decir, para la génesis y la continuación de una tradición particular de la investigación científica." (18)

La ciencia es además una forma de autoridad, porque supone el seguimiento racional de una tradición de investigación sin grandes objeciones, por eso se llama ciencia normal a esta fase, porque supone un consenso común, un acuerdo en seguir una línea de investigación, una forma determinada de ver los objetos del mundo, y la asimilación de un proceso en donde se desarrolla y acumula el conocimiento de una comunidad científica.

Siguiendo a Kuhn, se afirma que la tradición en las escuelas de investigación científica determina "la visión del mundo", y la forma de interpretar la historia o los hechos del pasado; la importancia del factor histórico es determinante para el proceso científico, muy al contrario de lo que pensaban los positivistas; es necesario poseer al menos "cierto caudal implícito de creencias metodológicas y teóricas entrelazadas", que permitan delinear un criterio de evaluación, selección y crítica, en la investigación científica. Esto permite la aceptación de un problema o "paradigma" por el cual se interesa un determinado grupo científico.

La ciencia normal es un período de práctica científica rutinario, en donde se desarrolla la resolución de los problemas proporcionados por el paradigma; la ciencia normal supone la uniformidad en cuanto a los métodos, reglas,

instrumentos y normas bajo los cuales se rige y trabajan los científicos la mayor parte del tiempo. Esta forma de hacer ciencia puede llevar incluso a concebir que el conocimiento es progresivo gracias a su carácter acumulativo; pero posteriormente se analizará la irrupción de este estado ideal de hacer ciencia, al producirse cambios de paradigma o de ciencia revolucionaria.

Por paradigma se entiende " un modelo o patrón aceptado" para desarrollar la investigación de un determinado campo de la ciencia, así se concibe que el paradigma permite la articulación entre los fenómenos y las teorías, entre los problemas y las soluciones a un determinado "modo de ver el mundo". Un paradigma es aceptado por una comunidad científica cuando otorga las armas o elementos para dar respuesta a los enigmas que se formulan los científicos. La ciencia normal tiene por tarea mostrar y explicar los paradigmas antecesores; esto permite la aceptación del paradigma vigente dentro de una tradición científica. Y supone la aceptación de un "compromiso" por parte de los miembros de la comunidad científica, quienes se adhieren al paradigma transmitido por la tradición de manera espontánea sin cuestionar su práctica, aplicándose a la resolución de enigmas o problemas. En la investigación normal no se producen grandes novedades en cuanto a descubrimientos o incluso cambios de paradigma los

resultados son en cierta forma predecibles y no constituyen cambios o novedades inesperadas; sin embargo, estos enigmas son el "acicate que hace trabajar al científico" porque son ellos la "categoría especial de problemas que puede servir para poner a prueba el ingenio o la habilidad" del científico para resolverlos. Esta práctica de la investigación científica es una "empresa colectiva" en donde se inserta la evaluación de los resultados de un paradigma.

"...una de las cosas que adquiere una comunidad científica con un paradigma, es un criterio para seleccionar problemas que, mientras se dé por sentado el paradigma, puede suponerse que tiene soluciones. Hasta un punto muy elevado, éstos son los únicos problemas que la comunidad admitirá como científicos o que animará a sus miembros a tratar de resolver." (19)

La tradición filosófica según el positivismo lógico, debe ser rechazada por metafísica y sin sentido; Kuhn la recupera, porque de ella surgen las ideas y los compromisos de los científicos para con la práctica. El rechazo de la tradición constituye una forma de irracionalidad, cerrar la puerta al carácter social del conocimiento, junto con esto negar la posibilidad de ver el lado humano de la investigación. En este sentido, la forma de ver y conceptualizar el mundo, es la diferencia con el positivismo, que pensaba incluso, en construir un lenguaje universal, válido para todos, en la ciencia; tal construcción es imposible, porque hay diferencias sustanciales en cuanto a la

interpretación que se hace de la naturaleza y el significado de los conceptos o términos, tales diferencias se presentan en la forma de ser la tradición, la autoridad. Esta sirve de guía a la percepción en la búsqueda por el mundo o naturaleza, la educación, como se mencionó, sienta las bases, para interpretar de cierta forma al mundo. En este sentido hay una diversidad de interpretaciones o formas de ver el mundo; en cuanto al significado, se presentan otros problemas en torno a las ciencias y el "uso" que se hace de los términos o conceptos.

La formulación de un lenguaje universal, supone la construcción de reglas y sistemas gramaticales unívocos, según el positivismo; sin embargo, tal lenguaje no puede ser construido desde una perspectiva Kuhniana, porque la integración de significado de un concepto o término se da por consenso social, de ahí que la primera determinación, en cuanto al conocimiento, provenga de las creencias y el aprendizaje (arbitrario y convencional) escolar; en cuanto a las leyes y teorías con que trabaja la comunidad científica son pues, términos y conceptos instaurados por consenso social, no meras abstracciones o secuencia de puras palabras que no dicen nada. El significado de los términos supone un problema, la forma de ver el mundo y de captar los fenómenos e incluso la forma de percibir son todas diferentes. El

conocimiento es convencional, pero el conocimiento científico supone, además, que la terminología de un sistema dado es diferente en cuanto al significado y al uso, a la de otros sistemas científicos. Al respecto Kuhn nos dice "...no es extraño que, en las primeras etapas del desarrollo de cualquier ciencia, diferentes hombres, ante la misma forma de fenómenos (...) los describan y los interpreten de modos diferentes." (20). Esto da pie a que la diversidad de propuestas dentro de la investigación enriquezca la información y la experiencia para con los fenómenos o enigmas que se estudian.

En general, se concluye que la tradición es parte fundamental para el desarrollo de la ciencia normal, en ella se comprende la necesidad de mantener vigente el pasado, al tiempo que se perpetúa la educación o transmisión de los conocimientos adquiridos por un grupo científico a lo largo de la historia. La ciencia normal se basa en un consenso o acuerdo entre determinada comunidad científica, aplicando la teoría a la práctica, planteando problemas en torno a un suceso y proponiendo sus posibles soluciones. Un paradigma debe ser capaz de dar solución a todas las interrogantes que surgen en la investigación, cuando se da satisfactoriamente "la resolución de enigmas" o "acertijos". Se puede pensar que la ciencia "progresa" e incluso "madura", este es el momento

en que se dice que la investigación de un campo determinado es "productivo", los científicos tienen éxito y son reconocidos por su trabajo. La ciencia normal es un proceso en donde se da la resolución de paradigmas y no supone mayor problema que responder a los interrogantes en torno a la naturaleza o fenómenos en los cuales se trabaja; así, la ciencia normal es la forma rutinaria o tradicional de hacer ciencia; sus tareas consisten en someter a prueba las hipótesis y verificar las teorías. Su interés radica en perfeccionar los conocimientos adquiridos sin buscar cambios o "novedades fundamentales". Esto permite entender, porque conforme avanza al desarrollo de la ciencia normal se exige un "vocabulario esotérico" y "un refinamiento de los conceptos" que se alejan de la forma ordinaria de hablar acerca de los problemas. La "profesionalización", dice Kuhn, conduce a una visión más limitada, concreta y precisa; sin embargo, esto implica concebir que la ciencia es capaz de dar respuesta a todo, de que sólo es necesario precisar el lenguaje y las reglas de un determinado campo de estudio para "perfeccionar" el conocimiento adquirido; la "ciencia se hace así cada vez más rígida", y conduce a un conocimiento más detallado y preciso entre la teoría y la observación.

2.4. El descubrimiento y su papel en la ciencia revolucionaria. (o cambios de paradigma)

Como señala Kuhn,

"...cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos. Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adaptan nuevos instrumentos y buscan en lugares nuevos. (...) durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos familiares en lugares en los que ya habían buscado antes. (...) Los cambios de paradigma causan que los científicos vean el mundo de investigación con el que están comprometidos de manera diferente. En la medida en que su única vía de acceso al mundo consiste en lo que ven y hacen estamos tentados a decir que después de una revolución los científicos responden a un mundo diferente." (21)

La ciencia normal tal como Kuhn la define es una "actividad para la resolución de enigmas, esta empresa o forma de investigación, se interesa por acumular conocimiento a partir de la resolución de los problemas que se plantea. Su objetivo consiste en extender el alcance y la precisión de los conocimientos científicos. Para que surja un nuevo paradigma o se realice la conversión de un paradigma a otro, los científicos deben estar muy atentos a lo que Kuhn llama "anomalías"; esto conduce, en un primer momento, al descubrimiento de que alguna novedad surge en el desarrollo rutinario de la ciencia. El descubrimiento, según Kuhn, comienza con la percepción de la anomalía, algo inesperado se presenta en el curso de lo que acontece de manera normal, descubrir significa "hallar lo oculto", destapar poner en

evidencia lo anómalo. Esta nueva forma de ver el mundo conduce al cuestionamiento del paradigma vigente; el descubrimiento abre la posibilidad de replantear los cuestionamientos respecto a la naturaleza y la forma de llevar a cabo la investigación científica. Este acontecimiento según Kuhn, "exige un ajuste más que aditivo de la teoría", lo que se está produciendo es una revolución. En un primer instante la anomalía requiere de ser revisada una y otra vez, hasta que finalmente se convierte en descubrimiento o crisis del surgimiento de un nuevo paradigma. La crisis es la condición "previa y necesaria" para el nacimiento de una nueva teoría, esta se consolida a partir del acuerdo entre los científicos al aceptar una teoría o paradigma con el cual se trabaja mejor, se da respuesta a los enigmas y se plantean nuevos problemas. Una revolución científica se da cuando se reconoce que la anomalía se resiste, de tal manera que ni las reglas, ni las herramientas del paradigma vigente pueden constatar ni la verdad ni la falsedad del hecho y lo que enuncia la teoría. De ahí que:

"La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, está lejos de ser un proceso de acumulación (...) Es más bien una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos, reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y

aplicaciones del paradigma. Durante el período de transición habrá una gran coincidencia, aunque nunca completa, entre los problemas que pueden resolverse con ayuda de los dos paradigmas, el antiguo y el nuevo; pero habrá también una diferencia decisiva en los modos de resolución." (22)

Respecto a esta cita, interesa resaltar la forma de asumir un nuevo paradigma: no hay posibilidad de negar el momento anterior; en este sentido, la tradición de una forma dada de investigar el surgimiento de un nuevo paradigma no supone el rechazo o rompimiento con una forma de hacer ciencia; esto es importante porque el positivismo niega la necesidad de la metafísica, y con ello del conocimiento en general. Kuhn rescata la historia y la metafísica, a la historia por ser la forma de la tradición, la resolución del presente a partir del pasado; a la metafísica, porque ella permite el surgimiento de los enigmas, es la forma de plantear los problemas acerca del conocimiento, es la manera de, en principio, comenzar a hacer ciencia; por lo tanto, no se pueden negar en este proceso de la investigación científica, son parte medular y la condición para hacer ciencia.

Una revolución científica lleva a cuestionar tanto la práctica (la forma de llevar a cabo la investigación, las reglas, los instrumentos, la teoría) como la percepción (la forma de ver el mundo, de concebir los hechos). Las

revoluciones son una forma "discontinua" de llevar a cabo la investigación y abren la posibilidad de cuestionar " el progreso científico"; no constituyen una forma de irracionalidad del conocimiento científico, sino una forma inconmensurable con respecto a otros paradigmas. La inconmensurabilidad entre dos paradigmas conduce a una reconstrucción de la práctica científica, a una nueva forma de conocer, evaluar y explicar el mundo. Con el tiempo el nuevo paradigma se vuelve un acto normal, esta nueva visión del mundo se transmite a nuevas generaciones de científicos y se convierte en tradición, en ciencia normal. La inconmensurabilidad no supone el rechazo o preeminencia de un paradigma por otro, simplemente supone diferentes modos de ver el mundo.

En este sentido las revoluciones son actos de juicio, de acuerdo entre los científicos para encontrar nuevas formas de evaluar la práctica científica.

"...en tiempos de revolución, cuando la tradición de ciencia normal cambia, la percepción que tiene el científico de su medio ambiente debe ser reeducada: en algunas situaciones familiares debe aprender a ver una forma (Gestalt) nueva. (...) el sujeto ha comenzado a aprender a conducirse en su nuevo mundo, todo su campo visual se transforma, usualmente después de un período intermedio en el que la visión resulta simplemente confusa."(23)

Para Kuhn es importante considerar la percepción en términos psicológicos, dado que la práctica científica no es

independiente del contexto social en el cual se mueve el científico, esto lo lleva a establecer "compromisos" con respecto a un paradigma y la tradición en la cual se ha formado; además, estos compromisos hacen difícil la aceptación de un nuevo paradigma, los científicos no se desvinculan de su tradición, o de su forma de ver el mundo, nada más porque sí. El papel de la percepción durante los períodos de revolución es fundamental.

Por percepción se entiende,

"...una interpretación provisional e incompleta, hecha a partir de datos o señales. La percepción no implica garantía de su validez, esto es, certeza alguna. Se mantiene en la espera de lo probable. Como todo conocimiento probable, la validez de la percepción resulta del hecho de ser puesta a prueba y de llegar a ser confirmada o rechazada mediante la prueba. La percepción no es conocimiento perfecto e inmodificable, sino que posee la característica de la corregibilidad." (24)

Para Kuhn, la percepción del mundo juega un papel decisivo, "ver" el mundo es ir más allá de una operación mecanicista, porque supone la manera en que nos ha sido legado el mundo. La percepción implica además de ver el mundo, la manera de pensar acerca de ese mundo. No se considera conveniente plantear aspectos más profundos de la teoría gestáltica con respecto a la percepción, pero sí interesa resaltar la importancia que tiene este concepto para entender que la investigación científica, además de un acto cognoscitivo, es un acto de interpretación, en este sentido

de significado. La diversidad de formas de ver el mundo, lleva a considerar la diversidad de interpretaciones y de significados en la postulación de teorías, de tal manera que parece imposible proponer un lenguaje unívoco para la ciencia, así como una distinción tajante entre lo que es o no, conocimiento, proposiciones y pseudoproposiciones, términos teóricos y términos observacionales. Lo que parece decir Kuhn, en especial a los positivistas, es que la práctica científica es más bien una labor de interpretación en donde surge la racionalidad por el consenso entre diversas interpretaciones o formas de ver el mundo. La investigación científica dice Kuhn, no se refiere sólo a "los datos crudos" o a "la experiencia bruta", los hechos no son lo dado, sino que más bien es "lo reunido con dificultad". De aquí que no sólo importe la experiencia sensible, la empiria, sino las condiciones bajo las cuales se determina un "hecho empírico". Lo que cambia no es el mundo, ni la naturaleza, sino la forma de concebir ese mundo.

La propuesta Kuhniana en torno a la ciencia abre una inmensa gama de posibles líneas de trabajo, pero aquí la pretensión es sólo la de mostrar a grandes rasgos la concepción acerca de la investigación científica, esto es qué piensa Kuhn de la ciencia. Hasta aquí se ha bosquejado la propuesta Kuhniana,

esto con el fin de tener elementos suficientes para criticar el concepto de ciencia propuesto por el positivismo lógico.

2.5 Crítica a la propuesta reduccionista del concepto ciencia planteado por los empiristas lógicos, a partir del concepto de ciencia kuhniano.

El positivismo lógico centró su atención en el lenguaje y el significado de los conceptos, de esta manera su preocupación estuvo enfocada a la elaboración de un método válido para toda la ciencia, la verificabilidad. Este método, tomado de las ciencias naturales, pretendía aplicarse a todas las áreas del saber científico. Se proponía además una distinción entre ciencia y metafísica, con la finalidad de delimitar el campo de dominio con especificaciones científicas del campo especulativo o metafísico, que llevaría a pseudoproblemas irrelevantes para la ciencia. En general son cuatro los puntos en los cuales se podría cuestionar al positivismo lógico, siguiendo a Ambrosio Velasco Gómez en La Hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea.

1) No es clara la distinción entre términos teóricos y términos observacionales, 2) La construcción de un lenguaje unívoco para la ciencia no es posible porque, 3) el factor empírico, está "preñado" de teoría, además de ser un

"resultado de complejos procesos" de comunicación y consenso entre los científicos", y 4) Las teorías científicas están "empíricamente subdeterminadas" tanto en sentido semántico como en sentido metodológico. Esto quiere decir que toda investigación científica supone una base metodológica, teórica y conceptual por medio de la cual se desarrolla la investigación científica; esta base, según Kuhn, estaría fundada en la tradición y específicamente en la educación, en la forma de encontrarse determinado a partir de lo que se recibe en la formación académica; en la forma de "ver" y "observar" el mundo, está implícita en la forma en que se enseña a pensar y concebir el mundo.

La inconmensurabilidad de las teorías científicas o paradigmas, no supone un rechazo o rompimiento tajante con la tradición; según Kuhn, se trata de reeducar la percepción, de concebir el fenómeno o hecho científico a la luz de una nueva reinterpretación.

El positivismo concibe la ciencia (según la definición etimológica) como un "conocimiento exacto y razonado de las cosas", en este sentido, la ciencia centra su atención en la resolución o confirmación de "hechos firmes" u "observables", a la adecuación pensamiento-empíria. Este concepto de ciencia es reduccionista porque toda proposición debe estar probada por los hechos observables, sin considerar que toda

observación está determinada por el contexto social, la educación y la forma en que se ve el mundo. En este sentido, no hay "hechos brutos" o "puros", ni teorías universales y válidas para todos. Al positivismo también se le critica su carácter ahistórico, pues, sólo pretende dar por cierto y válido aquellos pasajes de la ciencia física, considerados como "exitosos", por su acumulación de conocimiento; según ellos, la ciencia modelo es la física, dado su carácter evolutivo, es el tipo de ciencia aplicable a todas las áreas del saber. La lógica y la matemática son la base o estructura de esta forma de hacer ciencia, por eso, basta con elaborar un criterio con respecto a los conceptos y la gramática para reducir la ciencia a un lenguaje único y universal.

La forma de hacer ciencia, según el positivismo, se reduce a 1)plantear un problema, 2)formular hipótesis, 3)contrastar esas hipótesis con los hechos (experimentación), 4)verificar la verdad o falsedad de los hechos o teoría a partir de la contrastación. La garantía o validez de la investigación científica se refleja en la acumulación de conocimiento, en este sentido, su éxito está asegurado. La física trabaja así, postulando leyes y teorías a partir de hechos observables, y lo que no es observable se deduce de lo que sí es observable. Esto quiere decir que el fundamento de la base teórica(términos teóricos) no observable, ni

experimentable se sostiene de las inducciones lógicas que se extraen de lo que se observa y se relacionan de manera lógica. Al respecto Kuhn dice que, no existe una separación entre términos teóricos y términos observacionales, y en especial se considera que no es posible una distinción tan tajante puesto que no hay "aprioris" teóricos; la forma de existir la teoría, tampoco es de forma mágica, en efecto debe darse una conexión entre teoría y observación de manera natural. Sin olvidar que toda investigación científica supone la comprensión de todos los momentos, pasados, presentes y aún futuros, al considerar la especulación metafísica como válida y legítima y concebir las posibles vías o caminos de explorar un problema científico. No puede haber distinción entre teoría y práctica porque no son términos independientes, ni mundos diferentes, teoría y práctica son términos que se complementan; el conocimiento no se da por pasos, ni entendiendo un término y luego otro, el conocimiento se adquiere de manera integral, al concebir la investigación científica como un proceso en continua construcción en donde todos los momentos verdaderos o falsos cuentan por igual, puesto que no hay una única forma de legitimar e interpretar los hechos, se requiere el consenso para legitimar y validar la investigación científica. Por último, se da un repaso de las tesis principales tanto del

positivismo lógico como de la concepción Kuhniana con respecto a la ciencia, esto, para evaluar las diferencias en cuanto a sus tesis.

La Ciencia es concebida según el positivismo lógico de la siguiente manera:

- Existe una distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales o humanas.
- La ciencia natural (física) se basa en la lógica y la matemática.
- Existe la necesidad de construir un lenguaje unívoco para la ciencia.
- Se hace necesaria una distinción entre términos teóricos y términos observacionales; porque los hechos con que trabaja la ciencia son los empíricos y observacionales. Los teóricos se deducen de los observacionales, porque existe la posibilidad de conectarlos a partir de inferencias lógicas.
- El método propuesto para la contrastación de teoría y empiria es el de la verificación o inducción.
- Rechaza en general a la metafísica por errónea, incierta y estéril.
- Su preocupación gira en torno a la validez y justificación de los enunciados científicos.

- Ponderaban de manera significativa el progreso de la ciencia física, por su capacidad para resolver los problemas de la investigación científica.
- Su propuesta para la ciencia se basa en la construcción de un lenguaje único, a partir de un análisis lógico sobre la estructura de los enunciados o proposiciones gramaticales, que permitan diferenciar entre ciencia y pseudociencia, conocimiento y pseudoconocimiento.
- Las distinciones son importantes porque éstas sirvieron para clarificar la problemática con respecto al carácter interno y externo de la ciencia.

La Ciencia es concebida según Kuhn de acuerdo con los siguientes preceptos:

- No existe una división tajante entre ciencias naturales y ciencias sociales o humanas. Por ejemplo, la investigación científica no puede llevarse a cabo sin la historia y la formación educativa.
- No existe un modelo de ciencia o método único e inmutable. Todas las ciencias se enfrentan, a lo largo de su historia a problemas que son difíciles de resolver. Por eso existen períodos de ciencia normal y ciencia revolucionaria.
- No hay posibilidad de construir un lenguaje único para la ciencia, porque la multiplicidad de interpretaciones subjetivas nos conducen a problemas en cuanto a los fines

y compromisos que se establecen entre los científicos pertenecientes a una tradición.

- No existe una clara distinción entre términos teóricos y términos observacionales, porque todo término aparentemente "puro" está preñado de subjetividad, y todo término observacional a su vez puede ser susceptible de error, porque el científico "ve" lo que quiere ver. En este sentido, la investigación científica es un proceso de consensos.
- El método es variable y se utiliza según su capacidad para resolver enigmas o problemas de la investigación científica. Por lo tanto, no existe un método único para la ciencia, en su lugar debemos hablar de teorías científicas y sus métodos.
- Kuhn otorga un papel importante a la metafísica, al considerar que su labor es fundamental en tiempos de crisis, porque existe la predisposición a "ensayarlo todo"; los síntomas de la anomalía conducen a los científicos a debatir sobre los "fundamentos mismos" del paradigma vigente.
- La justificación y la validez de los enunciados dependen del consenso científico, en este sentido, los criterios varían de un campo a otro.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

- Concebir la ciencia como progresiva sólo es posible en periodos de "ciencia normal", una ciencia es exitosa cuando muestra su habilidad para resolver enigmas o problemas planteados durante la investigación científica. En este sentido, no existe un progreso sustancial hacia el cual se dirija la ciencia. No existe por lo tanto un progreso real en términos de fin último o meta hacia la cual se dirija la ciencia.
- Su propuesta para la ciencia, reconsidera la historia, la tradición y el contexto social para llevar a cabo la práctica científica. Para Kuhn es importante examinar las relaciones entre teoría y práctica a partir de su desarrollo histórico.

CAPITULO III. Tiempo largo y tiempo corto, el papel del tiempo en la historia.

Me gusta la historia. No sería historiador si no me gustara. Cuando el oficio que se ha elegido es un oficio intelectual resulta abominable dividir la vida en dos partes, una dedicada al oficio que se desempeña sin amor y la otra reservada a la satisfacción de necesidades profundas.

Lucien Febvre
(Combates por la historia)

3.1 La importancia del concepto "tiempo" en la historia

Desde todas las épocas, el hombre ha manifestado una preocupación esencial por dejar testimonios o huellas de su paso por este mundo, tal inquietud se hace presente por la memoria (recuerdo), o por la escritura (cultura). A tal preocupación le dieron los griegos el nombre de historia, por ésta se entiende "El término, que en general significa investigación, información o informe y que ya en griego era usado para indicar la información o narración de los hechos humanos."(1). Lo que interesa resaltar de esta acepción es el hecho de que la historia es un relato propiamente humano, o en otras palabras "la historia la hacen los hombres". El sentido de la historia parece estar contenido en la afirmación de que "la historia es lo que se conserva y

transmite a través del tiempo". Lo que se conserva y transmite a través del tiempo son los conocimientos, creencias, enseñanzas y aun las artes, las técnicas, las formas de gobierno, etc. Decir que la historia es nada más el pasado, es afirmar una paradoja. El tiempo es factor fundamental para sustentar que el pasado no es lo muerto, inanimado, sin vida. Por el contrario, el tiempo es la constancia del pasado que se hace presente en todas las manifestaciones del ser y hacer la vida, la historia. Esto es así porque la propia existencia es un proceso, que va de la semilla al fruto, pasando por la flor. El mejor ejemplo de esta constancia es la vida misma. Dentro de una vida regular, la preocupación de todo buen padre es que su hijo estudie, aprenda, con la finalidad de darle las armas o las bases para que el día de mañana pueda defenderse; lo apremian para prepararse y enfrentarse a la vida. En este sentido la historia es la "maestra de la vida", ella es quien prepara y enseña para entender pasado y presente.

Esta pequeña disertación en torno a la historia se llevó a cabo con la finalidad de presentar el tema de mi interés, el tiempo. Por tiempo se entiende "el orden mensurable del movimiento"(2). El tiempo es, pues, lo que discurre, transcurre, lo que se mueve, lo que cambia. Sin embargo, es el propio tiempo quien hace reflexionar acerca de un aspecto

que al parecer se vuelve inmutable al haber sido, al haber transcurrido dentro de todo lo mutable, lo único que permanece, se tenga o no conocimiento de ello, es el pasado, la ruina que permanece a pesar del tiempo.

Los historiadores conciben dos formas de ser la historia. La historia materia (*res gestae*), que es el cúmulo de todos los hechos, más allá de lo que podemos conocer e imaginar, es además el pasado que ya no se modifica. La historia conocimiento (*rerum gestarum*), que es el conocimiento del pasado susceptible de ser cambiado, es la historia de la cual se tiene conciencia, gracias a los testimonios, huellas y artefactos legados a nuestra civilización por civilizaciones pasadas. En este sentido, cabe también una diferencia importante en cuanto al tiempo, que actúa en función del cambio (tiempo corto) y la permanencia (tiempo largo).

La importancia del tiempo para la historia se hace presente a partir de la época conocida como Ilustración,

"... de la mano de los filósofos ilustrados alemanes (Leibnitz y Kant) y franceses (Turgot, Condorcet y Voltaire), la difusión de una concepción del tiempo como vector y factor de evolución y progreso (progredior: caminar adelante, avanzar) hizo posible la consideración de la cronología como una cadena causal y evolutiva de cambios significativos e irreversibles en la esfera de la actividad humana." (3)

A grandes rasgos se puede afirmar que dentro de la historia, el factor tiempo, no era motivo de análisis hasta fines del siglo XVIII, el problema comienza a partir de una dimensión, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando la práctica histórica comienza a tomar características de "cientificidad". El auge de las ciencias naturales, de las nuevas investigaciones y una nueva forma de ver el mundo, comienzan a cambiar la mentalidad del hombre y surge así un nuevo tipo de actividad histórica basada en "la investigación y redacción". La nueva ciencia histórica, adquiere junto con esto "una conciencia temporal de su pasado" al tiempo que concibe un "pasado comunitario". El progreso inaugura una concepción nueva respecto al quehacer humano en general, la necesidad de "ir hacia adelante", de perfeccionar máquinas y herramientas, conocimientos y raciocinio. En este momento la práctica histórica se ve impelida a replantear sus fundamentos, su razón de ser, junto con todas las demás ciencias sociales o humanas. Por ello es que se insertan en la búsqueda de métodos, modelos, formas de llevar a cabo la investigación de manera más sistemática, creando relaciones en donde no las había, apuntando hacia una dirección "más segura, menos incierta" y siempre hacia adelante, con miras al porvenir. La previsión es otro de los factores muy en voga en este siglo XX.

La importancia del tiempo en la historia se hace evidente en la práctica, en la forma de llevar a cabo la investigación, es por ello que hoy en día se hace evidente un acercamiento e incluso una cooperación entre las diferentes disciplinas sociales. La antropología, la arqueología, la economía, la política y en general todas las ciencias se encuentran al servicio de la humanidad, que tiene como tarea construir su historia al tiempo que reconstruye su pasado y perfecciona, en cierta forma, el entendimiento y la comprensión de civilizaciones pasadas. A cada momento surge una conciencia histórica por rescatar y preservar el pasado.

3.2. La propuesta de Fernand Braudel: la importancia del tiempo largo en la historia

La propuesta de Fernand Braudel expuesta en La historia y las ciencias sociales, gira en torno a un problema central en la historia, el de la larga duración. Dice Braudel que las ciencias del hombre atraviesan por una crisis general "motivada por la preocupación del lugar que ocupan hoy en el conjunto monstruoso de las antiguas y recientes investigaciones". La crisis es evidente al percibir que las ciencias sociales en comparación con las ciencias naturales o exactas, no han logrado cimentar sus estudios sobre la base

firme de un modelo científico, problema este que se hace tangible en el campo del progreso. En este momento se hace pertinente una aclaración, la científicidad del siglo XX exige un modelo de "conocimiento exacto y razonado de las cosas", tal caracterización no parece adaptarse al factor humano, que en sus diversas manifestaciones culturales, políticas, sociales, etc., impide su reducción a una fórmula

Las ciencias sociales luchan entre sí por captar lo social en su "totalidad", todas ellas se entrometen en el terreno de sus vecinas en la creencia de permanecer en el propio. Para evitar que las unas se impongan a las otras, es imprescindible una reunión de ellas, sin olvidar a ninguna. Sin embargo, hay un aspecto de la realidad social del que da cuenta la historia, y en el reside la importancia y el interés por ella "...la duración social, esos tiempos múltiples y contradictorios de la vida de los hombres que no son únicamente la sustancia del pasado, sino también la materia de la vida social actual."(4). Esta duración social se hace evidente en una "viva e íntima oposición", entre "el instante y el tiempo lento". Para que tal "unidad" entre momento y duración sea posible, debe darse una conciencia de la pluralidad entre pasado y actualidad, para ello es necesario la construcción de una metodología común de las ciencias de las ciencias del hombre. El tiempo largo es el

tiempo de la historia y exige una "noción cada vez más precisa de la multiplicidad del tiempo" para dar cuenta de la crisis, y tal vez sea este factor el que logre interesar a todas las ciencias sociales.

Historiadores del siglo XVIII y principios del XIX, como Michelet, Ranke, Burckhardt o Fustel, dice Braudel, estuvieron abiertos "a las perspectivas de la larga duración"; esta apertura se hace evidente en una nueva forma de relato histórico que ha producido "una conmoción y una renovación innegables", que sitúan la práctica histórica dentro de un nuevo campo metodológico, el de las estructuras. La palabra "estructura" domina los problemas de la larga duración. Por estructura se entiende: "una organización una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales (...) Para nosotros los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar." (5).

Ejemplo de esta forma de concebir la historia, con base en estructuras, lo constituye la filosofía marxista, en donde la "estructura" propiamente esta constituida por la base económica sobre la cual se erige la sociedad, ésta a su vez forma la "superestructura" en donde encontramos el arte, la

política, el derecho, etc. Precisamente Braudel pone el énfasis en la estructura porque representa la continuidad de las diferentes etapas en las que se identifican los períodos de la historia de la humanidad.

Braudel pone por ejemplo la "coacción geográfica" en donde el hombre se halla prisionero o cercado, desde hace siglos, por los climas, las vegetaciones, las poblaciones animales, las culturas de las que no pueden apartarse sin arriesgarlo todo. La estructura se extiende al campo de lo cultural y se hace presente en la "historia de las ciencias" que no son más que "explicaciones imperfectas" de los modelos de la larga duración.

El campo de las matemáticas sociales parece ser la respuesta al problema de la estructura o modelo, para entender la larga duración. Pero, primero, hay que admitir, siguiendo a Braudel, la existencia de un "inconsciente social", en donde la coyuntura (unidad) de tiempo largo y tiempo corto se forja a la luz de los "modelos". Éstos,

"...no son más que hipótesis, sistemas de explicación sólidamente vinculados según la forma de la ecuación o de la función; esto iguala a aquello o determina aquello . una determinada realidad sólo aparece acompañada de otras y entre ambas se ponen de manifiesto relaciones estrechas y constantes. El modelo establecido con sumo cuidado permitirá, pues, encausar, además del medio social observado(...) otros medios sociales de la misma naturaleza, a través del tiempo y del espacio. En ello reside su valor recurrente. Estos sistemas de explicaciones varían hasta el infinito según el temperamento, el cálculo o la finalidad de los usuarios: simples o complejos, cualitativos o

cuantitativos, estáticos o dinámicos, mecánicos o estadísticos." (6)

Un modelo es la forma de establecer una explicación, la efectividad de esta, sólo puede constatarse en su duración, en el tiempo de su vigencia. Para Braudel los modelos históricos han sido elementales y rudimentarios, rara vez alcanzan el rigor de científicos; sin embargo, han dado cuenta de la práctica histórica. Para la construcción de un modelo de mayor duración con características de científicidad se hace necesario poner atención al desarrollo de las matemáticas sociales que contienen tres lenguajes, que bien pueden dar cuenta de la práctica histórica: el lenguaje de necesidad o de los hechos de necesidad, el lenguaje de los hechos aleatorios y el lenguaje de los hechos condicionados. Estos tres lenguajes funcionan en razón del uso de los conjuntos, de los grupos y del cálculo de las probabilidades (terreno de las matemáticas "cuantitativas"). Pese a esto, queda aún la tarea por hacer, preparar el campo social para la aplicación de las matemáticas sociales, que no son las matemáticas tradicionales, en donde su aplicación sólo era un esbozo de números y cuentas de aplicación rudimentaria. El rumbo de esta investigación, dice Braudel, promete traspasar la "superficie de la observación" y alcanzar "elementos inconscientes" para reducir la realidad histórica a

"elementos menudos", cuya forma de relacionarse permita ser analizada con mayor exactitud. Esto es, que las matemáticas sociales puedan dar cuenta de todos los niveles de observación y de explicación que se dan en los acontecimientos históricos. Lo que se espera es "percibir las leyes de estructuras más generales", para deducir de éstas los grados inframoleculares.

La propuesta de Braudel, consiste en construir un modelo de explicación histórica basado en las matemáticas sociales, que una vez construido de cuenta de las contradicciones (tiempo corto, tiempo largo) y sea capaz de comprenderlas en su distanciamiento, pero, también en su necesidad, en su momento. Se propone el modelo de las matemáticas sociales, porque éstas se "limitan a circular" por la vía más segura, la de la larga duración en donde difícilmente varían el rumbo.

3.3 Historia de acontecimientos, tiempo corto.

La historia del tiempo corto según Braudel, se concibe como, la historia que pone el énfasis en el tiempo breve y es por costumbre el "relato precipitado, dramático, de corto aliento". El tiempo corto remite a lo episódico, a lo fragmentario, su duración es efímera "... el tiempo corto, a

medida de los individuos de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia: el tiempo por excelencia del cronista, del periodista." (7). El tiempo es, junto a los grandes acontecimientos, parcial, breve e incluso mediocre. También es evidente que este tiempo corto se refleja en: lo económico, lo social, lo institucional, etc. El tiempo corto es "la más engañosa de las duraciones", y está constituida por una "masa de hechos menudos". Aunque el error consiste en confundir la historia tradicional o de los acontecimientos con la historia política; la diferencia entre una y otra se hace tangible en la forma de concebir los acontecimientos, los documentos y la forma de considerar el movimiento del tiempo corto.

Existe gran controversia en torno al papel que juega el tiempo corto, y se refleja en la forma de concebir la explicación histórica: a las ciencias sociales no les tienta la búsqueda del tiempo "perdido", por ello no aceptan la historia de larga duración, como dimensión necesaria de su campo de estudio. Las ciencias sociales en general, tienden a prescindir de la explicación histórica, esto lo hacen de dos maneras: 1) existe una sucesión o actualización en exceso de los estudios sociales mediante una "sociología empírica" que se limita o remite a los datos o hechos del momento, del tiempo corto; 2) la sociología empírica se aplica en la

ciencia de la comunicación y rebasa el tiempo a partir de la formulación matemática de estructuras intemporales.

El problema con el tiempo corto, para Braudel, conduce a "anular" el tiempo de la historia, el tiempo largo, porque se le considera empobrecido, simplificado, asociado con el silencio. La controversia se centra en la reconstrucción del pasado, el tiempo largo y se da al interior de las ciencias sociales, que sólo se han limitado a la observación de lo actual, y por lo tanto, dirigen su atención "hacia lo que se mueve deprisa". El tiempo corto es el tiempo del acontecimiento, de la noticia breve, de la información actual, es el tiempo del cronista, del periodista, de la televisión, la radio, la prensa; y por lo general es este el tiempo al que se está acostumbrado sin darse cuenta. Sin embargo, "...no pensar en el tiempo corto, no creer que sólo los sectores que meten ruido son los más auténticos; también los hay silenciosos." (8)

La historia es la suma de todas las historias posibles, una colección de oficios y de puntos de vista, de ayer, hoy y mañana. El error "historizante" consiste en escoger una de tantas historias a expensas de las demás. Las ciencias sociales, incluida la historia, no deben renunciar a una interacción, pues, todas ellas están "contaminadas", unas con otras y hablan o pueden hablar el mismo idioma. Su labor más

que de observación, debe comprender una explicación de lo social en toda su realidad. Lo que interesa a los historiadores es la "medida del tiempo", la forma en que se cruzan los movimientos de ese tiempo, su interacción y su ruptura.

3.4. La propuesta de Jean Chesneaux.

La propuesta de Chesneaux gira en torno al lugar que ocupa el conocimiento histórico en la vida social. En este sentido, se hace pertinente resaltar un punto de controversia con Braudel: la imposibilidad de reducir la realidad social (las masas populares) a una representación numérica, como pretende Braudel. La crítica de Chesneaux es una crítica política y su postura se alinea en la filosofía marxista. El problema consiste en definir el papel de la historia, el lugar ocupa y la importancia que tiene sobre todo en el terreno político; es además un elemento constitutivo de la relación entre fuerzas políticas, como previene Chesneaux.

Proclamamos: ¡Hagamos tabla rasa del pasado!, pero aceptamos con demasiada facilidad las falsas evidencias del saber histórico, el arte cronológico por periodos, la afición por el relato en pretérito, la autoridad de la letra impresa, la disociación de los documentos y de los problemas, o la utilización no crítica de los trabajos de los especialistas." (9).

En otras palabras, se olvida un aspecto inherente a todo ser humano que piensa, la posibilidad de la crítica, el

cuestionamiento a la labor propia y de los contemporáneos. Precisamente porque corresponde a nosotros escribir la historia, se debe estar atento al uso que se hace del discurso político. Todo esto tiene que ver con lo que se piensa respecto de la economía, el país, la sociedad, la cultura, la política y aún más, los sentimientos hacia los símbolos patrios, la historia, las raíces, la tradición en que se esta insertos, en fin, un cúmulo de problemas y situaciones inherentes a toda vida humana, y lo que ella representa para uno.

Chesneaux alienta a reflexionar y construir la relación con el pasado, "sobre la base de los conocimientos comunes", apoyándose en la experiencia propia. La reflexión en torno al discurso histórico conduce a un compromiso común, la historia la hacemos todos y cada uno ha de tener presente el papel que desempeña en ella.

La historia es "el movimiento profundo del tiempo, a la vez que el estudio que de él se hace". Para Chesneaux esta identificación es una trampa, que encierra las aspiraciones de los historiadores profesionales, la pretensión de "acaparar el pasado", a saber

"... la idea de que la Historia domina a los hombres desde el exterior, que ejerce sobre ellos una autoridad suprema por estar inserta en un pasado por definición irreversible y que hay que inclinarse dócilmente ante ella. Que, por lo tanto, es el pasado el que manda en el presente." (10)

La historia es válida en la medida en que cuenta como "memoria colectiva", es por ello que el pasado tiene un sentido. Este se le otorga porque ayuda a "comprender mejor la sociedad en que vivimos"; el pasado se hace presente en todas las formas de manifestarse la humanidad: trabajo, religión, educación, y por el estilo. Hay, pues, una relación viva o activa con el pasado que se hace evidente, en lo que se defiende y se preserva, en lo que se derriba y se destruye. Esto tiene que ver con el conocimiento de ese pasado que es "a la vez coacción y necesidad". Se pretende rescatar a la historia como "asunto de todos"; "una práctica social" que hace evidente la relación activa entre pasado y presente.

La influencia del pasado sobre el presente, en primer lugar de conocimiento y en segundo de coacción y necesidad; esto quiere decir que cuenta como base o fundamento de toda investigación, como antecedente de lo que se quiere construir incluso reconstruir. Por ejemplo, si se quiere "construir" (hacer) una biografía del último presidente de México se habrá de investigar en su pasado, las escuelas en donde estudio, las calificaciones que tuvo, la familia de la que proviene, a qué se dedicaba en su infancia, su juventud, quienes lo influenciaron, en que momento comenzó a forjar

ideales, qué lo llevó a la presidencia, etc. Si se trata de "reconstruir", entonces se recurre a la memoria, al recuerdo y así se reconstruye de forma mental, por ejemplo, la civilización egipcia, su organización política, social, económica, religiosa, el lenguaje, su forma de vida, de alimentación, de educación, etc. Pero siempre teniendo en cuenta los vestigios legados al tiempo, esto es las esculturas, las inscripciones en papiros o piedras, la ubicación geográfica y los testimonios de las otras culturas con quienes tuvieron contacto.

Lo que interesa resaltar es la magnitud del problema, de cómo el pasado se hace presente y repercute hasta en las decisiones más particulares y personales, como el hecho de elegir, por ejemplo, una carrera universitaria. Por ello es que,

"... nuestro conocimiento del pasado es un factor activo del movimiento de la sociedad, es lo que se ventila en las luchas políticas e ideológicas, es zona violentamente disputada. El pasado, el conocimiento histórico puede funcionar al servicio del conservatismo social o al servicio de las luchas populares. La historia penetra en la lucha de clases; ¡jamás es neutral!, ¡jamás permanece al margen de la contienda!." (11)

Efectivamente hay una necesidad o "hambre de historia", que remite a cada momento, a cada decisión, hacia una esfera aparentemente olvidada o pasada, la tradición en la que se ha forjado el espíritu, la forma de ser educados, a la manera en

que se ha aceptado la educación, creencias y enseñanzas. Todo esto se refleja en el presente y aún en el porvenir. Pero, finalmente es uno quien decide sobre ese pasado. El problema para Chesneaux, radica en separar "convicción" de "profesión". El conocimiento histórico no se elabora aislado y en un solo sentido, sino que es preciso reconocer el "lugar global del pasado" en nuestras sociedades, reconstruirlas a partir de sus contradicciones y entenderlas desde el presente, con las herramientas y conocimientos hasta el momento adquiridos, pero, sin negar ni ocultar nada. En este punto Chesneaux realiza una crítica a la labor histórica, en especial a dos corrientes actuales: la "Nueva Historia" y "La historia universitaria marxista", entre las que se da un juego de rivalidades, de compromisos y cooperaciones. Estas historias aceptan "las falsas evidencias del discurso histórico" y se inclinan por la "contienda lenta", pero, la crítica esta dirigida a Braudel, que olvida un aspecto importante del discurso histórico, "la historia la hacen las masas, son el movimiento efectivo de este proceso". Lo que se pretende, según Chesneaux, es "...desposeer a las masas populares de su historia, expulsarlas de ella, a la vez porque se reserva su estudio para especialistas y privilegiados..." (12)

3.5 Inversión de la relación pasado - presente por una relación presente - pasado.

En el punto anterior se apeló a una conciencia del pasado colectiva, a una forma de hacer historia a partir de la práctica social. Continuando con este problema de la relación pasado - presente se considera ahora la inversión de esta relación o, dicho de otra manera, la propuesta consiste en plantear una interacción entre pasado, presente y futuro.

Según Chesneaux, es necesario invertir la relación pasado - presente desde la base del conocimiento histórico. No es el pasado "el que está en el puesto de mando", no es quien da "lecciones", ni es quien "juzga" desde lo alto de su tribunal. Es desde el presente que se plantean los cuestionamientos y se hacen las combinaciones. En este sentido, el presente necesita del pasado en relación con el porvenir: se trata de vislumbrar y prever el futuro, pero en la conciencia de lo mutable, de lo que se puede cambiar y defender, en lo que esta por ser, el futuro.

La propuesta de invertir la relación pasado - presente se deriva de la definición de la "historia como relación activa con el pasado"; concebir esta relación activa, viva, mutable, es resultado de la reflexión que se hace respecto a la experiencia cotidiana, el conocimiento del pasado es

siempre "tributario del mundo en que vivimos", y se refleja en el trabajo y la producción, refleja el ansia de saber, conocer y ahonda en las preocupaciones actuales. Una de esas preocupaciones consiste en la necesidad de actualizar y perfeccionar los conocimientos adquiridos; en el caso de los historiadores, la necesidad de reescribir la historia. El presente constituye un factor "fecundante" y "estimulante" en la reconstrucción del pasado. Por otra parte, la reflexión es un acto regresivo que "...funciona normalmente a partir del presente, en sentido inverso del fluir del tiempo, y que ésta es su razón de ser fundamental." (13).

La razón de ser de esta inversión, se manifiesta en la forma de imponer y cambiar el mundo, esto significa que el presente es una propiedad y tiene primacía sobre el pasado, en la medida en que se comprende esta necesidad. La finalidad de la práctica histórica "se halla en la práctica activa", en el dominio del porvenir. El pasado es siempre objeto de estudio, y de él se rescatan a cada momento "hechos nuevos"; se trata de develar lo oscuro y lo oculto que pueda permear el proceso histórico, de la historia hasta hoy escrita.

La comprensión del pasado a partir del presente, es más bien, una labor de descubrimiento, de investigación que se apoya en una relación interactiva con otras ciencias. La historia se "sirve" de otras disciplinas para construir su objeto de

estudio, el conocimiento que de él se tenga es siempre perfectible o susceptible de ser modificado. Así, por ejemplo, aún no se ha dicho la última palabra sobre los acontecimientos ocurridos en Tlatelolco durante el 68. Y corresponde a cada generación, a cada época interpretar esos acontecimientos desde la visión o enfoque heredado por la "historia oficial". Es por ello que la relación pasado - presente reviste una actitud política, una forma de ver y concebir al mundo, de la cual no es fácil tomar distancia o desprenderse. Lo que cuenta de esta relación, es su "carácter operatorio", su forma de responder ante las interrogantes del presente.

La relación presente - pasado (invertida) debe ser explícita, esto es, estar abierta a los problemas, a las luchas, pero, sobre todo, debe ser una relación de cuestionamiento, crítica y al mismo tiempo consciente y dirigida. Para Chesneaux, es necesaria esta inversión presente - pasado, porque de lo contrario "... la relación pasado - presente está fundada en el silencio, la ocultación, la compartimentación, lo no dicho..." (14)

La relación presente - pasado "... debe ser explícita, dicha a la luz del día, y por lo tanto politizada." (15). De cierta manera politizar se entiende como polémica, como cuestionar, criticar, pero, esto en un sentido constructivo.

La inversión de la relación pasado - presente es muy significativa, no sólo para la historia, también para el tiempo, porque de lo contrario se corre el riesgo de ocultar la verdad, y ésta tarde o temprano sale a relucir, o lo que es lo mismo "el tiempo no perdona". Y para ejemplo basta recordar uno de los acontecimientos más crueles e inhumanos del período nazi durante la segunda guerra mundial, los campos de concentración o más bien de exterminio. En ellos millones de seres humanos, no sólo perdieron la vida, sino que además, parte de sus órganos fueron utilizados en la elaboración de objetos y mercancías, durante este período de la historia injustamente se inmolaron millones de vidas inocentes.

Dentro de la propuesta de Chesneaux, el tiempo es parte esencial de todo proceso histórico, dado que aún no se vislumbra su fin -ni remotamente- , la historia es una tarea por hacerse y queda mucho aún por escribir. La historia concreta o real esta inconclusa, incompleta, pero, además "... esta constituida por rodeos, desfases, bloqueos, despegues, supresión de etapas, supervivencias, inversiones y hasta regresiones y retrocesos." (16). Esta idea permite considerar que el tiempo en la historia no es lineal, ni progresivo, en el sentido de ser mejor, el tiempo es un estira y afloja, un subir y bajar. Pero es, además, un tiempo

dialéctico, afirma Chesneaux, en donde la síntesis de tiempo largo y tiempo corto se comprende a partir de su oposición, lo que importa es resaltar y reconocer el momento de uno y otro en la trama histórica. Ante todo, no se puede negar ni pasado ni presente, pues la omisión o cancelación de alguno de los dos llevaría a la cancelación de un tercer momento: el porvenir, que abre la posibilidad de seguir presente en el mundo; quién no sueña con ser parte de la historia, se cierra a la posibilidad de trascender e incluso de seguir viviendo.

3.6 El sentido del tiempo largo en la historia.

Para dar punto final a este trabajo se considera ahora el sentido que tiene el tiempo largo en la historia, tan de moda, como afirma Chesneaux, a partir de la década de los 50. El tema de la larga duración, la diacronía, el paso del tiempo histórico, se presenta a los historiadores como una salida al concebir la vida social como evolución. Esta idea de "evolución" es sinónimo de "progreso" si se considera la historia como lineal. Chesneaux no pretende prescindir del tiempo largo en la historia pero, si mantiene una controversia con Braudel, en el sentido de que efectivamente hay una "historia masiva" de larga duración, pero esta historia tiene un carácter "pasivo". Para dar fundamento a esta controversia, a continuación se presentan las afirmaciones de uno y otro.

Dice Braudel:

"Lo que se pone a disposición de las matemáticas sociales cualitativas no son cifras sino relaciones

que deben estar definidas con el suficiente rigor para poder ser afectadas de un signo matemático a partir del cual serán estudiadas todas las posibilidades matemáticas de estos signos, sin ni siquiera preocuparse ya de la realidad social que representan" (17)

Al respecto Chesneaux:

"Pero ¿qué "larga duración"? Finalmente, si bien concierne a las masas populares, es únicamente en su calidad de seres que consumen, trabajan, inventan técnicas, las transmiten o las olvidan, se reproducen, están enfermos, comen, animan una cultura popular, viajan solos o en grupos; es decir, experimentan su destino. Esta historia "masiva" está muy de moda. También porque estos hechos de vida colectiva, fáciles de cuantificar, permiten alimentar cotidianamente una computadora voraz, indispensable al standing de cada investigador. Pero esta historia masiva es una historia pasiva. La larga duración grata a la Nueva Historia, es una larga duración despolitizada." (8)

Para Braudel es necesaria una unificación de todas las ciencias sociales. Esta pretensión, muy al estilo positivista (concepción analizada en el capítulo anterior), parte de la reducción de todo lenguaje científico al lenguaje matemático. La posibilidad de construir las matemáticas sociales, lleva a la construcción de un lenguaje único para la ciencia, que permita reducir todo postulado histórico a signos matemáticos. Sin embargo, y retomando el postulado marxista, para Chesneaux, "la historia la hacen los hombres" y al hombre se le comprende en su vida práctica, en su actividad. Si se considera la posibilidad de reducir el lenguaje a signos matemáticos, se niega la posibilidad de hacer historia y con ello la conciencia de comprender las rupturas y los desfases que ocasionalmente irrumpen el proceso histórico. La historia politizada permite los cuestionamientos e incluso da caviada a situaciones que se niegan a ser cuantificadas, castradas e incluso olvidadas. Esa parte de la realidad la constituyen eventos como las guerras, las luchas por el poder

político, las revoluciones, etc. Periodos estos, de luchas intestinas, ocultamientos y relaciones truculentas. Dentro de la historia contemporánea, por ejemplo, dentro de la vida política en México aún hay mucho por hacer y escribir en torno a casos como los de: Fobaproa, Lomas Taurinas, Lafragua, etc.

Para Chesneaux existe realmente la larga duración, pero ésta es tan política como la historia de los acontecimientos. En este sentido, se afirma que el sentido de la historia lo constituye "la unidad dialéctica" que consiste en la unidad de tiempo corto y tiempo largo; tal unidad se refleja en el campo político, lugar éste donde se dirimen y convergen todas las fuerzas políticas. En donde aún los olvidados hacen escuchar su voz; como por ejemplo, el caso del EZLN en Chiapas.

La larga duración dice Chesneaux, es política, y es continua tan sólo en apariencia porque en ella se encuentra también lo discontinuo las mutaciones profundas, e incluso se dan sacudidas brutales. La historia es un mosaico de todas las continuidades y discontinuidades, esto es la unidad dialéctica entre sincronía y diacronía, el tiempo largo y el tiempo corto.

Por unidad dialéctica se entiende la concepción hegeliana que enuncia: "la dialéctica se entiende, es la naturaleza misma del pensamiento" (19) en este sentido, la naturaleza del pensamiento es el lugar en donde se comprenden las contradicciones. Para Hegel la dialéctica es el proceso de la síntesis de los opuestos (sujeto-objeto, razón-empriria, etc.)

La dialéctica es el movimiento del Espíritu Absoluto en tres momentos, la tesis (momento intelectual), la antítesis (momento dialéctico) y la síntesis (momento especulativo o

positivo). De los tres el más importante es el momento de la síntesis porque este contiene la unidad y es al mismo tiempo la verdad de una y de otra.

No pretendo extender más el tema de la dialéctica, pero es importante resaltar el papel central que juega en la concepción histórica de Chesneaux. Este autor considera el movimiento dialéctico de la historia como "a coyuntura (...) de lo continuo y lo discontinuo es un hilo conductor a lo largo de toda historia." (20)

La coyuntura, es pues, la articulación de tiempo largo y tiempo corto, y solo puede reflejarse en el campo político, lugar de las continuas luchas por el poder que arrastra todas las esferas de la vida social.

"las "guerras" no son fases temporales de violencia militar que se alternen con fases de "paz" y prosperidad, (...) las guerras son realmente "la continuación de la política por otros medios", la expresión de las mismas exigencias históricas que los períodos de "paz": búsqueda de la mano de obra en la época esclavista, de tierras (con sus campesinos) en la época feudal, de ganancias en la edad capitalista." (21)

La unidad dialéctica del tiempo (continuo-discontinuo) se inserta en la "conciencia social" a partir de las "mutaciones", movimientos estos que originan los cambios de percepción, o la visión que del mundo se tiene. La forma de ver el mundo es resultado de la tradición en la que uno se forma, de ahí, la preocupación por el tiempo largo como el tiempo de la realidad. Para Chesneaux, no son las divisiones de los tiempos las que importan, sino su "federación", su conciliación en el campo de la lucha política. La labor que

queda por hacer es concientizar a "las masas populares" de que "la historia la hacemos todos".

CAPITULO IV. Revaloración de la historia a la luz de la visión posmoderna.

No se hace la historia con escrúpulos científicos; hasta uno se condena a no hacerla desde el momento en que se pretende conducirse en ella con la objetividad de los científicos.

Albert Camus
(El hombre rebelde)

4.1 El fin de la modernidad.

La modernidad, en su sentido histórico, es la época posterior al Renacimiento que comprende los siglos XVII, XVIII, y XIX. Durante este periodo de la historia, dos ideas influyen y abarcan el pensamiento de la época, a saber: 1) la idea de que la razón finalmente ha alcanzado su más alto nivel como criterio de conocimiento. Ella es la autoridad a la cual apelan todas las disciplinas del momento. 2) la idea de progreso, progredior, ir hacia delante (1), que junto con la primera, hacen pensar al hombre en un aumento progresivo y gradual de bienestar material y económico.

La ciencia era considerada "un conocimiento exacto y razonado de las cosas" (2) de aquí la gran preocupación afín a todas las disciplinas, por alcanzar la rigurosidad, la sistematicidad y universalidad, que hasta ese momento sólo ostentaban principalmente las matemáticas y la física. De aquí parte el problema central de la discusión entre las

diversas teorías y modelos, que desde finales del siglo XIX, y todo lo que va del XX han intentado dar a las ciencias sociales o humanas un carácter de ciencia.

El problema de las ciencias humanas radica en que ellas, a diferencia de las ciencias fácticas, no han logrado definir un estudio de objeto único, un modelo o teoría que garantice un conocimiento verdadero. Sin embargo, muchas han sido las posturas que sugieren pensar, que en las ciencias humanas difícilmente se puede tener un objeto de estudio único y, por lo tanto, no hay ni teoría ni modelo que pueda garantizar un conocimiento exacto y razonado en las ciencias humanas.

Desde la perspectiva de Gianni Vattimo es claro que, la modernidad como período de la historia ha llegado a su fin, en el momento mismo en que Nietzsche anunció la muerte de Dios. Dentro de esta misma línea se encuentran las afirmaciones de Heidegger, quien proclama la superación de la metafísica. En base a las ideas de estos dos autores, Vattimo, introduce el concepto de posmodernidad. Pero antes, de caracterizarla, se considera un punto más respecto a la idea de modernidad.

El período moderno ponderó en demasía el poder de la razón, elevándola a rango de Dios. Para entender el sentido de la crítica de Nietzsche y Heidegger a la idea de razón,

habrá de comprenderse a ésta en su significado moderno, que vivió su esplendor en la filosofía hegeliana.

Para Hegel la razón es "... la identidad de la autoconciencia como pensamiento con sus manifestaciones o determinaciones que son las cosas o los acontecimientos; es la identidad de pensamiento y realidad" (3).

La razón es el Dios de los modernos y contra su dominio tiránico se alza la voluntad del hombre. Nietzsche anuncia la muerte de Dios y éste no es otro que la razón. Heidegger proclama el fin de la metafísica, entendida ésta como "... la ciencia primera en cuanto va más allá de la física, que es la primera de las ciencias particulares, para lograr el fundamento común en el que se basan todas (las ciencias) y determinar el puesto que corresponde a cada una en la jerarquía del saber" (4).

En este sentido, (como anuncio de la muerte de Dios y superación de la metafísica) es que Vattimo concibe el fin de la modernidad, la cual se había caracterizado,

"... como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva "iluminación" que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos", los cuales a menudo se conciben como los "orígenes" de suerte que las revoluciones teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como "recuperaciones", renacimientos, retornos" (5).

La idea de modernidad entra en crisis hacia fines del siglo XIX. Cuando la realidad refleja que el proyecto moderno ha fracasado en lo económico (al no expandirse las bondades del capitalismo a todas las capas de la sociedad), en lo político (al no cumplirse los ideales de los movimientos armados libertad, igualdad y fraternidad) y, en general, se puede decir que la modernidad fracasa en su proyecto de un diversidad.

a) La posmodernidad

En Vattimo no se puede hablar de posmodernidad, sin antes entender lo que designa el prefijo "post" desde la visión nietzscheana y heideggeriana y desde la cual parte su pensamiento. El prefijo post indica una despedida de la modernidad y lleva al reconocimiento de una actitud crítica, o bien de crisis, frente al pensamiento contemporáneo.

La posmodernidad no puede caracterizarse como el rebasamiento o la superación que engendre la idea de progreso como benefactor en virtud de su validez. Su esfuerzo responde a la tarea de comprender el horizonte en el cual se encuentran hombre y mundo.

Para Vattimo,

"... lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también

como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del "fin de la historia", en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma" (6).

Lo que se pretende con esta disolución de la categoría de nuevo es romper con la idea, predominante de la modernidad, de que la historia es un proceso "continuum" de acontecimientos. De la historia entendida como historicismo (pretensión de reducir el conocimiento histórico a ciencia) que se manifiesta como la mera acumulación de datos acerca del pasado, su sentido es lineal y su desarrollo queda atrapado en el concepto de superación, pues, ella misma no se concibe sin la necesidad de la totalidad de sus movimientos.

La posmodernidad no es una moda moderna más entre otras, que busque su legitimación sobre la base de estar más al día, ni tampoco pretende ser la más válida; sólo busca denunciar o desenmascarar los mecanismos de dominación que subyacen en aquellas teorías totalizadoras; además de otorgar a la existencia un sentido más auténtico en la reivindicación de todas sus manifestaciones. La propuesta de Vattimo, consiste en replantear el papel que juegan la historia y la filosofía en la pomodernidad.

Se puede adelantar que la disolución de la unidad razón-realidad, exaltada por la modernidad, conduce también a la

disolución de la historia, en el sentido en que Vattimo la concibe, esta revelación no tiene los tintes de un debacle mundial (sin embargo, la conciencia de esta posibilidad está presente). El fin de la historia, debe entenderse como el fin de la historia oficial, de la historia entendida como conocimiento sistemático, racional y totalizador, pues, esta historia olvida al resto de la historia. La disolución de la historia se da en una diseminación de las historias, y con esto también se diluye la pretensión de contener la historia en una sola.

En términos generales, se puede afirmar que el carácter posmoderno rechaza: las estructuras estables que impliquen un "fundamento" de lo que no evoluciona, así como aquellas ideas totalizadoras que pretenden crear condiciones, modelos o teorías para elaborar y transmitir una imagen global de las cuestiones humanas.

b) El nihilismo, eje central de la posmodernidad.

El concepto de nihilismo es una pieza clave para entender la concepción posmoderna y, su reivindicación se encuentra en la recuperación del sentido positivo que de él hacen Nietzsche y Heidegger.

El nihilismo en su definición etimológica significa "la negación de todo principio o creencia" (7). El nihilismo es un término que puede causar polémica, pero Vattimo se propone rescatarlo como una "chance" positiva, entiéndase ésto como posibilidad, como poder ser.

En un significado más amplio, según Vattimo, el nihilismo como Nietzsche lo concibió indica "... la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X" (8). Esta definición lleva al hombre a reconocer "... explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición" (9). El anuncio de la muerte de Dios, muestra que, en el saber o conocimiento, ya no se buscan las causas últimas y que el hombre al tomar constancia de su finitud, de la muerte, no puede creerse con un alma inmortal.

Dos son las obras de Nietzsche, para Vattimo, en donde se definen con gran claridad los rasgos de la posmodernidad. La gaya ciencia, obra en la que se plantea por primera vez la muerte de Dios y que puede entenderse también como la idea del eterno retorno, en donde se manifiesta el fin de la época de la superación; esto es, que "... la posmodernidad sólo ha comenzado, la identificación del ser con lo novum" (10) Lo novum, nuevo, era considerado por la modernidad, como un valor que por sí sólo tendía siempre al bien pero, lo nuevo ya no irrumpe en nuestra realidad como tal, porque en el

mundo de las novedades tal categoría se ha disuelto, al tomar conciencia de su efímera existencia, lo nuevo en relación con lo futuro deja de ser cada vez menos actual, en tanto que la ciencia y la tecnología se insertan en un proceso rutinario de descubrimientos y novedades. Para Vattimo "... la novedad nada tiene de "revolucionario", ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera." (11), en este sentido lo nuevo se convierte en "routine", rutina.

La otra obra de Nietzsche a la que alude Vattimo es Humano, demasiado humano. En ella se encuentra otro de los rasgos nihilistas que caracterizan al pensamiento nietzscheano, a saber, la idea de que el pensamiento desde el anuncio de la muerte de Dios, no puede orientarse hacia la idea de fundamento u origen. El hombre de la posmodernidad debe romper el hilo que anudaba su destino, sus ideales, al de Dios.

El nihilismo es la negación de todo principio o fundamento, por lo tanto, el hombre es ahora responsable de su existencia y debe buscar su legitimación en la tierra, en la inmanencia.

Heidegger es el otro autor del que Vattimo rescata la idea de nihilismo. El término clave para entender el carácter nihilista de la posmodernidad es el de "Verwindung" que se

define como: superación, rebasamiento, convalecencia y distorsión. Es conveniente resaltar que esta idea se encuentra asociada a la crisis del humanismo. Y por éste se entiende, "... la teoría que toma al hombre como fin y como valor superior" (12). Lo que Heidegger se plantea con esta idea, según Vattimo, es exhortar al hombre a recuperarse de la imposición de una realidad basada en el valor de cambio, ésto es, considerar que el hombre vale por lo que tiene, a esta postura se opone un valor de uso, el hombre también vale por lo que puede ser.

En general, la preocupación de Heidegger consiste en recuperarse de la preeminencia del ser, del fundamento. El hombre no es un valor último, y sólo cobra sentido al recuperarse como ser para la muerte. Vivir la crisis, en términos heideggerianos, es tomar conciencia del fundamento y la ausencia de este mismo, de ser y no ser, de ser ahí y ser como proyecto.

Este trabajo no persigue la realización de un exhaustivo análisis de la filosofía de Gianni Vattimo. Por ello, y por cuestiones de espacio y tiempo, la postura heideggeriana rescatada por Vattimo se posterga a un análisis posterior, pues, por sí sólo da para un desarrollo más amplio, que por el momento habré de conformarme con el pequeño esbozo que de él se ha hecho en la parte introductoria de este trabajo.

Para la segunda parte se habrá de continuar con el problema de la enfermedad histórica, concebida en los términos en que la planteó Nietzsche y siendo fiel a la interpretación que de ella hace Vattimo.

4.2. La enfermedad histórica.

Los puntos anteriormente delineados sirven para formalizar la crítica de Gianni Vattimo a la modernidad. Por otro lado, en esta segunda parte, se realiza la revaloración del enfoque posmoderno respecto del tema de la historia, desde la valoración que Vattimo lleva a cabo de la perspectiva nietzscheana.

" Nietzsche habla de enfermedad histórica ante todo para subrayar el exceso de conciencia historiográfica que él ve como característico del siglo XIX es también, y de forma inseparable, incapacidad para crear una nueva historia" (13)

Lo que Vattimo se propone, es retomar el sentido que Nietzsche otorga a la Segunda consideración inactual (sentido histórico), para criticar el modelo nomológico de las ciencias naturales. Como anteriormente se exponía, la discusión entre ciencias naturales y ciencias humanas o sociales. Considerar que la historia se reduce a historia del

conocimiento histórico, es pensar en ella, como historiografía y por ésta se entiende el relato de las obras y sus autores, en este sentido, la historia sigue un curso lineal, en donde su tarea se reduce a la acumulación de datos, de documentos de los hechos del pasado; en donde el progreso se refleja, en el dominio y la cantidad de datos con los que cuenta el historiador para escribir su historia. Lo que importa según el carácter científicista, es la constatación, la verificación, la prueba de que los hechos históricos son de tal o cual manera. Este carácter científicista (la exigencia de que la historia sea ciencia) ha llevado al deterioro de un vínculo natural, "... el antihistoricismo de la segunda inactual es también rechazo a teorizar un esquema general de la historia; y su lucha contra la decadencia está inspirada en la fe en la posibilidad de restaurar una relación correcta entre historia y vida..." (14).

Lo que se pretende, es denunciar el perjuicio de la historiografía para la vida. El exceso de historia, la carga historiográfica, aprisiona al hombre en un cúmulo de información que perjudica a la vida, entendida como existencia, pues esta absorbe al hombre en la acumulación sin fin, creyendo que entre más datos se obtienen más perfecto es nuestro conocimiento; sin embargo, tal idea se manifiesta

como un perjuicio, ésto es, ir en contra de la relación vida e historia.

La crítica nietzscheana a la historia, según Vattimo, es un intento por rescatar la creatividad y productividad histórica del exceso de racionalidad a la que había estado sometida durante el período moderno, en este sentido, se pretende también, encontrar un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre racionalidad e irracionalidad; esto es, el esfuerzo por restaurar una relación correcta entre historia y vida, que no se reduce a una alteridad entre períodos creativos, innovadores o progresivos y períodos negativos desfasados o, en términos de Nietzsche, decadentes.

4.3. Revaloración del sentido de la historia

Lo que Vattimo propone al criticar el enfoque moderno, es retomar el sentido que Nietzsche ha querido dar a la relación vida-historia, de aquí la preocupación por replantear en términos generales, la importancia del nihilismo como eje central para la revaloración de la importancia o el sentido de la historia en lo que se denomina posmodernidad. Esto no significa que se pretenda encontrar de una vez y para siempre, la visión más verdadera o más válida; simple y llanamente, esta preocupación obedece al hecho de poner las

cartas sobre la mesa. Habiendo reconocido lo anterior, la tarea consiste en criticar, en el sentido de revaloración, la propuesta de Vattimo, que como él reconoce encuentra su directriz en el planteamiento nietzscheano.

El "antihistoricismo" de la Segunda consideración inactual es, en un primer momento, el rechazo a teorizar un esquema general para la historia, por lo tanto, esta consideración no implica un rechazo a la historia misma. La crítica de Nietzsche, se enfoca hacia la historia entendida como historiografía, en donde el orden de los acontecimientos sigue una ordenación sistemática y progresiva, en donde el conocimiento se funde a un valor cuantitativo, en donde la historia del pasado se piensa como un orden gradual de acontecimientos, del cual se aprende, supuestamente, cada vez más. Esto ha llevado al hombre a pensar teorías y modelos cada vez más perfectos, de donde parece desprenderse que la historia cuadra como un conjunto coherente de sucesos necesarios.

En este sentido, es que se ha considerado la historia presente, como más valiosa que la pasada. Si se piensa, en que la ciencia y la tecnología, que abarcan todas las áreas del saber, han hecho llegar las aspiraciones del hombre "hasta los cuernos de la luna" e incluso a imaginar formas y estilos de vida futuras, todo parece encajar como un en "cubo

de rubí", donde sólo basta acomodar las superficies de un mismo color, para poder asegurar que todo es perfectamente racional.

Todo lo anterior pareciera ser el preámbulo de un final feliz, sin embargo, no hay tal; la realidad nos muestra que el curso de la historia se desvía, se desfasa, se quiebra, pues, su orden no es del todo racional, parafraseando a Nietzsche, " la fábula ha terminado y ahora sólo queda la vida". La inquietud de Nietzsche se extiende hasta nuestros días y se refleja en los títulos de algunas obras contemporáneas, así se puede leer, "La decadencia de occidente", "El fin de la historia", que son sólo muestras del pesimismo que invade el pensamiento de nuestro siglo. En realidad este pesimismo debe ser rescatado en un sentido positivo (no positivista), para evidenciar, el fin de la vieja práctica historiográfica, de la historia oficial, en donde los acontecimientos siguen el orden y el sentido que conviene a quien domina o escribe la historia. De aquí se desprende que ésta halla sido objeto de servidumbre en donde se lavan las culpas y se justifican los errores de quienes han hecho la historia. La historia es el relato de los vencedores, y de lo que se trata ahora, es de quitar las máscaras que se ocultan en esta visión para desentrañar la visión de los vencidos.

Recapitulando, la propuesta de Vattimo concibe la propuesta nietzscheana como posibilidad de hacer una nueva historia, pero, para ello es necesario recordar los rasgos de "la enfermedad histórica", tal como Nietzsche la concibió, "La enfermedad histórica es enfermedad, (...) porque el exceso de conciencia historiográfica destruye la capacidad de crear nueva historia" (15)

De la enfermedad no se puede salir mientras se siga considerando al dato como parte fundamental para escribir la historia. La carga de datos, el exceso de información, sólo aprisiona al hombre en una cantidad ilimitada de hechos que le impiden ver más allá de lo que describe.

En esta pérdida de la visión se acentúa más la escisión sujeto-objeto, motivo de muchas discusiones en el campo del conocimiento, como anteriormente se ha tenido oportunidad de plantear, en donde se ha hecho patente la imposibilidad de reconciliar lo irrenconciliable, la unidad de mundo externo y mundo interno.

Nietzsche, según Vattimo, está interesado en recuperar la relación vida-historia, pero, para ello es necesario deshacerse de la práctica historicista, en tanto que estatiza o petrifica el movimiento necesario de la acción, de la vida. La historiografía no es sólo perjuicio contra la vida;

también es utilidad, por cuanto se le considera en un sentido propio, esto es, un quehacer humano.

El antihistoricismo que se refleja en algunas de las obras de Nietzsche, no implica una negación de la historia. Significa, asumir una postura contraria a la enfermedad; el historicismo se había caracterizado por resaltar el orden y la racionalidad del proceso histórico, por ello es que la historia oficial es la historia de las acciones racionales. Sin embargo, el sostenimiento de un orden racional, ha significado el oscurecimiento de la verdad, precisamente ahí en donde las acciones humanas no han sido del todo racionales. El historicismo ha inventado una historia ideal, con un sentido providencialista y progresista, que llevó a pensar incluso, en la posibilidad de escribir una historia universal. Para Vattimo es claro que estas historias totalizadoras "... olvida en tanto que deja fuera de la propia esfera todo "el resto" de la historia..." (16) esto es, la historia del mañana, la que esta por ser; por otra parte, esta visión, pretende pretificar la historia, al querer hacer de ella una sola, ignorando la diversidad de historias que a cada día se tejen en la complicada trama de la realidad.

La posibilidad de "curar" a la historia de la carga historiográfica, consiste en sacar de ella a todas esas

estructuras que han pretendido dominarla, petrificarla y oscurecerla. Para ello es necesario crear una nueva historia,

"El tipo de creatividad y productividad histórica que Nietzsche trata de describir está más bien caracterizado por un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre puro responder a las exigencias de la vida y reflexión "objetiva"; (...) luego, estos dos aspectos, (...) no son dos momentos separados, ya que la actividad de la reflexión comparativa y discerniente está inspirada y movida por su utilidad para la vida, y, por otra parte, la vida misma (...) no es pensada en términos puramente "biologicistas" siempre como manifestación de algunas exigencias - base; el hombre que, para vivir, siente la necesidad de reflexionar, comparar y discernir es ya el hombre que ha nacido en una cierta cultura, no en la "naturaleza pura y simple" (17).

El vínculo natural que había entre historia y vida, entre creatividad y productividad se rompe en el momento, en que el hombre deja de lado la parte oscura e irracional, no sólo de la historia, sino de su propia existencia. El hombre de la modernidad había exaltado el uso de la razón como directriz de todo proceso de conocimiento; creyendo que por sí sólo se iba a poder legitimar la historia ideal como real. En ésta suplantación se encuentra el aniquilamiento de la historia futura y el fin del hombre como ser de posibilidades.

La articulación correcta entre historia y vida, se da en un saber y hacer en la conciencia de dos momentos, el entendimiento de lo racional y lo irracional, la visión de claro y oscuro. Vattimo denomina a ésta dialéctica, de vida y forma, en donde lo que importa es la unidad de la acción

entre saber y hacer acerca de la historia. La acción del hombre consiste en sanear a la historia del dominio de formas ajenas a ella, de las teorías totalizadoras y reduccionistas, que quieren apropiarse de ella como se apropian de un objeto cualquiera; contra esas teorías se revela la vida, el movimiento y todo aquello que implica la voluntad como querer ser, como posibilidad.

La irracionalidad se rescata en un sentido positivo, en cuanto significa voluntad de poder (fuerza que mueve a querer ser), que no puede ser explicada ni entendida en un orden racional. Su movimiento obedece a un impulso vital que se exterioriza como fuente de inspiración, de creatividad. Contra el racionalismo exacerbado de la modernidad, que reduce la historia a la narración de acontecimientos racionales, se levanta un impulso "irracional" que mueve a la acción.

Se evidencian así los rasgos de una nueva práctica histórica, de los cuales se rescatan dos ideas centrales, por un lado el concepto de nihilismo, del cual se sustrae la ausencia de todo fundamento o principio en un sentido trascendente. La concepción nietzscheana, busca restablecer el vínculo natural historia-vida, en el reconocimiento de lo racional y lo irracional que hay en todos los actos de la

acción; la historia es hoy una diversidad de historias que buscan esclarecer lo oculto de la historia oficial.

La otra idea a la cual se hace referencia, y, como ya se explicó se refiere al concepto de "novum", lo nuevo que se diluye en la percepción de que el presente en relación con el futuro, nada tiene de novedoso; pues, la idea de progreso se devalúa al considerar, y según se puede observar en experiencias pasadas, que la felicidad y bienestar, son categorías ideales que no expanden sus beneficios al resto de la humanidad.

En el ámbito histórico tal idea se refleja en la imposibilidad de escribir toda la historia pues, aún en nuestros días la ciencia moderna, pese a todos sus adelantos no ha logrado erradicar ni el genocidio, la desigualdad, la injusticia ni mucho menos ha logrado hacer llegar la cultura a todos los estratos sociales para formar hombres libres y racionales.

La práctica histórica que se desprende de la concepción posmoderna (Nietzsche y Vattimo), alude a la historia pensada como crítica, dentro de la cual se diluye todo principio o fundamento que encadena el presente con el pasado, en una práctica decadente de recuperaciones, el nihilismo es un llamado a romper con el pasado como historiografía; el hombre que se queda atrapado en la añoranza, de que tiempos pasados

fueron siempre mejores, no se libra del lastre que significa el pasado como autoridad, en la idea de que esta obra como el tribunal desde el cual se juzga el presente. Por ello la necesidad de la historia reside en la posibilidad de escribirla y reescribirla cuantas veces sea necesario pues, aún no se ha dicho la última palabra.

CAPITULO V. El fundamento de la vida moral: ¿egoísmo o altruismo?

Cuando aparecí entre los hombres, les hallé sentados sobre una vieja presunción: todos creían saber, desde hacia mucho tiempo, qué es lo bueno y qué es lo malo para el hombre.

(F. Nietzsche, Así habló Zaratrustra)

5.1. Postura ética del individualismo en la concepción nietzscheana.

Uno de los temas fundamentales y hasta cierto punto controversial en el desarrollo histórico de la humanidad, es la ética, ámbito éste en donde se tratan las cuestiones del bien o valor, la libertad y la elección, la voluntad, el querer y el deber, el individuo y la colectividad, etc.

Desde un punto de vista personal, la ética es una reflexión sobre la moral que denota una convicción personal del modo de ser y estar en la vida; asumir una postura ética es a fin de cuentas, una forma de ver la vida. Por ético o postura ética se entiende lo relativo al "éthos : costumbre, carácter" (1), a la forma de proceder o conducirse respecto a las acciones morales.

Nietzsche es el pensador del siglo XIX que se ha elegido para iniciar éste análisis sobre el quehacer moral, y lo que él se propone en La genealogía de la moral, es mostrar los rasgos de la decadencia del hombre europeo como consecuencia de la transvaloración de valores llevada a cabo por el

cristianismo. El análisis llevado a cabo por Nietzsche acerca de la inversión de los valores es de carácter filológico-histórico y se refleja "... en el mismo comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y el juicio "bueno". (2)

Para Nietzsche resulta imperioso rescatar el origen del concepto bueno por dos razones, la primera, consiste en desenmascarar la transvaloración hecha por el cristianismo cuando de juicios de valor se trata, tal y como sucede con el juicio acerca de lo bueno; la segunda razón, conduce a la recuperación de la doctrina de la voluntad de poder, tema que por sí sólo puede ser motivo de otro trabajo, y por lo cual se considera prudente mencionarlo. En la genealogía lo que a Nietzsche interesa, es rescatar el carácter, la marca, el sello distintivo del hombre europeo, y por ello se remonta al origen.

Bueno es aquel que tributa acciones no egoístas, en su sentido etimológico bueno es el noble, aristocrática, de índole privilegiada, es además aquel que se siente y se valora en sí mismo y en su obrar como bueno, buenos son los nobles, poderosos, privilegiados en posición y sentimiento, y se arrojan además, el derecho de llamarse a sí mismos los poderosos, los señores, los que mandan, y si gozan de prosperidad económica se llaman ricos, propietarios,

patrones. En su origen y siendo fiel a la etimología del término, bueno significa "alguien que es", y en el giro subjetivo que Nietzsche le otorga, bueno da sentido al verdadero, al veraz, al que tiene realidad, el bueno es el puro, de cabeza rubia, el varón de la disputa, el guerrero; al fuerte, al noble, le es propio concebir la guerra como afirmación de su poder, a él pertenece el arrojo y la temeridad para obtener la conquista, el territorio, el dominio, el poder.

A la tesis del bueno se contraponen el concepto malo, en su origen, malo designa al hombre simple, de espíritu débil, de naturaleza cobarde, miedosa, y se identifica con el hombre de piel morena y cabellos negros. El malo en oposición al bueno es el hombre vulgar al que es propio el instinto de rebaño, mientras que al noble le es propio el instinto de poder, el don de mando, la creación de los valores.

En el curso de la historia, y según Nietzsche, se ha llevado a cabo una transvaloración, una venganza imaginaria, y se refleja en el hecho de haber olvidado el origen de la alabanza a la acción no egoísta. A continuación se consideran los lineamientos de la crítica nietzscheana a la moral del resentimiento, en donde la recuperación original de la antítesis bueno-malo tomará la forma de la transvaloración.

5.2. La crítica nietzscheana a la moral del resentimiento.

"Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra "los nobles", "los violentos", "los señores", "los poderosos", merece ser mencionado si se lo compara con lo que los judíos han hecho contra ellos (...) Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores..." (3)

La religión judía y su heredera han sido las que a través del tiempo han suplantado los verdaderos valores, los vitales, y en su lugar han puesto una tabla de valores eternos, que han condenado al hombre a una total mansedumbre en aras de un reino eterno.

La moral del resentimiento se funda en los preceptos de la religión cristiana. Ésta sostiene la creencia de un solo Dios, padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que ofrece la "salvación" del hombre por medio de la obediencia a los diez mandamientos, ley de dios, y la observación de la virtud en preceptos como, ama a tu prójimo como a ti mismo, aunque ello implique la aceptación y la resignación ante el dolor y la injusticia. El cristianismo cifra sus esperanzas en el juicio final, en donde los buenos y piadosos obtendrán la recompensa a su abnegación y resignación, a estos bienaventurados les será otorgada la gloria y la paz en el reino de Dios y estarán con él por los siglos de los siglos, por toda la eternidad.

El cristianismo es para Nietzsche la moral del resentimiento y se basa en la creencia de un valor absoluto, Dios, por ello es lícito llamarla moral de los valores eternos. La transvaloración de valores llevada a cabo por el cristianismo, persigue el poder absoluto, por ello se basa en valores absolutos, y así no es casual que "la casta suprema sea a la vez la casta sacerdotal".

La vida sacerdotal, es para Nietzsche, una forma esencialmente peligrosa de existencia humana, pues, considera el celibato, el ascetismo, el ayuno y la autohipnosis, como formas de virtud. La vida sacerdotal al servicio de Dios, implica la renuncia a uno mismo en la persecución de un ideal trascendente, a los sacerdotes les viene mal la guerra, pues, son los enemigos más malvados, si se considera su impotencia para enfrentar al enemigo abiertamente. Son los sacerdotes capaces de engendrar el odio más exacerbado, la venganza, la soberbia, y la ambición más radical si se considera el resentimiento que han acumulado en contra de los nobles, fuertes, poderosos, los creadores de valores. La moral cristiana surge del odio contra los verdaderos valores, aquellos que en principio, afirmaban la fuerza y el carácter del individuo poderoso, del bueno.

La moral del resentimiento es consecuencia del odio que engendra el malo, el simple, el cobarde, que concibe su razón

de ser en una "venganza imaginaria", según Nietzsche, el odio de los resentidos nace de la impotencia para generar y crear valores, lo contrario sucede con la casta de los caballeros aristocráticos, que concibe la vida como creación, por ello le es propia la acción.

El cristianismo nace del "odio creador de ideales", y se manifiesta primeramente en una transvaloración de ideales,

"...bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios"
 (4) La transvaloración se refleja en una suplantación de falsos valores por eso hoy, " ... ¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los Bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los Enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los Únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe Bienaventuranza, - en cambio vosotros sois, por toda la Eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los Insaciables, los ateos y vosotros seréis también eternamente Los desventurados, los malditos y condenados! ... " (5)

Esta transvaloración (de valores) no se limita al campo de la moral, va más allá si se consideran las repercusiones que tiene en el ámbito del saber o esfera del conocimiento, para Nietzsche, los hombres del resentimiento ponderan la inteligencia, el raciocinio por encima de todo, por ello han logrado dominar el curso de la historia por más de dos mil años; para el débil, la inteligencia es la condición más importante de existencia, mientras que para el fuerte, la inteligencia "tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento",

esto significa que la inteligencia no es lo más esencial en la afirmación de la vida, pero si lo es la fuerza y el carácter, la manifestación de los instintos inconscientes para enfrentar con valor y arrojo, al enemigo, al peligro, a la vida misma.

"La rebelión de los esclavos" ha triunfado en tanto que ha hecho del hombre europeo un ser decadente, y esto lo ha logrado a través de la cultura. Del hombre bueno, noble, guerrero, de la "rubia bestia germánica", como Nietzsche la llama, que a su paso y por medio de la fuerza arrasaba y conquistaba creando valores, no queda ya nada, tan sólo un animal, manso y civilizado, un animal domesticado al que ya nadie teme y del que nada se espera, pues, lo que se vislumbra es su ocaso.

En este punto se hace pertinente resaltar el rasgo nihilista que ciertos autores adjudican al pensamiento nietzscheano, para Nietzsche el hombre moderno es un ser decadente, incapaz de darle sentido a la vida sin Dios, y lo que él quiere es devolver a la vida su verdadero sentido, el de creación, de autoafirmación, al tiempo que se recupera al hombre en su concepción original, para esto es necesario crear nuevas tablas de valores, el nihilismo, como Nietzsche lo entiende, significa "apartarse del centro para ir hacia la x", esto es, negar todo fundamento trascendental, negar a

Dios, para que en su lugar quede el hombre, la voluntad de poder, de fuerza, de querer hacer, la posibilidad de "decir si a la vida". Lo que parece desprenderse en la recuperación de la antítesis bueno-malo, es una dialéctica amo-esclavo (tema que propiamente pertenece a Hegel, por ejemplo), en donde el sentido de la voluntad de poder consiste en subyugar al débil, al malo. Lo que importa de la transvaloración de valores, es que el débil justifica muy bien su reacción, su resentimiento, lo que conviene es no hacer nada para lo cual no se tiene la fuerza suficiente, lo que conviene al débil es legitimar la automendicidad y la impotencia como la verdadera voluntad de poder.

5.3 Hacia una ética individualista.

La tesis nietzscheana contenida en *La genealogía de la moral*, da cabida, entre otras cosas, a un análisis respecto a la contemplación del otro. Como se desprende de la primera parte de este trabajo, la postura nietzscheana pretende rescatar a cierto tipo de individuo, al europeo, de aquí que se pueda afirmar que Nietzsche privilegia de cierta forma a la raza aria y en cierta medida a un determinado tipo de individuo. Lo cuestionable de Nietzsche es saber de qué criterio se vale para ponderar por encima de todo a la raza aria, a un cierto

tipo de individuo, que desde los mismos rasgos fisiológicos se distingue del resto de las razas. En este sentido la crítica consiste en delinear los rasgos subjetivos que se desprenden del enfoque nietzscheano y considero dan fundamento a una ética individualista.

Ante la pregunta ¿cuál es el fundamento de la vida moral, egoísmo o altruismo?, y según la perspectiva nietzscheana en la afirmación de la antítesis bueno-malo, la respuesta sería, el egoísmo. Por éste se entiende, en su definición etimológica, "egoo: yo, y latreía: adoración." (6) Significación que posteriormente dio lugar a un "interés desmedido por sí mismo" (7) Para Nietzsche, el egoísmo "... es parte esencial del alma aristocrática y por egoísmo entiendo la fe inquebrantable en que, a un ser semejante a nosotros, deban estar sujetos otros seres y deban sacrificarse a nuestro ser." (8) Si se considera la tesis del bueno, cabe cuestionar en qué momento el noble, poderoso, guerrero, etc., perdió su fuerza, su superioridad, y se dejó engañar, cosa que no se antoja fácil, por el débil, malo, bajo ruin, miedoso, cobarde, etc. Lo que se desprende de la genealogía, es que Nietzsche parte de un criterio biológico de valoración para legitimar la voluntad de poder o dominio de cierta raza superior, la raza aria, en relación a esto cabe considerar en qué lugar quedan los otros, acaso el resto

de las razas, por no compartir características físicas, está condenada a la esclavitud.

Desde la perspectiva nietzscheana y considerando el tema de la alteridad en relación al fundamento de la vida moral, lo que se desprende es una ética en donde la preocupación central gira en torno a la recuperación del éthos original del hombre, del lugar en donde nace la virtud del querer ser humano, Nietzsche concibe al hombre como su propio Dios, como quien crea y genera su propia eticidad; se da con él, la posibilidad de defender una ética autónoma, en cuanto quita a Dios del centro y pone en su lugar al hombre, que es de donde surgen los verdaderos valores morales; lo que hay es una ética sumamente individualista que quiere recuperar la vida como aceptación y responsabilidad ante la posibilidad de elegir. Entre otras cosas, el interés nietzscheano se inserta en la preocupación por legitimar el discurso metafísico, ante la anulación que pretende llevar a cabo la razón positivista.

Dos son los aspectos en donde Nietzsche concibe la decadencia del hombre moderno, por un lado, la ciencia con sus pretensiones de universalidad subyuga al hombre y lo cosifica en la masa, la colectividad; por otro lado, la religión inhibe al hombre para que se desenvuelva real y auténticamente aceptando esta vida como la única, los dos ámbitos lo que pretenden es privilegiar a la comunidad, a la

colectividad, y trasladan los verdaderos valores en un más allá, en donde el hombre de carne y hueso no puede acceder a ellos. El pensamiento nietzscheano pone el énfasis en el individuo, pues, considera de entrada la imposibilidad de una "hermandad ontológica" dado que no todos los hombres nacen y son iguales, antes bien habría de considerarse la desigualdad desde el mismo aspecto físico.

Los rasgos subjetivos de la ética nietzscheana que se desprenden de la antítesis bueno-malo, se prestan a la consideración de que lo que reina entre los hombres es el egoísmo, pues, si se concede razón a Nietzsche, el resto de las razas, los seres inferiores, deben de sacrificarse al mandato de una voluntad superior y cabe aquí cuestionar si no se estaría cayendo en una contradicción del pensamiento nietzscheano al imponer un deber a otros que también pueden ser capaces de querer ser. Por otro lado y aludiendo al asunto de la hermandad ontológica, todo hombre desde que nace es ya un ser social, vive y se desarrolla estableciendo nexos difíciles de romper, tales como el parentesco, la amistad, el amor, etc., que de alguna manera lo llevan al compromiso a la responsabilidad a idear proyectos y situaciones con los otros, con aquellos que le son semejantes. Ahora bien el problema de la hermandad ontológica se refleja en la posibilidad de querer estar con el otro en igualdad de

situación, en la posibilidad de compadecer al otro, de solidarizarme con su dolor, sin que por ello se pierda la dimensión individual. Para Nietzsche la compasión es un rasgo de la moral cristiana que denota decadencia, pero, cierto es que la compasión (fuera de todo contexto cristiano) es una forma de solidaridad, en donde se reconoce la igualdad de situación con el otro, la posibilidad de reconocer en el otro la propia humanidad. Lo cuestionable es aquí considerar que toda compasión es un rasgo decadente, en lo personal se considera que la visión nietzscheana adolece, por lo menos en la genealogía, de una comprensión más amplia en donde el tema de la alteridad pueda considerarse en términos más equilibrados, más humanos.

5.4 Planteamiento general de la ética del amor propio en la recuperación originaria del concepto egoísmo.

Para la segunda parte de este trabajo se considera la perspectiva del amor propio como fundamento de la vida moral desde la visión de Fernando Savater. De entrada se considera pertinente aclarar que la propuesta tiene como eje central la recuperación del concepto egoísmo, en donde el tema de los otros no queda sometido a una relación de expreso dominio. A grandes rasgos lo que se pretende con esta segunda parte es

delinear los rasgos de una ética que parte del amor propio para llegar al reconocimiento de que estoy con los otros y no contra los otros.

" El fundamento que busco (...) es la raíz inteligible e invariable de la disposición activa a preferir de la que emanan todas las valorizaciones habidas y por haber. Este fundamento no es la libertad, pero está posibilitado y sólo resulta significativo a partir de la libertad (...) Mi presupuesto es que tal fundamento es común para todas las manifestaciones de la razón práctica, sean éticas, jurídicas o políticas;..." (9)

Lo que Savater se propone, más allá de considerar de dónde nacen los preceptos éticos o los comportamientos morales, es considerar el fundamento común al problema de la elección, para ello considera pertinente partir del método filosófico, que consiste en partir de aquello en cuya búsqueda se va. Lo que se busca es el fundamento de la vida moral, contenido en lo que Savater llama "razón práctica". Que, por ejemplo, para Kant consiste en aplicar la razón a la acción, a la conciencia moral y a los imperativos morales, se recordará además que para Kant la moral se basa en los principios que nacen de la voluntad y el deber; a grandes rasgos este es el problema que Kant expone en su Crítica de la razón práctica.

Siguiendo los lineamientos de la razón práctica y según Savater, entre el ser y el deber ser hay un lugar en donde se ahincan los valores, y ese no es otro que la

voluntad humana, el querer ser. "Lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere; pero el hombre no puede querer cualquier cosa, sino que quiere de acuerdo con lo que es."

(10) La voluntad humana es una identidad entre querer ser y deber ser que se encuentra en un proceso infinito, hasta que la muerte lo alcance, de continua invención, de hacerse día con día. La dignidad humana, no es algo ajeno al propio ser, es lo que queda por hacer, es el ejercicio de la libertad, es la posibilidad activa de la voluntad, es el deber ser del querer ser, y consiste en aceptar la elección como un ejercicio para toda la vida. Es a partir del deber y del querer, identidad no cerrada, que surgen los valores y junto con estos el criterio para aceptar o rechazar unos por otros.

Por valor se entiende "En general todo objeto de preferencia o de elección" (11) El valor es un problema de la libertad que consiste en justificar las acciones morales, la libertad es la posibilidad abierta a la elección y lo que se elige es la vida, la forma en que se quiere vivir y lo que se quiere hacer y ser con la vida y en la vida, por ello la voluntad humana elige la vida como posibilidad de querer.

El fundamento de la vida moral, según Savater, es el querer ser, válido para todos los tiempos y para todos los hombres, es el rasgo ontológico común a todos los hombres de todas las épocas; el querer es una unidad, la de la razón

universal, si en algo no se equivocan los hombres, es en el querer. La ética del amor propio se funda en el precepto de "perseverar en el ser", esto es querer ser y deber ser en la aceptación de que estoy con los otros y por los otros y no contra los otros. La ética del amor propio tiene como finalidad la "autoafirmación de lo humano" en el reconocimiento de que es precisamente el valor lo que más interesa al hombre, y en este punto, lo que incluso uno o enfrenta a los hombres.

Si alguna prioridad tienen los valores éticos sobre los jurídicos o políticos, "... estriba en que sólo la individualidad, en cuanto emancipada de las exigencias grupales facciosas y lo límites de la coacción instituida, puede confrontarse a la universalidad de lo humano." (12) Dado que es el interés, el valor del cual surge la raíz individualista, es en el ámbito de la ética que cabe considerar todo anhelo de excelencia y perfección al cual tiende el amor propio, la ética tiene preeminencia en los demás ámbitos si se piensa que ella es el ámbito de la universalidad porque, "... es una propuesta de vida de acuerdo con valores universalizables, interiorizada, individual y que en su plano no admite otro motivo ni sanción que el dictamen racional de la voluntad del sujeto." (13)

La ética es la identidad no idéntica, porque sus preceptos, (a excepción de uno, el querer ser válido para todas las épocas y todos los hombres) no pretenden legitimar valores eternos, antes bien la propuesta del amor propio considera que, en la perspectiva individual del querer ser se encuentra la hermandad ontológica, la autoafirmación de lo humano, y por ello mismo, egoísmo y altruismo no se extrapolan sino que se complementan. En el reconocimiento de la propia humanidad se reconoce lo humano que hay en el otro, esto conduce a una recuperación de la alteridad que parte de la verdadera génesis del amor propio que tiene su fundamento en el egoísmo.

Si se considera, junto con Savater que toda ética o moral reflexiva, busca y defiende lo que es provechoso para el hombre y si además se considera que el sujeto de toda ética no es un grupo ni una comunidad, sino el individuo concreto, cabe afirmar que toda moral reflexiva parte en principio del interés por uno mismo, del egoísmo. Para Savater el egoísmo es un "... conatus autoafirmador del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad. Este egoísmo no resultará prácticamente asocial o antisocial salvo por una idea inadecuada o errónea de su propio interés, dado que el ser que se autoafirma no puede ser no social,

toda vez que la humanidad sólo se instituye por recíproco reconocimiento." (14)

Como ya se definió en la primera parte de este quinto capítulo, en su acepción tradicional, egoísmo denota un interés desmedido por sí mismo. Afirmación que a lo largo de la historia se ha visto reforzada por varios pensadores.

Según Savater el término egoísmo es de empleo reciente, y es utilizado por Wolff en 1718 para expresar el sentir de una rarísima secta que afirmaba que "sólo yo existo y todo lo demás forma parte de mi sueño". Mientras que en la antigüedad el término que designó lo que hoy llamamos egoísmo se desprende de filautía o amor propio que pregona el cuidado de sí mismo; con Aristóteles el amor propio recibe dos connotaciones, una positiva que indica nobleza y racionalidad, otra negativa que evidencia un amor propio apasionado y depredador.

Siguiendo los lineamientos de Savater, la pregunta ética de que quiero verdaderamente para mi y qué debo hacer con los otros, se ha oscurecido indebidamente por ciertos planteamientos modernos; ante este problema la propuesta consiste en esclarecer el fundamento de la vida moral consistiendo en que es a partir de la propia individualidad que debe buscarse el vínculo, la concordancia con los otros, y esto sólo puede darse en la afirmación del amor propio. El

comportamiento moral en el amor propio se manifiesta en un apego al propio yo, en la aceptación del propio querer ser, es aquí de donde se puede extraer la razón de querer al querer ajeno, de apoyar al otro que es semejante en actitud y proyecto. En la afirmación del amor propio hay una complicidad del yo que se afirma "... y se establece en las relaciones con otras autoconciencias, no en el mero y desalmado tráfico de las pertenencias." (15)

Es este el punto recuperable en Savater si se piensa que el hombre es fin y no medio; la idea de individuo se rescata en el reconocimiento de que el egoísmo es una noción socialmente instituida, que parte del interés de los hombres por el apego que se tienen a sí mismos, la aceptación del egoísmo no es incompatible con la idea de solidaridad, de altruismo o concordancia, pues, el problema estriba en reconocer que no hay en el hombre un instinto natural a la solidaridad o al bien común, en este campo se puede afirmar que todo esta por hacer y corresponde al hombre llevar a cabo el quehacer de su propia eticidad.

La ética del amor propio, es el exhorto a perseverar en el propio ser, es el impulso de la pasión que lleva a conocer y desentrañar por medio del gozo el ideal de amor propio que uno busca. El amor propio es un anhelo de excelencia y perfección que consiste en preferir lo que vale,

lo que conviene, lo provechoso y que es motivo de creación, porque ello conduce a la autoafirmación de lo humano, al verdadero querer en donde no sólo se quiere para sí, también se considera el querer del otro.

5.5 ¿Egoísmo o altruismo? Recuperación de la alteridad en el amor propio.

Ante la pregunta por el fundamento de la vida moral en el planteamiento nietzscheano quedó abierto el problema de que es el individuo lo que importa, y se encuentra además un total rechazo a lo que se concibe como altruismo, que tiene su máximo exponente en la moral cristiana; hay pues, una transvaloración de valores llevada a cabo por el cristianismo que refleja la decadencia del hombre europeo de fines del siglo XIX. Si se piensa además en que la propuesta de Nietzsche gira en torno a la recuperación del individuo y para ello se vale de un criterio biológico de valoración se puede pensar en que dentro de esta propuesta la historia es tan sólo el escenario de la disputa entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, entre señores y esclavos, en donde hasta el momento, las fuerzas reactivas, los esclavos llevan la delantera, pues, han extendido su dominio por más de dos mil años y sino "... considérese ante quien se inclinan hoy los

hombres, (...) ante tres judíos, como es sabido, y una judía"
 (16)

Desde la perspectiva nietzscheana, lo que se encuentra es un individualismo radical que si se considera al pie de la letra, conduce a la exclusión de los otros y desde esta visión el egoísmo en su acepción tradicional, es consecuencia de la polaridad entre las dos fuerzas, activa y reactiva, y lo que queda es entonces la aceptación de que nada puede cambiar el curso del futuro, hay una condena a ser o señor o esclavo, pero, ¿es esto inevitable?

Si se piensa en la ética del amor propio como alternativa el horizonte cambia, se abre, pues, existe una posibilidad de recuperar al otro si se acepta que la inquietud de perseverar en el propio es susceptible de universalidad en cuanto que crea y establece el compromiso de aceptar a los otros en igualdad de proyecto, de hacernos el ser. Un anhelo de perfección y excelencia nada tiene de meritorio si se queda al margen del contexto social, ante esto lo que hay es la necesidad de reconocer y ser reconocido, pues, tal categoría es imprescindible como garantía de supervivencia o subsistencia dentro de toda sociedad.

Para Savater " No hay, pues, una ética altruista según el empleo fuerte del término, el que impondría al

sujeto obrar por un motivo distinto de lo mejor para sí mismo... " (17) Se ha concebido que altruismo es lo que se contrapone a egoísmo, y se considera tal cual lo concibieron los positivistas, altruismo es la máxima de "vivir para los otros" (18) Y nuevamente, si se considera esto al pie de la letra, el problema es hacer del hombre medio y no fin; pero además el altruismo es la negación del carácter individual, en tanto que fomenta el olvido del propio interés, en aras de un ideal inexistente como puede ser la persecución del bien común. El altruismo impone el sacrificio de la individualidad y la negación del amor propio en tanto que olvida que, todo sujeto de la ética es el individuo concreto y que toda reflexión moral parte de lo que el hombre quiere, y eso que el hombre quiere es la facultad de elegir, de ser libre.

Así en Savater, "Lo esencial es que soy para mí no contra los otros sino porque hay otros" (19) Se da la recuperación del sentido original de lo que se concibe como egoísmo o amor propio, que en principio abre la posibilidad del diálogo con la alteridad, el tema de los otros bien vale la pena si se considera que con quien puede comunicarse el hombre es con sus semejantes, con autoconciencias que poseen proyectos similares al suyo. Pero, además,

" La convivencia comunitaria siempre pretende conjurar el peligro de aniquilación que pesa sobre todos sus miembros, en parte asegurando su limitada existencia física y en parte garantizando su

perduración indefinida en la memoria o en la esperanza de la colectividad. " (20)

La historia, la tradición, la cultura, la religión, etc., son lo que constituye nuestra humanidad, y el conocimiento que de ellas se tiene es de cierta forma, si se puede decir así, el carácter inmortal que reviste la forma del querer humano, si algo quiere el querer es querer siempre, es querer ser inmortal. Todo sujeto ético persigue un afán de inmortalidad y lo refleja en el esmero que pone en todo lo que hace y produce y lo que busca es el reconocimiento de lo humano por lo humano. .

C O N C L U S I O N E S

En este breve comentario final se consideran las cinco temáticas anteriormente analizadas y las aportaciones que de ellas se desprenden. Se enlistan, a continuación, en el orden capitular las posturas aquí analizadas.

1) La problemática expuesta en este capítulo se remonta a la preocupación por ubicar el papel que desempeña la historia en el ámbito de la investigación científica. Lo que se plantea es la posibilidad de acceder a un conocimiento objetivo de la historia mediante la propuesta marxista de Adam Schaff. A grandes rasgos, el planteamiento inicial contempla la revisión de por lo menos tres modelos de conocimiento objetivo, posturas estas que han intentado superar el problema epistemológico de la escisión sujeto-objeto, tema por demás controversial dentro del ámbito científico. Situación que se refleja en la disputa metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales. Dentro de este primer capítulo se considera además la postura de H. G. Gadamer respecto al problema de la oposición sujeto-objeto, situación que se refleja en la postulación del llamado método hermenéutico, en donde se puede vislumbrar una teoría del conocimiento que desde el nivel de la comprensión

considera la diferencia de objetivos y objetos entre ciencias naturales y ciencias sociales.

2) Este segundo capítulo da continuidad al primero y parte de la preocupación por plantear la confrontación entre ciencias naturales y ciencias sociales, dentro del ámbito denominado filosofía de la ciencia y más específicamente en lo que se conoce como Positivismo Lógico, dentro de esta corriente se consideran las afirmaciones de Rudolf Carnap, que a través de un análisis lógico del lenguaje lleva a cabo la reducción del campo de la ciencia, situación, que si se aplica de manera radical, cancela las pretensiones de científicidad de disciplinas como la historia, la filosofía, la psicología, la sociología, etc. La crítica a la postura del Positivismo Lógico se confrontó con la visión de Thomas Khun, en donde se contempló la imposibilidad de reducir la ciencia a hechos o acontecimientos verificables y palpables, dado que existen problemas dentro del campo de la ciencia que requieren de otro tipo de explicación y esta sólo puede obtenerse de las cavilaciones filosóficas e incluso se consideró además el papel de la historia en la conservación de teorías y conocimientos que son parte fundamental para el posterior desarrollo de la ciencia, la conclusión que sobresale en el segundo capítulo se aboca a considerar la

ciencia como resultado del quehacer humano histórico y social.

3) Dando continuidad a la temática de la historia, en el tercer capítulo se plantea el problema del factor tiempo dentro del desarrollo histórico. En un primer momento se retoma la postura de Fernand Braudel, que plantea la disputa metodológica entre las ciencias, como un problema que requiere de unificar criterios, esto es consentir en que hay un campo de estudio en donde las matemáticas sociales tienen mucho por hacer, ese campo son las ciencias sociales, pero, el problema es que la historia no es siempre un proceso lineal que tiende al progreso, el problema consiste en pensar que el tiempo de la historia es sincrónico, tiempo largo. A esta postura se contrapone la de Jean Chesneaux, y la aportación más importante lleva al reconocimiento de que aparte del tiempo largo hay en la historia una relación dialéctica entre pasado-presente-futuro, y esto es así porque la historia la hacen los hombres y nada garantiza que siempre tenderán a la uniformidad y al progreso, contra la postura lineal se alza la postura del tiempo corto, la diacronía, lugar este en donde se refleja la postura política, los desfases, los rompimientos, las coyunturas, esto es lo que constituye la posibilidad de seguir escribiendo la historia es lo que permite la posibilidad de asombro ante lo

impensable, el tiempo corto refleja la animidad y el movimiento de la historia.

4) La aportación más significativa de este capítulo se considera a la luz de la interpretación que hace Gianni Vattimo de Nietzsche. La propuesta consistió en plantear las líneas de reflexión en torno a lo que se concibe como fin de la modernidad y se inaugura el concepto de lo postmoderno. Dos son los ejes en los cuales se trabaja para sentar los rasgos de la enfermedad histórica, situación que caracteriza la llamada crisis de la modernidad, tales conceptos son, por un lado, lo que Nietzsche concibe como nihilismo y por otro, la reflexión posmoderna en torno al concepto de lo "novum", nuevo. La ausencia de fundamento y el rompimiento con el factor progreso permiten pensar en una nueva forma de hacer historia, esto es concebir la historia posmoderna como una labor de crítica, lugar este de continua revisión donde se pretende restaurar el vínculo natural entre vida e historia, vínculo desgastado y hasta olvidado por la pretensión de querer forzar a la historia a ser una ciencia al estilo positivista.

5) Para finalizar se considera la aportación ética desde la postura de Fernando Savater contenida en la "Doctrina del amor propio". La aportación ética revaloriza el tema de la alteridad a partir del cuestionamiento por el fundamento de

la vida moral, ¿egoísmo o altruismo?, situación en donde se consideró la postura ética individualista de Nietzsche, que en cierta parte de su pensamiento conduce a la cancelación de la alteridad, problema que de legitimarse en el campo de la disputa metodológica conduce a una radicalización más exacerbadada de lo que ya de por sí es. Lo que se critica es el reduccionismo e incluso el relativismo en que se puede caer si se valora una teoría más valiosa que otra. Dentro de la ética la idea que se recupera considera propicio el campo moral para dirimir las cuestiones que atañen directamente al hombre y trastornan su vida moral, social, política, cultural y científica. El hombre no está sólo en el mundo, sino con los otros, pero, bajo ciertas condiciones, ciertos intereses y ciertos requerimientos. La comprensión va en el sentido de búsqueda, de consenso, de buscar los espacios, las vías, el lugar en donde pueda darse la alternativa de solución a los problemas del quehacer humano.

En general este trabajo se fijó el objetivo de criticar ciertas posturas reduccionistas que en algún momento pretendieron olvidar que los hombres son también seres históricos, independientemente del campo laboral en que se desenvuelven y que, por lo tanto, la historia es factor indispensable en el desarrollo del pensamiento y la vida misma. Desde este punto de vista lo que se ha querido

manifestar a lo largo de estos cinco capítulos, es el sentido que tiene la historia en toda labor de investigación, pero, además también considerar las condiciones bajo las cuales el hombre se acerca al conocimiento de la historia, y en este punto revalorar el papel central que ocupa hoy la historia. Historia y conocimiento son partes medulares del pensamiento filosófico de todos los tiempos, y si no considerese por qué los hombres trasladan su pensamiento a la palabra, a la escritura. La filosofía, se ha dicho, es búsqueda de la verdad, amor por el saber, y la historia ha acompañado a ésta a lo largo de todo su desarrollo, la historia, es la forma de perpetuar ese saber, esa verdad.

NOTAS CAPÍTULO I

- (1) Corripio, Fernando, Diccionario etimológico, Ediciones B, México, 1996, p. 111
- (2) Ibid. P. 96
- (3) Schaff, Adam, Historia y Verdad, Planeta-Agostini, México, 1994 p. 83
- (4) Rivadeo, Ana m., El idealismo en la epistemología alemana, Cuadernos de investigación No. 11, México, p. 40
- (5) Schaff, A., Op. Cit. P. 82
- (6) Ibid. P. 100
- (7) Ibid. P. 336
- (8) Ibid. P. 252
- (9) Abbagnano, N., Diccionario de Filosofía, F.C.E., México, 1996 p. 616
- (10) Corripio, f., Op. Cit. P 96
- (11) Schaff, A., Op., Cit. P. 117-118
- (12) Ibid. P. 114
- (13) Ibid. p. 184
- (14) Gadamer, Hans G., Verdad y Método I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996, p. 335
- (15) Ibid. P. 325

- (16) Gadamer, H-G, Verdad y Método II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, p. 313
- (17) Ibid. P. 325
- (18) Gadamer, H-G, Verdad y Método I, P. 353
- (19) Ibid, p. 344
- (20) Ibid. P. 337
- (21) Ibid. P. 347
- (22) Ibid. P. 349
- (23) Ibid. P. 357
- (24) Ibid. P. 336-337
- (25) Ibid. P. 339

NOTAS CAPÍTULO II

- (1) Abbagnano. N. Diccionario Filosofía, F.C.E. México 1996.
Pag. 163.
- (2) Nicol, E., Los principio de la ciencia, F.C.E. México 1984, Pág. 44.
- (3) D scartes, R., Discurso del Método, Espasa-Calpe. México, 1993, Pág., 40
- (4) Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espiritu, F.C.E., México, 1993, Pág. 9.
- (5) Abbagnano, op. Cit., p. 165
- (6) Ibid. Pág. 793

- (7) Carnap. R. "La superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en Ayer, A., El Positivismo Lógico, F.C.E. México 1970, Pág., 68
- (8) Ibid. Pág 69
- (9) Abbagnano, op. Cit. P. 960
- (10) Carnap, La superación, op. Cit. P. 83
- (11) Carnap, R., "El carácter metodológico de los conceptos". En Estructura y desarrollo de las teorías científicas, UNAM. México, 1986, Pág., 76
- (12) Abbagnano, op. Cit. P. 1132
- (13) Carnap, R., La construcción lógica del mundo, UNAM 1998, Pag. VI-VII, Prólogo I.
- (14) Charlmers, A., La Ciencia y como se elabora, Siglo XXI De España. Editores, Madrid 1992, Pág.
- (15) Carnap, La superación, op. Cit. P. 23
- (16) Hempel, L., "Problema y cambios en el criterio Empirista de significado", en Ayer, A., El positivismo lógico, F.C.E. 1970 P.P. 115-116.
- (17) Kuhn, T.S. La estructura de las revoluciones Científicas, F.C.E. México, 1997, Pág. 33
- (18) Ibid. Pág. 34.
- (19) Ibid. Pág. 71
- (20) Ibid. Pág. 43

- (21) Kuhn, T.S. "Las revoluciones como cambios de la Concepción del mundo", en Olivé L. Y Pérez Ransanz A.R., Filosofía de la Ciencia: teoría y observación, S. XXI-UNAM México, 1989, Pág. 253
- (22) Kuhn La estructura, op. Cit. P. 253
- (23) Kuhn Las revoluciones..., op. Cit. P. 254-255
- (24) Abbagnano, N., Op. Cit. Pág. 907

NOTAS CAPÍTULO III

- (1) Abbagnano, N. Diccionario de filosofía, F.C.E., México, 1996, p. 1135
- (2) Ibid., p. 1135
- (3) Moradiello, E., El oficio de historiador, Siglo XXI, México, 1994, P. 31
- (4) Braudel, F., La historia y las ciencias sociales, Siglo XXI, México, 1979, p. 62
- (5) Ibid, p. 70
- (6) Ibid. P. 85
- (7) Ibid. P. 65
- (8) Ibid. P. 82
- (9) Chesneaux, J., ¿Hacemos tabla rasa del pasado?, Siglo XXI, México 1979, p. 10
- (10) Ibid. P. 22

- (11) Ibid. P. 24
- (12) Ibid. P. 28
- (13) Ibid. P. 65
- (14) Ibid. P. 69
- (15) Idem.
- (16) Ibid. P. 172
- (17) Braudel, F., Op. Cit., p 96
- (18) Chesneaux, J., Op. Cit. P. 149
- (19) Abbagnano, N., Op. Cit. P. 319
- (20) Chesneaux, J., Op. Cti. P. 153
- (21) Idem.

NOTAS CAPÍTULO IV.

- (1) Corripio, Fernando: Diccionario Etimológico, Ediciones B, México, 1996, p. 381
- (2) Ibid., p. 96
- (3) Abbagnano, Nicola: Diccionario de filosofía, F.C.E., México, 1996, p. 983
- (4) Ibid. P. 793
- (5) Vattimo, Gianni: El fin de la modernidad, Ed. Planeta-Agostini, en Colec. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, No. 65, España, 1994, p. 10
- (6) Ibid. P. 12

- (7) Corripio, Fernando: Op. Cit. P. 320
- (8) Vattimo, Gianni: Op. Cit. P. 23
- (9) Ibid. P. 109
- (10) Ibid. P. 148
- (11) Ibid. P. 14
- (12) Abbagnano Nicola: Op. Cit. P. 629
- (13) Vattimo Gianni: Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Edit. Península, Cole. Historia/ciencia/sociedad; núm. 197, Ed. Barcelona, 1990, p. 16-17
- (14) Ibid. P. 21
- (15) Ibid. P. 18
- (16) Ibid. P. 21
- (17) Ibid. P. 19-20

NOTAS CAPÍTULO V

- (1) Corripio, Fernando, Diccionario Etimológico, Ediciones B, México, 1996, p. 187
- (2) Nietzsche, Friedrich, La genealogía de la moral, Alianza Ed., Madrid, 1979, p. 31
- (3) Ibid. P. 39
- (4) Idem.
- (5) Idem. P. 39-40

- (6) Corripio, F., Op. Cit., p. 161
- (7) Idem
- (8) Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, F.C.E. México, 1996, p. 373
- (9) Savater, Fernando, Etica como amor propio, Mondadori, Madrid, 1988, p. 16
- (10) Ibid. P. 18
- (11) Abbagnano, N. Op. Cit. P. 1173
- (12) Savater, F., Op. Cit., p. 24
- (13) Idem
- (14) Ibid. P. 30
- (15) Ibid. P. 73
- (16) Nietzsche, F. Op. Cit. P. 60
- (17) Savater, F. Op. Cit. P. 27
- (18) Abbagnano, N. Op. Cit. P. 43
- (19) Savater, F., Op. Cit. P. 28
- (20) Ibid. P. 33-34

BIBLIOGRAFIA BASICA CAPÍTULO I

Gadamer, Hans G., Verdad y Método I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996

Schaff, Adam, Historia y Verdad, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Tomo 95, Planeta-Agostini, México 1996.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA CAPÍTULO I

Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, F.C.E. México 1996

Corripio, Fernando, Diccionario etimológico, Ediciones B, México, 1996

Gadamer, H-G., Verdad y Método II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994

Los Presocráticos, traducción y compilación Juan David García Bacca, F.C.E. México, 1984

Rivadeo, F. Ana María, El idealismo en la epistemología alemana, Programa de Investigación de la ENEP Acatlán, Cuadernos de Investigación No. 11, México, 1989.

BIBLIOGRAFIA BASICA CAPÍTULO II

Ayer A., El Positivismo Lógico, F.C.E. México 1970

Kuhn, T.S., La estructura de las revoluciones científicas,
F.C.E. México, 1997

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA CAPÍTULO II

Abbagnano, N., Diccionario de Filosofía, F.C.E. México, 1996

Descartes, R., Discurso del Método, Espasa-Calpa Mexicana,
1993

Chalmers, A., La ciencia y cómo se elabora, S. XXI de España
Editores, Madrid 1992

Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, F.C.E. México,
1993

Olivé L. Y Pérez Ransanz A.R., Filosofía de la ciencia:
teoría y observación, S. XXI-UNAM, México 1989

Nicol, E., Los principio de la ciencia, F.C.E. México, 1984

Carnap, R., Estructura y desarrollo de las teorías
científicas, UNAM, México, 1986

Carnap. R., La construcción lógica del mundo, UNAM, 1998

BIBLIOGRAFIA BASICA CAPÍTULO III

Braudel, Fernando, "El tiempo largo", en La historia y las
ciencias sociales, Ed. Siglo XXI, México, 1979

Chesneaux, Jean, ¿Hacemos tabla rasa del pasado?, Ed. Siglo
XXI México, 1979.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA CAPÍTULO III

Abbagnano, Nicola, Diccionario de filosofía, F.C.E., México, 1996

Moradiellos, Enrique, El oficio de historiador, Ed. Siglo XXI, México, 1994

BIBLIOGRAFIA BASICA CAPÍTULO IV

Vattimo, Gianni: El fin de la modernidad, Ed. Planeta-Agostini, Colec. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, num. 65, Barcelona, 1994, pp. 9-46, 101-114, 145-159.

Vattimo Gianni: "Razón Hermenéutica y razón dialéctica", en Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Edit. Península, Colecc. Historia/Ciencia/Sociedad, No. 197, 2ª Ed., Barcelona, 1990, pp. 15-39

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA CAPÍTULO IV

Abbagnano, Nicola: Diccionario de filosofía, F.C.E., México, 1996, pp. 983, 793, 629.

Corripio, Fernando: Diccionario etimológico, Ediciones B, México, 1996, pp. 381, 96, 320

BIBLIOGRAFIA BASICA CAPÍTULO V

Nietzsche, F., La genealogía de la moral. Alianza Ed. Madrid, 1979

Savater, F. Etica como amor propio, Mondadori, Madrid, 1988

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA CAPÍTULO V

Abbagnao, N., Diccionario de Filosofía, F.C.E., México, 1996

Corripio F., Diccionario Etimológico, Ediciones B, México, 1996