

7



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Campus Acatlán



Presupuestos filosóficos de la reflexión
contemporánea en torno a la ciencia y
a la hermenéutica, al sentido de la
historia y a la existencia humana

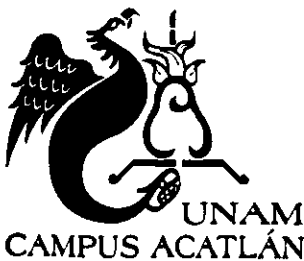
Seminario-Taller Extracurricular

Que para obtener el título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

José Florentino Larios Saavedra

Asesor: Lic. Alejandro Salcedo Aquino



Acatlán Edo. de México

2000

274209



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.

**PRESUPUESTOS FILOSOFICOS DE LA REFLEXION CONTEMPORÁNEA EN
TORNO A LA CIENCIA Y A LA HERMENEUTICA, AL SENTIDO DE LA
HISTORIA Y A LA EXISTENCIA HUMANA**

INDICE

	PAG.
INTRODUCCION	1
CAPITULO 1	5
“MAS ALLA DE LA RELACION SUJETO – OBJETO EN H.G. GADAMER”	
Presentación	6
1.1 Disolución del sujeto – objeto en la hermenéutica gadameriana	7
1.2 La fundamentación en la pre – estructura existencial de “Dasein”	15
1.3 Conclusión	19
CAPITULO 2	23
“LA REVOLUCION CIENTIFICA COMO UNA RUPTURA EPISTEMOLOGÍA EN KUHN”	
Presentación	24
2.1 Génesis de la Revolución Científica kuhniana	27
2.2 Subjetividad Kuhniana	35
2.3 Conclusión	38
CAPITULO 3	45
“EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN RAYMOND ARON CONTRASTADO CON EL DE H. E. CARR”	
Presentación	46
3.1 Crítica al providencialismo y al marxismo	47
3.2 Contraste entre R. Aron y H.E. Carr	56
3.3 Conclusión	62

CAPITULO 4	65
“BREVE HISTORIA DE LA HERMENEUTICA CLASICA Y SUS DIFERENCIAS CON LA HERMENEUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER”	
Presentación	66
4.1 Antecedentes	67
4.2 Hermenéutica antigua	70
4.3 Edad Media	72
4.4 Modernidad	74
4.5 Hermenéutica del Romanticismo	78
4.6 Diferencia entre la hermenéutica clásica y filosófica	82
4.7 Conclusión	88
CAPITULO 5	91
“CONSIDERACIONES SOBRE EL SER HUMANO EN EL PLANTEAMIENTO DE EDUARDO NICOL”	
Presentación	92
5.1 Antecedentes e historia del problema	93
5.2 La idea del hombre como creación divina	95
5.3 La idea del hombre como “homo sapiens”	97
5.4 La idea del hombre como “homo faber”	99
5.5 La idea del hombre como desertor de la vida	101
5.6 La idea del hombre como un ser solo en el mundo	103
5.7 La aparición de la ontología: desplazamiento de la antropología filosófica	104
5.8 Conclusiones	112
CONCLUSION GENERAL	115
BIBLIOGRAFIA	122

INTRODUCCION

Los planteamientos y problemas que aborda la filosofía contemporánea son múltiples y diversificados. Algunos de ellos no son representativos de este periodo, sino que se remontan y originan en tiempos y épocas pasadas.

En la actualidad estos problemas son enfocados desde otro ángulo y perspectiva, que permiten reevaluarlos y replantearlos; así tenemos por ejemplo el problema del Ser, sobre el que filósofos de la antigüedad como Parménides y Platón especularon profundamente; a los ojos de la filosofía contemporánea, adquiere otro matiz y una reorientación diferente de la problemática inicial. Al menos así lo podemos contemplar en las reflexiones de Heidegger en su obra Ser y Tiempo.

Simultáneamente, también podemos ver que el tema de la hermenéutica, no es del todo nuevo, pues ya en el año de 1454 aparece por vez primera un texto dedicado exclusivamente a esa cuestión; sin embargo, en la etapa actual del desarrollo de la filosofía, la hermenéutica adquiere una connotación que difiere sustancialmente de aquella que se planteó en la antigüedad. La hermenéutica contemporánea ya no será definida simplemente como hermenéutica, sino que adquirirá el estatus de filosófica a partir de los trabajos realizados por el filósofo alemán Georg Hans Gadamer.

El problema de la mediación y relación sujeto y objeto, también es una cuestión que a lo largo de la historia del pensamiento occidental presenta diversas “soluciones” y múltiples tratos. En las propuestas contemporáneas como en la de Heidegger y H.G. Gadamer, incluso ya no se utilizan categorías como las de “sujeto y objeto” para referirse a problemas del conocimien-

to, se recurre a términos de naturaleza diferente, pero que al mismo tiempo tienen que ver con el conocimiento, como es el caso del existencialismo llamado precomprensión.

Otro problema contemporáneo que ya está gestado en el pasado, es aquel que interroga por el ser del hombre. Naturalmente la respuesta en los dos casos, difiere la una de la otra en cuanto a resultados y a la forma de abordarlo.

En realidad, una buena parte de los problemas que se exponen dentro del pensamiento contemporáneo, antes de ser una novedad, son cuestiones que se representan e idean de una manera divergente. Lo que sí resulta novedoso, y notable, es justamente la dirección y los resultados que ofrecen las meditaciones contemporáneas.

El trabajo que presento a continuación, parte del supuesto anterior, es decir, que los temas y puntos que se desarrollan en él de alguna manera son herederos de las ideas o planteamientos que tienen su origen en la filosofía antigua.

La estructura del mismo está ideada en cinco ensayos, donde cada uno representa un capítulo. Su contenido en rigor no presenta una continuidad o hilación entre sí. La relación estará más bien dada por el hecho de que en ellos se abordan problemas que tratan autores contemporáneos.

Los temas de aquí se vierten, son pues diversos, y se presentan de la siguiente manera: el capítulo primero está dedicado a exponer algunos puntos de la propuesta hermenéutica gadameriana, donde se pueden rastrear algunos tintes de subjetividad en el proceso hermenéutico que se da entre el intérprete y el texto.

La hermenéutica gadameriana pretende como intención última, conciliar y mediar dialécticamente tanto al intérprete como el texto. No obstante, cuando se recurre a la preestructura existencial llamada precomprensión (que por cierto es un legado heideggeriano) para lograr

ambos elementos, creo que también implícitamente se apela a formas apriorísticas kantianas del entendimiento.

El segundo ensayo o capítulo de esta producción está dedicada a reflexionar algunos aspectos de la propuesta kuhniana que se expresan básicamente en los capítulos VI, IX y X de la obra la Estructura de las Revoluciones Científicas. En él intento demostrar que una revolución científica presenta características análogas a una ruptura epistemológica en el sentido que la define Louis Althusser. Para ello recurro a algunas ideas que el propio Althusser vierte en su trabajo denominado Para Leer el Capital.

Por su parte, en lo que respecta al tercer capítulo, éste estará orientado fundamentalmente hacia el campo de la filosofía de la historia. En él me propongo revisar dos propuestas que reflexionan sobre el sentido de la historia. Dichas propuestas son aquellas que plantean Raymon Aron y H. E. Carr.

De ellos se efectúa una confrontación o contraste, rescatando y al mismo tiempo evidenciando algunos puntos que en la exposición de R. Aron parecen ser las tesis de un buen ideólogo liberal.

Para tal efecto se tomarán como punto de partida las ideas que se expresan en los textos: "Dimensiones de la Conciencia Histórica" de R. Aron, particularmente el apartado que lleva por nombre "La noción del Sentido de la Historia"; y en el caso de H. E. Carr se trabajó sobre el texto denominado ¿Qué es la Historia?.

El cuarto apartado, está encaminado a intentar esclarecer la diferencia que existe entre la hermenéutica clásica y la hermenéutica filosófica propuesta por nuestro filósofo H. G. Gadamer en el capítulo XXII de "Verdad y Método", intitulado "Hermenéutica Clásica y Hermenéutica Filosófica".

Observaremos que la hermenéutica clásica será aquella en la que no se logran trascender los postulados metodológicos y objetivistas de la modernidad, mientras que la filosófica sólo será filosófica en la medida en que ésta se ontologice, es decir, en la medida en que se acerque a la ontología como recurso complementario.

Finalmente, la sección quinta está inscrita en el campo de la filosofía de la existencia. En ella se trabaja y expone la idea del hombre desde la perspectiva de Eduardo Nicol y Max Scheller, intentando diferenciar entre la antropología filosófica y la ontología.

Las obras que se utilizan en esta última parte son las de La Idea del Hombre (primer capítulo), y Psicología de las Situaciones Vitales (parte V). Para Max Scheller, se seleccionó La Idea del Hombre y la Historia.

Como se puede observar, la temática que se maneja no es uniforme y homogénea, antes bien, es múltiple y diversificada; sin embargo, los problemas son cuestiones que se enfocan desde una perspectiva contemporánea y por lo tanto novedosa. En este sentido, se puede decir que el punto de incidencia en la diversidad de los temas es justamente la óptica desde donde se contempla.

CAPITULO 1

**“MAS ALLA DE LA RELACION SUJETO – OBJETO EN H.G.
GADAMER”**

PRESENTACION

En estas líneas intentaré explorar de manera genérica algunas cuestiones de planteamiento gadameriano que realiza exclusivamente en el capítulo No 9 de Verdad y Método.

El procedimiento será en el siguiente orden:

Primero haré una síntesis descriptiva y general, de lo que nos dice el filósofo en el citado capítulo, mostrando cuáles son los puntos o nociones más importantes y relevantes. Inmediatamente después intentaré ver cómo es que se da la supuesta disolución del sujeto y el objeto en su reflexión; una vez hecho esto, se verá cuáles son los fundamentos en los que pretende descansar la mencionada disolución, pero para ello apelaré a Gianni Vattimo en su texto Introducción a Heidegger. Finalmente, trataré mostrar que el resultado de las reflexiones de Gadamer nos llevan a la subjetividad y no a una mediación dialéctica.

1.1 DISOLUCION DEL SUJETO – OBJETO EN LA HERMENEUTICA GADAMERIANA

Verdad y Método de Gadamer se publicó en el año de 1960 y su efecto fue dar una nueva dirección al estudio de la tradición hermenéutica. Para él la noción de comprensión es central ya que la considera como la manera o forma que tiende a vencer la distancia histórica entre el lector y la época del autor, es decir, establece que la comprensión tiene una naturaleza histórica por lo que cualquier interpretación es producto del tiempo y espacio del intérprete, de la misma manera que la obra o texto es producto de su propio espacio y tiempo.

El que quiere comprender un texto tiene que hacer proyecciones: al aparecer en ese texto, un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Este sentido sólo se manifiesta porque la lectura del texto se realiza desde determinadas expectativas relacionadas; la comprensión del texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que tiene que ser revisado constantemente. Comprender no significa entregarse desde el principio a las propias opiniones previas e ignorar la opinión del texto.

Sin embargo, no existe una comprensión libre de prejuicios; siempre que interpretamos para comprender el pasado nos guiamos por un conjunto particular de prejuicios. Pero la noción de prejuicio que emplea Gadamer no es la que normalmente utilizamos en la vida cotidiana, es decir, la que procede del modo de pensar de la Ilustración; al contrario, según él, el prejuicio es condición necesaria a toda comprensión. **“Prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. Prejuicio no significa en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente”**(1). En consecuencia la noción de prejuicio no

tiene un sentido valorativo, sino que indica simplemente anterioridad respecto a un juicio definitivo.

Otra noción importante que rescata nuestro autor, además de la del prejuicio, es la de autoridad en conjunto con la de tradición. Estas nociones también fueron “víctimas” del desprecio por parte del movimiento ilustrado, pues apelar a la autoridad significaba alejarse de la razón, y en consecuencia caer en error. Existe una posición irreconciliable y excluyente entre autoridad y razón, porque en la medida en que la validez de la autoridad ocupa el lugar del propio juicio, la autoridad es fuente de prejuicios; sin embargo, los ilustrados nunca contemplaron el aspecto positivo de esta noción, es decir, que la autoridad también es fuente de verdad.

La autoridad, dice Gadamer, “reposa sobre el conocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada” (2).

Asimismo el iluminismo criticó también a la tradición, la cual fue defendida por los románticos con un interés muy particular. Gadamer reconoce que lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y que nuestro ser histórico está determinado por el hecho de que la autoridad de esta tradición tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. **“La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí” (3).** Nuestra actitud respecto al pasado, se manifiesta en el hecho de que estamos siempre dentro de tradiciones; y ello hace que no veamos como extraño o ajeno lo que dice la tradición, sino como algo propio.

El otro concepto clave e importante que maneja Gadamer, es el de lo clásico. Según esto, el concepto de lo clásico en la actualidad designa sólo una fase temporal del desarrollo histórico, no un valor que sea suprahistórico; lo clásico -para nuestro autor- es una categoría histórica.

“Porque- es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad” (4).

Lo clásico entonces es que se conserva y lo que se significa a sí mismo, es decir, aquello que es elocuente y habla por sí y no requiere interpretaciones, sino que nos dice algo a cada momento. El concepto de lo clásico se instituye como una mediación histórica entre el pasado y el presente.

Lo que a Gadamer le interesa, desde mi punto de vista es proponer que la comprensión se piense más bien como una inmersión en el acontecer de la tradición, en el que pasado y presente se encuentren en continua mediación.

Ahora bien, una vez bosquejado el panorama general del planteamiento gadameriano, podríamos iniciar con las siguientes consideraciones ¿cómo se inicia el proceso de la comprensión?, ¿qué consecuencias trae consigo tal planteamiento?, ¿existe un más allá de la relación sujeto – objeto en la postura de nuestro autor?, ¿si es así, bajo qué principio lo fundamenta?.

Para comenzar esta parte tenemos que apelar al círculo hermenéutico, el cual consiste en lo siguiente: comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. La anticipación de sentido que hace referencia al todo llega a una comprensión sólo a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo, determinan a su vez a este todo. La comprensión se dirige constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. Lo que aquí se tiene que implementar -

según Gadamer— es el aplicar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión será la congruencia que exista de cada detalle o parte con el todo.

Este concepto de comprensión utilizado por Gadamer, no se identifica con el concepto homónimo, desarrollado por las ciencias del espíritu del siglo XIX que en su esfuerzo de búsqueda de autonomía y metodología, pretenden liberarse “del complejo” de inferioridad ante la ciencia de la naturaleza exacta. Porque la comprensión de las ciencias humanas desarrollada en este periodo, al igual que la explicación de las ciencias exactas, parte de la base de una actitud objetivista, es decir, del supuesto de que hay un sujeto enfrentado a una realidad objetiva, Gadamer a diferencia de Schleiermacher, piensa que comprender un texto no implica desplazarse hasta la constitución psíquica del autor, antes bien, el desplazamiento se debe realizar hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión. La hermenéutica siempre se propuso como tarea el restablecimiento de un acuerdo alterado; Schleiermacher ya comprendía la tarea de la hermenéutica como este establecimiento, pero lo comprendió sólo en concordancia con el ideal de objetividad de las ciencias naturales, y con ello renuncia a apelar a la conciencia histórica dentro hermenéutica.

La posición de Gadamer pretende representar una ruptura frente a Schleiermacher y a las ciencias del espíritu del siglo XIX. Se nos dice que la hermenéutica romántica hablaba ya de la estructura circular de la comprensión, pero la consideraba en una relación formal entre lo individual y el todo, así como su reflejo subjetivo.

Bajo esta perspectiva, el movimiento circular de la comprensión va y viene por los textos y se supera en la comprensión completa de los mismos. Sin embargo, nuestro autor considera lo contrario a la posición romántica, pues describe este círculo en forma tal que la comprensión

del texto se encuentra determinada en todo momento por la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica. Por ello Gadamer considera que **“el círculo no es de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete”** (5). Esta posición es un intento muy interesante e importante en donde se pretende recuperar una mediación dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo. Con ella, Gadamer está tratando de ganar una perspectiva en donde teoría del conocimiento y ontología se muestre en una mutua pertenencia o mediación hermenéutica. Así pues, por ello también señala que **“la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición”** (6).

Bajo las perspectivas señaladas, el autor nos trata de ubicar mas allá de las disputas epistemológicas precedentes y en este sentido, y dado la dirección del sistema o planteamiento, no apela a un aparato metodológico como lo hiciera la filosofía y las ciencias en la Modernidad, sino más bien se pretende establecer describiendo las condiciones de posibilidad bajo las cuales se da o se hace posible la comprensión. **“El círculo hermenéutico no es metodológico, es ante todo momento estructural ontológico de la comprensión”** (7).

No significa aquí que Gadamer apunte en contra del método, simplemente considera que la hermenéutica filosófica dada su condición y constitución no tiende a **“desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende”** (8).

Volviendo a la cuestión de la anticipación, ésta domina nuestra comprensión y, sin embargo, en cada caso está determinada con respecto a algún contenido. No sólo presupone una uni-

dad de sentido que nos guía, sino que nuestra comprensión está guiada constantemente por expectativas de sentido que surgen de nuestra propia relación con lo referido del texto. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión.

El punto de partida de la hermenéutica - según Gadamer - es que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición y que tiene un determinado nexo con la tradición desde la que habla el texto: **“la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica “ (9).**

La hermenéutica romántica consideraba la comprensión como la reproducción de una producción original. Por eso asumía por tarea llegar a comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendía. Sin embargo, cada época entiende un texto de una manera peculiar, ya que el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y la que intenta comprenderse a sí mismo. Es decir, que el sentido del texto tal como se presenta a su lector no depende del aspecto que presentaba a su actor o a su público original, sino que está determinado por la situación de su intérprete y en consecuencia por el todo del proceso histórico. Por eso Gadamer concluye que el sentido de un texto supera su autor no ocasionalmente, sino siempre: la comprensión no es mecanismo reproductivo sino siempre productivo; y esta productividad es histórica. Es aquí donde justamente interviene la noción de distancia en el tiempo, la cual sólo puede ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como un hecho existencial con su interpretación temporal del modo de ser del “Dasein”.

Desde este punto de vista, el tiempo ya no es primordialmente el abismo que es necesariamente salvar, en realidad es el fundamento mismo que sustenta el acontecer en el cual tiene sus raíces el presente. El supuesto del historicismo es que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de hacerlo con las propias. Por el contrario, Gadamer piensa que se trata de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender.

Cuando se habla de situación se quiere señalar algo que representa una posición que limita las posibilidades de ver. A este concepto de situación, le hace corresponder el concepto de horizonte, **“el horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (10).**

Tener horizontes quiere decir que se puede valorar correctamente el significado de las cosas que cae dentro de ellos. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte histórico correcto para las cuestiones que se plantean frente a la tradición, para representarse lo que se quiere comprender en su verdadera dimensión. Si se omite este desplazamiento al horizonte histórico desde que habla la tradición, estaremos condenados a malos entendidos respecto del significado de sus contenidos.

Gadamer contempla la situación hermenéutica como algo similar a lo que ocurre en una conversación, donde intervienen preguntas y respuestas. La pregunta que el intérprete hace al texto nace en el presente, dentro de unas coordenadas temporales y de un tejido de ideas previas que determinan la alteridad del presente frente al pasado. El lector tiene que tener la conciencia de la distancia respecto al texto. Es aquí donde se introduce la estructura del diálogo entre “yo” y “tu”, en la apertura recíproca del uno al otro, donde lo que se trata no es de abandonar el horizonte propio para pasar a otro, sino percibir desde el horizonte propio no sólo lo

extraño del horizonte del texto sino, sobre todo, lo extraño y otro manifestado en el texto. El texto asume la forma de una respuesta a una pregunta, no la pregunta nuestra, sino aquella con la que el texto se enfrenta. La tarea hermenéutica es reconstruir esta pregunta y su respuesta en el texto. Lo que importa es que esta dialéctica produce lo que Gadamer llama fusión de horizontes, que no es un mero trasplante de un horizonte en otro, o una introducción en el espacio del autor; todo se produce a partir de la propia posición histórica en una ampliación del propio horizonte.

Este es el proceso que indudablemente desarrolla Gadamer en el capítulo No 9 de Verdad y Método. Pero ahora veamos cuáles son los puntos que sustentan su posición.

1.2 LA FUNDAMENTACION EN LA PRE – ESTRUCTURA EXISTENCIAL DEL “DASEIN”

En la escena contemporánea de la filosofía, Heidegger aparece como un lugar que ningún viajero del conocimiento debe dejar de visitar. Gadamer como un buen viajero y mejor discípulo no podía omitir tal visita. Tal parece que de él sustrae un principio o noción que es fundamental, en la medida de que en ella descansa todo el aparato teórico gadameriano. Este principio Gadamer lo toma de lo que Heidegger, denomina como la pre – estructura existencial del “Dasein” ¿pero en qué consiste tal pre – estructura? ¿es la única que posee el “Dasein” o existe otro tanto de estructuras o existenciaros que le son propios al ser ahí?.

Al inicio de su disertación, Gadamer trae a colocación la cita de Ser y Tiempo, la que se tiene en una consideración muy importante, pues define lo que es el círculo de la comprensión:

“El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión, ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma” (11).

No cabe duda que la cita anterior representa una de las columnas más importantes dentro de la hermenéutica, no sólo gadameriana, sino en general prácticamente de toda la hermenéutica contemporánea. Bajo esta óptica, se considera y se vuelve necesario revisar y explicar algunos conceptos que proceden de la filosofía heideggeriana, concretamente de su obra Ser y Tiempo; pero revisado a través de Gianni Vattimo.

El carácter más general y específico del hombre es el existir, pero entendido aquí existir en su sentido etimológico “existere”, es decir, “estar fuera”; de tal forma de que el hombre es un ser en el mundo: El “Dasein”, el Ser ahí.

“Dasein” o el ser en el mundo equivale a tener originariamente intimidad con una totalidad o significados.

“En el mundo no le es dado primeramente al Dasein como un conjunto de objetos con los cuales en un segundo momento se pondría en relación al atribuirle sus significados y funciones. Las cosas se le dan ya siempre provistas de una función, esto es de un significado; y se le puede manifestar como cosas únicamente en cuanto se insertan en una totalidad de significados de la cual el Dasein ya dispone” (12).

Lo anterior implica según esto, que el hombre antes de asumir una actitud crítica y reflexiva frente al mundo, ya es con él, es decir, lo comprende como una parte de sí.

En este sentido el ser en el mundo no tendría parecido al sujeto del que habla la filosofía Moderna, porque estaría presuponiendo precisamente que el sujeto es algo que se contrapone a un objeto. Pareciera ser que el Dasein no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para luego ir al mundo. Según esto el Dasein es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo.

De aquí es justamente de donde se vale Gadamer, desde mi perspectiva, para intentar diluir o mediar la dualidad sujeto – objeto, pues el ser en el mundo es considerado una esfera cerrada en la que se encuentra propiamente él y el mundo, pero no como agentes opuestos, sino como entidades que se cooperterecen desde siempre. De esta suerte y bajo esta situación el conocimiento será más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas estarán ya descubiertas, dicho de otra manera se intentará mostrar con claridad con lo que se deja ver.

En este sentido, implícitamente para Gadamer, la ciencia termina o tiene sus límites donde justamente comienza la comprensión hermenéutica, pues es fuera de la esfera de la ciencia donde se localizan los principios primigenios del sentido y la significación.

El hombre en tanto Ser ahí, dispone de una serie de modos de ser; a estos modos de ser Heidegger los denomina existenciales, que bien podríamos considerar “como categorías existenciales”. Existen un sinnúmero de modos del ser del Ser ahí, tales como el discurso, la disposicionalidad (modo de encontrarse o de sentirse), la interpretación, la precomprensión o anticipación de sentido, etc.

A Gadamer, es indudable que el existencial que le interesa e incorpora a su postura es la pre – estructura de la comprensión, es decir, la precomprensión. Pues considera que con el auxilio de ella se puede romper la viciosidad que presenta el círculo hermenéutico ya que ella en sí misma posee un sentido ontológico positivo.

En la doctrina tradicional de la hermenéutica, se apela a una percepción interna dentro de la esencia o totalidad del texto o evento a ser interpretado, o si se prefiere a un tipo de intuición, literalmente a un ver dentro o un sentir interno, que representaría una visión preliminar de la unidad o totalidad de las partes. Pero ahora en esta nueva concepción, no va a existir una intuición que posibilite ver la esencia del interpretado, sino más bien una precomprensión o anticipación de sentido de la totalidad, que la podemos entender inmediatamente como aquello que se tiene previamente o como aquello que es dato y proyecto.

De esta forma, nos encontramos con que todo entendimiento humano, todo conocimiento explícito y temático, viene precedido por una interpretación o comprensión previa implícita, aunque no nos demos cuenta de que están actuando, de tal modo que lo que a primera vista

puede parecer una visión inmediata del "objeto" es ya el resultado de una interpretación previa que se lleva a cabo en un primer filtrado y una selección.

A mi entender, estos son los elementos heideggerianos de donde abreva Gadamer, para darle consistencia a su propuesta, en la cual, por cierto me parece que él mismo asume una actitud de rebeldía ante la sumisión de la filosofía a los dictados de la ciencia, la que con su método y su racionalidad abstracta intenta monopolizar todo el dominio del conocimiento, para erigirse en administradora de la verdad.

1.3 CONCLUSION

Gadamer, al igual que Heidegger, tienen indudablemente un lugar privilegiado dentro de la historia del pensamiento filosófico, sus ideas y postura son una muestra desinteresada y honesta del querer esclarecer algunos de los problemas que envuelven la vida intelectual del hombre. Ambos consideran a la hermenéutica filosófica como una teoría que puede abrir camino y dar luz en la configuración, articulación y consistencia del pensamiento, cuando, dentro de la escena contemporánea, la filosofía se ha subordinado a los dictados de la ciencia.

Diversas han sido las críticas a los planteamientos de tales filósofos, unas virulentas y destructivas, otras mesuradas y responsables. Dentro de estas últimas podemos ubicar al filósofo norteamericano Stanley Rosen, que en diferentes artículos ha hecho notar algunos puntos que bien consideraríamos como inconsistencias en la arquitectónica de Gadamer y Heidegger. De hecho, considero que cuando Rosen arremete contra Heidegger, tácitamente también lo hace contra Gadamer, pues sabemos que este último retoma en su base elementos ontológicos del primero. La anticipación del entendimiento de la que habla tanto Gadamer como Heidegger, no sólo no existe, sino que es una ficción.

Rosen nos dice que cuando se desdobra el círculo (cuadratiza), la conciencia deviene en reflexiva; es decir, el entendimiento adquiere espontaneidad. De esta manera la anticipación del entendimiento, ella misma ya es entendimiento, y no un pre – entendimiento como lo señala Heidegger y Gadamer.

Rosen considera que el entendimiento es ante todo creador y constructor más que desvelador. En esta medida la precomprensión es igual que el ego trascendental kantiano. No existen entes dados, son producciones intelectuales de los sujetos.

De esto podemos derivar entonces que la interpretación es más bien **“la producción espontánea de textos; ésta es escritura más que lectura. La lectura y así la interpretación misma llegan a ser intentos imposibles”** (13). En este sentido, la interpretación en cuanto tal, es decir, de dejar hablar al texto por sí mismo, no es posible. “Lo torturamos y lo obligamos a hablar y decir lo que nosotros queremos escuchar”.

Bajo esta óptica, creo que es claro que la presunta disolución del sujeto y objeto que sugiere Gadamer a partir de considerar al hombre como un ser en el mundo o donde el mundo es más bien una extensión del propio hombre, no se da de una manera mediada o dialéctica como sí ocurre por ejemplo en Hegel o en el propio Marx. Encontramos más bien una relación en la que el sujeto está por arriba del objeto. Existe, pues, subjetivismo en la hermenéutica gadameriana.

Otro punto que quisiera tratar es el hecho de que me da la impresión de que la famosa pre-comprensión es utilizada tanto por Heidegger y por Gadamer, por el elemento que brindaría seguridad en la interpretación.

¿Qué quiero decir con esto? Bueno, primero que si partimos del hecho de que lo pretende la reflexión de la hermenéutica en el fondo es un conocimiento interpretativo bien fundamentado y sustentado, entonces se tienen que buscar las bases para ello. Gadamer y Heidegger encuentran tal posibilidad en la estructura existencial del “Dasein”, más precisamente, en la pre-estructura (anticipación). Pero si ahora consideramos que al anticipación o pre-estructura existencial del Dasein es un modo general que engloba al ser de la existencia del hombre, entonces estaríamos ya frente a un elemento que podríamos considerar como trascendental en sentido estrictamente kantiano. De esta manera parece entonces que Gadamer y Heidegger quieren encontrar una noción que funcione como condición de posibilidad de la comprensión.

Si las cosas son como las suponen nuestros filósofos Gadamer y Heidegger, no existiría ningún problema, puesto que los fundamentos de la interpretación serían en todo caso a priori, universales y necesarios. Pero creo que no es así porque de cualquier manera ¿cómo podríamos estar seguros de que los pensamientos que acompañan a la comprensión no son meras arbitrariedades o simples vaguedades?

Por otro lado creo que la hermenéutica filosófica, definitivamente no se fundamenta en principios ontológicos como lo supone Gadamer pues la noción de anticipación es ella misma un conocimiento.

La postura de Rosen, hasta donde puedo ver, es suficientemente sólida como para hacer tambalear las construcciones de Gadamer y Heidegger. Sin embargo, no queda del todo clara su propuesta cuando nos invita “al acto vivo de la inteligencia o la convención”.

Esta respuesta me lleva al desencanto, la desilusión y al escepticismo. Recurrir al acto vivo de la inteligencia, o recurrir al convencionalismo, es tanto como decir que todos los intentos que han realizado los filósofos para esclarecer los misterios del mundo no han servido para nada, más que para la gimnasia mental.

NOTAS

- 1) Gadamer, H.G. Verdad y Método
Sigueme, Salamanca 1988, pág. 337
- 2) Ibidem p. 337
- 3) Idem, p. 347
- 4) Loc. cit. p. 356
- 5) Ibidem p. 363
- 6) Idem p. 363
- 7) Loc. cit. p. 363
- 8) Ibidem p. 365
- 9) Idem p. 365
- 10) Loc. cit. p.372
- 11) Ibidem p. 365

- 12) Vattimo, G. Introducción a Heidegger
Gedisa, México 1987. p. 33
- 13) Rosen Stanley "Encuadrado el círculo hermenéutico"
Ensayo publicado por The Review of Metaphysics
(vol. 44) 1991 p. 19

CAPITULO 2

**“LA REVOLUCION CIENTIFICA COMO UNA RUPTURA
EPISTEMOLOGICA EN KUHN”**

PRESENTACION

El periodo histórico que nos ha tocado vivir, en la segunda mitad del siglo XX, podría ser calificado con muy variados términos, todos quizá con gran dosis de verdad. Pero podríamos designarlo con el siguiente: incertidumbre, incertidumbre en las cosas fundamentales que afectan al ser humano. Y esto precisa y paradójicamente, es un momento en que la explosión y el volumen de los conocimientos pareciera no tener límites.

Creo que no solamente estamos ante una crisis de los fundamentos del conocimiento científico, sino también del filosófico y, en general, ante una crisis de los fundamentos del pensamiento.

No podemos hacer caso omiso del pensamiento de las grandes mentes que le han dedicado sus mejores esfuerzos. Más de un centenar de pensadores eminentes se enfrentaron, de una u otra forma con estos problemas, entre fines del siglo pasado y el momento presente, su trabajo constituye una alta labor que nos permite contemplar un amplio panorama, descubriendo líneas de confluencia y visualizando estructuras lógicas significativas, que puede proporcionar un nuevo orden y sentido a las realidades que constituyen o rodean nuestra vida.

El hombre adquiere el conocimiento de su mundo y de sí mismo a través de varias vías, cada una de las cuales se ha ido configurando, a lo largo de la historia de acuerdo con las exigencias de la naturaleza y complejidad de su propio objeto. La filosofía, la ciencia, la historia, el arte, la teología y, sobre todo, el sentido común, son las principales vías de aproximación al conocimiento de la realidad.

En los últimos tiempos, cuando comenzó la edad de la razón, la ciencia adquirió un cierto predominio, dado su nivel de educción con el mundo concreto, tangible y manipulable que ha constituido el mayor centro de interés del hombre en los siglos XIX y XX; sin embargo, la ciencia no puede, debido a las limitaciones que le impone su propia naturaleza, estudiar y resolver muchos problemas de gran importancia para la vida humana, como tampoco puede verificar o justificar “científicamente”, las bases o supuestos en que se apoya.

La ciencia, entendida en su concepción tradicional, no puede entenderse cabalmente a sí misma. El método científico no nos puede ayudar a entender plenamente el proceso investigativo humano. En efecto, para que la ciencia pueda entenderse a sí misma, tendría que ponerse también como objeto de investigación, debería de auto – objetivarse. Comprender cabalmente a la ciencia es comprender su origen, sus posibilidades, su significación para la vida humana, es decir, entenderla como un fenómeno particular. Pero la objetividad del método científico requiere que la ciencia trascienda lo particular del objeto y lo subsuma bajo una ley general. Desde Aristóteles la episteme, es decir, el conocimiento científico, es conocimiento de lo universal, de lo que existe invariablemente y tomó la forma de la demostración científica.

Por ello, la ciencia resulta incapaz de entenderse a sí misma en forma completa, aunque puede ayudar en la comprensión de ese proceso. Su mismo método se lo impide. Ello exige el recurso a la filosofía de la ciencia.

De esta forma, la ciencia no puede responder por la solidez de sus propios fundamentos y, en consecuencia, tampoco puede garantizar la validez última de sus conclusiones y hallazgos, sin recurrir a la filosofía de la ciencia.

Apostando pues, por la filosofía de la ciencia y quizá por la historia de ella misma, pretendiendo ensayar algunos puntos fundamentales del norteamericano Thomas S. Kuhn que se

asientan en su obra La Estructura de las Revoluciones Científicas. Pero haciendo hincapié básicamente a tres capítulos que considero importantes por su riqueza. Tales son el VI (la anomalía y la emergencia de los descubrimientos científicos), IX (naturaleza y necesidad de las revoluciones científicas) y, el X (las revoluciones como cambios del concepto del mundo).

El procedimiento y desarrollo de este trabajo será en el siguiente orden:

Primero comentaré algunas consideraciones generales como son la posición que adopta el positivismo lógico con respecto a la verdad, y cómo ésta es contemplada por Kuhn. En seguida, de manera general y descriptiva, intentaré realizar una síntesis del planteamiento kuhniano con respecto al proceso que sigue una revolución científica, intentando a la vez demostrar cuáles son los puntos más importantes de dicho proceso.

Posteriormente trataré de demostrar que en la ruptura entre dos paradigmas estamos ya frente a una ruptura epistemológica; pero para ello apelaré a algunas ideas que Louis Althusser expone en su texto Para Leer el Capital. Las ideas que Althusser vierte en esta obra, podrían ayudarnos a vislumbrar algunas hipótesis o problemas que derivan del planteamiento que realiza Kuhn en su obra La Estructura de las Revoluciones Científicas, particularmente las que se pueden inferir de la tesis que nos dice que entre un paradigma anterior y uno revolucionario existe incompatibilidad.

Finalmente, contemplaré dos aspectos más, el primero consiste en mostrar que algunas ideas del pensamiento kuhniano se pueden derivar en una subjetividad; el otro es realizar una crítica.

2.1 GENESIS DE LA REVOLUCION CIENTIFICA KUHNIANA

Con la publicación de La Estructura de las Revoluciones Científicas en el año de 1962, Kuhn viene a adquirir un papel importante dentro de la filosofía de la ciencia. Su posición contempla aspectos que otras tendencias no consideraban importantes. Así por ejemplo, para Kuhn, en el proceso de construcción de la ciencia no sólo interviene el contexto de justificación, sino que también participa de manera incisiva y definitiva el contexto de descubrimiento. Cuando Kuhn agrega este elemento nuevo a la construcción científica, lo que hace no es sino historizar la epistemología y con ello ampliar el dominio de la misma.

Popper, junto con los neopositivistas, reducía el campo de acción de la epistemología a los meros procesos lógicos – metodológicos internos de la ciencia; considera que estos procesos son lo más importantes en el ámbito de la construcción del conocimiento científico, y no cree que sea relevante la incidencia del factor social en el hacer del mismo.

Kuhn, como mencioné antes, irrumpe dentro de la filosofía de la ciencia, pues enriquece el panorama y le resta hegemonía a posiciones que tradicionalmente gozaban de prestigio y fuerza. Sus argumentaciones, si bien es cierto que no ponen en severa crisis a los neopositivistas, sí los desafía, mostrándonos, al mismo tiempo, otra forma de contemplar y entender la actividad científica como actividad humana.

Las tesis a las que nos pueden conducir las especulaciones de los positivistas, pueden resultar un poco desencantadoras y quizá hasta burdas. Ellos tácitamente, a partir de sus argumentaciones, conciben la verdad en el sentido que tradicionalmente se le ha dado, es decir, aquella que nos dice que para llegar a desvelamiento de lo real y en consecuencia a la verdad, es necesario que exista una correspondencia entre el significante y el significado; esto es, que el

significado sea un reflejo fiel en la conciencia del sujeto que hace frente al mundo. Sin embargo, esta apreciación de la verdad no deja de rayar en cierta ingenuidad, pues parte del supuesto de que el sujeto no es sino una conciencia “recipiente”, aséptica y pura. Bajo esta perspectiva, no existe ni una sola atribución de actividad intelectual en el sujeto, presentándolo para usar palabras de Schaff, como un ser pasivo, contemplativo y receptivo. Y aun más, si hacemos caso y llevamos estas características hasta sus últimas consecuencias, veremos que para el positivismo resulta la siguiente fórmula VERDAD=SENSIBILIDAD.

Sin embargo, en el caso de Kuhn, vemos que él ya no cree en esta ingenuidad pura y aséptica del sujeto; es más, asegura que **“...se necesita algo similar a un paradigma como requisito previo de la percepción misma” (1)**. Así, el sujeto deja de ser una “conciencia recipiente” y se le adjudica la actividad de interpretación creadora desde teorías.

En este punto Kuhn es bastante interesante, pero al mismo tiempo conflictivo, puesto que desde mi perspectiva, considero que “se cae del otro lado de la cama”, dando la impresión de que se concentra únicamente en el desarrollo del subjetivismo, el cual poseen los miembros de una comunidad científica. Creo que valdría la pena comentar este punto, por lo que trataré de dedicarle algunos renglones más adelante.

Por otra parte, una vez presentados los anteriores puntos –que no quería dejar de mencionar- me gustaría continuar con el desarrollo de este trabajo implementando de manera esquemática y general, el proceso que se desarrolla, según Kuhn, en la gestación de una revolución científica.

Kuhn define como periodo de ciencia normal aquél en el cual una comunidad científica particular comparte un mismo paradigma. Durante este periodo, las energías de los miembros de la comunidad se dedican íntegramente a resolver los problemas que el paradigma presenta,

paradigma que a su vez se basa en algún importante logro científico. Durante estas épocas la fe en la teoría subyacente es tal que las anomalías no se consideran como refutaciones de la teoría, sino como enigmas a resolver. Pero con el tiempo puede llegar a ver un número cada vez mayor de enigmas y anomalías sin resolver, como consecuencia de lo cual se erosiona la confianza de la comunidad en su teoría. La crisis de confianza entraña el hecho de que el acuerdo con el que se constituye la afirmación común del paradigma, comienza a resquebrajarse y que, en consecuencia, se produzcan intentos de articulación de estructuras teóricas alternativas.

En este momento es cuando Kuhn introduce la noción de revoluciones científicas, en clara analogía con las revoluciones políticas. Para Kuhn una situación es revolucionaria en sentido político si un número cada vez mayor de personas se siente suficientemente alienado del proceso político como para desear cambiar la versión institucionalizada en curso de dicho proceso. De modo semejante, un conjunto creciente de anomalías da lugar a una conciencia de carácter constructivo del paradigma, lo cual lleva a algunos a formular un nuevo paradigma en sustitución del antiguo. En el caso político, Kuhn observa que hay una diferencia entre los medios de uso común en la búsqueda de cambio en situaciones no revolucionarias. En general, en la situación no revolucionaria, los individuos de una comunidad científica concuerdan acerca de los principios que han de regir la toma de decisiones. En una situación revolucionaria, el acuerdo se ha destruido y se intenta reestructurar por la fuerza la sociedad a fin de crear un nuevo marco para la toma de decisiones. Kuhn es muy explícito al invocar esta propiedad de la analogía. En efecto, en épocas de ciencia normal hay acuerdo acerca de los problemas y acuerdo acerca de lo que constituye una solución.

Así pues, vemos que para Kuhn una revolución científica se inicia originalmente en un periodo de ciencia normal, en donde se presupone que el paradigma proporciona los medios

adecuados para resolver los problemas que él mismo plantea. Sin embargo, una vez que aparecen problemas a los que el paradigma no da respuesta, surgen las anomalías y con ellas se abre un periodo de crisis en el que se empieza a socavar la confianza de algunos científicos con respecto al paradigma. Los científicos empiezan a revisar los supuestos básicos y a buscar alternativas. Esto produce reacciones en contra y los enraizados a la ciencia normal buscan argumentar para salvar el paradigma.

Una vez que aparece el paradigma rival aumenta la crisis, pues éste parte de supuestos básicos diferentes. En este momento, es decir, cuando aparece el paradigma rival, la nueva ciencia es ya revolucionaria y representa una ruptura total con la anterior.

¿Es posible la existencia de una ruptura epistemológica en el cambio de un paradigma a otro nuevo en el seno de una revolución científica? Kuhn, en el capítulo X titulado "las revoluciones como cambios del concepto del mundo", lo plantea de una manera difusa y oscura. Sostiene que una transición de un paradigma a otro implica un cambio en la visión del mundo. Si por cambio de la visión del mundo entendemos una modificación en nuestras creencias y actitudes básicas, no estamos más que ante el hecho de que al cambiar los paradigmas, cambiamos nuestros supuestos teóricos.

Existen dos maneras claras en las cuales una transformación teórica puede producir un cambio en la manera que vemos las cosas. En primer instancia, transformará la forma en que describimos los objetos que son causa de nuestra experiencia visual. Podemos mostrar esto por medio de la referencia al ejemplo que el propio Kuhn propone, cuando se refiere al cambio menor del paradigma implícito en la aceptación de la posibilidad de la existencia de planetas no descubiertos a finales del siglo XVIII. Lo que en un primer instante Herschel descubrió como un cometa, terminó por ser descrito como un planeta. En segundo lugar, un cambio de para-

digma puede influir no solamente en cómo describimos lo que vemos, si no que afecta también en dónde y cómo buscamos las cosas. Una vez aceptado que Urano era un planeta previamente desconocido, comenzó la búsqueda de otros planetas, lo que condujo finalmente al descubrimiento de muchísimos asteroides.

El cambio en la visión del mundo asociado a los cambios de paradigma están en conexión con el tipo de cambio de conformación gestáltica que pretende tener lugar cuando, tras haber visto un pato en la conocida imagen del pato – conejo, vemos de pronto en él un conejo. En este caso según Kuhn el científico revolucionario o innovador puede ver repentinamente ante sí el camino bajo una nueva luz. Pero aun así, no existe seguridad plena de que experimente visiones alternativas, es decir, que en un momento vea con toda claridad el camino antiguo y al instante siguiente contemple un nuevo camino revolucionario como un sendero a la verdad última, tal como las que se tienen cuando se observa ya un conejo, ya un pato, ya nuevamente un conejo, etc. En el caso del científico revolucionario es quizá más probable que una vez aprehendido, la nueva forma organizacional (paradigma sustituto) quede fijada como tal, y comience después la tarea de elucidar y justificar el nuevo enfoque sin ningún retroceso.

Sin embargo, desde mi perspectiva, el ejemplo análogo de la gestalt que introduce nuestro investigador, encierra varias connotaciones que pueden resultar muy significativas y esclarecedoras. En primer lugar, nos sugiere tácitamente que los paradigmas son inconmensurables. Cuestión esta última que sólo menciono de filón, pues necesita otro espacio y otro estudio, debido a la discusión que ha de suscitar entre filósofos profesionales, en la que unos afirman que la inconmensurabilidad es total en Kuhn y otros que no es tal. Por mi parte, ahora y en este trabajo presupondré la inconmensurabilidad de los paradigmas considerando el hecho de que solo parto de algunos capítulos de La Estructura de las Revoluciones Científicas.

En segundo lugar, Kuhn nos afirma con el ejemplo análogo de la imagen pato – conejo, que no se puede percibir simultáneamente el dibujo como un pato y como un conejo pero si nosotros tomamos al pie de la letra esta tesis, se desprende de ella que tampoco se pueden comparar las dos teorías. Son bajo esta luz, irreductiblemente diferentes. La revolucionaria, según esto, no mantiene nada en su interior del paradigma desplazado, por lo que sin lugar a dudas se presenta una ruptura del pasado con el presente. Sin embargo, en este punto, como hago mención en renglones atrás, me parece percibir cierta obscuridad o incluso alguna contradicción pues Kuhn asegura que los científicos después de una revolución usan los mismos instrumentos y el mismo vocabulario pero de manera diferente. Escuchemos al autor en sus propias palabras **“...además, gran parte de su vocabulario y de sus instrumentos de laboratorio serán todavía los mismos que antes, aun cuando entonces los haya podido emplear de manera diferente” (2).**

Es posible que los instrumentos prerevolucionarios pueden seguir siendo utilizados por los científicos posrevolucionarios; pero si consideramos que en momentos posrevolucionarios ya no existe un nexo con el pasado, entonces lo que nos hace frente, será ya en consecuencia y necesariamente una novedad. Por consiguiente, la circunstancia de esta novedad nos exigirá inextricablemente una formulación en diferentes aspectos. La reformulación estará básicamente dada por una reconceptualización, ya que toda revolución en su objeto, acarrea una revolución necesaria en su terminología.

Así nos lo hace saber Althusser cuando nos indica que

“El acto aparentemente insignificante del restablecimiento de una palabra ausente, implica, sin embargo, consecuencias teóricas considerables; esta palabra no es una palabra sino un concepto, y un concepto teórico que es aquí el representante de un nuevo sistema conceptual, correlativo de la aparición de un nuevo objeto” (3).

La cita de Althusser nos muestra una relación íntima entre el objeto, la terminología y el sistema conceptual que le corresponde; relación que, una vez modificado el objeto, cuando son captados sus aspectos nuevos, debe necesariamente provocar una modificación correlativa en el sistema de ideas y en consecuencia en la terminología conceptual. Desde luego este aspecto no es observado por Kuhn en ningún momento, a lo sumo lo único que nos indica es que **"...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 nueva"** (4). Sí, estamos de acuerdo en que bajo el cambio de un paradigma por otro, el científico posrevolucionario debe aprender a ver una forma nueva; pero el asunto es que Kuhn no nos indica con qué elementos conceptuales tenemos que percibir la novedad.

Pero volviendo a su texto nos anticipa que:

"...muchos lectores seguramente dirán que lo que cambia con un paradigma es sólo la interpretación que hacen los científicos de las observaciones, las cuales quedan fijadas, de una vez por todas, por la naturaleza del medio ambiente y el aparato perceptual. Según esta idea tanto Prestley como Lavoisier vieron oxígeno, pero interpretaron sus observaciones de manera diferente (5)."

Según esta cita, lo que nosotros podemos creer que cambia son tan sólo las interpretaciones, y si creemos esto, entonces tanto Prestley, Lavoisier y Sheele contemplaron todos oxígeno, pero lo interpretaron de manera errónea. Ciertamente no creo que los tres hayan observado oxígeno, sino que más bien Prestley y Sheele lo produjeron, **"...pero sin saber lo que tenían en sus manos, fueron incapaces de desprenderse de las categorías flogísticas tal como las que encontraron establecidas. El elemento que iba a trastornar por entero la**

concepción flogística y revolucionar la química, en sus manos, quedaba condenado a la esterilidad” (6).

Sin embargo, Lavoisier, partiendo de una realidad nueva, sometió a examen la química flogística por entero. Fue el primero que descubrió que la nueva clase de aire era un elemento químico nuevo; que en la combustión no es el misterioso flogisto el que se escapa, sino este nuevo elemento que se combina con el cuerpo. De este forma fue así —parafraseando a Althusser— el primero en poner sobre los pies toda la química que en su forma flogística estaba cabeza abajo. Pero considerando lo anterior no se puede negar que fue él quien verdaderamente descubrió el oxígeno respecto a los otros dos, que sólo lo habían producido si tener la menor idea de lo que habían producido.

Como podemos observar, no se trata de interpretación, pero tampoco tan sólo de una simple modificación en la visión, a la manera de los lentes inversores, como tácitamente nos insinúa Kuhn, para poder percibir de manera diferente, sino que también debemos considerar muy en serio un aparato categorial que nos auxilie ante la nueva realidad.

Naturalmente mi presentación no es desacreditar a un excelente investigador como lo es Kuhn, antes bien, lo que pretendo mostrar es que él estaba muy cerca de lo que Althusser llama ruptura epistemológica; sin embargo, desde mi óptica no logró articular de manera clara y precisa los elementos que iba descubriendo en el proceso que sigue una revolución científica.

2.2 SUBJETIVIDAD KUHNIANA.

Otra consideración que me gustaría acotar aquí es aquella en la que Kuhn formula una idea que motiva a la especulación, la idea es ¿cuando cambia un paradigma, cambia el mundo con él? Kuhn, desde las primeras líneas del capítulo X, se nos adelanta y nos da un rotundo no. Para él lo único que experimenta una modificación, es justamente la visión de un individuo que tiene frente al mundo, pero no el mundo mismo.

Ciertamente, ésta es una cuestión difícil que, si la tratamos a la ligera, nos puede atrapar en un callejón sin salida. Sin embargo, de alguna manera coincidimos relativamente con nuestro pensador en la posición que adopta al respecto de este punto. Porque efectivamente un paradigma, considerándolo de manera análoga a los lentes inversores, lo que cambia es precisamente nuestra manera de percibir las cosas, el mundo; pero sólo tenemos una acción o incidencia ideal sobre él. "El mundo externo" el mundo físico, el que nos es dado, sabemos que puede ser transformado por la acción social del hombre, y esta cuestión desde mi perspectiva me da la impresión de que Kuhn no la toma muy en serio. Él opina que a la percepción le antecede un paradigma como requisito. Coincidimos también con esta tesis pero sólo por el hecho de que ella encierra implícitamente la noción de que no existen lecturas neutras del mundo, como ingenuamente creyeron en su momento algunos positivistas.

Con esta aseveración, indudablemente Kuhn está del otro lado de los positivistas, pues discurre exclusivamente en el ámbito subjetivo de la construcción del conocimiento científico.

Si como vimos anteriormente, en donde establecimos un paradigma al desplazar a otro en una revolución científica, aparece una ruptura total entre la anterior y el posrevolucionario, este último nos hará contemplar otro mundo, pero no nada más porque tengamos otros cristales

en los ojos, sino porque invariablemente el mundo ya estará expresado en este paradigma en nuestra mente. El paradigma recoge al mundo, pero el mundo es expresado en un segundo momento como un "concreto abstracto". De esta suerte podemos decir lo que menciona Althusser con respecto a este problema: **"...esta nueva posición en tanto relación, aparece como una relación funcional necesaria entre la naturaleza del objeto, la naturaleza de la problemática teórica y la naturaleza de la terminología conceptual"** (7). No cambia el mundo en el sentido kuhniano, pero con el cambio de visión posibilitado por el paradigma, tiene que revitalizarse por fuerza su aparato conceptual.

Por otra parte, otro asunto que me gustaría aclarar es el hecho de que cuando Kuhn menciona que no existen términos observacionales neutros y, que el requisito de la percepción misma es una teoría o paradigma, abre una profunda brecha y perspectiva para enriquecer el desarrollo de la racionalidad de la ciencia. De hecho pareciera ser que existe cierto parecido análogo a la posición hermenéutica, cuando los expositores de esta última encuentran que a toda interpretación le antecede una precomprensión. No creo, ni quiero decir que ambas posiciones sean exactamente lo mismo, pero lo que sí no podemos dudar de que existan paralelismos en las dos. Incluso se ha dicho que, por ejemplo el positivismo en su afán de establecer criterios racionales a la ciencia, ha malogrado sus intentos a tal punto que filósofos pospositivistas (pospopperianos como los llama Ambrosio Velasco, a Lakatos, Shapere, Laudan, Hesse, etc), han contemplado a la tradición hermenéutica como una alternativa de complementariedad del conocimiento científico.

Sin embargo, si bien es cierto que Kuhn abre esta alternativa, aun está limitada, pues él la maneja dentro de un contexto de subjetividad en donde el texto (o sea, el mundo) va a ser interpretado por el sujeto desde una teoría que fungé como referencia; es decir, el sujeto no deja

que se exprese el texto, sino que lo manipula y lo obliga a hablar, lo obliga a decir quizá lo que no quiere decir. En este sentido, podríamos aseverar que para Kuhn interpretar sería más bien escribir sobre el texto.

Todo estaría bien y no existiría objeción, si estuviéramos seguros de que la actitud kuhniana asegurara una mediación entre el intérprete y el texto, pero creo que estamos muy lejos de eso.

Creo que en el fondo le estamos exigiendo demasiado en su planteamiento a Kuhn, pero sospecho que tuvo las mejores y buenas intenciones para pretender mostrarnos integralmente la evolución y la construcción de la actividad que llamamos ciencia.

2.3 CONCLUSION

Para comprender el impacto de Kuhn sobre la comunidad intelectual profesional, debemos comprender el carácter de la época. Pues durante la década de 1960 se renovó el interés de la filosofía hegeliana, tanto dentro de la filosofía propiamente dicha como dentro de la sociología. Muchos filósofos estaban insatisfechos con la condenación que Hegel sufrió como consecuencia de los sentimientos antimetafísicos que permanecieron mucho tiempo después del decaimiento del movimiento positivista en las décadas de 1930 y 1940. Los sociólogos “redescubrieron” a Hegel a través de un interés renovado a los escritos del joven Marx, reforzado por el resurgimiento de la Europa Oriental de regímenes políticos, cuya intención manifiesta era la de crear un supuesto socialismo con rostro humano. El interés, por ejemplo en la Escuela de Frankfurt, se puso crecientemente de moda y durante algún tiempo el llamado marxismo crítico que promulgaba esta escuela, jugó un papel dominante en la teoría sociológica.

El resultado de la renovación del interés de Hegel fue una tendencia creciente a cuestionar las características rígidas y formales, no sólo de la filosofía empírica sino de la epistemología y la sociología misma. **“Se creía que la llamada filosofía lingüística era estéril, dogmática y se encargaba de establecer distinciones que no tenían significación alguna. Se pasó por alto la renovación del interés filosófico en la metafísica y, se descartó indiscriminadamente la disciplina burguesa o positivista” (8).**

La altiva desatención al establecimiento de distinciones reforzó una disposición de los sociólogos neomarxistas a rechazar el positivismo, empirismo y atomismo en la filosofía y ciencia contemporáneas a favor de un concepto dialéctico que terminó por ser difuso. Dentro de

este clima intelectual informe reinaba un pesimismo general en relación con la posibilidad de desarrollar una sociología del conocimiento, epistemológicamente segura y articulada.

Así pues, más o menos accidentalmente se preparó un campo intelectual fértil para las contribuciones de Kuhn. Los sociólogos recibieron con beneplácito la obra de Kuhn como un ataque a la filosofía de la ciencia popperiana prevaleciente que se consideraba demasiado abstracta, demasiado formal y alejaba a las actitudes de los científicos practicantes.

Kuhn mostró lo que a sus ojos era una desatención a las rígidas distinciones entre la fuente y la razón de ser de las ideas, entre la ciencia y la no ciencia, entre el hecho y el valor. Todo el edificio del positivismo se tambaleó ante el ataque de un historiador de la ciencia que igualaba las revoluciones políticas con las científicas y que además se atrevían a emplear términos como autoridad, consenso, legitimación, interés y normalidad al ocuparse de un conjunto de disciplinas cuyos procedimientos que habían representado como los encarnadores de los criterios supuestamente objetivos. Los procesos mismos del pensamiento científico deberían localizarse y explicarse a través de su génesis dentro de comunidades particulares de la ciencia, y no meramente en su carácter metodológico interno. Hasta aquí, pues, la descripción del ambiente contextual que imperaba justo en los primeros años de la década de los 60's, y que incidió quizá de manera indirecta en la obra de Thomas S. Kuhn.

Pero ahora en esta parte última del presente trabajo, me gustaría plantear algunas consideraciones que hacen referencia exclusivamente al Kuhn de La Estructura de las Revoluciones Científicas.

Kuhn, en el capítulo IX nos dicen claramente “...las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte por otro nuevo e incompatible” (9).

La revolución científica como una ruptura total trae consigo la compatibilidad de paradigma desplazado con el posrevolucionario. Si analizamos con detalle esta tesis, veremos que trae consecuencias interesantes. Si consideramos que hay una ruptura total con el antes y el después de la revolución, se sigue que no hay cabida para una tradición transhistórica, pero esto simultáneamente nos muestra que existe una ruptura entre el pasado y el presente ¿y qué significa esto? Simplemente que el pasado no se manifiesta o sintetiza en el presente. El pasado, para Kuhn no existe, sólo es el tiempo presente. Pero bueno, si no existe el pasado ¿qué ocurrirá con el futuro?. El futuro no será propiamente “lo que viene”, sino lo que ya es, el futuro deviene en un presente ausente.

Con ello, Kuhn no hace sino eliminar la riqueza del pasado y desalentarnos con la ausencia del futuro. Creo que éste es uno de esos puntos que no meditó con calma en su momento y es objeto de múltiples críticas. De hecho, desde mi posición, me parece percibir un rasgo antidialéctico en el hecho de negar el pasado manifestado, en el presente. En este punto el revolucionario deviene socialdemócrata.

Bajo esta misma lógica, pero enfocando otro asunto, ¿qué pasa con el problema de la verdad en la postura kuhniana? Creo que podríamos resumirlo diciendo que las verdades de hoy serán los errores del mañana. ¿Qué implicaciones trae consigo esta afirmación? Implícitamente nos deja ver que la verdad se proyectará como una cuestión meramente relativa, no se apuesta a una verdad universal y absoluta, como bien lo hicieron otros planteamientos. A Kuhn no le aterra que la verdad sea una cuestión relativa como sucede con otros pensadores que, cuando escuchan la palabra relativo, inmediatamente se asustan y la desvinculan de la verdad, como si ésta no tuviera que ver con lo relativo. En el fondo creen que la verdad es necesariamente universal.

El conocimiento científico y sus resultados tendrán sólo una operatividad temporal, sujeta al desplazamiento de un nuevo y vigoroso paradigma. De ahí, entonces, que para Kuhn el conocimiento no tenga características de acumulativo.

Concentrándome todavía en las implicaciones que se derivan de la ruptura entre el antiguo paradigma y el nuevo, quisiera advertir y recordar, que en este problema Kuhn no meditó en detalle las cosas, sin embargo, intuyó algunas consecuencias, como el hecho de que en esta ruptura bien podríamos hablar de una ruptura epistemológica en el sentido en que las concibe Althusser. Pues si observamos lo que se planteó en líneas atrás, recordaremos que para Kuhn en una situación de esta naturaleza, es decir, después de una revolución científica, los científicos revolucionarios van a usar los mismos instrumentos y el mismo vocabulario, pero de manera diferente. Nosotros afirmamos que los científicos todavía pueden seguir usando el mismo instrumental que empleaban anteriormente, pero lo que sí no podemos sostener es que se siga utilizando el mismo aparato conceptual, pues como señala Althusser:

“En la historia de las revoluciones de una ciencia, todo trastorno de la problemática teórica es correlativa a una transformación del objeto, una diferencia asignable al objeto mismo de la teoría. Pero esto también trae como consecuencias que el cambiar de base conceptual es por lo tanto cambiar de problemática teórica” (10).

Lo que nos propone Althusser en esta cita, es precisamente lo que desde mi opinión omitió Kuhn cuando en sus manos tenía una ruptura epistemológica.

Por otro lado, en lo que respecta a la subjetividad en Kuhn, creo que cae justamente del lado inverso de los positivistas lógicos, pues piensa que el científico debe aprender a ver una nueva forma después de la revolución. Es decir, no ve al mundo externo tal como se nos presenta, sino que se contempla a partir de concepciones previas.

Ya para terminar, me gustaría realizar las siguientes consideraciones finales que versan acerca de los infundios y descréditos que se han vertido en contra de Thomas S. Kuhn. Se ha especulado que la obra y pensamiento de nuestro historiógrafo no es producto de su genio, si no que se trata de un vulgar y simple plagio. No es otra cosa que un oportunista y usurpador de genios. Así nos lo deja ver el filósofo sudamericano Miguel Martínez Miguélez, cuando señala que **“...los valores centrales del análisis de Kuhn no son sino imágenes pálidas y desvitalizadas de las ideas que Michael Polanyi presenta en su magistral obra Personal Knowledge”** (11).

Afirmaciones de esta naturaleza no hacen sino provocar sorpresa. Sin embargo, el autor de esta cita no es el único que piensa de esta manera, pues existen varios personajes de los cuales incluso una afirma que la riqueza del pensamiento kuhniano fue extraído de la obra de Gaston Bachellard.

Sea como sea, Kuhn se ha ganado a pulso el papel y la importancia que representa dentro del pensamiento que intenta construir el conocimiento científico. Sin embargo, por otra parte, y debido a la importancia que juega la noción de paradigma en su obra, se ha pretendido concluir que Kuhn juega desaprensivamente con este concepto, al grado que un crítico se proclamó capaz de distinguir veintidós sentidos diferentes en los que se utiliza este término. (Cfr: Mastermam Margaret, **“la naturaleza de los paradigmas, en Lakatos y Musgrave”**) (12).

Quizá pudiera ser así como asegura el crítico, pero Kuhn en escritos posteriores a La Estructura de las Revoluciones Científicas, la delimita y termina por llamarla matriz disciplinaria. La cual, bajo las palabras del propio Kuhn viene a redefinirse de la siguiente manera:

“Es disciplinaria porque se refiere a la posesión común de quienes practican una disciplina particular; matriz por que está compuesta por elementos ordenados de varias índoles... Todos o la mayor parte de los objetos de los compromisos de grupo que en mi texto original resultan paradigmas o partes de paradigmas, o paradigmáticos son partes constituyentes de la matriz disciplinaria como tales forman un todo y funcionan en conjunto” (13).

Los principales componentes (entre otros) de la matriz disciplinaria son: las generalizaciones simbólicas, los componentes metafísicos o componentes compartidos, los valores compartidos y los ejemplares (patrones).

NOTAS

- 1) Kuhn Thomas S. Estructura de las Revoluciones Científicas p. 179
- 2) Ibidem p.203
- 3) Althusser Louis Para leer el Capital p. 168
- 4) Kuhn. Thomas S. Estructura de las Revoluciones Científicas p. 172
- 5) Ibidem p. 190
- 6) Althusser Louis Para Leer el Capital p. 163
- 7) Ibidem p. 161
- 8) Dixon Keith Sociología de la Ciencia p. 149
- 9) Kuhn. Thomas S. Estructura de las Revoluciones Científicas p. 149
- 10) Althusser Louis Para Leer el Capital p. 168
- 11) Martínez M. Miguel El Paradigma Emergente (hacia una nueva Teoría de la Racionalidad)
p. 66
- 12) CFR. Masterman Margaret La Naturaleza de los Paradigmas, en Lakatos y Musgrave
- 13) Kuhn. Thomas S. Estructura de las Revoluciones Científicas (vease particularmente la Pos-
data anexada a la obra del año de 1969) p.p. 279 – 280

CAPITULO 3

**“EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN RAYMOND ARON
CONTRASTADO CON EL DE H. E. CARR”**

PRESENTACION

En el presente capítulo, abordaremos la pregunta que interroga por el sentido de la historia. Es una pregunta difícil y complicada, pues preguntar por el sentido de la historia, es tanto como preguntar por el sentido de la vida.

No creo que esté a mi alcance darle una respuesta contundente y certera. Sin embargo, trataré demostrar algunas consecuencias que se derivan de ellas en su análisis.

La disposición del trabajo será la siguiente:

Primero, trataré la postura de Raymond Aron, basándome exclusivamente en el capítulo titulado "la noción del sentido de la historia", del texto Dimensiones de la Conciencia Histórica. De este capítulo realizaremos una exposición y eventualmente una crítica del planteamiento que se nos ofrece.

Posteriormente, presentaré la postura de H. E. Carr, y trataré de contrastar el pensamiento de ambos autores.

3.1 CRITICA AL PROVIDENCIALISMO Y AL MARXISMO

La historia, sin lugar a duda, nos presenta una serie de problemas que motivan e invitan a la especulación y a la reflexión filosófica. Por ejemplo, ¿la historia explica ó comprende? ¿Podemos conocer la historia tomada en su totalidad? ¿Es correcto explicar un acontecimiento apelando a la casualidad? Estos ejemplos son parte de la gran diversidad de dilemas que nos expone en su interior la historia.

Sin embargo, contemplando toda esa riqueza que ella nos muestra trataré de contemplar sólo aquella cuestión que pregunta por el sentido de la historia. Sabemos y estamos conscientes que la naturaleza del problema rebasa nuestras expectativas y está muy lejos de poder ser resuelta en este breve y modesto trabajo, pero aun así intentaremos presentar algunas posiciones que se han adoptado respecto a ella. Para tal efecto, iniciaremos este análisis recordando algunas de las posiciones que han resultado significativas durante algunos momentos de la historia de la humanidad. En la antigüedad clásica, se interesaron poco por el pasado como por el futuro. **“Tucídides era de la opinión de que nada importante había ocurrido en el tiempo anterior a los acontecimientos que él describe, y que era probable que nada importante ocurriese después”** (1). Hay una indiferencia del hombre hacia el pasado como hacia el futuro. Lo cual nos indica que la historia, para ellos no iba a ninguna parte; si no había sentido del pasado, tampoco lo había para el futuro, así pues, las sociedades clásicas fueron esencialmente ahistóricas.

Tras la cultura antigua, aparecen en escena judíos y cristianos los cuales **“introdujeron un elemento del todo nuevo, postulando una meta hacia la que se dirige el proceso histórico: la noción teleológica de la historia”** (2). Bajo esta perspectiva, la historia adquirió sentido

y propósito, pero sólo apelando a su aspecto religioso. Una de las consecuencias que se derivarían de la hipótesis teleológica, sería el hecho que al llegar la historia a su objetivo, implicaría automáticamente el final de ella.

Durante el renacimiento se restableció la concesión clásica de un mundo antropocéntrico y de la primacía de la razón, pero se sustituyó la pesimista visión clásica del futuro por una visión optimista derivada de la tradición judeo – cristiana. En el renacimiento se realizó una síntesis al incorporar la razón y el optimismo al desarrollo del proceso histórico, y se supo sacar provecho de las concesiones que le fueron legadas por la cultura clásica y las visiones del cristianismo.

Por su parte, en la ilustración, los racionalistas siguieron conservando la visión teológica judeo – cristiana, pero secularizaron la meta, restableciendo con ello el carácter racional del propio devenir histórico. **“la historia se convirtió en el progreso hacia la conservación de la perfección terrenal de la condición humana” (3)**. Uno de los mayores historiadores de la ilustración (Gibbon), llegó a pensar que en el mundo, a través de cada época, se iba incrementando la riqueza, la felicidad y en general el bienestar humano. El progreso vino a dominar claramente la escena histórica, al tal grado que animaba y controlaba la civilización occidental.

En nuestro tiempo (no sé a ciencia cierta, si existió esta clasificación en algún momento del pasado), se presentan dos posiciones básicas respecto a la pregunta que interroga por el sentido de la historia: una es la Teleológica, la segunda es aquella en la que se adopta una actitud escéptica, es decir, aquella tendencia histórica para la cual la historia carece de significado, o bien puede tener múltiples sentidos.

Varios son los pensadores que abordan el tema, y muchas son las respuestas que vierten sobre él. Así, tenemos entre otros a Raymond Aron, E. H. Carr, Luis Villoro, que en sus refle-

xiones muestran una onda preocupación por tratar de dilucidar las dificultades que encierra el sentido de la historia.

En el capítulo II titulado “la noción del sentido de la historia”, de la obra Dimensiones de la Conciencia Histórica, Raymond Aron nos presenta su postura, utilizando como modelos al marxismo y al cristianismo.

En la exposición de las páginas iniciales del capítulo señalado, podemos entender tácitamente que para Raymond Aron, la historia sólo puede desembocar en un fin, si hay una conciencia racional (y no un partido) que dirija, guíe y oriente las acciones y los procesos hacia el fin deseado. La historia y su proyecto sólo pueden operar teniendo como base la acción directa humana; de otra manera estaríamos inmersos en mitos y fantasías.

El caso del marxismo, que aparece como promotor de una finalidad de la historia, y mejor aún, como una buena síntesis de determinismo y provincialismo cristiano, está muy lejos de alcanzar la meta propuesta. No es posible lograrlo cuando los principios de los que se parte son equívocos o incluso ahistóricos.

Para criticar y diseccionar detalladamente la postura marxista, Aron, comienza cuestionando al providencialismo cristiano que impregna dicha postura. Nos muestra que los cristianos consideran que el desenlace de la historia está dado en una meta a la que se puede llegar consciente o inconscientemente, como quien llega aun destino que está ya predeterminado, esperándonos a la “vuelta de la esquina”.

Esta manera de pensar el desenlace final, está sustentada en la creencia de que el objetivo ulterior existe en sí, por sí mismo, es decir, como una entidad que existe de manera independiente a la conciencia de los hombres, y a la cual se tiende de manera inevitable.

No está por demás mencionar que entre los ojos de Aron, esta idea, en la medida en que postula un advenimiento inevitable, cae en un terreno de carácter ahistórico en tanto que no se asume al hombre como protagonista de su propia obra.

“Los cristianos no encuentran sentido a la sucesión de acontecimientos más que por referencia a lo trascendente. Para el cristiano, la verdadera historia del individuo no es la de la carrera y los honores, sino la de las relaciones del alma con su creador. Para el cristiano, la verdadera historia de la humanidad no es la sucesión de imperios y ciudades, democracias y despotismos: la verdadera historia está escindida por una acontecimiento -la llegada de Cristo- que ocurrió en cierta fecha y en cierto lugar, pero que trasciende las noticias de la historia política o económica” (4).

Bajo las consideraciones anteriores, resultan pertinentes las preguntas que se realiza Aron: ¿por qué una historia que no estaría gobernada por nadie... se dirigiría infaliblemente hacia ese término? ¿por qué la aventura ha de terminar bien? Si el desarrollo del proceso y devenir histórico se deja al destino y no a una conciencia o a la acción humana, para que intervengan como elementos organizadores y estructuradores del proyecto, resulta clara que esa meta anhelada, sólo será posible en una imaginación desbordada como la de Platón y la de Tomás Moro, los cuales fueron los únicos que habitaron los parajes que describen en sus respectivas obras.

Para Aron los deseos no tienen por qué ser necesariamente inevitable y menos aún cuando no existe la intervención de los hombres como seres históricos para lograrlos.

Dejando un poco atrás los comentarios que Aron vierte sobre el cristianismo, pasamos a presentar los puntos más importantes que le critica al marxismo en su aspecto determinista.

En primera instancia, la filosofía marxista es observada como un optimismo catastrófico.

“Además, en vez de esperar que la educación y la ciencia conduzcan a una sociedad humana y justa, el marxismo sostiene la lucha implacable de las clases como motor indispensable de la historia. A la vez fija las etapas principales del devenir humano, caracteriza cada etapa por un cierto estado del desarrollo de las fuerzas productivas, explica el pasado de una etapa a otra por las contradicciones en el interior de los regímenes y finalmente, espera de la revolución socialista la liquidación de las últimas contradicciones” (5).

¿Qué consecuencias se puede extraer de esta larga cita? Vamos por partes; inicialmente, la concepción marxista es tomada por un catastrofismo o fatalismo optimista, es decir, como un proceso que tiene que desembocar en un punto que es ya de suyo previsible, dados los mecanismos internos a los que está sujeto un acontecimiento histórico bajo la orden de la casualidad. Pero, si los acontecimientos en tanto que procesos están determinados por la casualidad, entonces podemos inferir necesariamente el afecto, como un producto que se deriva ineludiblemente de la causa. Así por ejemplo, bajo este esquema, la teoría marxista pretende derivar en socialismo de las contradicciones que aparecen dentro de seno capitalismo como un producto necesario.

La filosofía marxista, a partir de sus funciones hegelianas, comprende al sentido de la historia como un proceso que está ya dado potencialmente en el presente. El presente, es decir, el ahora y el aquí, es simultáneamente el desenlace necesario del devenir y el cumplimiento de la vocación humana.

La comprensión del tiempo en esta concepción, adquiere un matiz homogéneo: el pasado como el futuro confluyen o inciden en el presente; así el futuro ya está en el presente, el pasado, es presente, y el presente es pasado y es futuro. De ahí entonces que el futuro pueda ser previsto, en el presente, por los teóricos marxistas. Sin embargo, ¿se podrá garantizar que el determinismo cumpla por sí mismo lo que los humanos esperan? o ¿que el proletariado tenga

asegurado el triunfo del socialismo? Según Aron, sólo desde una perspectiva formal pareciera que las tesis marxistas sí pudieran dar razón de sus pronósticos, pero si contemplamos con detenimiento, tales postulados no pueden ser aplicados a la totalidad de los acontecimientos históricos.

Ciertamente, la necesidad causal da la posibilidad del prever. No obstante, en toda ciencia, lo mismo que en la ciencia histórica, se establecen relaciones causales sólo entre hechos aislados, sacados de su contexto, no entre unidades globales.

“En materia de historia los vínculos que se llegan a establecer entre hechos aislados son la mayoría de las veces inciertos, equívocos, por múltiples razones: porque los hechos están imperfectamente definidos, porque las series no son jamás enteramente aislables, porque los fenómenos exteriores pueden modificar, desviar o paralizar el curso previsto de los acontecimientos”. (6).

A ciertos pronósticos de la realidad, derivados del modelo marxista, les concede relativa posibilidad, como por ejemplo, aquellos que están inscritos en el orden económico, la urbanización, la ampliación del nivel de vida de los países occidentales, etc., pero de ahí a pensar que es según la continuación de un movimiento a una dirección determinada, sería suponer demasiado.

Por otro lado, creo que en algún momento del desarrollo de la exposición de nuestro autor, se llega a identificar por igual tanto al determinismo como el fatalismo. El fatalismo como lo entiendo, sería dejar el curso de los acontecimientos una voluntad trascendente, mientras que el determinismo, implica la acción del hombre sobre los acontecimientos. Carlos Pereyra, distingue bastante bien ambos conceptos cuando nos dice que:

“Para el fatalismo la secuencia de fenómenos históricos sucede con independencia de las condiciones imperantes y por la intervención de una entidad suprahistórica. Para el determinismo por el contrario esa secuencia depende siempre de las condiciones imperantes y rechaza la intervención de cualquier pretendida instancia exterior o ajena al proceso histórico. El determinismo es incompatible con la creencia de que algo ocurrirá inevitablemente, sean cuales fueran las circunstancias existentes” (7).

Según esta cita, no tenemos por que considerar al determinismo como sinónimo de fatalismo, existen diferencias importantes que los hacen opuestos. De hecho, el determinismo histórico no tiene por qué ser considerado como algo incompatible respecto al reconocimiento de la actividad humana en la producción de los hechos históricos. Aron claramente le da una connotación diferente a ésta, piensa que es sólo una representación que existe puramente a nivel intelectual, donde se le deja “La responsabilidad” de cumplir por sí mismo el desarrollo de los hechos y el advenimiento del futuro al determinismo, sin que participe en su movimiento la acción creadora y orientadora del hombre.

No estamos diciendo con esto que Aron incurre en un error, no, antes bien, consideramos que efectivamente los hechos no se pueden prever puntualmente por múltiples razones, pero lo que sí creemos, es que no contempla al hombre como un ser que potencialmente puede encausar y dirigir, bajo ciertas circunstancias al determinismo en la trayectoria del cumplimiento de sus deseos.

Es indudable que Aron, bajo estos preceptos, concibe tácitamente al marxismo como una teoría sin sujeto histórico. Los hombres, desde su perspectiva, sólo estarían contemplando pasivamente los acontecimientos caminando a favor de la historia y no haciéndola. No creo que la teoría marxista desubjetivice la historia, tan tajantemente como lo supone nuestro autor, antes bien, la postura marxista es una filosofía de la acción, una filosofía de la praxis. Posiblemente

pudiera aplicarse esta hipótesis a otras concepciones emparentadas con el marxismo, como a la Social Democracia, o a la Democracia Cristiana, pero no directamente al marxismo.

Me da la impresión que la crítica que asume contra el marxismo, es la que adoptaría un buen liberal: piensa que los objetivos y las metas que se trazan los hombres (una sociedad humana injusta), podrían ser alcanzados, sólo si apelamos a la razón, la educación y la ciencia. Pero la razón se nos presenta más como un término ambiguo que un término claro. ¿A qué tipo de razón nos remite Aron? ¿A una razón fría y calculadora que legitima el statu quo? ¿A la razón estratégica que se infiere desde las posturas posmodernas? La razón, ahora como en el pasado, por sí sola no ha sido capaz de proporcionar lo que prometió.

En lo que respecta a la educación, desde el tiempo de los ilustrados, ha sido considerada como un vehículo liberador. Es cierto que ésta ha creado conciencias críticas y reflexivas que cuestionan y se oponen al estado de cosas, y propugnan por una sociedad justa; pero también es cierto que estas conciencias y voces que se levantan son mínimas. Quizá después de todo, la educación ha tomado un matiz y dirección diferente, a la de su inicio. Pareciera más bien que la actualidad tiende a reproducir, fortalecer y darle dinamicidad y sentido al mismo statu quo, antes que transformarlo.

Por otro lado, la ciencia efectivamente ha proporcionado relativo bienestar, que se manifiesta en la prolongación y el nivel de la vida de algunos hombres, como el caso de las sociedades industriales avanzadas. Pero también la ciencia en su manifestación como tecnología, no sólo ha metido a los hombres en guerras, sino que también ha desequilibrado la naturaleza y ha hecho acumular riqueza en unas cuantas manos.

Por otro lado, las líneas del planteamiento aroniano, nos lleva a sospechar que nuestro autor considera que el cumplimiento último de los deseos de la postura marxista traería como

consecuencia el fin de la historia; es decir, una vez realizada la meta que se proyecta, degeneraría en el fin de los tiempos. ¿Qué implicaciones trae consigo esta sospecha? Primero, se desplaza fuera del tiempo el logro del desarrollo histórico; segundo, el logro o la meta cumplida implica necesariamente que es atemporal y que después de ella no existe más, esto es, no ocurrirá ya más la historia y el devenir.

Efectivamente, estas conclusiones podrían derivarse de un planteamiento netamente teleológico, tales como el cristiano, sin embargo, no creo que pueda aplicarse a la esfera histórica marxista. Para el marxismo, la abolición de las clases sociales sólo indica una etapa o momento dialéctico de la marcha del devenir. Una vez que se alcance la meta, la realidad de ese momento planteará problemas de otra índole, que exigirán un proyecto para eliminarlas.

Hasta donde alcanzo a ver, la historia para el marxismo, antes de ser una teoría teleológica, es un proceso dialéctico que se mueve hasta el infinito.

3.2 CONTRASTE ENTRE R. ARON Y H. E. CARR.

En términos generales, los puntos que hemos mostrado hasta aquí constituyen la exposición crítica que realiza Aron al sentido de la historia en el marxismo. Creo que el autor es un poco fuerte e incisivo en su crítica, aunque en realidad no es una crítica nueva, pues ya incluso Karl R. Popper, en su obra Miseria del Historicismo, la había plasmado de una manera también bastante fuerte.

Pero independientemente de la evaluación que efectúa sobre el marxismo, ¿cuál podrá ser el sentido de la historia para Raymond Aron? Es claro que su concepto propio del sentido de la historia no lo manifiesta explícitamente en el capítulo que citamos en los inicios de este trabajo, sino que requiere de un esfuerzo reconstructivo.

Veamos pues que, en primera instancia pareciera que para nuestro autor, la historia no tiene un propósito por sí mismo; los seres humanos se lo atribuimos bajo perspectivas, tendencias y concepciones diferentes. No es una parte constitutiva de la naturaleza histórica, a lo sumo sólo puede reflejar y significar nuestra preocupación de diferentes órdenes, por el curso del desarrollo histórico.

Aron es en este sentido escéptico, y no sólo ante los postulados históricos del marxismo, es escéptico frente a cualquier otra tendencia histórica que demande un final feliz del devenir.

Nos dice que de darse hipotéticamente el caso, **“los problemas de la vida en común no estarían resueltos sino modificados”** (8). Alcanzar la realización plena del hombre, para nuestro filósofo, es algo prácticamente imposible. Pero, ¿por qué resulta imposible la realización de la vida del hombre en la tierra? En su escepticismo, le apuesta y señala como factores de la desgracia humana a la naturaleza propia del ser del hombre; puesto que **“los hombres se**

ven siempre llevados por el orgullo del dominio, antes que la sabiduría prefieran la gloria y el riesgo del imperio” (9).

Para reforzar lo dicho, agrega que **“podemos, como el historiador griego, comprender el conjunto histórico por referencia a las pasiones eternas de los hombres” (10).** ¿Qué podemos inferir de estas aseveraciones? ¿Qué implicaciones traen consigo? Creo que podemos obtener algunas consecuencias. Si apelamos a la voluntad del dominio o a la voluntad de imperar y a las pasiones, entonces estamos indudablemente recurriendo a la naturaleza humana como factor último que explica y determina el sentido de la historia. Pero comprender el sentido de la historia en función de la naturaleza humana, es a la vez suponer que el propósito de ésta, está dado por determinismos ontológicos inherentes al ser del hombre. Sin embargo, los determinismos ontológicos nos remiten necesariamente a planos propiamente metafísicos, los cuales no creo que expliquen satisfactoriamente el desarrollo y evolución históricos. Por el contrario, considero que la historia sólo se puede entender si ella es comprendida como el hombre en su libertad. La libertad es el vehículo que posibilita y legitima la acción humana, pues dota de responsabilidad la intervención de los hombres en la construcción de su propia vida. De esta manera, teniendo como base la libertad, ya no es necesario recurrir a entidades metafísicas que definan el curso del hombre en el tiempo.

Estas ideas son las que alcanzo a apreciar cuando examino las líneas del capítulo II (la noción del sentido de la historia), de la obra ya citada. Sin embargo, no es que pretenda a través de ellas mutilar y menos aún corregir las nociones de Raymond Aron. No, lo único que hago es reflexionar sobre algunas cuestiones, que me parece importante retomar, pues en apariencia nos presenta su posición, de una forma mesurada y equilibrada; pero en realidad, creo que encierra y esconde concepciones históricas de corte metafísico.

Pasando a otro ámbito del análisis y desarrollo de este trabajo, me gustaría comentar algunos contrastes generales entre el sentido de la historia para R. Aron y H. E. Carr.

En el planteamiento de Carr no existe un sentido de la historia, en tanto que sea entendido como el momento último de ésta; para él, la historia es un proceso del devenir, del progreso. Es un proceso infinito en donde el hombre, inmerso en él, trata de construir proyectos, teniendo como marco de acción y fundamento la libertad. Por eso Carr considera que **“la marcha de la historia es un proceso sin fin hacia la libertad”** (11). La noción de progreso es un concepto fundamental en el desarrollo de la postura de Carr; de hecho a este concepto le apuesta a la definición misma de la historia.

El progreso no toma las dimensiones que bien pudiera adquirir en otros autores (positivistas comtianos), tampoco es entendido desde la postura del evolucionismo, incluso no puede pensarse que el progreso histórico es un proceso lineal como se ha creído tradicionalmente. Antes bien, es contemplado por el autor como una especie de línea que se quiebra y que se restituye y que otra vez se vuelve a quebrar, formando así un proceso hasta el infinito.

La historia es progreso, está dado en ella. El progreso es su forma de principio, puede proporcionar una condición humana superior; por eso Carr **“la convirtió en el progreso hacia la consecución de la perfección terrenal de la condición humana”** (12).

El progreso, aparte de ser igualado a la historia, también se nos presenta como un camino que nos conduce a estadios relativos, mejores en el bienestar del hombre en la tierra. Pero las etapas sucesivas de bienestar se pueden lograr porque las generaciones en turno asimilan la experiencia de las generaciones que se quedan atrás: **“la historia es el progreso mediante la transmisión de las técnicas adquiridas, de una generación a la siguiente”** (13).

La postura “progresista” de Carr es propiamente una postura inmanentista, no cree que la historia derive en una meta que sea a su vez el periodo último de ella, ya que sería profesar una fe en la creencia de un paraíso terrenal venidero. Al contrario, nos dice, **“las metas concretas que se propone alcanzar la humanidad surgen de vez en cuando del curso de la historia, y no de alguna fuente situada fuera de ella”** (14). Los objetivos sólo pueden irse definiendo conforme se avanza hacia ellos, y su validez nada más puede comprobarse en el proceso de alcanzarlas.

El progreso según Carr, no debemos contemplarlo como un proceso que por sí solo, de manera automática e inevitable, nos lleve a estadios superiores de desarrollo, sino que en su curso, supone la participación y acción del hombre, como un ser creador. De otra manera, el progreso devendría en una marcha necesaria sujeta a entidades y voluntades ajenas a la historia. Por ello nuestro autor dice que **“la creencia en el progreso no significa la creencia en un proceso cualquiera que sea éste, automático e ineluctable, sino en el desarrollo progresivo de las potencialidades humanas”** (15).

En lo que respecta al tiempo, éste es comprendido como sustrato en el que se realiza el proceso histórico; Carr lo contempla como una instancia que posibilita no sólo un diálogo entre el pasado y el presente sino más bien un diálogo entre los acontecimientos del pasado y las metas que emergen o aparecen progresivamente. El presente se convierte así en un momento en el que convergen pasado y futuro; pero no porque el futuro esté contenido de suyo de manera necesaria en el presente sino que el presente, en tanto que progreso, es posible como una etapa superior de crecimiento.

Carr, con respecto al sentido de la historia, no es un escéptico, pero tampoco lanza las campanas al vuelo creyendo en el advenimiento de un paraíso terrenal. Creo, desde mi pers-

pectiva, que es un optimista moderado. No delega la tragedia de la existencia a las entidades que constituyen la naturaleza humana, tales como el poder y las pasiones. Quizá las considere como constitutivas de la naturaleza del ser del hombre, pero no porque el hombre las posea, se tenga que pensar que necesariamente conducen a una desgracia perpetua; antes bien, pensado en las potencialidades que proporcionan la libertad, se puede creer que las diferentes etapas por las que ha recorrido la humanidad, se ha adquirido cierto progreso con respecto a los periodos anteriores. Si no fuera así, entonces, los hombres de hoy, es decir, del presente, no hubieran logrado ninguna transformación para mejorar, y estarían justo como vivieron los hombres hace siete mil años. Pero el progreso consiste básicamente, según nuestro autor, en asimilar en el presente las técnicas y las experiencias que nos legaron generaciones del pasado, originándose a partir de ello, un proceso que se despliega hasta el infinito.

Sin embargo, las posturas que promueven el progresismo han sido criticadas acremente por múltiples autores, entre ellos tenemos al filósofo español Reyes Mate, quien considera que el progreso ha sido posible por el sacrificio de muchas personas que nos antecedieron en el tiempo: **“El progreso está sembrado de cadáveres abandonados en la cuneta”** (16). Ha habido y habrá progreso, pero al precio de la muerte. El progreso **“se asemeja a aquellos horrosos dioses paganos que libaban el néctar en la calavera de los vencidos”** (17).

Con estas citas no pretendo apuntalar una actitud antiprogresista, lo único que deseo es mostrar que el progreso puede tender a convertirse en un fin en sí mismo, lo que resultaría peligroso en tanto que habría que tratar de conseguirlo al precio que fuera. No podemos negar el progreso y despotricar contra él, como quien despotrica ante un mal amante; no, el progreso se da y también se necesita. Sin embargo, hasta ahora la evolución del progreso como un evento histórico, nos ha mostrado que la misma historia no ha sido del todo elaborada conscientemente

por los hombres, es decir, no ha sido completamente planificada por ellos. Pero el hecho de que no haya sido planificada como hasta ahora se ve ¿significa que nunca podrá ser construida de manera consciente por sus autores? o es ¿que acaso en la historia intervienen fuerzas irracionales que imposibilitan su realización plenamente consciente? Si participan fuerzas irracionales, entonces la historia, no sólo es parcial, sino totalmente inconsciente. No negamos que esas fuerzas se hacen patentes en las acciones de los hombres, pero no las definen, y menos aun las determinan; de hecho, podríamos argüir que la historia siempre ha sido y será elaborada de manera parcialmente consciente.

Por otro lado, hasta donde puedo ver en el texto de Carr, creo que queda bien establecido que la historia es producto de un sujeto y no de una serie de procesos deterministas, que de ser considerados como los constructores de los destinos del hombre, anularían a éste como sujeto histórico, dando como resultado una historia que se despliega por una acción programada de manera automática. Pero la historia y los destinos no son automáticos, no responden a una conciencia anónima que maquina y decide el desarrollo del proceso histórico del hombre; él es responsable de su destino y no de su propia construcción. La libertad o el libre albedrío no sólo es responsable de la formación y edificación de su ser, sino incluso, fundamenta a la historia. Esta es posible sólo porque existe la libertad; de otra manera, no podríamos ni siquiera mencionarla. La libertad es fundamento, es sustrato; representa todo en la creación humana, sin ella no podríamos concebir ninguna actividad humana, como única y propia de cada individuo. De hecho, ella es quien marca y concede individualmente a cada sujeto.

3.3 CONCLUSION

Observamos que Raymond Aron antes de esbozar ampliamente el problema del sentido de la historia, se dedica casi exclusivamente a criticar la teoría marxista. La posición que manifiesta en el capítulo, pareciera en primera instancia mesurada y equilibrada. Sin embargo, vemos que es un pensamiento que se asemeja más a una actitud liberal. Critica ampliamente el determinismo del marxismo, pero termina por creer que el destino del hombre es vivir en la tragedia, pues la naturaleza humana impide la vida plena. Homologa términos que son diferentes el uno del otro, como fatalismo y determinismo. Asume una actitud escéptica, no cree que sea posible la creación de una sociedad que pueda proporcionar una vida más plena al hombre.

Por su parte. H. E. Carr, no es un escéptico, como bien puede serlo Aron. Cree en la historia como un progreso continuo sin fin. Con Carr, se puede caer en el riesgo de glorificar al progreso. Considera que la civilización humana experimenta incrementos en el nivel de vida de los hombres.

NOTAS

1. Carr E. H. ¿Qué es la Historia?
Barcelona, ed. Seix Barral. 1978 p. 148
2. Ibidem p. 149
3. Idem p. 149
4. Aron, Raymond, Dimensiones de la Conciencia Histórica
México, F.C.E (colección popular,222) 1984, p. 42
5. Ibidem p. 43
6. Idem p. 45
7. Pereyra, Carlos. Configuraciones: Teoría e Historia
México, Edicol 1979, p. 89
8. Aron, Raymond, Dimensiones de la Conciencia Histórica
México, F.C.E (colección popular,222) 1984, p. 47
9. Ibidem p. 43
10. Carr E. H. ¿Qué es la Historia?
Barcelona, ed. Seix Barral. 1978 p. 155
11. Ibidem p. 155
12. Idem p. 149
13. Loc. Cit. p. 154
14. Loc. Cit. p. 161
15. Ibidem p. 160

16. Mate, Reyes. La Historia como Interrupción del Tiempo
en Mate, Reyes, Filosofía de la Historia
(Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 5)
Madrid, editorial Trotta, 1993, p. 272
17. Marx, Engels Ibidem p. 272

CAPITULO 4

**“BREVE HISTORIA DE LA HERMENEUTICA CLASICA Y
SUS DIFERENCIAS CON LA HERMENEUTICA FILOSOFICA
DE GADAMER”**

PRESENTACIÓN

En el presente trabajo se plantean las diferencias que existen entre la hermenéutica clásica y la hermenéutica filosófica, dentro de un marco gadameriano. Para ello recurrí exclusivamente a dos capítulos básicos que aparecen en la obra Verdad y Método: *Hermenéutica clásica* y *Hermenéutica filosófica* (capítulo 8, Volumen I) y la hermenéutica como tarea teórica y práctica (capítulo 22, volumen II).

La disposición del trabajo, es la siguiente:

Primero, realizo una exposición en la que se describen las diferentes etapas históricas en las que se desarrolló una actividad hermenéutica, mostrando, al mismo tiempo, los rasgos y características más peculiares que presenta cada una de ellas en su respectivo tiempo. Dichas etapas son: Antigüedad, edad media y la época moderna que comprende, a su vez, al romanticismo alemán.

Una vez expuesto lo anterior, efectúo la diferenciación entre la hermenéutica clásica y la filosófica.

Finalmente, intentaré evaluar algunos puntos que se desprenden de la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer.

4.1 ANTECEDENTES

En las últimas décadas la hermenéutica ha venido adquiriendo un papel relevante en diferentes círculos de intelectuales y académicos. A primera vista pareciera que su éxito y vigencia respondiera a un asunto enmarcado meramente en una moda que todo intelectual de “vanguardia” asume sin prejuicio ni compromiso. Pero lo cierto es que la hermenéutica considerada como una postura de carácter filosófico, tuvo un espectacular desarrollo al comienzo de los años sesenta, iniciada principalmente por Hans Georg Gadamer con la publicación de Verdad y Método.

La hermenéutica se ha convertido en un tema que parece obligado a todos aquellos que se aproximan a investigar en la filosofía contemporánea. Porque la palabra hermenéutica no es un término que haya aparecido recientemente en la escena conceptual de la filosofía; su origen se remonta hasta la antigüedad clásica griega que, ya desde entonces, su contenido denota una multiplicidad de significados, tales como: afirmar, proclamar, interpretar, esclarecer y, finalmente, traducir. La diversidad de estos significados comparte al parecer una cosa común: algo debe ser hecho inteligible, debe lograrse que sea entendido en su sentido.

No existe la seguridad, pero sí la posibilidad filológica de que el vocablo hermenéutica esté ligado al de Hermes “El mensajero de los dioses al cual se le atribuye el origen de la lengua y de la escritura” (1). Lo seguro es que en la lengua griega significa preferentemente la intelección y la interpretación de las sentencias de Dios, de un mensaje divino; así, por ejemplo, el famoso oráculo de Delfos, para ser comprendido en su sentido necesita de una interpretación: “Así la labor de la hermenéutica es siempre esa transferencia desde un mundo a

otro, desde el mundo de los dioses al de los humanos, desde el mundo de una lengua extraña al mundo de la lengua propia” (2).

Bajo este sentido, la hermenéutica apunta indudablemente a un ámbito sacral: la comprensión e interpretación de una palabra divina. Es por ello que la actividad hermenéutica se desarrolló con mayor fuerza en el medio teológico. En este medio, el medio bíblico, se significa como la interpretación correcta y objetiva de la Sagrada Escritura.

No es sino hasta la época moderna cuando este término adquiere el significado del arte de comprender o doctrina de la interpretación correcta. Sin embargo, el problema en sí es mucho más antiguo y comprende otros campos. No es sólo la Sagrada Escritura la que presenta desde siempre problemas de interpretación. La cuestión de la corrección en la interpretación de textos se plantea desde la antigüedad también en el terreno no religioso, es decir, en el profano. Obras literarias, Testimonios Históricos, textos legales, deben ser entendidos correctamente e interpretados en vistas quizá a un sentido oculto.

No obstante, no es sino hasta el siglo XIX, bajo el marco del romanticismo alemán, cuando la hermenéutica tiene su inicial transformación; pues es Schleiermacher quien inscribe y le da un giro por primera vez a la problemática hacia un contexto estrictamente filosófico. Esta toma la palabra del uso teológico pero sitúa el problema bíblico hermenéutico de la comprensión e interpretación correcta de la Sagrada Escritura en el horizonte más amplio de la comprensión histórica y literaria que él intenta dilucidar filosóficamente. Ello sucede principalmente en sus lecciones sobre hermenéutica; también el problema hermenéutico se halla en sus escritos restantes. La hermenéutica para Schleiermacher será una doctrina metódica que como tal está ordenada no a un saber teórico, sino a un manejo práctico, es decir, a la práctica o técnica de la interpretación correcta de un texto: **“Aquí se trata más bien de comprender, lo**

cual al parecer desde este momento será la noción y el aspecto fundamental de toda la cuestión hermenéutica” (3).

Hans Georg Gadamer, en un intento de recuperar la tradición hermenéutica, emprende un estudio (capítulo 8 de Verdad y Método) extenso y rico, con el fin de mostrar las diferencias fundamentales que existen entre lo que él llama hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. De entrada, bajo esta diferenciación, no señala que una actividad hermenéutica ostentará el título de filosófica, mientras que la otra sólo será un antecedente de la primera. (Cfr. H. G. Gadamer, Cap. 8 Verdad y Método especialmente pp. 104, 55, 1983).

Desde un principio y evolutivamente, la hermenéutica se despliega en cuatro diferentes momentos: antigüedad, edad media, época moderna (que incluye al romanticismo alemán), y contemporánea.

4.2 HERMENEUTICA ANTIGUA

En la tradición griega “...es un ars, como la oratoria es el arte de escribir o la aritmética: más una destreza práctica que una ciencia” (4).

De hecho, lo anterior también resulta aplicable a ciertas connotaciones tardías manifiestas en la hermenéutica teológica y jurídica, que se presenta como un género de arte, que incluye un ámbito que implica una competencia normativa, es decir, no es sólo que los intérpretes comprenden su arte, sino que se pone en evidencia algo normativo como una ley divina o humana.

Sin embargo, otro aspecto importante que se presenta incluso como el núcleo de la hermenéutica antigua, es el problema de la interpretación alegórica. La interpretación alegórica es aun anterior, pues encierra un sentido profundo.

Esta interpretación se practicó en la era de la sofística como respuesta a un contexto determinado, pues una vez que se perdió la credibilidad en el mundo de los valores de la epopeya homérica, que habían sido considerados para una sociedad de corte aristocrático, se torna necesario un nuevo arte interpretativo para la tradición de la nobleza que se instaure a partir de la democratización.

En este periodo, la interpretación alegórica, toma auge y se instala como un método universal, siendo especialmente adoptado en la interpretación helenística de Homero por los estoicos. En realidad, no son sólo estos últimos los que la asimilan para sí, sino que también la hacen suya los hermenéutas patristicos (Orígenes, Agustín), y algunos otros medievales que la sistematizan como el método del cuádruple sentido de la Biblia.

El desarrollo básico que alcanza la hermenéutica dentro de la perspectiva antigua es, pues, la de un ars, un arte que puede ser aprendido, asimilado y puesto en práctica con la interpretación alegórica.

4.3 EDAD MEDIA.

Muy anterior al problema actual de la hermenéutica está la cuestión misma de la interpretación correcta de la Sagrada Escritura. Ella se plantea como tarea frente a los escritos del antiguo testamento. Se conoce, por ejemplo, por el testimonio de los evangelios, de los escribas, su significado y su influencia. Se conoce en el antiguo judaísmo distintas escuelas y tendencias en la interpretación de la Sagrada Escritura.

“Pero frente a ello surge desde el principio el Nuevo Testamento con la pretensión de una interpretación nueva y absolutamente auténtica de la Sagrada Escritura. Se podría decir que aporta un nuevo principio hermenéutico que no se basa, sin embargo en un nuevo conocimiento teórico, sino en un acontecer de salvación en Jesucristo, en quien el Antiguo Testamento encuentra su cumplimiento” (5).

A la luz de este cumplimiento en Cristo debe entenderse, a partir de entonces, todo el antiguo testamento; sólo entonces se hace patente el sentido de la Sagrada Escritura. Pero en la historia de la teología medieval se trata de entender no sólo el Antiguo Testamento sino también y no menos, el Nuevo. Ya en la interpretación patristica de los siglos II y III surge objetivamente el problema hermenéutico manifestándose principalmente en la contraposición entre la escuela antioquena, que se atiene al sentido literalmente histórico de las narraciones bíblicas y la escuela alejandrina, que intenta alcanzar mediante una interpretación simbólico – alegórica, una más alta comprensión del sentido espiritual.

Orígenes realiza una cuidadosa investigación textual histórico - filológica con una conciencia diferenciada del problema, mostrando distintos sentidos de la Sagrada Escritura (Véase en E. Coreth, Cap. I. Cuestiones Fundamentales de hermenéutica. 1973).

La dualidad de tendencias en la comprensión de una Sagrada Escritura continúa entre los padres latinos, con San Jerónimo en un partido y San Ambrosio en el otro, mientras que San Agustín intenta enlazar en una unidad ambas formas de interpretación:

“La tarea de una dogmática cristiana estuvo definida por la tensión entre la historia especial del pueblo judío expuesta en el Antiguo Testamento como historia de la salvación y la predicación universalista de Jesús en el Nuevo Testamento. Agustín enseña en De doctrina cristiana, utilizando ideas neoplatónicas, la elevación del espíritu desde el sentido literal y moral al sentido espiritual” (6).

La comprensión patristica de la Sagrada Escritura influye de muchas formas en la teología medieval, aunque, principalmente desde la alta escolástica, las afirmaciones de la Sagrada Escritura son vistas preponderantemente en conexión inmediata con la teología especulativa y sistemática, a las cuales son aplicadas; el aspecto propiamente hermenéutico queda postergado. Esto, desde otro punto de vista interpretativo, fue rehusado, ya que las afirmaciones dogmáticas que presenta la Biblia son entendidas a partir del conjunto de la doctrina y la tradición eclesíastica.

Se puede afirmar que el sentido de la hermenéutica desarrollada en el periodo medieval **“...significa el arte de la correcta exposición de la Sagrada Escritura que aplicó una metodología desde muy antigua, ya en la era patristica, sobre todo con Agustín”. (7).**

El planteamiento hermenéutico teológico no desaparece con la época medieval, sino que persiste y se extiende hasta el presente con matices nuevos e interesantes como los que plantea la postura de Bultmann, Stachel, Biser.

4.4 MODERNIDAD

En la modernidad, tanto la hermenéutica teológica como la hermenéutica humanística experimentan una transformación importante, ya que se desarrollan sobre la base de una conciencia metodológica que aspira a ser objetiva. Este impulso subjetivista que experimenta la hermenéutica fue posible según Hans Georg Gadamer gracias al papel que jugó la Reforma religiosa, cuando sus seguidores polemizan contra la tradición de la doctrina eclesial y contra el tratamiento que esta última da a la biblia con los famosos métodos del sentido plural.

Una de las acciones importantes que fomenta la Reforma es el rechazo que se dirige especialmente al método alegórico; esto lo utilizó sólo en casos muy particulares, es decir, sólo cuando el sentido figurado lo exigía; de otra forma era rechazado.

La conciencia metodológica que se desprende y surge, desea estar exenta del arbitrio subjetivo ligándose únicamente al objeto como tal, de manera que cuando se interpreta, se efectúa exclusivamente una reproducción mental del objeto.

Tanto en la hermenéutica teológica como en la hermenéutica de la edad moderna se busca la correcta interpretación de aquellos textos que contienen lo decisivo, lo que es preciso recuperar. Lo decisivo aquí debe ser entendido como la esencia que se extrae por medio de un proceso lógico mental; pero también se puede contemplar como aquel deseo que busca una comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes perdidos u olvidados.

La hermenéutica quiere para sí alcanzar una nueva y fresca comprensión retornando a las fuentes originales; algo que estaba viciado por tergiversación, desplazamiento o abuso, como la biblia, cuya interpretación se le arrojaba el magisterio eclesial; los clásicos, por un latín

rudo e inculto de la escolástica. A ellos se dirigió el nuevo esfuerzo para comprender más rec-
tamente pero, también para esclarecer y poner de relieve lo ejemplar, trátase del anuncio de un
mensaje divino, de la interpretación de la palabra cristiana del nuevo testamento o de una ley
prescriptiva.

Independientemente de la motivación objetiva que experimenta la hermenéutica al inicio
de la modernidad, se ensayó también una motivación de tipo formal, que la circunscribía prác-
ticamente en el ámbito de la lógica. Este sentido que se encamina hacia la lógica es ya propio
de una conciencia metodológica característica de la época. En su constitución y estructuración
se **“...utilizó sobre todo, el lenguaje de la matemática, dió paso a una teoría general de la
interpretación de los lenguajes simbólicos” (8)**. La generalidad que representa la novedosa
fusión de hermenéutica y lógica, produjo que se le considerará como una parte inherente a la
lógica.

Sin embargo, ya entrado el siglo XVII, la disciplina hermenéutica que aparece en la
teología y en la filología sufre un pequeño “retroceso”, puesto que fue fragmentaria y sirvió
más bien a fines didácticos que filosóficos. En su nivel pragmático desarrolló algunas reglas
metodológicas, tomadas en su mayoría de la dramática y retórica antiguas. No obstante, sólo
pasa a ser una serie de explicaciones de textos destinados a facilitar la comprensión de la biblia
y las obras de los clásicos en el campo humanista.

Por otro lado, el vocabulario conceptual que utiliza la llamada primera hermenéutica
protestante, tiene su origen en la retórica antigua; pero según Hans Georg Gadamer, el mero
hecho de que el vocabulario de esta hermenéutica apele a la tradición retórica antigua, no signi-
fica que posea en sí un interés filosófico propiamente. Quizá sólo refleje ya de fondo la pro-
blemática filosófica que se manifestaría hasta el siglo presente.

La hermenéutica teológica y humanística que se cultiva en la edad moderna, está inscrita en un ambiente de sistematicidad científica y objetividad. La ciencia en turno empieza a consolidar sus procedimientos metódicos en aras de una “verdad objetiva y rigurosa”. La filosofía por su parte, en un intento de no incurrir en un desfase ante la ciencia, emprende el mismo camino que ella. Es Descartes el personaje, en el terreno filosófico, que ensaya homologar metodológicamente a ésta con aquella, a partir de la Duda Metódica.

La hermenéutica inmersa en este ambiente, no podría escapar a las expectativas que le exigía su tiempo, de tal forma que al proceder por el mismo camino que el de la ciencia, inevitablemente, tendrá que concebir a la verdad de manera análoga. Sin embargo, ¿qué consecuencias trae consigo la homologación de la objetividad a la hermenéutica teológica y a la hermenéutica humanista?

Es claro que Hans Georg Gadamer disiente completamente de la postura objetivista que asumen ambas hermenéuticas, piensa que una verdadera hermenéutica no puede estar sustentada bajo ese principio, pues resulta endeble y quizá hasta ingenuo, porque la objetividad, lleva en primer instancia a una mera reproducción del objetivo en la conciencia del sujeto, lo que inmediatamente supondría que la proyección del sujeto hacia el objeto es neutral y aséptica.

Dentro de esta lógica de relación, el sujeto aparece como un ser pasivo, contemplativo y receptivo, nulificándose así por completo al sujeto y con ello la actividad que le es propia (que se manifiesta en prejuicios, -Gadamer- y paradigmas -Kuhn-).

En el fondo, la hermenéutica moderna implícitamente contempla a la verdad dentro de la tradicional correspondencia, es decir, aquella que enuncia la identidad entre el insignificante y el significado, de la palabra y la cosa.

A las limitaciones que presenta la hermenéutica referida, Gadamer las considera y las critica. Sin embargo, rescata algunos aspectos del planteamiento, como el hecho de que es un arte de la interpretación y **“...se sabe justificar teóricamente el mismo” (9)**.

4.5 HERMENEUTICA DEL ROMANTICISMO

En el planteamiento hermenéutico del romanticismo, iniciado por Schleiermacher, la situación cambia radicalmente. La hermenéutica se plantea ya no sólo desde una perspectiva teológica y filosófica, sino que se enmarca también dentro de la reflexión filosófica. Si la hermenéutica teológica y la hermenéutica humanística destacan cultivando el aspecto objetivo de su actividad, con la hermenéutica romántica se evidencia y privilegia el rasgo subjetivo. Con la rehabilitación de la subjetividad, según Hans Georg Gadamer, se da un paso importante en la constitución de una nueva hermenéutica.

Uno de los impulsos que sirve de base para tal rehabilitación fue sin duda el considerar la conversación como fuente de verdad propia; una verdad en la conversación que no posee un carácter dogmático y que, además, no era sustituible por ninguna dogmática.

El ambiente que generó el romanticismo se caracterizó por el cultivo de una ardiente amistad, es una especie de metafísica de la individualidad:

“La inefabilidad de lo individual subyacía también en el giro hacia el mundo histórico que afloró a la conciencia al derrumbarse la tradición con la era revolucionaria. Capacidad para la amistad, para el diálogo, para la relación epistolar, para la comunicación en general.. todos estos rasgos del talante vital romántico armonizaban con el interés por la comprensión y el malentendido, y esta experiencia humana originaria formó en la hermenéutica de Schleiermacher el punto de partida metodológico” (10).

Las expectativas de desarrollo de la hermenéutica que emprendió Schleiermacher bajo el principio de la metafísica de la individualidad, viene ciertamente a reforzar a la misma disciplina hermenéutica, pero a su vez también fortalece el sentido profundo del humanismo, pues recupera y asigna un papel al “otro”, a la alteridad que se hace presente en el diálogo y la conver-

sación. Ya no es como en la hermenéutica teológica protestante ordiistante, en donde el otro entendido como objeto permanecía mudo y el proceso determinaba por convertirse en monólogo. Hay pues en esta nueva actividad, una dignificación del otro que torna verosímil la conversación.

Por otro lado, el carácter normativo que presentan los textos, en el inicio de la hermenéutica de Schleiermacher pasan a un plano secundario. Lo que le interesa poner de manifiesto es la comprensión como producto de una congenialidad de los espíritus, es decir, que la fundamentación comprensiva encuentra su articulación en la conversación y el consenso interhumano, ponen ya de manifiesto el papel y la importancia que juega el lenguaje en el proceso hermenéutico, que para Gadamer resulta fundamental en la elaboración de la hermenéutica filosófica.

Con los elementos que Schleiermacher incorpora a la hermenéutica, supera por mucho la visión anterior. Sin embargo, en la perspectiva de Gadamer, lo único que no se puede trascender en esta visión el carácter metodológico que se le asigna; y aquella idea que supone que la creación del genio es inconsciente, es decir, internarse en la subjetividad del autor del texto para alcanzar a comprender aquello no está enteramente manifiesto, porque se elabora de manera inconsciente.

Por su parte, Dilthey, como buen continuador de la propuesta de Schleiermacher, recoge el problema y lo continúa en vistas al conjunto de la problemática de las ciencias del espíritu. Él es el primero que formula la dualidad entre ciencias del espíritu y ciencias naturales que se distinguen por un procedimiento comprensivo, descriptivo y por un método analítico esclarecedor; se esclarece por procesos intelectuales, y se comprende por la acción conjunta de todas las

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

fuerzas de las facultades en la inteligencia, por sumergir las fuerzas de las facultades en el objeto.

Como base de la intelección de las ciencias del espíritu, coloca Dilthey una psicología interactiva opuesta expresamente a una psicología propia de las ciencias de la naturaleza, que esclarece por causas. Para esto se exige, sin embargo, abarcar lo singular en el contexto del todo, entendido por Dilthey como unidad de vida, unidad de la que brota la exteriorización singular de vida. Pero, mientras que este planteamiento tuvo una amplia repercusión en el ámbito de la psicología, Dilthey y Husserl (véase Flusser *La filosofía como Ciencia escrita*, particularmente el apartado *Historicismo y filosofía de la cosmovisión*, 1978), abandonó más tarde la fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu y su teoría experimentó un giro objetivo.

La comprensión se refiere a formas de sentido objetivas a obras y valores objetivos de la historia y de las culturas históricas, cuyas estructuras y regularidades deben ser comprendidas. Estas objetivaciones de la vida son objeto de las ciencias del espíritu y lo que es entenderlas. En cuanto brotan ellas y objetivan el acontecer de la vida, la vivencia forma el acceso a la comprensión. En la vivencia se abre la unidad de vida al partir de la que hay que comprender toda exteriorización singular de la vida. O sea, que la comprensión se basa en la vivencia.

Es justo a este concepto, al psicologismo al que Dilthey sigue prendido, al que se opone Rickert aludiendo a la intelección de contenidos ideales de sentido y de valor, la cual no tiene nada que ver con una vivencia en el sentido de vivencia sensorial, sino que pertenece esencialmente a otro orden. Rickert, también rechaza la denominación de ciencia del espíritu y en la oposición de la ciencia de la naturaleza, habla de historia y de culturas históricas. Por su parte, uno de los puntos que Gadamer evalúa en las exposiciones de los filósofos del romanticismo es

propiamente del hecho de que tales filósofos concibieron básicamente a la hermenéutica como un proceso metodológico. Para Gadamer la hermenéutica no es propiamente un método en el sentido tradicional de la modernidad, creía que tanto Dilthey como Schleiermacher seguían siendo “prisioneros” de la modernidad, en la medida en que no logran rebasar los límites de la epistemología tradicional. Es cierto que sus especulaciones devienen un arte universal destinado a legitimar una nueva visión de las ciencias, con la distinción de ciencias del espíritu, pero también estas ciencias del espíritu **“están sujetas a los mismos criterios de racionalidad crítica que caracterizan al método de todas las ciencias aunque sus intereses y procedimientos difieran sustancialmente de los que animan a las ciencias naturales”** (11).

Sin embargo, una de las aportaciones que se consideran importantes dentro del pensamiento diltheyano, es el concepto de vivencia, que junto a las reflexiones de Kierkegaard, constituyen la antesala de la fundación de la filosofía existencial, la cual más tarde será recuperada por Heidegger y este último, a su vez, por Hans Georg Gadamer.

4.6 DIFERENCIA ENTRE LA HERMENÉUTICA CLASICA Y FILOSOFICA

Hasta este momento, habiendo hecho este recorrido, los planteamientos expuestos atrás distan aun de constituirse en la hermenéutica filosófica. Gadamer sostiene que a lo sumo la hermenéutica que se construye desde la antigüedad a la modernidad, es sólo un arte que pretende establecer las reglas generales de la comprensión y un método que aspira a conquistar una verdad objetiva desligada del arbitrio subjetivo.

Pero, podemos preguntar ¿qué es lo que ocurre con las especulaciones de Schleiermacher y Dilthey, acaso no están inscritas en un marco filosófico? ¿Acaso su hermenéutica no está permeada de reflexiones filosóficas? En opinión de Gadamer, sí están trazadas bajo una dirección filosófica, pero inmersas en una tradición que no da una respuesta satisfactoria al problema hermenéutico. De hecho, al tratar de resolver el problema de la mediación entre autor e intérprete, caen en la vieja dualidad epistemológica entre sujeto y objeto.

¿Pero cuándo y cómo la hermenéutica deviene en filosófica? La hermenéutica adquiere su estatus filosófico sólo cuando se ontologiza, es decir, cuando radicaliza su postura interpretando la asistencia misma como comprensión e interpretación.

De esta forma se alcanza un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico gira hacia el ontológico, de ahí que para esta nueva hermenéutica gane otro significado: **“comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino constituye el movimiento básico de la existencia humana”** (12).

La fundamentación ontológica a la que recurre Gadamer tiene su antecedente más inmediato en Heidegger el cual efectivamente retrae la comprensión a las pre-estructuras existen-

ciales del Dasein. De este modo, la comprensión y los demás existenciales (categorías) comprenden una forma de ser en el mundo, es decir, que se presentan como elementos constitutivos de la existencia humana. Así, el ser en el mundo no tendría nada que ver con la idea del sujeto que se construyó en la filosofía de la modernidad, puesto que la noción de sujeto presupone precisamente que es algo que se contrapone a un objeto entendido, este último, como mera presencia.

El "Dasein" o ser en el mundo, para esta posición ontológica, no es nunca algo que se encuentre cerrado de lo que después deba salir para ir al mundo, es más bien algo ya, siempre y constitutivamente relación con el mundo antes que cualquier distinción entre sujeto y objeto. El conocimiento dentro de esta óptica, es la expresión de una comprensión originaria en la que las cosas están ya descubiertas, es decir, se debe tratar de mostrar con claridad lo que se deja ver.

Es claro que si consideramos lo anterior, todos los intentos que se efectuaron para conciliar en una mediación el aspecto objetivo y el subjetivo en la hermenéutica anterior, no rindieron fruto. Ni siquiera aquellas que presentan una estructura con una base dialéctica como la de E. Betti (Véase el comentario de E. Coreth, en cuestiones fundamentales de hermenéutica, cap. II. 1973). Para Gadamer como se ve, la solución sólo es posible apelando a las pre - estructuras del "Dasein". También **"se puede describir este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio horizonte y la comprensión supone una fusión de estos horizontes"** (13).

Por su parte, en lo que respecta a la "verdad", su búsqueda y su sentido, cambian radicalmente en esta nueva instancia hermenéutica filosófica. La verdad cambia porque ya no va a estar sustentada en un medio metodológico que se pueda aprender y que se pueda enseñar.

Tampoco será producto de una nueva relación cognoscitiva, sino que estará inscrita en el ámbito del desocultar lo que se muestra.

La comprensión, en conjunto con la interpretación, son dos de las nociones más significativas dentro del proceso hermenéutico contemporáneo. En el pasado eran importantes, pero no tenían la misma connotación original, un reflejo fiel de la “cosa” reproducida.

“La comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos.

El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión.

Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión – el texto que se quiere entender- es el único criterio que se hace valer” (14).

La hermenéutica filosófica a diferencia de la anterior, revitaliza al intérprete al asignarle una actividad creadora, pero no arbitraria en el proceso; mientras que la otra postura, despoja al intérprete de su creatividad subjetiva, creyendo que cuando una conciencia se aproxima a un texto lo hace de manera aséptica o neutra. Gadamer, por el contrario, sostiene que cuando un intérprete se acerca a un texto yacen implícitos los prejuicios, los supuestos, a la precomprensión.

Sin embargo, el acercamiento que se produce entre texto e intérprete, aparece como inevitable y a la vez necesaria, una distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales, etc. Para eludir el efecto de tal fenómeno, Gadamer afirma que **“la realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje, que permite al intérprete (o al traductor), actualizar lo comprendido” (15).**

El lenguaje dentro de la perspectiva de la hermenéutica filosófica, no será recuperado en su aspecto lógico como lo hace el positivismo. No como enunciados considerados sólo en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta, como diálogo o conversación, en donde el que comprende debe comprender la pregunta.

El lenguaje en la hermenéutica Gadameriana experimenta un giro, un movimiento que va del lenguaje de la ciencia al lenguaje de la vida cotidiana, de las ciencias empíricas a la experiencia del mundo vital. De este modo, al desligarse de la lógica, se acerca y se orienta a la retórica clásica, con la que de hecho siempre estuvo ligada, por representar más la filosofía de una vida humana definida por el habla que una técnica del arte de hablar.

En este sentido, no es que la retórica antigua aparezca, tal cual en la hermenéutica Gadameriana, lo que se recupera es el significado de universalidad que posee, no interesa tanto en su valor de "tiene" (aunque bien es cierto que se pueden aprender las reglas, no es necesario que por ello se sepa cuándo y cómo tienen que aplicarse). Lo que importa aquí es el hecho de que el lenguaje implícito en la retórica, parte del presupuesto que se comparte un mundo común, es decir, entre aquellos que hablan y aquellos que escuchan, o bien, entre el texto y aquel que lo interpreta. Por ello es que para Gadamer, la lingüisticidad del lenguaje tiene un carácter universal, pues para él subyace en toda actividad, incluyendo a la ciencia misma. Bajo este aspecto, no resulta fortuito, que cuando Gadamer cita a R. Honingswald, coincida en que el lenguaje antes de ser un mero hecho es ante todo principio. O sea, en otras palabras, que todo lo que es se revela en el espejo del lenguaje.

Así pues, queda implicado incluso nuestra orientación cósmica por que esta estructurada lingüísticamente. El conocimiento que los hombres tenemos del mundo está mediado por el lenguaje. Una primera orientación en el mundo se realiza en el aprendizaje del habla. El ámbito de la experiencia queda articulado y subsumido por la lingüisticidad de nuestro ser en el mundo.

¿Qué queda fuera del alcance del lenguaje en la teoría hermenéutica gadameriana? Como se observa, nada queda fuera de la circunscripción del lenguaje, todo se somete al propio

mundo, el universo que se despliega es un acontecer en el lenguaje. Estas conclusiones y especulaciones tan significativas tienen su origen en la proclama Heideggeriana, de que el ser mora en el lenguaje. Es claro que Gadamer la asimila y le imprime una importancia fundamental, a diferencia de Heidegger en el desarrollo de la teoría hermenéutica.

Por otra parte, y un poco independiente al problema del lenguaje, ¿a qué aspira la hermenéutica de Gadamer? ¿Se puede acceder a la verdad como un producto estrictamente riguroso por medio de la interpretación que se da en la hermenéutica filosófica? La hermenéutica gadameriana es indudable que aspira a colocarse como la piedra de toque en la que todas las formas de conocimiento y de ciencia se asienten sobre ella. Su intención no es sólo cimentar un sector aislado del conocimiento, sino todo el conocimiento que esté suscrito en el medio humano. Con ello desea colocarse como la forma más acabada de hermenéutica. Sin embargo, considerando este aspecto, se puede pensar, que la hermenéutica filosófica en realidad aún no ha podido salir completamente de la tradición moderna; un pie está dentro de esta tradición.

Recordando, vemos que una de las grandes afrentas que se plantea en la modernidad, es justo, el pretender fundamentar la ciencia, la filosofía y el conocimiento en general, en un principio irrefutable y apodíctico.

Con respecto a la última pregunta que se efectuó renglones arriba, considero, que en la exposición de Gadamer no procede una verdad de esa naturaleza, puesto de llegar a una verdad idéntica para todos, significaría que el lenguaje permanecería despojado de su riqueza simbólica se univocizaría la multiplicidad de sentidos y significados que posee. Pero, en esta disciplina, sólo lo que tiene una estructura hermenéutica es susceptible de interpretarse.

Gadamer, no contempla la verdad como aquella que nace de un producto metódico, sino que la posible verdad que puede aparecer en el procedimiento de la interpretación es aquella

que está más cerca de lo que llama *phronesis* o racionalidad práctica (prudencia) (C. fr. H. G. Gadamer, cap. 22 *Verdad y Método* 2 vol. 1983).

Se podrían prescribir los pasos de una buena interpretación, como en el caso de Emilio Betti (*Teoría general de la interpretación* 2 vol.; Milán 1955), que desarrolló una hermenéutica de rasgos prescriptivos; pero en la hermenéutica de Gadamer, no existen reglas para aplicar a las mismas reglas, sino prudencia “*fronética*”, que corresponde a una capacidad crítica que no se puede garantizar por el uso de reglas. Para este caso resulta ilustrativo el ejemplo del médico, él posee todos los conocimientos y las reglas de conducta, pero si no sabe dónde y cuándo aplicarlos, entonces no es un médico. Algo semejante ocurre en la práctica de la interpretación en la hermenéutica con Gadamer.

4.7 CONCLUSION

Cuando Gadamer habla de la racionalidad práctica o de la *prhonesis*, podríamos estar inmersos en una estructura hermenéutica que no parece consistente del todo, pues no se tiene una seguridad y de que el intérprete sea un hermenéuta que realmente apele a dicha instancia.

La holgura de ésta estructura hermenéutica (la *phrónesis*) puede llevar a una arbitrariedad irresponsable y a una anarquía interpretativa dentro del proceso hermenéutico. Sería conveniente instaurar un proceso hermenéutico, de corte ético; es decir, que se hace necesario etizar a la interpretación, puesto que no es posible que se valga todo.

Se sabe que Gadamer realiza unos esfuerzos enormes para evitar este tipo de desvíos, sin embargo, parece que no son suficientes para lograrlo. No basta, sólo con decir que “hay que ir a la cosa misma”, como sentencia la fenomenología, porque no existe ninguna garantía de que los hermenéutas se siguen con una conciencia fenomenológica y tomen como criterio a “la cosa misma”. En el fondo cada quien ve lo que quiere ver.

Pero otro lado, la hermenéutica, como bien lo señala Gadamer, no es un método; y a pesar del hecho de que no lo sea, no impide que el proceso hermenéutico nos acerque a un saber que es diferente al moderno. En el alejarse de la tradición epistemológica y reorientar el problema por el camino de la ontología bien podríamos ya hablar de una onto - epistemología o de una ontologización de la epistemología.

La recuperación de esta vía resulta valiosa en un momento en el que la racionalidad y la hegemonía de la ciencia empírica no ha sido capaz de proporcionar respuestas a problemas que ya de antiguo se planteaban.

En otro orden, cuando Gadamer postula la tesis de la universalidad de la hermenéutica, ésta no deja de tener ciertas reminiscencias kantianas. Para nuestro filósofo, el mundo no es anterior al lenguaje, es una instancia fundante, primera.

Análogamente se puede observar cierto parecido entre el lenguaje y las dos intuiciones puras kantianas: el espacio y el tiempo. Para Kant, antes de cualquier experiencia en el mundo, aparecen de modo anticipado las intuiciones del espacio y el tiempo, pues ellas son las condiciones que posibilitan la experiencia.

Con el lenguaje ocurre algo parecido, es decir, que aparece como condición bajo la cual toma forma y significado el mundo.

CITAS

- 1) Coreth, Emerich: Cuestiones fundamentales de Hermenéutica
Herder, Barcelona, 1972, p. 8
- 2) Gadamer, Hans, Georg: Verdad y Método
Sígueme, Salamanca, 1983, p. 95
- 3) Coreth, Emerich: Cuestiones..., op. cit.,
1972, p. 31
- 4) Gadamer, Hans, Georg: Verdad..., op. cit.,
1983, p. 96
- 5) Coreth, Emerich: Cuestiones..., op. cit.,
1972, p. 33
- 6) Gadamer, Hans, Georg: Verdad..., op. cit.,
1983, p. 97
- 7) Ibidem., p. 97
- 8) Ibidem., p. 98
- 9) Ibidem., p. 96
- 10) Ibidem., p. 96
- 11) Ibidem., p. 308
- 12) Ibidem., p. 105
- 13) Ibidem., p. 111
- 14) Ibidem., p. 110
- 15) Ibidem., p. 111

CAPITULO 5

**“CONSIDERACIONES SOBRE EL SER HUMANO
EN EL PLANTEAMIENTO DE EDUARDO NICOL”**

PRESENTACIÓN

El presente trabajo tendrá como finalidad abordar el problema que encierra el ser del hombre. Con ello no pretendo esclarecer tal cuestión, estará más bien orientado a una aproximación al problema, rescatando y exponiendo algunas posturas que han sido desarrolladas en la historia del pensamiento filosófico occidental, y particularmente la desarrollada por el filósofo español Eduardo Nicol.

En el recuento inicial se exponen algunas ideas acerca del hombre que son tomadas de la especulación antropológica que Max Scheler vierte en su obra: La idea del hombre y la Historia.

En lo que respecta al pensamiento de Eduardo Nicol, nos concentramos particularmente en dos textos: La idea del hombre (primera parte) y el capítulo V de la obra, Psicología de las Situaciones Vitales. A partir de ellas, se pretende explorar algunas ideas que son importantes dentro de la estructura de las meditaciones del pensador español, tales como la tesis de que el ser del hombre se posa a la vista; la incompletud del ser del hombre y las nociones del azar, carácter y destino.

Finalmente, la parte última de este modesto trabajo estará dedicado a comentar algunos aspectos que resultan de la reflexión de Nicol.

5.1 ANTECEDENTES E HISTORIA DEL PROBLEMA

En el mundo que nos ha tocado vivir, extrañamente el hombre nos ha dado respuestas satisfactorias a un sinnúmero de interrogantes que nos plantea: ha descubierto y explicado la fuerza que atrae y mantiene a los objetos sobre la faz de la tierra, ha esclarecido el comportamiento y evolución de algunos microorganismos; ha concluido que el espacio infinito se encuentra en continua expansión; y en general ha obtenido y elaborado leyes que le permiten una mejor comprensión del universo; sin embargo la pregunta que interroga por su propio ser, el hombre mismo, no ha dado una respuesta última y definitiva. **“Ninguna época dice heidegger ha sabido tantas y tan diversas cosas del hombre como la nuestra... pero ninguna otra época supo, en verdad menos que es el hombre” (1).** Pareciera que esa pequeña criatura, endeble y enfermiza poseyera un ser inasible. Scheler al respecto apunta que el hombre **“ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe” (2)**

El problema del ser del hombre no es un enigma nuevo ni mucho menos; ya desde la antigüedad clásica griega, pasando por la época medieval y por la edad moderna, se reflexionó en torno a él; sin embargo, los pensamientos que se vertieron durante estos periodos son realizados en forma escueta y no sistemática. No existía aún, pues, una disciplina sólida e independiente que se encaminara a tratar de esclarecer tan fundamental problema. Pero no es sino hasta mediados de la segunda década de este siglo, y curiosamente tan sólo algunos años después de la primera guerra mundial, cuando aparece en escena de manera autónoma, pero siempre dentro de la esfera filosófica una nueva disciplina, cuyo objeto será intentar aclarar la problemática que el hombre encierra en su ser. Tal disciplina será sacramentada con él título de ANTROPOLOGIA FILOSOFICA.

El principal impulsor de este nuevo campo, será el filósofo alemán Max Scheler, quien con una comprensión profunda de la filosofía de su tiempo, abre un nuevo sendero por el cual transitar en la ruta del conocimiento del hombre.

La concepción y definición que elabora este filósofo de la naciente antropología filosófica, la podemos rastrear en la obra LA IDEA DEL HOMBRE Y LA HISTORIA:

-Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánica, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórica, espiritual y social, tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades" (3).

La definición anterior de Scheler es la que realmente servirá de sustento en todo su proyecto, pues considera que hay que alejarse de todas las especulaciones precedentes, hacer tabula rasa y comenzar a meditar desde cero. Sin embargo, las posturas antropológicas tardías no repararán en dirigir observaciones a la definición de Scheler, principalmente a aquella idea antropológica que busca la esencia del ser del hombre.

En esta parte del trabajo nos orientaremos pues, bajo la dirección del citado autor, exponiendo algunos aspectos importantes de su visión, particularmente el recuento que realiza de la historia de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo.

5.2 LA IDEA DEL HOMBRE COMO CREACION DIVINA

La primera idea del hombre que aparece, es la que se da en un ambiente judío cristiano y en todos los círculos que tienen un vínculo estrecho con la iglesia; es una idea que propiamente no resulta de la filosofía, sino que está más en función de la fe religiosa y de los documentos judíos y cristianos como el antiguo y nuevo testamento en donde se plantea el mito de la creación del hombre por un Dios. Adán y Eva es la pareja primitiva que en el estado paradisiaco es seducida al pecado por un ángel caído; sin embargo, la redención del pecado estará dada por el Dios – Hombre (CRISTO), que con sus dos naturalezas restablecerá de nuevo la relación filial con Dios.

Esta visión de la creación divina del hombre, no obstante, de ser muy añeja, aparece prácticamente en todas las etapas del pensamiento de la humanidad bajo aspectos y ropajes matizados intelectualmente. Lo encontramos ya desde Agustín, pasando por Tomás de Aquino, hasta las más recientes posturas filosófico humanistas fundadas en la trascendencia, como ocurre en el planteamiento tanto de kierkegaard, Martin Buber y Levinas, sólo por mencionar a algunos. En ellos la disposición y desarrollo de su propuesta, gira en torno a concebir la trascendencia (DÍOS) como el elemento en el cual descansa el aparato teórico.

En la actualidad esta tendencia no es exclusiva de humanistas europeos, sino en tierras latinoamericanas, fue y ha sido retornada por sectores particulares principalmente por la iglesia. Sin embargo, algunos pensadores secularizaron aspectos de ella, sin que por esto signifique que existía una modificación en su base trascendente. Así por ejemplo, en este orden encontramos a Gustavo Gutiérrez fundador de la teología liberadora (Véase la obra titulada Teología de la Liberación FCE. México 1980). Y a Enrique Dussel exponente de una de las vertientes de la

llamada filosofía de la liberación (para este punto examinar particularmente la obra titulada Método para una Filosofía de la Liberación; superación Analectica de la Dialéctica hegeliana cap. 3 Universidad de Guadalajara 1991).

Por otro lado, dado su carácter ancestral, esta idea antropológica del hombre es lo que se encuentra más arraigada en lo común de la gente, pues no es fácil eliminar una tradición que está sustentada en siglos de permanencia y menos aún cuando para su difusión se crearon instituciones exprofeso; en esta idea se puede puntualizar como característica propia y común, la recurrencia a un fundamento no terrenal, es decir, a una entidad divina trascendente que definirá al ser del hombre; en donde el mismo hombre, para ser, sólo tendrá que cumplir su destino.

Bajo estas consideraciones, la condición del hombre aparecerá desposeída de una potencialidad que lo reivindica como su creador; esta potencialidad negada será propiamente la libertad. Negar la libertad y anteponer el destino por delante de ella, necesariamente nos lleva a un sinnúmero de consecuencias, tales como que en realidad no existe un sujeto histórico, sino que a lo sumo, sólo existirá un individuo que funja como un vehículo del destino, que es dictado por la palabra de Dios.

5.3 LA IDEA DEL HOMBRE COMO HOMO SAPIENS

Esta idea del hombre como “homo sapiens” es una invención de la cultura antigua griega.

Si bien es cierto que al hombre no se le puede definir apelando exclusivamente a su capacidad racional, es sabido que esta idea por sí **“constituye uno de los descubrimientos más grandes y fecundados de la historia del juicio que el hombre forma de sí mismo, descubrimientos que los griegos y sólo los griegos han hecho, no otro ámbito cultural alguno”** (4).

El “homo sapiens” como una fórmula de ideal del hombre, se le imprimió cuño filosófico y conceptual riguroso por los filósofos Anaxágoras, Platón y Aristóteles. Esta idea en sí marca una separación distinguiendo entre el hombre y la animalidad. Este descubrimiento griego está enmarcado en el campo de la perspectiva cósmica que interpreta todo lo existente en un sentido “organológico”, es decir, la conciencia será capaz de expresar el movimiento de lo real como algo racional. Asimismo, mediante esta nueva idea el hombre será poderoso para conocer el ser; para plasmar la naturaleza en obras llenas de sentido; para obrar bien con respecto a sus semejantes. La razón será pues, ordenadora de la vida, dirigirá y orientará su sentido

Durante largo tiempo ha tenido eco y vigencia esta concepción, sin embargo su triunfo más sonado lo encontró en la época de la ilustración, cuya tesis principal fue “sapere aude” (ten el valor de servirte de tu propia razón; que endiosa y glorifica por sobre todas las cosas a la razón, la ratio, el logos).

Por otra parte, siguiendo a Max Scheler podemos distinguir dentro de esta antropología cuatro rasgos principales:

- A) "El hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene subjetivamente.
- B) Ese agente se identifica ontológicamente, o por lo menos en su principio lo que eternamente plasma al mudo y le da forma del mundo (racionalizando al caos, convirtiendo la "materia" en cosmos); por lo tanto, ese agente es verdaderamente capaz de conocer el mundo.
- C) Ese agente, como logos – reino de las formas "sustanciales" en Aristóteles y como razón humana, tiene poder y fuerza, don sin los instintos y la sensibilidad (percepción, memoria, etc.), comunes al hombre y a los animales para realizar sus contenidos ideales (poder del espíritu, fuerza propia de la idea).
- D) Este agente es absolutamente constante en la historia, en los pueblos y en las clases" (5)

5.4 LA IDEA DEL HOMBRE COMO HOMO FABER

Esta idea del hombre como "homo faber" encierra en sí aspectos naturalistas, positivistas y pragmatistas. Comienza por negar lo que la concepción de hombre como "homo sapiens" afirma. Niega categóricamente que la facultad racional está dada de manera separada. Para la idea del hombre como "homo sapiens", la racionalidad, en tanto que facultad del hombre tendrá independencia sobre los instintos y las sensaciones. Existe una separación entre ambos aspectos donde la razón será hegemónica sobre la sensibilidad y los instintos del hombre. Para la idea del hombre como "homo faber", la razón será un producto meramente fisiológico, es decir, un epifenómeno, un producto manifiesto de la materia biológica organizada. Bajo este sentido no existirán diferencias de esencia entre el hombre y el animal, sólo habría diferencias de grado. En el hombre, según esta teoría actúan los mismos elementos, las mismas fuerzas y leyes que en todos los demás seres vivos; aunque con consecuencias más complejas. Así, el espíritu más pensante, la facultad de proponerse fines, los valores, el amor espiritual y la cultura, son simplemente epifenómenos, reflejos que actúan también en el mundo animal. De esta manera, resulta pues que el hombre no es en primera instancia un ser racional, un "homo sapiens", sino un ser instintivo, un ser viviente, especialmente desarrollado. Aquello que se llama espíritu, razón, no tiene un origen metafísico propio y separado, no posee una regularidad elemental autónoma correspondiente a las leyes del ser (poder ser captado intelectualmente), sino que represente el resultado de una evolución prolongada. El conocimiento de esta teoría del hombre es una serie de imágenes, cada vez más ricas que se interponen entre el estímulo y la reacción del organismo.

Por otro lado, las ideas de la historia que se pueden desprender de esta teoría son, según M. Scheler, las siguientes:

- a) La concepción marxista para la cual la historia es, ante todo, lucha de clases, cree poder considerar el sistema de los instintos (desde el punto de vista fisiológico). Como el impulso más poderoso y determinante en todo el acontecer colectivo, considera que toda la clase de contenido espiritual en la cultura es un epifenómeno.
- b) Esta segunda concepción de la historia que se deriva de la teoría del hombre como "homo faber", Max Scheler, la denomina como "la de poder político" que bien podríamos tomarla como la del "Dominio"

Esta concepción corresponde a una doctrina del hombre que con Nietzsche ve el motor primordial de la vida en la voluntad del poder y en el afán de preeminencia. Pero pensar que la voluntad de poder y es el móvil de la vida y la historia, lleva necesariamente a privar de un sujeto a la misma historia; pues la voluntad sola es una fuerza cósmica, metafísica que trasciende al hombre. El hombre sería únicamente un medio por el cual se manifestaría esa fuerza exterior, y lo privaría de responsabilidad y libertad.

5.5 IDEA DEL HOMBRE COMO DESERTOR DE LA VIDA

Esta teoría que considera al hombre como desertor de la vida es completamente contraria a las otras tres señaladas anteriormente, para ella no hay creación divina del hombre, ni tampoco el individuo, es “homo sapiens” y mucho menos “homo faber”, es ante todo un traidor o un desertor de la vida misma. Su sustento radica básicamente en considerar al hombre como una entidad meramente biológica. No podemos considerarla en sentido estricto como una postura vitalista pero sí podemos tomarla como una posición biologicista. Los propagandistas de esta radical idea son entre otros, T. Lessing, Vaininger, L. Klayles. (Véase la parte de la obra de M. Scheler citado en este trabajo).

El ser humano es considerado un desertor de la vida en la medida de que al no lograr adaptarse adecuadamente al medio en el que se vive sufre una involución, retrógrada en sus órganos biológicos, pero para poder readaptarse al dicho medio, “hecha mano” de la facultad racional con la cual “entorpece” el desarrollo natural de las funciones biológicas de sus órganos. Es un traidor por no adaptarse biológicamente a la vida, por desarrollar y producir sucedáneos instrumentales (como el lenguaje, conceptos, idioma y cualquier forma de comunicación), para poder soportar el peso que implica la existencia.

La ratio como un utensilio que le permite enfrentar y controlar el medio, a los ojos de esta visión, lo hace menos hombre, lo denigra porque impide el desarrollo natural de sus facultades biológicas vitales.

El puro funcionamiento biológico en los animales no los hace vacilar en la acción que realizan; en cambio, el entendimiento en los hombres antes de posibilitar la acción y la decisión que deben de tomar, obnubila la misma acción, pues lleva o conduce a la duda del qué hacer.

Sin duda, esta idea del hombre es extraña, pero para precisarla más, cito a M. Scheler:

“ ¿Y a qué llamas tú elegir libremente? Llamas así al hecho de que muchas veces vacilas, esto es, no sabes a dónde ir y para qué ir, cosa que el animal, siempre sepa de manera eniquivocada e inmediata, es decir, mejor que tú. Y ¿qué es la ciencia, la razón, el arte? ¿Qué es ese desarrollo superior de tu civilización (máquinas), tan apetecido por lo mucho que multiplica tu protección, y que permite que vivan cada vez más hombres sobre una misma comarca? ¿Que es todo eso considerado en conjunto? Es solo un complicadísimo rodeo, a cumplir la – para –ti difícil de conservar la especie, misión que, a tus esfuerzos por reproducirte se te hace cada vez, más, difícil cuando más piensas, cuanto más te cerebralizas. ¿Por qué tienes idioma homúnculo? ¿Por qué conceptos? ...¿Por qué has inventado instrumentos de forma estable para determinado fin?”.(6).

No cabe duda de que ésta es una visión rara y extrema donde la razón es la causante de la degeneración de la especie humana, lo convierte en un conspirador hacia la vida por su debilidad e impotencia biológica. Resulta claro, que de lo que se viene exponiendo de esta perspectiva antropológica, un proyecto ético y un proyecto de la historia, queda fuera de su esfera, puesto que aboga por la inexistencia de la libertad; y sin el substrato de ella, sólo queda lugar al proceso y desarrollo para las fuerzas naturales las cuales permanecen al margen de la voluntad del hombre.

Dentro de esta visión, pues, desaparece el sujeto, y sólo queda en su lugar una entidad biológica en el mundo que se desarrolla de acuerdo a sus leyes fisiológicas internas. No hay historia posible; ni posibilidad de la existencia de la ética.

5.6 LA IDEA DEL HOMBRE COMO UN SER SOLO EN EL MUNDO

Esta idea antropológica que se expresa al hombre como un ser solo se manifiesta primero en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, también es una idea renovada del superhombre nietzscheano y se fundamenta en un ateísmo que lo auto denominan postulativo de la seriedad y la responsabilidad.

Aquí el hombre es considerado un individuo que no necesita de ningún ente trascendente para que se responsabilice de las acciones humanas. Será un ser sin respaldo divino y por lo tanto estará solo en el mundo. **“En su empeño de introducir en el curso del cosmos un sentido y un valor suficiente está el hombre solo. No puede para ello apoyar en nada su pensamiento y voluntad. Sobre nada, ni sobre una divinidad que le comunique lo que debe o no debe”.** (7)

El hombre debe estar puesto a asumir gozoso toda responsabilidad porque nadie mas velará por su destino. El mundo ya no será echado a andar por el gran relojero, ni elaborara un plan preconcebido porque toda predeterminación del futuro establecido por otro ser que no sea el hombre, anulará al hombre como tal.

Sin lugar a dudas, los postulados sobre los que descansa esta teoría posibilitan una apertura a una ética fundada en la immanencia, en la libertad y la responsabilidad; asimismo, coloca a la historia como una construcción que responde a la autoría del mismo hombre.

5.7 LA APARICION DE LA ONTOLOGÍA: DESPLAZAMIENTO DE LA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Hasta aquí se han expuesto antecedentes que constituyen ideas acerca de lo que es el hombre. Pero quisiera insistir que estas versiones aun no están dadas dentro de un marco autónomo y sistemático, sino que son recogidas por el filósofo Max Scheler, para poder construir primeramente una disciplina que se encargue del problema del hombre; y en segunda, verter sus propias ideas acerca del camino que se debe de recorrer para abordar el mismo problema.

En las primeras líneas de este trabajo citamos la definición de antropología filosófica para M. Scheler. Encontramos que una de sus principales características es el de intentar desentrañar la esencia del hombre. Cree que la disciplina orientada para este fin debe necesariamente dar cuenta de la esencia o las esencias que hacen ser al hombre lo que es. Sin embargo, posturas más actuales que tratan de dar claridad, a la misma problemática, es decir, comprender al hombre en su ser, se han alejado de la antropología filosófica y se han orientado por otro camino; el sendero que eligieron estas modernas investigaciones es el de la ontología.

Replantear el problema por otra ruta, por supuesto que no obedece a un rechazo expreso a Max Scheler y a la disciplina recién fundada, antes bien, se reconocen sus méritos, y naturalmente también se reconoce que al fundarse la antropología, así como cualquier otra disciplina, se sabe de antemano que presenta inconvenientes que están dados por su misma condición temprana. No existe un rechazo dogmático y ciego; el alejamiento obedece básicamente a que la antropología aplica términos y nociones que no resultan favorables para esclarecer el enigma

que se investiga. Sin embargo, eso tampoco significa que exista un divorcio contundente que las haga irreconciliables. En todo caso, podríamos especular que la ontología es una forma más acabada e integral que la antropología, pero la antropología vive y radica de alguna manera en la ontología misma, pues también ella pregunta e investiga el para qué de manera distinta.

Una de las nociones que aparece como la manzana de la discordia entre ambas visiones, es el termino esencia. El termino esencia, dentro de la tradición filosófica, esta cargada de una significación peculiar, fundamentalmente hace referencia a algo definitivo e invariable del ser que se está definiendo; señala también algo que permanece constante dentro de la estructura de un ente, pero que al mismo lo define.

Los ontólogos, es decir, aquellos pensadores que siguen la vía alterna, han dejado de utilizar esta palabra en sus investigaciones y han introducido otra, que bajo su perspectiva, puede dar una mejor explicación del ser del hombre. Tal palabra es denominada como "Condición Humana". Consideran que con ella ya no se cae en un callejón sin salida en el momento de aplicarla al hombre porque no estatiza a lo que define.

Los riesgos que implica utilizar la esencia, en la búsqueda del ser del hombre, ya nos lo señala Eduardo Nicol: **"La palabra esencia entraña algunos riesgos, cuando se emplea como categoría ontológica... implica además algo definitivo e invariable en el ser definido. Pero en el hombre, lo definitorio es justamente la variabilidad" (8).**

Volviendo a las cuestiones anteriores, uno de los pensadores que explora ampliamente sobre el campo ontológico es el filósofo español Eduardo Nicol, cuya obra poca explorada y reconocida habla por sí misma. La estructura del planteamiento de Eduardo Nicol, descansa en un método muy especial, pero al mismo tiempo integral y completo. No sólo es fenomenológico, sino también hermenéutico, dialéctico e histórico. Recolecta una gama de perspectivas y las

integra de tal forma que da, como resultado, una base más amplia y mucho más sólida que aquéllas que nada más incorporan la fenomenología o algún otro aspecto a su reflexión (como el caso de Scheler, entre otros).

Aunque sabemos que ninguna idea del hombre es absolutamente completa el desplegar una base de esta naturaleza, nos conmina a pensar que el producto resultante del proceso será más rico y completo que los otros.

Una de las ideas más seductoras e importantes de la que parte nuestro autor, es una tesis que ya encontramos en el pensamiento griego, concretamente en las ideas que Platón expone en el dialogo el "BANQUETE", cuando uno de los asistentes a la reunión (Aristófanes) fundamenta al "Eros" en la incompletud del ser del hombre, en la carencia y en la búsqueda, que le viene al hombre como una forma de su ser.

Otra idea que podemos encontrar en la estructura de la posición de este autor, es aquella que va en contra de toda la tradición metafísica accidental. La metafísica tradicional parte de la premisa de que el ser está oculto, y para conocerlo se tiene que desvelar. Por el contrario, para Nicol, el ser no es algo que esté encubierto o escondido en algún sitio, jugándonos una broma. No, el ser para él, está a la vista, se posa ante los ojos.

"Ante las cosas. Conocemos desde luego su individualidad entitativa; el conocimiento de su esencia (el qué de una cosa) viene después, y con frecuencia sólo llega a obtenerse con ayuda de la ciencia. Por el contrario, lo primero que sabemos del hombre en su ser - hombre. El qué está manifiesto en la presencia: el individuo lleva su esencia a flor de piel. Es él quién lo que puede permanecer desconocido: es la individualidad distintiva la que no está plenamente dada a la persona. (9)

Caracterizar al hombre como ser inconfundible, implica que la evidencia de este dato no es una manifestación que deba considerarse como un simple conocimiento precientífico. El hombre se

da o si se prefiere, se entrega así mismo, en tanto que consiste en darse a conocer. **“Lo dado es el acto mismo de darse. Y como ningún otro puede ser dato para el conocimiento en esta peculiar forma, que es el darse a conocer, la diferencia ontológica entre el hombre y lo humano está dada primariamente e impone una inversión metodológica”.** (10) Estas últimas palabras aclaran lo que él filósofo trata de decirnos con aquello de que el ser inconfundible y mostrarse a la vista, es algo que solo le viene al ser del hombre.

Para ejemplificar aún más, retornaremos el ejemplo que él mismo utiliza para distinguir entre el ser de una cosa y el ser del hombre: si poseemos dos pedazos de minerales cualesquiera, a primera vista parecen iguales, pero si son sometidos a un análisis, se descubre que uno contiene oro y el otro cobre. La interrogante que ha despejado el análisis, es la relativa al qué de esos objetos. En las relaciones que mantenemos con las demás personas, es decir en las relaciones interpersonales, esta incógnita no se presenta: hacemos la pregunta sobre el quién, justamente por que no cabe duda alguna respecto de qué. Así pues, la forma del ser humano es inconfundible no sólo porque se percibe de inmediato en cualquier individuo, sino porque cada individuo la presenta de manera diferente. Por su parte, los trozos del mineral del que hablamos, aparecen entitativamente confundibles, que por su puesto, pueden confundirse en la percepción. Se distinguen, si acaso, externamente por las propiedades accidentales, como son: peso, tamaño, figura, color, etc. Lo que llamamos sustancia, en el sentido esencial de la palabra, no es aparente. El hombre presenta la sustancia humana a primera vista, porque la lleva entranada en los propios accidentes. Sin los accidentes individuales e individualisantes no habría tal sustancia humana. El ser no debe buscarse por los vericuetos intelectuales aristotélicos, que conducen a la definición lógica por género y diferencia específica.

Por otro lado, una perspectiva interesante que es introducida por nuestro autor, consiste en plantear que los factores que intervienen y definen la vida de un hombre, como el azar, el carácter y el destino, son ideas que quizá ya podemos encontrar diseminadas en otros autores; sin embargo, el mérito del autor consiste en proporcionarles una coherencia en su visión. Por ejemplo, el destino en tanto que necesidad, no es opuesto a la libertad entendida como carácter. No hay oposición irreconciliable entre libertad y necesidad. Es una tesis que en su momento desarrolló Spinoza en su "ÉTICA", aunque tal vez de manera no tan acabada.

En cuanto al azar, esto toma también una disposición dialéctica. El azar presenta la nota de "forzocidad" en la vida, es decir, que se presenta de forma ineludible en ella; pero al mismo tiempo se constituye como algo aleatorio indeterminado o indeterminable. La vida de todo individuo transcurre teniendo como marco de referencia estos tres aspectos ¿pero cómo inciden y cómo se dan cada uno de estos elementos? Al ser considerado el hombre como un ser incompleto, la incompletud misma que se presenta en el hombre como un rasgo de su ser, actúa como la fuerza o el substrato ontológico que motiva la búsqueda del complemento. El buscar denota así una carencia; pero al mismo tiempo incompletud. ¿Cómo puede sortear el hombre esta incompletud? El hombre intenta sortear la incompletud por medio de la acción, la cual a su vez es muestra y signo de insuficiencia. El ejercicio del acto es el recurso instrumental más inmediato para tal situación. Sin embargo, la acción, los actos, tienen que darse bajo una base, la base de la libertad.

Encontramos así que en la concepción de Nicol, el hombre es un ser que se está haciendo constantemente en su ser. Es una identidad aún no idéntica, es auto poiético. Por ello, su ser recae en su hacer. En cambio, el ser de los otros entes u objetos esta inscrito y dado únicamente en su código natural, marcado por el destino y la necesidad. Es cierto que dentro de ese destino

y necesidad, las cosas cambian, y con el cambio se transforman; pero también es cierto que sólo el cambio humano tiene la forma de una evolución renovada y proyectada. **“El hombre es contingente como todo lo que existe; y más aun que lo demás, porque carece de la firmeza ontológica inherente a las cosas que tienen que ser completas y sólo cambian por causas necesarias”.** (11) Lo que es dado, es dado en el hombre, no lo constituye como hombre. De hecho podríamos afirmar, invirtiendo las tesis sartreana, que “Soy en tanto lo que me falta del ser a mí mismo dentro de mí”.

Decíamos atrás que el hombre tiene o posee como facultad única, la libertad; pero no se debe considerar como una facultad que esté activa con regularidad constante, así como ocurre con las funciones orgánicas y psíquicas que están actualizadas por “responsabilidad” de un órgano. En la libertad, su “órgano” es el ser entero. Es una potencia de ser: su actualidad sólo parecerá en el acto. Sin embargo, la libertad en el hombre está dada bajo límites, límites que son un modo de ser. Lo que está dado en el hombre originalmente es limitación y a la vez destino, es aquello que no se ha elegido y no se puede alterar. Pero aun siendo irrebables estos límites, luchar en contra del destino, tiene sentido en la medida en que el individuo, si bien llega a conocer los límites de la condición humana, que le son comunes a todos, sólo sabrá cuales son sus límites particulares, ejercitando la acción de sus propias capacidades. Estas capacidades son dadas, y constituyen destino o sea necesidad; pero simultáneamente ofrecen y proporcionan posibilidades. Son instrumentos de acción. Cada uno de los hombres lucha hasta que encuentra su límite; o sea que se tiene que luchar entre límites y no contra ellos como comúnmente se cree.

El destino fuerza y obliga, pero no deja sin armas y desvalidos, antes bien, incita a la lucha, proporciona fuerza. Un objeto como una piedra o un árbol, no pueden luchar para ser. No tiene

fuerza porque son puro y simple destino. **“ El destino en el hombre es dialéctico porque es necesidad y posibilidad a la vez. Esa lucha que es la acción, por la cual intentamos indefinidamente vencer nuestra propia limitación, o sea complementarnos a nosotros mismos sin lograrlo, nunca es el ejercicio de una libertad potencial ”.** (12) Tomando en consideración estos aspectos, es por donde se debe perfilar la comprensión del término “Carácter“, que es utilizado por Eduardo Nicol. No puede ser entendido en su sentido meramente psicológico, es decir, como un conjunto de cualidades psíquicas heredadas o adquiridas.

La libertad depende del modo como se utilice lo que es dado en los hombres y que los limita, buscando siempre el contacto con el límite con un intento reiterado por trascenderlo; pero sin ceder ante los falsos límites que la comodidad y otras argucias lo hacen aparecer como verdaderos. Una vida auténtica no es posible alcanzarla en la inacción, la autenticidad de la vida se da solo activando la libertad por medio de la acción. Resulta interesante observar el significado que adquiere la libertad para nuestro filósofo: no concibe una libertad absoluta y abstracta como sí ocurre por el contrario con J.P. Sartre. Aquí, no estamos condenados sin más a la libertad, más bien se está destinado al hacer, a **“ perseverar en nuestro ser ”.**

Entre la libertad y la necesidad, Eduardo Nicol, introduce novedosamente un tercer elemento, que es propiamente el azar, el cual designa forzosidad y destino; pero a un mismo tiempo ocasión o posibilidad imprevisible de libertad.

“Cuando es mi carácter quien me guía en la vida, las decisiones que determinan mi acción han tenido siempre prevista la posibilidad imprevisible. Y si en el curso mismo de la acción es ésta la posibilidad que se realiza, y no alguna de las que pudimos prever en concreto, no hay en la situación sorpresa absoluta, porque aquella posibilidad era imprevista como concreta, como situación, pero nuestro carácter, en cambio había reservado margen para ella, había previsto su posibilidad en tanto que imprevisible, en tanto que límite de nuestra previsión. Nuestra libertad, en-

tonces, se actualiza en la situación azarosa, para la cual estábamos predispuestos mediante la iniciativa personal, por la cual reaccionamos ante ella como si ella hubiese sido efectivamente". (13)

Según esta larga cita, Nicol nos indica que el azar siempre se da dentro de un marco en el que acciona un hombre; por eso y sólo en esa medida el mismo hombre puede anticipar una situación en la que se entrecruza la vida de diversos individuos.

La suerte o la fortuna dependerá de la frecuencia en que el azar intervenga favorable o desfavorablemente en la vida de los hombres. Sin embargo, la suerte, el azar, no deciden nunca la vida. Es algo que no debe entenderse como causa, aunque sí como suceso. No se encuentra como algo inherente al ser, pero el ser permite que irrumpa como un factor en la vida y en la historia.

5.8 CONCLUSIÓN

Es un hecho lamentable que un pensamiento tan hondo y crítico no tenga la presencia que merece, en el escenario filosófico internacional. Su relativo conocimiento, es claro, no está en su calidad, sino quizá en el mero hecho de que es un pensamiento, que si bien pertenece a un pensador europeo, está elaborado en castellano y desde América latina.

Lo latinoamericano en el mundo sufre un desdén y cierta indiferencia en el ambiente intelectual mundial. ¿Por qué? No lo sabemos con precisión. Sin embargo, lo que sí es cierto, es que desde acá hay y habrá calidad, en las reflexiones y propuestas que elaboran los filósofos. El pensamiento de Eduardo Nicol posee los requisitos que presenta cualquier otra reflexión filosófica reconocida.

Por otro lado un rasgo importante que se puede destacar dentro de la exposición del filósofo español, es el hecho de que se muestra cierto matiz de optimismo, pero no un optimismo desbordado y entusiasta, sin antes bien, un optimismo mesurado y sensato. Para Nicol, será común y constante en todos los individuos la estructura de los factores de la acción; sin embargo, la proporción con que estos factores estructurales intervienen en los actos concretos de los individuos es desigual. No todos los hombres actúan en el mismo escenario y con las mismas oportunidades. Cada individuo se forma entorno al círculo que pertenece; pero hay círculos que permiten y posibilitan enfrentar mejor las acciones. Siendo así, quizá resulte banal la tesis que emplea Fernando Savater, cuando menciona que en la vida "Hay que penar libre y alegremente". ¿Cómo podríamos todos por igual penar libre y alegremente si las condiciones que tenemos de fondo nos colocan en situaciones diferentes?.

Nicol no lanza las campanas al vuelo, considera que la vida auténtica se realiza en la actualización de la libertad por medio de los actos. A diferencia de otras concepciones de libertad, la que propone nuestro filósofo es relevante porque no la concibe como un hecho puramente actual ni tampoco la absolutiza. La contempla como un hecho potencial que no está divorciado de la necesidad.

La libertad sartreana, por ejemplo, pareciera que cae en un ámbito meramente actual, y desligada de la necesidad. Pensar la libertad como una entidad que está activada en todo momento, como me parece lo hace Sartre, es una consideración que la realidad misma se encarga de desmentir: antes que hombres libres, tenemos por todos lados individuos enajenados, cuya voluntad les ha sido apropiada por diferentes instancias como son el despliegue publicitario y comercial. Sin embargo en Nicol la vemos como algo potencial, como algo que no siempre es, sino como aquello que puede irrumpir en un momento dado y contribuir a la complementación del ser del hombre.

Por otra parte, una cuestión que no queda del todo clara en la ontología y en la filosofía del pensador español, es el rechazo que se vierte al concepto de "esencia". Se le rechaza por que implica, según esto, que en lo definido aparece algo definitivo o invariable. Es cierto que el hombre no es algo definitivo y menos aun algo invariable; es alguien que está constantemente cambiando en su hacer, en su actividad. Su hacer, de alguna manera, define su ser.

Ahora bien, si su modo distintivo le viene por el hacer, entonces siempre está siendo y en consecuencia cambiando. El hacerse cambiando, sería en última instancia, lo único que permanece. Todo cambia, menos la ley que rige el cambio. Sólo en este sentido se puede afirmar que su esencia es el permanecer cambiando.

NOTAS

- 1) Buber, Martín ¿Qué es el hombre?
F.C.E. México, 1983. P. 113
- 2) Scheler, Max. La idea del hombre y la historia
Ediciones Fausto, Buenos Aires. 1966. p.10
- 3) **Ibíd.** p. 9
- 4) **Idem** p.19
- 5) **Loc. Cit.** P.26
- 6) **Op Cit.** p 55 – 56
- 7) **Ibíd.** p.75
- 8) Nicol, Eduardo la idea de hombre
F.C.E. México (1ra. Edición). 1997. p.41
- 9) **Ibíd.** p.17
- 10) **Idem** p.16
- 11) **Op. Cit** p.54
- 12) Nicol, Eduardo Psicología de las situaciones Vitales.
F.C.E. México, 1975 p.136
- 13) **Ibidem** p.140

CONCLUSION GENERAL

La diversidad de los problemas que se plantearon en este trabajo no nos permiten realizar abiertamente una conclusión general, que sea capaz de abordar los temas en su conjunto. Sin embargo, considerando estas limitaciones, podríamos tomar como punto de partida el hecho que los temas tratados están examinados desde la mirada crítica de los contemporáneos.

El periodo contemporáneo de la filosofía ciertamente viene a inaugurar un nuevo periodo en el que problemas y cuestiones de la antigüedad se renuevan y actualizan en su planteamiento y solución. La problemática que se examina en los capítulos anteriores es heredera del legado de la antigüedad.

La hermenéutica como una herencia del pasado, se reviste de un nuevo lenguaje y de una nueva concepción. Ya no es considerada como un mero vehículo metodológico como suponían los pensadores de la modernidad, antes bien, es un mecanismo que permite describir con puntualidad el proceso que se sigue en la interpretación; al menos así lo podemos observar en los planteamientos del filósofo alemán H. G. Gadamer quien sostiene que la hermenéutica, efectivamente, no es un método sino una actitud interpretativa que está más ligada con la ontología que con la ciencia.

La hermenéutica, en uno de sus momentos álgidos como lo fue en la modernidad, siempre consideró que se debía terminar con el aspecto arbitrario de la subjetividad, porque cargaba a la interpretación de una falsa concepción. Sin embargo, con Gadamer, la hermenéutica toma un giro, en el cual se pretende equilibrar la relación entre el intérprete y texto, es decir, que se busca la mediación dialéctica entre ambos elementos, entre lo objetivo y lo subjetivo.

Sabemos que la búsqueda de la armonía en esta relación, no es exclusiva del planteamiento hermenéutico, se ha dado en toda la historia de la teoría del conocimiento, donde por lo general, uno de ellos domina la relación. Gadamer, pretende mostrarnos que en su reflexión la relación entre estos elementos se da en una unidad, mediada dialécticamente por lo que él llama fusión de horizontes. Sin embargo, si contemplamos los postulados de los que parte, quizá tal relación no se da como él piensa, pues sus fundamentos están arraigados claramente en las tesis elaboradas por Heidegger; particularmente, en aquella que considera que la precomprensión es una preestructura existencial del Ser ahí. Si consideramos que está dada como una precomprensión y que además ésta es un modo general que engloba al ser de la existencia del hombre, podemos sospechar legítimamente que ella es una forma de conocimiento que está muy emparentada con las estructuras puras a priori que Kant enuncia en su Critica de la Razón Pura.

Suponer que la precomprensión tiene una parentela con las estructuras a priori y con la concepción kantiana del conocimiento, nos remite irremediamente a especular que dentro de la propuesta gadameriana existen resabios del idealismo trascendental; ciertamente reconoce la existencia de los objetos como exteriores e independientes a la conciencia de los hombres, pero la característica que lo hace diferente a las demás posturas es el hecho de que el sujeto que conoce debe poner a prueba sus estructuras intelectuales cognoscitivas para darle significación y sentido al fenómeno que le hace frente dentro del mundo. En este sentido y bajo la misma lógica del idealismo Kantiano, Gadamer coloca al sujeto que interpreta.

El sujeto que interpreta, en realidad crea e inventa al objeto. Por lo tanto, no podemos hablar explícitamente de una mediación en el modelo hermenéutico gadameriano.

Thomas S. Kuhn dentro de la filosofía de la ciencia aparece como una referencia necesaria, que marca y separa tendencias en el seno de esta disciplina. Cuando historiza la epistemo-

logía, nuestro autor no hace otra cosa sino enriquecerla y ampliar su campo de acción. Sin embargo, al mismo tiempo en que ésta es ampliada y revitalizada por la introducción de elementos históricos, algunas concepciones y visiones que se desarrollan dentro del positivismo lógico dejan de ser hegemónicas y dan paso a reflexiones nuevas que intentan dar una concepción más completa e integral del conocimiento científico.

Así pues, bajo esta nueva óptica, es puesta en crisis una de las principales creencias que se manejan dentro de las especulaciones del positivismo lógico. Tal creencia es justamente aquella en la que se considera a la verdad en su sentido tradicional de la correspondencia, es decir, aquella en la que la verdad se logra sólo haciendo corresponder al significado con el significante, el concepto con la cosa.

Para Kuhn el concepto de la verdad no es una cuestión que esté solamente reducida a una correspondencia semántica, será un proceso en el que si bien es cierto que participan procesos metodológicos, ellos no lo determinan, sino que también participarán otros elementos que están fuera de la esfera lógica, como es el caso del contexto de descubrimiento.

Kuhn tampoco cree que dentro del proceso de la investigación científica, el sujeto que investiga posea una conciencia ascética o neutra, antes bien, para él las investigaciones y propuestas que elaboran los hombres de ciencia están permeadas por modelos teóricos llamados paradigmas, los cuales guían y orientan en el hacer científico.

Los paradigmas dentro de la estructura del pensamiento de nuestro autor, juegan un papel preponderante, pues es sobre ellos en los que descansa todo el edificio Kuhniano. No obstante, pensadores como Margaret Masterman (véase el texto citado en este trabajo), han dicho, que el término paradigma es una noción que, lejos de estar perfectamente delimitada y definida, es una noción plagada de ambigüedades y equívocos, pues en el texto La Estructura de las Re-

voluciones Científicas, Kuhn “juega” con él desaprensivamente sin precisarlo. Creo que en algún momento puede ser como afirma Margaret M. Sin embargo, también es cierto que Kuhn una vez que observa su omisión, la repara definiendo con claridad y amplitud el concepto por medio de la posdata que anexa en la citada obra.

La revolución científica en el sentido que es entendida y desarrollada por Kuhn, presenta semejanzas y razgos que son análogos a lo que el filósofo francés Louis Althusser llama “ruptura epistemológica”. En una revolución científica el paradigma que funge como hegemónica hasta ese momento, es desplazada por otro nuevo. El nuevo paradigma trae consigo una nueva visión del mundo. Para Kuhn en esta situación revolucionaria, el mundo no es el que cambia, sino sólo la manera de verlo; pero no el mundo en sí mismo. Según Kuhn los científicos, producto de la revolución usarán los mismos instrumentos y el mismo vocabulario pero de manera diferente a como los usaban antes de ella.

Desde mi perspectiva considero que efectivamente los científicos podrán seguir utilizando el instrumental que empleaban con anterioridad; pero lo que quizá no se pueda sostener es el hecho de que se siga implementando el mismo aparato conceptual para dar cuenta del mundo, pues una revolución trae necesariamente una revitalización en su aparato categorial o conceptual, ya que el mundo una vez que se ve diferente, él es diferente; por lo tanto, a un cambio en el objeto, le es correlativo un cambio en la terminología que se usa para su comprensión.

Creo que Kuhn está muy cerca de la concepción althusseriana de la ruptura epistemológica aunque bajo otros términos.

En otro orden, los problemas que encierra la filosofía de la historia son complejos e interesantes. Es claro que el problema tratado en el capítulo respectivo (3°) no tiene como finalidad

esclarecer en definitiva y de una vez por todas el sentido de la historia, cosa que está por demás mencionar, pues está muy lejos de mi poder darle una respuesta concluyente a tal enigma.

La propuesta de Raymond Aron a primera vista parece ser una reflexión mesurada y templada; sin embargo, cuando nos detenemos a examinarla con un poco de detalle, descubrimos con desilusión que su propuesta es sólo una mascarada que intenta maquillar una posición que si bien no es reaccionaria, está impregnada de tesis liberales.

Para él el sentido de la historia no tiene por qué terminar en un desenlace feliz a la manera en que plantean el marxismo o el milenarismo cristiano, y menos cuando dichas teorías presentan deficiencias en su cuerpo teórico estructural. Piensa que cuando el marxismo recurre en su concepción de la historia al determinismo, se apela a un mal apoyo, pues el determinismo no es otra cosa sino fatalismo; el fatalismo en el fondo no es sino lo que tiene que ocurrir necesariamente, es decir, destino.

Sin embargo, considero que efectivamente dentro de la teoría de la historia del marxismo, el determinismo juega un papel importante, pero no veo por qué determinismo y fatalismo tengan que homologarse como dos entidades iguales. El fatalismo implica el desarrollo y la culminación de un proceso que resulta necesario, en el que claramente no interviene ni participa la acción del hombre. El resultado final de dicho proceso está sujeto en todo caso a una conciencia trascendente anónima, que no deja lugar a la voluntad creadora del hombre.

En el caso del determinismo marxista, parece que las cosas se encaminan por otro lado, pues si bien es cierto que el determinismo implica necesidad, no se sigue de ello que los hombres esperen el desenlace de la historia y caminen al lado de él con los brazos cruzados, esperando que éste cumpla sus deseos, no, el determinismo comprende a lo necesario, pero también a la actividad libre y creadora de los hombres; no existe un divorcio extremo entre

ambos. Por ello es que creo que Raymond Aron incurre en un error al no distinguir claramente entre una noción y otra. En lo que respecta a H.E. Carr, su postura “progresista” resulta interesante. Sin embargo, creo que en algún momento se puede correr el riesgo de glorificarlo y hacer todo en su nombre.

Pasando a otro asunto que me gustaría comentar, es aquél que está enmarcado dentro de la problemática del ser del hombre. El ser del hombre ha sido un enigma desde que él mismo tiene conciencia de sí; las repuestas que se han vertido sobre él son múltiples y diversificadas. Sin embargo, conforme transcurre el tiempo aparecen novedosas maneras de abordarlo, tal es el caso de la antropología filosófica, que trató de esclarecer la condición humana, recurriendo a las escenas del hombre; la antropología filosófica en ánimo de desvelar el misterio que envuelve al ser del hombre, creyó que lo lograría implementando categorías que funcionan perfectamente bien para describir el ser de los objetos, es decir, para describir aquellas entidades en las que su ser ya está dado porque son completas y no les falta nada. No obstante a su noble tarea, la antropología filosófica al usar el concepto de esencia, implícitamente considera al hombre como un objeto o cosa ya acabado y completo.

No es sino hasta que la ontología piensa al hombre como una entidad incompleta, cuando las investigaciones toman un nuevo giro. El “persevera es su ser”, esto es, un individuo que se está haciendo, construyendo y formando en cada momento de su existencia.

El filósofo español Eduardo Nicol se aproxima a la ontología en sus reflexiones sobre la idea del hombre. Ve en el hombre a un ser auto – poietico, a una entidad aun no idéntica. Claro que para verlo de esa forma es necesario alejarse del concepto esencia, porque ella señala lo que hace a un objeto ser lo que es de una vez y para siempre.

Creo que aun realizando la diferenciación entre antropología filosófica y la ontología, no queda del todo clara, pues si observamos con atención, vemos que el ser del hombre radica en su hacer, su hacer le viene a su ser; si es así, entonces su hacer es la esencia que lo hace ser lo que es. El hacerse es lo único que no cambia pues nace y muere con esa potencialidad. De tal suerte que la ontología en el fondo utiliza conceptos que rechaza. Lo que sí tenemos que rescatar sin ninguna restricción de la posición de Eduardo Nicol, es el concepto de la vida para los hombres que se resuelve en el azar, carácter y destino.

BIBLIOGRAFIA

1. Althusser Louis Para Leer el Capital
Siglo XXI, México 1978 157 – 177

2. Aron, Raymond, Dimensiones de la Conciencia Histórica
F.C.E (colección popular,222) México, 1984

3. Buber, Martín ¿Qué es el hombre?
F.C.E. México, 1983

4. Carr E. H. ¿Qué es la Historia?
Seix Barral. Barcelona 1978

5. Coreth, Emerich: Cuestiones fundamentales de Hermenéutica
Herder, Barcelona, 1972, pp. 15 – 52

6. Dixon Keith Sociología de la Ciencia (compilador León Olivé)
UNAM, México 1994 p.p 181 – 215

7. Gadamer, H.G. Verdad y Método (vols:I,II)
Sígueme Salamanca, 1988

8. Kuhn, Thomas S. Estructura de las Revoluciones Científicas
México Fondo de Cultura Económica 1980 p.p. 149 - 224

9. Lakatos y Musgrave, La Crítica y El desarrollo del conocimiento científico
Grijalvo, México, 1975 p.p. 159 – 201

10. Martínez M. Miguel El Paradigma Emergente(hacia una nueva Teoría
de la Racionalidad) Gedisa, Barcelona, 1983 p.p. 53 – 69

11. Mate, Reyes, Et. al Filosofía de la Historia
(Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 5)
Editorial Trotta, Madrid p.p 189 - 125

12. Pereyra, Carlos. Configuraciones: Teoría e Historia
Edicol México, 1979 p.p 54 – 59

13. Scheler, Max. La idea del hombre y la historia
Ediciones Fausto, Buenos Aires. 1996

14. Vattimo, Gianni. Introducción a Heidegger
Gedisa, México 1987.

Revistas:

- Rosen Stanley "Encuadrado el círculo hermenéutico"
Ensayo publicado por *The Review of Metaphysics*
(vol. 44) 1991 (traducción Luis Antonio Velasco Guzmán)