

12



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES ACATLAN

METODO, CONOCIMIENTO Y VALORES EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA.

TRABAJO DE INVESTIGACION QUE PRESENTA: EDUARDO MORENO HERNANDEZ PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA



SANTA CRUZ ACATLAN, ESTADO DE MEXICO DEL 2000

275967



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

I N D I C E .

METODO, CONOCIMIENTO Y VALORES EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

INTRODUCCION.....	1
-------------------	---

CAPITULO I

La Critica de Husserl al historicismo de Dilthey

1.1.	Introducción. El problema a tratar.....	4
1.2.	Presentación. Contexto del problema.....	6
1.2.1.	¿Qué entiende Husserl por historicismo?.....	10
1.2.2.	Análisis. Los límites del historicismo Según Husserl.....	11
1.2.3.	Crítica. Las observaciones críticas de Husserl al historicismo de Dilthey.....	16

CAPITULO II

La idea de progreso en Kuhn

2.1.	Introducción. La idea del progreso en la Ciencia.....	20
2.1.1.	Presentación.....	21
2.1.2.	Planteamiento del problema.....	22
2.1.3.	Análisis. Ciencia normal.....	25
2.1.4.	Anomalías.....	27
2.1.5.	Período de crisis.....	29
2.1.6.	Paradigma rival.....	30
2.1.7.	Revolución científica.....	32
2.2.	Crítica. Progreso en la ciencia.....	34

CAPITULO III

El problema de la causalidad en la historia

3.1.	Introducción.....	37
3.1.1.	Presentación. Las causas de la Revolución Francesa.....	38
3.1.2.	¿Por qué hubo una Revolución en Francia?.....	44
3.1.3.	Análisis. ¿Qué debe entenderse por Causalidad en la historia?.....	47
3.1.4.	Causa y causas.....	48
3.1.5.	Rechazo del término causa en la explicación Histórica.....	50
3.1.6.	La interpretación no causal.....	53
3.1.7.	Crítica. Lo que implica este problema.....	55

CAPITULO IV

La Hermenéutica: una propuesta metodológica

4.1.	Introducción.....	57
4.1.1.	Presentación. Sobre el concepto de Hermenéutica.....	59
4.1.2.	Análisis. Hermenéutica y Lenguaje.....	62
4.1.3.	Crítica. Los límites de la Hermenéutica.....	69

CAPITULO V

Sartre y su idea de libertad.

5.1.	Introducción.....	74
5.1.1.	Presentación. El existencialismo de Sartre.....	75
5.1.2.	Análisis. El "Ser y la Nada" y la libertad.....	80
5.1.3.	Crítica. La libertad y la angustia.....	86
	Conclusiones.....	91
	Bibliografía.....	97

INTRODUCCION.

Como indica el título de este trabajo de investigación, abordaremos en él, problemas acerca del método, el conocimiento y los valores. Estos temas tienen como característica común el ser estudiados por filósofos contemporáneos.

El Propósito de esta investigación es ahondar en la comprensión contemporánea de los temas mencionados que creemos son de gran importancia para avanzar en la determinación de lo que para la filosofía es esencial: su fundamentación.

Determinar la validez objetiva de un conocimiento; señalar, depurar o afirmar un método; valorar las acciones humanas, todo ello como un ejercicio que es imprescindible para comprender nuestra época, desde la perspectiva de la filosofía de nuestro tiempo.

Este trabajo está dividido en cinco capítulos, cada uno de ellos desarrolla su contenido de la siguiente manera: se inicia con una introducción, que plantea el contenido del capítulo y su distribución. A continuación se hace una presentación del problema a estudiar, precisando sus conceptos más importantes. Una vez presentados y definidos los conceptos centrales de la problemática a estudiar, se aborda el análisis de los mismos, para plantear su articulación y su sentido. Finalmente el capítulo cierra con una crítica que como su nombre lo indica sopesa, objeta o confirma lo afirmado en el capítulo.

En el primer capítulo nos aproximaremos a una problemática que retoma dos asuntos propios del conocimiento y del método, porque en la crítica de Husserl al historicismo de Dilthey, se ventilan temas que deben decidir sobre la valoración y distinción de dos tipos diferentes de ciencias: las de la naturaleza y las del espíritu, de acuerdo con sus características epistemológicas y su proceder metodológico.

El segundo capítulo aborda los criterios para precisar qué debe entenderse por progreso en la ciencia, desde la perspectiva de una obra polémica y plenamente contemporánea. La obra es “La Estructura de las Revoluciones Científicas” y su autor es T. S. Kuhn. En el estudio de este texto, se analizan sus conceptos principales con el fin de hacer patente la idea de progreso en Kuhn en esa obra. Los problemas discutidos en esta obra son temas que también pertenecen al campo de conocimiento y del método.

El capítulo tercero plantea un problema de procedimiento en el campo de la historia: ¿Cómo debe entenderse la causalidad de la historia? Este problema se analizará desde el enfoque de varios historiadores y filósofos de la historia. El asunto es muy polémico. Unos autores desecharán la idea de causa por considerarla ajena a la verdadera ciencia, otros intentarán encontrar explicaciones alternas que no empleen el concepto causa, otros finalmente hablarán de la conducta intencional, y la lógica de la situación, aceptando la causalidad como una explicación que no choca con su planteamiento, sino que complementa la explicación histórica.

El cuarto capítulo trata un tema de suma importancia para la constitución de una nueva propuesta metodológica: la hermenéutica. Esta se presenta en primer lugar desde la idea que Heidegger tiene de ella. Después, se estudia este mismo tema en Gadamer quien es considerado como el filósofo que continúa y desarrolla la propuesta hermenéutica de Heidegger. Al finalizar el capítulo, en la crítica, se traen a discusión las observaciones y objeciones que Habermas hace a la hermenéutica de Gadamer.

Finalmente en el quinto capítulo se trata un problema fundamental en la reflexión ética contemporánea: el problema de la libertad. Este difícil asunto es planteado

desde la postura de existencialismo ateo. Sartre es considerado como su más importante representante.

Pero para delimitar nuestro objetivo, el problema de la libertad, será presentado, analizado y criticado a partir de una obra de Sartre, "El Ser y la Nada". En esta obra Sartre precisa y fundamenta su idea de libertad. Nuestra tarea ahí será presentar y evaluar sus resultados a partir de la relación necesidad-libertad.

CAPITULO I LA CRITICA DE HUSSERL AL HISTORICISMO DE DILTHEY

INTRODUCCION.

EL PROBLEMA A TRATAR.

Para ubicar nuestro asunto, deben decirse algunas palabras acerca de su delimitación y propósito.

Si nuestro tema es la crítica de Husserl al historicismo, debemos centrar nuestra atención, no a toda la corriente historicista, que es amplia y diversa, sino atenemos a una obra específica de Husserl que hace referencia exacta a Dilthey.

La obra de Husserl en la que hace esta mención precisa es "La Filosofía como Ciencia Estricta" ⁽¹⁾. En la que desde sus primeras líneas hace una crítica radical, que ha tenido, "El mérito de realizar la definitiva superación del naturalismo y del historicismo epistemológicos" ⁽²⁾.

El fondo de la cuestión a tratar, es el problema del método. Nuestro propósito será presentar en primer lugar, en qué consiste la crítica que hace Husserl al historicismo de Dilthey.

Iniciaremos preguntando: ¿Qué entiende Husserl por historicismo?. Una vez definido lo anterior, en el análisis, veremos los límites y defectos que presenta este historicismo a los ojos de Husserl. Concluiremos informándonos en qué consisten las observaciones que hace Husserl al historicismo de Dilthey.

(1) Husserl, E.: "La Filosofía como Ciencia Estricta", Almagesto, Buenos Aires, 1992.

(2) Ibid., Introducción por Ricardo Alvarez. p. 6.

El objetivo particular de este capítulo, en esta primera parte es analizar los fundamentos de la comprensión contemporánea en torno del problema del método, como arriba señalábamos, el problema de fondo es la cuestión del método, es decir el camino que toman las ciencias según su objeto de estudio, el cual dicta sus procedimientos y campo de aplicación. Es en la segunda parte de la Filosofía como Ciencia Estricta titulada “historicismo y filosofía de la cosmovisión” en donde Husserl se ocupará específicamente de la crítica al historicismo de Dilthey, teniendo Husserl a la vista la obra “Teoría de la Concepción del Mundo”.

PRESENTACION.

CONTEXTO DEL PROBLEMA.

Entendemos por contexto, la ubicación histórica del problema que pretendemos investigar, para comprender mejor su significado.

Las obras de que nos vamos a ocupar en esta pequeña investigación, son dos textos que se publican el mismo año, 1911, son por esto plenamente contemporáneas. Ellas son: "Teoría de la concepción del mundo" de Dilthey, y la obra de Husserl "La filosofía como ciencia estricta". En ésta última propone Husserl a la fenomenología como solución al escepticismo historicista:

"Junto a las filosofías de la vida (existencialismo, vitalismo, historicismo), la fenomenología representa una importante corriente filosófica que efectúa un rompimiento con el siglo XIX, para inaugurar una nueva etapa y modo de pensamiento que tendrá seguidores en todo el mundo"⁽³⁾.

Pero ¿en qué consiste la fenomenología?. Se trata de un método nuevo que describe el fenómeno, es decir lo que aparece. Este método polemiza con las ciencias de la naturaleza, criticando su pretensión de fundamentar a las ciencias del espíritu. Su modelo de ciencia es la lógica. Se opone al idealismo por no hacer éste una crítica previa del conocimiento, para conocer sus fundamentos y límites.

(3) Escobar Gustavo, Albarrán Mario. : Filosofía: Un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas, Mc. Graw. Hill México 1996. p. 94.

Este método quiere aprehender las esencias, o sea los contenidos permanentes, inteligibles de las cosas, a través, de la intuición:

“Entre algunas características que podríamos adjudicar a la fenomenología estarían las siguientes: a) se trata de un método que consiste en describir el fenómeno, es decir aquello que se nos da en forma inmediata (el fenómeno es lo que aparece ante la conciencia). b) Se desentiende de las ciencias de la naturaleza, enfrentándose al empirismo y al psicologismo, los cuales somete a una rigurosa crítica. c) Se interesa más por la lógica y la matemática como modelos de ciencias formales en donde se advierten las esencias. d) Así mismo, se opone al idealismo, al no partir de una teoría del conocimiento previa y al remontarse a los orígenes y fundamentos. e) Su objeto, lo que busca aprehender, son las esencias, es decir, los contenidos inteligibles, ideales y permanentes de los fenómenos, los cuales son captados por medio de una intuición especial llamada intuición eidética”⁽⁴⁾

Haciendo a un lado toda concepción previa, que es infiel a los datos fundamentales de un estado de cosas, la fenomenología se propondrá, en primer término, no explicar por medio de reconstrucciones hipotéticas sino volver a las cosas mismas. Es decir elucidar lo que efectivamente pasa. Mejor: puesto que no se trata de hechos, desplazar el interés teórico desde el hecho o el conocimiento a la esencia de su significación en su relación objetiva.

Esto es la idealidad, Husserl confiere a la filosofía desde el principio y de modo definitivo la estructura de una eidética al margen de cualquier elemento empírico.

(4) Ibid. p. 94.

El análisis fenomenológico no se presenta como un duplicado de lo objetivo, sino que explora el suelo originario y universalmente propuesto de toda objetivación, o como escribe Husserl, la trama de actos en los que los objetos son intencionados y se presentan como tales. El método fenomenológico es así radical.

En relación al historicismo de Dilthey, éste sostiene en general, la interpretación histórica como el único medio para lograr una visión total y unitaria de la filosofía:

“La tarea de una determinación esencial de la filosofía que esclarezca la significación del nombre y el concepto que cada uno de los filósofos se ha formado de ella nos lleva necesariamente del punto de vista sistemático al punto de vista histórico. Se trata de determinar no lo que vale ahora o aquí como filosofía, sino aquello que siempre y en todas partes ha constituido su contenido. Todos los diversos conceptos de ella nos refieren a este contenido general que explica la diversidad de lo que se ha ido presentando como filosofía y las diferencias en las diversas concepciones.

Y como desde el punto de vista histórico se comprende en su necesidad la certidumbre con que se presenta cada uno de los sistemas en su peculiaridad y se pronuncia sobre la filosofía, se hace patente de este modo la superioridad de este punto de vista”
(5).

Lo histórico se presenta a Dilthey como un punto de vista superior, para comprender en su necesidad cada uno de los sistemas filosóficos en su especificidad

(5) Dilthey, W.: “Teoría de la concepción del mundo”, F.C.E., México, 1978, p. 169.

Vemos pues, en Dilthey la importancia de lo histórico, y lo confirmamos con ayuda de una fuente indirecta: “Dentro del historicismo se pueden incluir filosofías tan distintas entre sí como la de Dilthey, con su famosa proposición de que ‘cuanto el hombre lo experimenta sólo a través de la historia’ y la de Marx por su insistencia en la conciencia histórica y sus transformaciones”⁽⁶⁾.

La polémica es entonces entre el historicismo representado aquí por Dilthey y la fenomenología sustentada por Husserl.

En lo que sigue trataremos de ver con mayor precisión qué entiende Husserl por historicismo.

(6) Ferrater, Mora.: “Diccionario de filosofía abreviado”. Hermes Sudamericana, México., 1985, p. 195.

¿QUE ENTIENDE HUSSERL POR HISTORICISMO?

Desde el principio de la segunda parte de la filosofía como ciencia estricta, Husserl define al historicismo: “El historicismo adopta su posición en la esfera de los hechos de la vida como algo absoluto (. . . .) resulta un relativismo muy afin al psicologismo y se enreda en análogas dificultades escépticas. En este estudio sólo nos interesa lo peculiar del escepticismo histórico y trataremos de detenernos un poco en su peculiaridad” (7).

Primer punto, a Husserl se le presenta el historicismo como un relativismo que se enreda en problemas escépticos.

Segundo punto, a él sólo le interesa abordar al escepticismo histórico.

Lo histórico, según Husserl, es importante pues toda configuración del espíritu, tiene su estructura interna, su tipología, que se desarrolla y transforma en la vida misma, es decir, en la historia. El mundo empírico no presenta nada fijo, no es más que una corriente de desarrollo. Hay una unidad en la vida del espíritu, podemos capturarla investigando los motivos que hay en su interior y así comprender su esencia. Sólo así lo histórico se vuelve explicable, por ser unidad de los momentos interiores progresivos de su sentido. Pero todo lo dicho hasta aquí -señala Husserl- es historia, no historicismo.

Por lo expuesto es bien claro que para el autor de las “Investigaciones Lógicas”, el término historicismo tiene una connotación peyorativa.

(7) Husserl, E.: “La Filosofía como Ciencia Estricta”, Almagesto, Buenos Aires, 1992, p. 61.

ANALISIS.

LOS LIMITES DEL HISTORICISMO SEGUN HUSSERL.

¿Podrá justificarse lo que afirma Dilthey?.

Hay tres afirmaciones que inquietan a Husserl en las obras mencionadas. Primera, "Entre las razones que siempre vuelven a estimular al escepticismo, una de las más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos". Segunda, "Pero mucho más lejos que las conclusiones escépticas provenientes de la oposición de las opiniones humanas van las dudas que proceden del desarrollo progresivo de la conciencia histórica". Tercera, "La teoría del desarrollo (como teoría naturalista de la evolución, íntimamente entrelazada con el conocimiento de la historia del desarrollo de las configuraciones de la cultura) está necesariamente vinculada al conocimiento de la relatividad de toda forma histórica de vida, de la religión y de la filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye más radicalmente que la experiencia de la disputa de los sistemas, la creencia en la validez general de cualquiera de las filosofías que se propusieron expresar de un modo forzoso la conexión del mundo por medio de un complejo de conceptos"⁽⁸⁾.

Las anteriores afirmaciones de Dilthey sostenidas en la "teoría de la concepción del mundo", le preocupan a Husserl.

(8) Párrafos citados por Husserl de la obra de Dilthey que corresponde a las pgs. 127, 128 y 130 de "Teoría de la Concepción del Mundo", de la traducción española de Eugenio Imaz., F.C.E., 1945.

¿Por qué le preocupan?. Pues justamente lo que él desea encontrar son argumentos decisivos para afirmar lo contrario: un método -el fenomenológico- en el que se encuentren posibilidades de una fundamentación de validez inobjetable, supratemporal.

El historicista dudará -por el constante cambio de las opiniones científicas- en encontrar valor objetivo a las ciencias.

Una determinada filosofía de la cosmovisión surge y desaparece motivada por circunstancias históricas dadas. Esto también vale para las ciencias estrictas, ¿pero, por esto se puede afirmar que no hay valor objetivo en estas ciencias?

El historicista -según Husserl- responderá: no hay valor objetivo, pues hay cambios en las opiniones científicas. Pero, por este cambio en las opiniones científicas ¿son las ciencias sólo configuraciones de cultura o unidades objetivas de validez?. Si llegamos al extremo de afirmar que no hay validez por los cambios mencionados, llegaremos a no creer en nada (escepticismo), y si seguimos este mismo camino, también podrían dejar de valer las ideas de verdad, teoría y ciencia. Estas ideas perderían su validez indiscutible. La validez de una idea -según Husserl- está en que es una formación fáctica del espíritu, y debe por eso considerarse válida.

Conceder valor a este escepticismo sería admitir que: “No existe entonces validez absoluta o validez ‘en sí’, que es lo que es, aun cuando nadie la realice, ni jamás realizara ninguna humanidad histórica”⁽⁹⁾.

(9) Husserl, E.: “La Filosofía como Ciencia Estricta”, Almagesto, Buenos Aires, 1992. p. 64.

El párrafo anterior nos llama la atención en el siguiente aspecto: Husserl nos habla de validez absoluta. Para aclarar esto es necesario comentar algo respecto a las intenciones filosóficas de Husserl. El quiere fundar de una vez y para siempre una filosofía con validez absoluta: “gracias a la fenomenología Husserl ha tenido la intención de dar a la filosofía contemporánea un estatuto de cientificidad absoluta (apodíctica)”⁽¹⁰⁾.

Sirva lo anterior para ir afirmando una idea de los que es fenomenología y su desacuerdo con el historicismo.

¿Podrá la historia, ciencia empírica del espíritu en general, decidir si es necesario distinguir entre filosofía en sentido histórico y la filosofía válida?. Es decir, poder diferenciar entre una validez fluyente y una validez objetiva; ciencia como manifestación cultural y ciencia como sistema de teoría válida. Aquí se hace necesaria la distinción entre unas y otras. Husserl pide aquí que sean reconocidas las diferencias y la oposición.

Si la historia es ciencia empírica del espíritu en general: “es incapaz de decidir por sus propios medios, en un sentido o en otro, si es necesario distinguir entre la religión como forma peculiar de la cultura y la religión como idea, es decir, como religión válida; si hay que distinguir entre el arte como forma de cultura y el arte válido, entre el derecho histórico y el derecho válido; y finalmente si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida”⁽¹¹⁾.

(10) Schérer, R.: “Husserl”. La Filosofía en el Siglo XX. Historia de la filosofía siglo XXI. Ed. Siglo XXI, Vol. 10. P. 55.

(11) Husserl, ob., cit., supra., p. 65.

Si las configuraciones del espíritu pueden verdaderamente ser juzgadas desde las oposiciones de validez arriba señaladas entonces, la decisión sobre la validez y sus principios ideales, no es asunto de la ciencia empírica. ¿Por qué?. El matemático - por ejemplo- no se volverá a la historia para fundamentar las teorías matemáticas, no sucederá que relacione el desarrollo histórico de las representaciones y juicios matemáticos con el asunto de su verdad.

Entonces ¿por qué el historiador tendrá que decidir sobre la verdad de los sistemas filosóficos?.

No puede el historicista decidir sobre la posibilidad de una ciencia filosófica válida en sí, menos todavía aportar nada a la idea de una verdadera filosofía.

Lo anterior es precisamente por la postura escéptica del historicismo.

Los modos de desarrollo de los sistemas y también, los hechos históricos de estos desarrollos, en general, pueden ser razones y muy buenas. “Pero las razones históricas no pueden acarrear por ellas mismas más que consecuencias históricas.

Desear demostrar o refutar ideas en base a hechos es absurdo”⁽¹²⁾. Husserl insiste en lo anterior, en la diferencia entre ciencia ideal y ciencia empírica.

(12) Ibid., p. 66.

Además nada puede demostrar la historia en contra de la posibilidad de valideces absolutas en general.

El historicismo no puede demostrar que hasta el presente no ha existido ninguna filosofía científica. Y si lo demostrara, lo haría en base a otras fuentes y éstas ya son filosóficas.

No puede tampoco la historia decidir nada definitivo ni mucho menos absoluto en cuanto a la validez de una metafísica.

El historicista podría imaginarse que en alguna doctrina filosófica históricamente reconstruida, le llevaría a creer que no sólo podrá comprender su sentido interno, sino, también juzgar su valor relativo. Sin embargo, éstas valoraciones relativas pertenecen a la esfera ideal. Y, si el historiador no se conforma con comprender meros desarrollos, y quiere dar apreciaciones de valor, éstas sólo las puede presuponer pero no fundamentar. ¿Cuál es el motivo de esto?. “La norma de lo matemático se encuentra en las matemáticas, la de lo lógico en la lógica; la de lo ético en la ética, etc.”⁽¹³⁾.

Husserl insiste: lo empírico no puede fundamentar la validez de lo ideal.

Otro matiz tomarían los intentos de valoración, si el historiador quisiera proceder de modo científico; necesitaría encontrar métodos de fundamentación en esas mismas disciplinas. Pero, sino existieran esos métodos, es decir en términos de Husserl, una ciencia estrictamente desarrollada, el historiador emite sus juicios como hombre creyente o adscrito a una ética, pero jamás como un historiador científico.

(13) Ibid., p. 69.

CRITICA.

LAS OBSERVACIONES CRITICAS DE HUSSERL AL HISTORICISMO DE DILTHEY.

Hasta el momento en este pequeño trabajo de investigación, hemos delimitado, planteado y analizado la crítica que hace Husserl al historicismo del autor de 'Teoría de la Concepción del Mundo'. ¿Qué objeciones, observaciones, aclaraciones y críticas hace Husserl a este historicismo?. Aquí retomaremos y/o ampliaremos los argumentos vistos en este estudio.

Una importante observación es que "La afirmación incondicional de que toda filosofía científica es una quimera por cuanto las preguntas tentativas de los milenios pasados hacen probable la imposibilidad interna de tal filosofía, no sólo es falsa por el hecho de que las conclusiones que puedan sacarse de un par de milenios de cultura superior no constituyen una buena inducción para un futuro ilimitado"⁽¹⁴⁾

La anterior argumentación de Husserl se dirige contra la generalización arbitraria que hace el historicismo, y es certera: no se ha dado a y b (es decir, una filosofía irrefutable y científica) y por tanto -concluye falsamente el historicismo- no se dará en el futuro.

(14) Ibid., p. 67.

Otra observación importante que hace Husserl es la siguiente: el historicismo cae en un relativismo escéptico por los motivos analizados. Pero dar valor a este escepticismo, sería negar que hay principios lógicos de valor supratemporal. Así no tendría valor el principio de no contradicción y, podría cambiarse en su contrario.

Husserl plantea en lo analizado otra importante crítica al historicismo. Y es que éste, cree que puede demostrar o refutar ideas en base a hechos.

Pero los hechos lo que demuestran son solamente hechos. Según Husserl las valoraciones acerca de las ideas filosóficas pertenecen a la esfera de lo ideal.

Si se trata de dar valoraciones, la norma de lo matemático se encuentra en la matemática; la de lo lógico en la lógica; la norma de lo filosófico en la filosofía, agregaríamos nosotros. Y es que la historia, ciencia empírica del espíritu, no puede por su condición empírica, dar argumentos importantes, decisivos para, por ejemplo, decidir si la lógica es o no válida, porque precisamente la lógica, hace abstracción de todo contenido empírico, para quedarse con la forma, la cual es eterna, universal y con validez a través de todos los tiempos.

Un ejemplo: no podemos afirmar de un hombre, que está vivo y está muerto, es decir, que esto suceda al mismo tiempo.

Negar al principio arriba mencionado, es decir, la posibilidad de que algo suceda y no suceda al mismo tiempo es caer en el absurdo, lo cual nos lleva al relativismo y al escepticismo como las posturas historicistas.

Sean pues reconocidas las diferencias de métodos: las ciencias naturales cuyos objetos de estudio tienen la característica de ser mudables, contingentes y temporales; mientras que en las ciencias del espíritu se mueven categorías que son inmutables, necesarias y válidas a través de todos los tiempos.

Por tanto el historicismo constituye un error gnoseológico que en virtud de sus consecuencias absurdas debe ser rechazado tan rotundamente como el naturalismo.

Recapitulando lo revisado, tenemos los siguientes resultados.

Primero. Husserl afirma contra el historicismo de Dilthey: no por la constante transformación de las ideas científicas tenemos el derecho de calificar a las ciencias de “Configuraciones de cultura” en vez de unidades objetivas de validez, por este camino el historicismo lleva hasta sus últimas consecuencias al subjetivismo escéptico.

Si fuera cierto lo que afirma este historicismo, las ideas de verdad, teoría y ciencia perderían su validez absoluta. No existiría validez en sí, tampoco valdría el principio de no contradicción, ni la lógica tendría el valor que se le reconoce plenamente en nuestro tiempo.

Segundo. La historia al ser ciencia empírica del espíritu, no puede decidir si hay que distinguir entre filosofía en sentido histórico y filosofía válida. Por ejemplo el matemático no se volverá a la historia para recabar informes sobre la verdad de su teoría. El historiador, entonces, no podrá decidir sobre la verdad de los sistemas filosóficos.

Tercero. Nada puede aportar la historia contra la posibilidad de valideces absolutas en general, menos sobre la validez de la metafísica en particular, pues la norma de lo matemático se encuentra en las matemáticas; la de lo lógico en la lógica, la de lo filosófico en la filosofía.

Así por lo anteriormente expuesto, el historicismo debe ser rechazado como un error gnoseológico.

Sin embargo debo aclarar -dice Husserl- que reconozco el inmenso valor de la historia en el sentido más amplio, pues el descubrimiento del espíritu colectivo

tiene para el filósofo la misma importancia o tal vez más que el ahondamiento en la naturaleza. Pero Husserl piensa en el valor de la historia y no en la confusión epistemológica en la que termina el historicismo.

Finalmente Husserl considera la idea de una filosofía de la cosmovisión. Debemos, afirma Husserl, considerar su sentido y su derecho para oponerla a la filosofía como ciencia estricta.

Esta filosofía de la cosmovisión, esta idea de cosmovisión, es distinta en cada época, la idea de ciencia va más allá de los tiempos, es supratemporal.

La ciencia tiene valores absolutos, intemporales. Por estas características quedan separadas la filosofía de la cosmovisión y la filosofía científica. Las cosmovisiones pueden litigar; solo la ciencia puede decidir y su fallo es eterno. Por tanto la filosofía debe ser una ciencia estricta. La meta de la cosmovisión es sólo eso, cosmovisión, y ésta no es ciencia, es una visión personal, útil.

Pero la ciencia es impersonal y sus contribuciones el tesoro de valideces eternas, y esto, puede decirse de la ciencia filosófica.

Al finalizar el capítulo que nos ocupó, Husserl reivindica la importancia de lo histórico.

Necesitamos la historia, pero no a modo del historiador perdiéndonos en las conexiones del desarrollo de las grandes filosofías, sino para permitir que las mismas filosofías nos inspiren.

No haremos filósofos por medio de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es -escribe finalmente Husserl- la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes. La filosofía es radical y no se detiene hasta lograr principios claros

CAPITULO II

LA IDEA DE PROGRESO EN KUHN

INTRODUCCION.

LA IDEA DE PROGRESO EN LA CIENCIA.

¿Cómo debe hablarse de progreso en la ciencia, o cómo explicar el desarrollo del conocimiento científico?

Sin duda hay respuestas a este asunto, pero no queremos caer en lugares comunes y/o falsas interpretaciones. Este es el motivo principal, el querer obtener una visión más aproximada del cómo se realiza el desarrollo y progreso en la ciencia. Con este propósito, haremos un breve recuento del planteo de la problemática a tratar, a través de varios autores que la estudian.

Más adelante nos acercaremos a la obra de Kuhn “La Estructura de las Revoluciones Científicas”, para capturar sus conceptos más importantes con el fin de trazar el esquema que nos lleve de la ciencia normal a las revoluciones científicas.

En este recorrido quizá veremos cómo se desarrolla el conocimiento científico. Específicamente, al final de este ensayo, centraremos nuestra atención en el último capítulo, titulado “Progreso y Revoluciones”, donde creemos afina su respuesta a este asunto. Procediendo así, estamos delimitando nuestro objetivo.

Antes de llegar al núcleo de nuestro tema es necesario partir del hecho de que, el asunto del desarrollo y progreso de la ciencia ha sido postulado como muy importante. Es inevitable cuando se hace una serie meditación, sobre la utilidad y fin de la ciencia.

P R E S E N T A C I O N .

En la presentación se insistirá en que varios autores han planteado el asunto que nos interesa. Lo anterior es con el objeto de partir de los antecedentes de esta problemática, para finalmente conocer la respuesta de Kuhn. Si el título y por tanto propósito de este ensayo, es llegar a saber cuál es el sentido y manejo que hace Kuhn del término progreso, nos damos cuenta que este problema no puede plantearse sin antes revisar las categorías conceptuales que usa el autor en la “Estructura de las revoluciones científicas”.

Una vez planteadas estas categorías centrales, llegaremos al tema que nos concierne específicamente.

Pero, un poco antes, tenemos que centrar a grandes rasgos el recorrido lógico en el cuál debemos ubicarnos; trayecto que el mismo Kuhn hace en la obra citada.

Iniciaremos con la revisión del concepto de “Ciencia normal”, para explicar en seguida qué entiende Kuhn por “Anomalías” en la ciencia. Una vez efectuado lo anterior, analizaremos qué entiende el mismo autor por “Período de crisis en la ciencia”. Este es el que nos conduce al surgimiento de un “Paradigma rival”, que se resuelve “En una revolución científica”. Paradigma y revolución científica serán también definidas conceptualmente.

El Análisis de este ensayo comprende desde la parte que ubica la importancia de este tema, (Planteamiento del problema) hasta el análisis del concepto de “Revoluciones científicas”.

La tercera y última parte corresponde a la “crítica”. En ella se analizará la noción de progreso que se encuentra en el apartado titulado “Progreso y Revolución”.

Planteamiento del problema.

La idea más general y común es que la ciencia se desarrolla y progresa por acumulación de descubrimientos. En nuestras lecturas del tema hemos encontrado que esta idea es problemática, y en más de una ocasión se ha discutido su propuesta. Geymonat ⁽¹⁾ por ejemplo dice:

“Otra característica de las ciencias es por lo menos hoy, su continuo desarrollo que da origen al llamado progreso científico, pero también aquí surgen diversos problemas que deben ser atentamente discutidos por el filósofo de la ciencia. ¿Cómo se da el desarrollo de la ciencia? ¿Por simple acumulación de nuevos descubrimientos que se suman a los viejos, como se pensaba cuando las verdades que obtenían las ciencias se consideraban absolutas? ¿O quizá tal desarrollo se da a través de crisis y revoluciones?”.

En la anterior cita se plantea, además, el problema que nos ocupa: ¿Cómo se da el desarrollo de la ciencia?. Porque sin planteo de un desarrollo en la ciencia, no sería posible hablar de progreso en la misma.

La pregunta de Geymonat, la ciencia se desarrolla por acumulación o se desarrolla a través de crisis y revoluciones, plantea una disyunción, en la que en su segunda parte, hipotetiza el cambio radical a través de rupturas con el anterior paradigma.

(1) Geymonat, L., “Limites actuales de la filosofía de la ciencia”. Gisdasa, Barcelona, 1993. P. 15.

Como nuestro asunto pregunta sobre este tema en Kuhn, es el momento para ir aproximándose a su respuesta. Según Radnitzky ⁽²⁾,

“La estructura de las revoluciones científicas de Kuhn supuso un impulso a esa discusión sobre la racionalidad y progreso en la ciencia”.

El artículo de Radnitzky inicia con el título en forma de pregunta: ¿Hay criterios objetivos del progreso científico? Esta pregunta concierne a nuestro problema a estudiar. Podría equivaler a esta otra: ¿Hay progreso en la ciencia? Porque un criterio objetivo supone el consenso si no de todo público, sí de una comunidad científica ⁽³⁾,

“El campo de la vida en el que el progreso es evidente e incluso innegable, es la Técnica, y dentro de ella, especialmente en los dominios que se apoyan directamente en los resultados de las ciencias”.

El autor citado, cuando menos, no pone en duda que la ciencia progrese, y este progreso se vea en la Técnica. Pero nuestro problema es más de fondo, e insistiremos en ello. Más de fondo porque nuestro interés es más general, queremos saber si el progreso es algo que pueda afirmarse de la ciencia en general y no sólo de la Técnica en particular.

(2) Radnitzky, G. Andersson, G. et. al. Progreso y Racionalidad en la Ciencia. Alianza Universidad. Madrid, 1982. p. 9.

(3) *Ibidem*. p. 11.

Esto, no dice Radnitzky ⁽⁴⁾, es tema de la metodología:

“¿Qué es lo que propiamente debe considerarse como un progreso científico, y lo que no debe tomarse como tal? Este es el asunto principal de la Metodología y sólo cuando esta cuestión quede resuelta podemos ofrecer razones objetivas que confirmen la suposición de que la ciencia ha progresado”.

Los autores del libro titulado “Progreso y Racionalidad en la Ciencia”, quieren abordar este tema de una manera lógica, primero preguntar a la Metodología los criterios del desarrollo en la ciencia; sólo después podría preguntarse a la historia si la ciencia ha avanzado racionalmente ⁽⁵⁾,

“Por razones lógicas ha de responderse primero a la cuestión metodológica y solo después podrá atacarse con perspectiva de éxito la cuestión histórica y también la cuestión de si la ciencia se ha desarrollado racionalmente”.

La necesidad de tener un criterio lógico y metodológico para decidir si hay o no progreso, se hace patente, como tarea inicial.

Como hemos visto en esta presentación, el asunto del desarrollo y progreso en la ciencia presenta varios matices que hay que puntualizar.

En el siguiente apartado, veremos como Kuhn en “La Estructura de las Revoluciones Científicas”, aborda la idea de progreso en la ciencia, asunto de nuestro interés principal.

(4) Ibid. p. 12.

(5) Idem. p. 12.

ANALISIS.

a) Ciencia normal.

Empezaremos este análisis citando lo que el propio Kuhn entiende por ciencia normal:

“Ciencia normal significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica reconoce durante cierto tiempo como fundamento de su práctica posterior”⁽⁶⁾

Ciencia normal es la investigación que una comunidad de científicos comparten, cuyos modelos teóricos y metodológicos son relatados en los libros de texto, en donde se expone la teoría aceptada, aunque no en su forma original. Los libros clásicos de ciencia desempeñaban también esa función. Podían estos clásicos definir los problemas y métodos de un campo de la investigación para futuros científicos. Pudieron lograr lo anterior pues reunían dos condiciones, primera: los resultados de su investigación no tenían antecedentes, segunda, a la vez eran bastante incompletos y por eso dejaban muchos problemas para ser resueltos por una comunidad de científicos que abrazan un paradigma.

Kuhn también desde el inicio señala su concepto de paradigma, que tiene que ver muy de cerca con las dos características arriba señaladas de la ciencia normal.

(6) Kuhn S. T. La Estructura de las Revoluciones Científicas. Fondo de Cultura Económica, México, 1978. p. 33.

La relación de ciencia normal y paradigma se nos presenta de una manera más precisa cuando Kuhn señala ⁽⁷⁾ que el paradigma es lo que identifica a una comunidad de científicos:

“Los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica. Este compromiso y el consentimiento aparente que provoca son requisitos previos para la ciencia normal, es decir, para la génesis y continuación de una tradición particular de la investigación científica”.

Los científicos que practican la ciencia normal están inmersos en la tradición, su consentimiento y compromiso son ingredientes de su pertenencia a este tipo de ciencia. Además, podemos afirmar que la ciencia normal aplica sus esfuerzos a confirmar el paradigma vigente, más que a invalidarlo por medio de contraejemplos o anomalías. Por eso Radnitzky puede afirmar que:

“En 1962 se publicó ‘La Estructura de las Revoluciones Científicas’ de Kuhn. En esta obra Kuhn intenta demostrar que la historia de la ciencia pone de manifiesto ciertos patrones típicos. Hay períodos de ciencia normal, en los cuales las suposiciones teóricas básicas no son cuestionadas sino que solamente son aplicadas con el fin de proporcionar explicaciones y predicciones científicas. En los períodos de ciencia normal los científicos se encuentran, por decirlo así con respecto a sus esquemas teóricos en un sueño dogmático y por consiguiente pueden concentrar sus esfuerzos en lo que Kuhn llama solución de rompecabezas” ⁽⁸⁾.

(7) Ibid. p. 34.

(8) Radnitzky. et. al., ob. cit., p. 17.

En el caso de que alguna comunidad científica no pueda armar el “rompecabezas”, o ciertos aspectos de lo estudiado no encajan en el modelo explicativo (anomalía), el científico trata entonces de integrar, de reformular, de subsumir dentro del esquema conceptual la anomalía emergente. En la falla de esto último, la comunidad científica se da cuenta de la existencia de la anomalía.

b) Anomalías.

En cuanto más éxito tiene la ciencia normal en el ejercicio de su paradigma, en cuanto más acumula datos a favor, irónicamente encuentra cada vez más anomalías.

En cuanto más pruebas a favor tiene el paradigma vigente, más anomalías encuentra. Pero, ¿cómo se define y ubica una anomalía? Serrano ⁽⁹⁾ afirma en su estudio de la obra que nos ocupa:

“De entrada lo científico ofrece una fuerte resistencia a todo lo que presenta una novedad, a lo que resulte ser una anomalía dentro del paradigma o modelo tradicional y actual para ellos; en efecto, esta novedad o anomalía constituiría el reconocimiento, ya sea empírico o teórico, que lleva como consecuencia una alteración del modelo explicativo con sus categorías y/o procedimientos. En lugar de falsificar la teoría intenta corregirla, modificarla, formularla de nuevo; con frecuencia esperan sin más desacreditarla; a veces hasta deshacerse de ella como perturbadora”.

(9) Serrano A. Jorge, Filosofía de la Ciencia. Centro de Estudios Educativos
A. C. México, 1980. p. 182.

Estos fenómenos nuevos e inesperados, que son las anomalías, en la medida en que se reconoce su existencia, implicará un cambio de paradigma, o como dice Kuhn, la alteración del modelo con sus categorías y procedimientos. Debe aclararse que la clase de anomalía que logra el cambio de paradigma, no es cualquier anomalía sino cuando llega a parecer algo más que otro enigma de la ciencia normal, se inicia la transición a la ciencia extraordinaria. ⁽¹⁰⁾

¿Qué caracteriza a los períodos de crisis en la ciencia? Kuhn lo señala: la proliferación de versiones de una teoría es un síntoma muy común de crisis. Un poco antes Kuhn señala el período de crisis ejemplificando la teoría astronómica de Tolomeo y la teoría de Copérnico. La primera tuvo un éxito admirable en la predicción de los cambios tanto de posición de planetas como de estrellas. Ningún otro sistema había dado tan buenos resultados. Sin embargo, el hecho de que la tradición astronómica fue interrumpida y la carencia de imprenta donde los astrónomos pudieran publicar libros y comunicarse sus descubrimientos, influyó en que no se habrían comunicado claramente sus hallazgos de anomalías, pero

“En el siglo XVI Dominico de Novara colaborador de Copérnico sostuvo que ningún sistema tan complicado e inexacto como había llegado a ser el de Tolomeo, podía existir realmente en la naturaleza. Y el mismo Copérnico escribió en el prefacio de su obra fundamental “Las Revoluciones de las Esferas Celestes”, que la tradición astronómica que había heredado sólo había sido capaz de crear un monstruo”⁽¹¹⁾.

(10) Cfr., Kuhn. ob. cit. p. 136.

(11) Ibid. p. 166.

Sólo después de transcurrido un tiempo con el uso del paradigma de la ciencia normal se empezarán a notar sus anomalías. Únicamente después del siglo XVI un buen número de astrónomos reconocían que el paradigma fallaba en sus aplicaciones en su propio campo. Reconocer lo anterior fue previo para que Copérnico rechazara el paradigma de Tolomeo y buscara otro. El Prefacio de su obra fundamental -según Kuhn- es una descripción clásica de crisis.

c) Período de Crisis.

Toda crisis conlleva una serie de síntomas, uno de ellos es la abundancia de teorías para explicar un solo caso, otro síntoma es la confusión a que llega el paradigma vigente por la persistencia de anomalías irresolubles con ese paradigma (12).

El cambio de un paradigma en crisis a otro, del que pueda desprenderse otra tradición de ciencia, no se da -esto es importante para nosotros- por acumulación, a la que se llegaría por medio de la ampliación del paradigma vigente. No, este paso es con más precisión una reconstrucción a partir de nuevos fundamentos y que cambia radicalmente alguna de las generalizaciones teóricas fundamentales, incluyendo métodos y aplicaciones. Aquí y en la siguiente cita del propio Kuhn, creemos encontrar una primera aproximación a nuestro objetivo central: la respuesta a las peculiaridades del desarrollo de la ciencia y específicamente el uso de la idea de progreso que se encuentra en la “Estructura de las Revoluciones Científicas”:

(12) Cfr., *Ibid.* p. 138.

“La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, está lejos de ser un proceso de acumulación, al que se llegue por medio de una articulación o una ampliación del antiguo paradigma. Es más bien una reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma”⁽¹³⁾.

Antes de abordar la idea de paradigma rival, debemos preguntarnos ¿cuál es el resultado de la crisis?.

d) Paradigma rival.

¿Qué es lo que diferencia a la ciencia normal de la ciencia en estado de crisis? Según Kuhn⁽¹⁴⁾,

“Provocando una proliferación de versiones del paradigma, la crisis debilita las reglas de resolución normal de enigmas, en modo que, eventualmente, permiten la aparición de un nuevo paradigma”.

Una respuesta a la pregunta que inicia este apartado, es que la crisis debilita las reglas de resolución normal de enigmas, es decir, el paradigma vigente, el cual se había mostrado capaz en la solución de problemas, y esto da ocasión para el surgimiento de un nuevo modelo teórico-metodológico al que Kuhn ha llamado paradigma alterno.

(13) Ibid., p. 139.

(14) Ibid., p. 132.

El concepto de paradigma es un instrumento complejo, sumamente útil y fructífero, pero no por esto, exento de pluralidad de sentidos. Un estudio de Guillermo González precisa sus contenidos:

“Según Kuhn un paradigma se puede definir como conjunto jerárquico de compromisos (una sólida red) asumidos explícita o implícitamente por una comunidad de hombres de ciencia”⁽¹⁵⁾.

Estos compromisos de diversa naturaleza tienen un orden jerárquico. El estudio de Guillermo González pormenoriza cada uno. Nosotros sólo mencionaremos sus componentes para tener una idea general de la estructura de un paradigma. Este es una serie de compromisos epistémicos, éticos, ontológicos y metodológicos. E incluso el compromiso del proceso de formación de nuevos científicos.

Pero, volviendo a la definición de paradigma rival, para que un modelo teórico alternativo sea aceptado como sustituto, es necesario que pase una serie de pruebas para su consolidación y aceptación mayor por la comunidad de científicos. En las ciencias la afirmación de la prueba para un paradigma alternativo no consiste, como en la resolución de enigmas, en la comparación de un paradigma único con la naturaleza, en lugar de esto, la prueba se hace como parte de la competencia de dos paradigmas rivales para obtener su aceptación de la comunidad científica.

(15) González R. Guillermo. En torno a la Definición de Paradigma. UNAM., Cuadernos de Postgrado No. 11. México, 1998. p. 18.

e) Revolución científica.

Una vez que el paradigma surgió de una serie de imposibilidades para resolver anomalías en la ciencia normal, éste -el triunfador- se transforma en un paradigma revolucionario, al tener mayor éxito en la explicación y predicción en donde la ciencia normal había fracasado,

“La transición consiguiente a un nuevo paradigma es la revolución científica”⁽¹⁶⁾.

Y es que, como Kuhn afirma, este cambio no es como una extensión de la misma tradición, sino es una ruptura con esa tradición. Si esto es así, entonces el desarrollo de la ciencia no se da acumulativamente, sino por cambios radicales que implican rupturas a varios niveles:

“Las revoluciones científicas se consideran aquí como episodios de un desarrollo no acumulativo en que un antiguo es reemplazado completamente o en parte por otro nuevo e incompatible”⁽¹⁷⁾.

Pero las revoluciones científicas sólo son revolucionarias en la medida que afectan un determinado paradigma, para otros observadores externos pueden parecer partes normales del proceso de desarrollo; de aquí que Kuhn puede hablar de la invisibilidad de las revoluciones científicas.

(16) Kuhn. ob. cit. p. 147.

(17) Ibid., p. 149.

No podemos concluir este apartado sin señalar que el resultado del triunfo de un paradigma rival se concretó y convirtió en un paradigma revolucionario.

Este proceso no podemos concebirlo como simplemente acumulativo, sino con más precisión, como un proceso de rupturas, redefiniciones, conceptuales y metodológicas, que una vez comprobado su éxito sobre el paradigma anterior, se convierte ahora en una nueva ciencia normal, que en cuanto más se confirme, más se encontrarán nuevamente fenómenos inesperados y perturbadores que reiniciarán el ciclo que explica el desarrollo del conocimiento científico, no de una manera lineal y acumulativa, sino por revoluciones científicas.

CRITICA.

PROGRESO EN LA CIENCIA.

Después del camino andado en las dos primeras partes de este ensayo, creemos que estamos en posición para cubrir nuestro objetivo central. Con este propósito nos centraremos exclusivamente en la última parte del libro de Kuhn, cuyo apartado lleva el título de “Progreso a través de las Revoluciones”.

En este apartado comienzan las precisiones, las cuales no ponen en duda que en los períodos de la ciencia normal el progreso sea algo evidente.

“Así pues en su estado normal una comunidad científica es un instrumento inmensamente eficiente para resolver los problemas o los enigmas que define su paradigma. Además, el resultado de la resolución de esos problemas debe ser inevitablemente el progreso”⁽¹⁸⁾.

Aquí -en la ciencia normal- no hay ningún problema, sin embargo esto realiza un asunto más importante. ¿Cómo es el progreso en la ciencia extraordinaria? ¿Cuál es el resultado de la revolución? Las revoluciones terminan con una victoria total de uno de los paradigmas rivales. El resultado es el progreso.

(18) Ibid., p. 256.

Pero en este proceso con frecuencia hay pérdidas, porque con el triunfo del nuevo paradigma muchas veces deberán eliminarse ciertos problemas antiguos. Disminuye también el alcance de los intereses de los profesionales de la comunidad y lo que es muy importante señalar para nosotros, aumenta el grado de especialización y la ciencia aumenta en profundidad. Precisando: sólo en este último sentido podemos hablar de progreso en la ciencia; éste debe entenderse como progreso en la especialización y profundización del conocimiento científico. Aún más,

“Para ser más precisos, es posible que tengamos que renunciar a la noción explícita o implícita, de que los cambios de paradigma lleven a los científicos, y a aquellos que de tales aprenden cada vez mas cerca de la verdad”⁽¹⁹⁾.

Es el momento de indicar -señala Kuhn- que hasta aquí no se ha incluido el término verdad, porque el proceso de desarrollo descrito en este ensayo -“La Estructura de las Revoluciones Científicas”- ha sido un proceso de evolución desde los comienzos primitivos, proceso que se caracteriza por ser una comprensión más detallada y refinada de la naturaleza. Pero no entendida como un proceso de evolución hacia algo. Esto pudo molestar a muchos -dice Kuhn- porque todos estamos acostumbrados a considerar a la ciencia como una actividad que se acerca cada vez más a alguna meta establecida de antemano por la naturaleza. Es decir, si la ciencia progresa, su progreso no tiene un sentido teleológico.

(19) Ibid., p. 262.

¿Será útil que el desarrollo científico se aprecie como una meta hacia algo?
¿No será mejor suponer y explicar tanto la existencia de la ciencia como su éxito en términos de evolución a partir del estado de conocimientos de una comunidad en un momento dado? La idea sería, lo que deseamos conocer por evolución a partir de lo que conocemos. Kuhn, según entiendo, está proponiendo otra forma de abordar el significado de la idea de progreso en la ciencia, no como un fin predeterminado, sino de manera inmanente y por evolución. Esta transformación conceptual es muy cercana a la que emprendió Darwin. Cuando éste publicó en 1859 su teoría de la evolución por selección natural. Lo que realmente molestó no es que el hombre descienda del mono, sino que no reconoció ninguna meta establecida por Dios o por la Naturaleza ⁽²⁰⁾.

Así, la intención de Kuhn es haber seguido este camino inmanente, desde la historia misma de la ciencia, y no trascendente o teleológico que atribuya a Dios o a la Naturaleza el sentido de desarrollo, evolución o progreso. Pues como él subraya ⁽²¹⁾,

“Cualquier concepción de la naturaleza que sea compatible con el crecimiento de la ciencia por medio de pruebas, es compatible con la visión evolutiva de la ciencia que hemos desarrollado”.

(20) Cfr. *Ibid.*, p. 264.

(21) *Ibid.*, p. 266.

CAPITULO III EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD EN LA HISTORIA

INTRODUCCION.

En la primera parte del trabajo se presenta el problema a abordar mediante un breve recorrido por las obras de dos historiadores, quienes plantean una interrogante: ¿Cuáles fueron las causas de la Revolución Francesa? Las respuestas a esta cuestión permitirán introducirnos en un tema de carácter más general, a saber: ¿Cómo debe entenderse el concepto de causalidad en la historia? Para indagar lo anterior analizaré algunas de las ideas de Schaff y Rudé, en los respectivos capítulos que dedican al tema. El análisis inicia inquiriendo sobre si una vez planteados los problemas, siguiendo en esto a Walsh, estos se resuelven pasando de causa a causas. Aquí se verá la insuficiencia de la argumentación. Se hará evidente que dado los problemas que genera el uso del término causa, se intentará como solución expulsarlo de la explicación histórica.

Como resultado del estado de cosas anterior y teniendo en cuenta los defectos encontrados en el concepto de causa, se intentará construir explicaciones que omitan su uso. Otros autores elaborarán explicaciones alternas que, como la de R. Arón, hace énfasis en la lógica de la situación y en la toma de decisión de una conciencia frente a esa situación. Esto último se presentará y analizará en el apartado que titulé "La interpretación no causal", donde me refiero, desde luego, a la explicación histórica. Concluyo con la crítica del significado de este asunto reflexionando sobre la importancia del mismo.

P R E S E N T A C I O N .

I. Las causas de la Revolución Francesa. Propuesta de dos historiadores.

Este apartado se titula así porque se pretende revisar el problema que se presenta a los historiadores cuando deciden seleccionar, entre varias opciones, las causas que explican un importante suceso, como puede ser la Revolución Francesa. Con este propósito, examinaré algunas secciones de la obra "Historia y Verdad" de Adam Schaff, en particular, la introducción titulada "Las causas de la gran Revolución Francesa según los historiadores".

No va a discutirse aquí si la Revolución Francesa fue un gran acontecimiento histórico, tampoco sus repercusiones que nadie pone en duda. Pero, al plantear los temas fundamentales referidos únicamente a la presentación del hecho histórico, surgen de inmediato los problemas y diferencias de opinión: ¿Fue una o varias las revoluciones? ¿Cuál fue el carácter de esta revolución, cómo situarla en el tiempo? Schaff agrega: "Aún cuando los historiadores reconocen de manera unánime el hecho y su trascendencia, cada uno de ellos lo presenta y explica a su manera. Se descubren divergencias esenciales entre los diferentes historiadores, no solo en la explicación y la interpretación del hecho histórico, sino también en la descripción y selección de los elementos que lo constituyen..."⁽¹⁾.

(1) Schaff, A. "Historia y Verdad". Grijalbo. México, 1981.

Los ejemplos que argumenta nuestro autor, casi son evidentes por si mismos. Para empezar, delimita su objeto de investigación al estudio de algunos historiadores franceses que viven en el período y seguirá un orden cronológico desde lo inmediato a la Revolución Francesa, hasta aquellos más cercanos al presente. El más próximo a los hechos es el cura Barruel, autor de las “Memorias útiles a la historia del Jacobinismo”, publicada en 1798. Enemigo decidido de la revolución, su obra está dedicada a una sola idea, la Revolución fue el resultado de un complot internacional de los jacobinos, cuyos principales protagonistas fueron Voltaire, D’Alembert, Diderot y el rey Federico II. La obra que nos ocupa contiene un ejemplo del estilo de Barruel. Según este los hombres han sido ciegos a las causas de la Revolución, intentan convencer que toda secta revolucionaria y conspiradora antes de la Revolución, no era mas que una secta quimérica. Para ellos todos los males de Francia y terrores de Europa se encadenan y suceden por simple concurso de circunstancias fortuitas, imposibles de predecir. Pero según Barruel, apoyándose en los hechos y provisto de testimonios, todo en la Revolución Francesa ha sido premeditado, preparado, determinado y decidido. La gran causa de la Revolución Francesa, sus fechorías sus grandes atrocidades, se encuentra en los complots planeados mucho tiempo antes. Esto es, en palabras de Schaff, una curiosidad histórica, ejemplo de tensión de las luchas políticas de la época y por consiguiente de la violencia movida por las pasiones. Otro autor viene a completar lo anterior, Joshep de Maistre, a quién su posición religiosa le lleva hasta el misticismo. El tiene un singular modo de concebir las causas de la revolución, o de un modo más preciso: la única causa es la voluntad de Dios. Los hombres son instrumentos de la Providencia.

Hay otros dos autores considerados en esta comparación de diversas opiniones sobre las causas de la Revolución Francesa. Ellos son: J. Barnave y Madame de Staël. J. Barnave es partidario de la monarquía y desempeñó un importante rol a principios de la revolución, pero fue decapitado durante el Terror (1793). Escritor y orador en la Asamblea, sus notas "Introducción a la Revolución Francesa", quedaron sin publicarse hasta 1845. En consideración de Schaff, la obra de Barnave despierta admiración y constituye una auténtica introducción al estudio de la Revolución en el pleno sentido del término, no se queda en simple historia, sino que es una reflexión sociológica sobre la historia. Barnave plantea un asunto metodológico de entrada: que la Revolución Francesa debe ser analizada en el contexto de la evolución de los sistemas europeos de la época y no como acciones fortuitas, sino como resultado de una necesidad histórica. Más adelante Schaff plantea el problema que nos interesa: ¿Cómo explicar la Revolución? Barnave inicia el asunto estableciendo cierta jerarquía en las causas que propiciaron la Revolución. Primera, la transformación de las relaciones existentes entre las clases sociales. La expansión de la industria y el comercio enriqueció por una parte al sector trabajador del pueblo -la burguesía- y arruinó a los terratenientes, aproximando así en el plano de las fortunas a las clases sociales. A la vez ciencia y educación las acercaron en el plano de las costumbres.

Una segunda causa para Barnave -señala Schaff- fue la debilidad del rey. Este apoya, además, a la aristocracia, que era en realidad impotente. Si existía un medio para prevenir el estallido social, este hubiera sido la protección del gobierno, abriendo los accesos del poseer al Tercer Estado; pero se actuó totalmente al contrario: se restablecieron los privilegios de los nobles y se excluyó al Tercer Estado de la carrera militar.

Por todo lo anterior el Tercer Estado se acostumbró a ver en el monarca a un enemigo. La guerra de independencia norteamericana contra la metrópoli inglesa tuvo también influencia considerable para que se desencadenara la Revolución.

Esta guerra apoyada por Francia se volvió contra ella misma, porque popularizó las ideas de libertad y revolución. Acarreó esta ayuda, para Francia, tal incremento de gastos que puso en bancarrota el sistema financiero y, por consiguiente, la quiebra económica. Barnave, según Schaff, a pesar de su clara visión capta los acontecimientos desde la perspectiva de clase; su interpretación es desde el punto de vista burgués, del cual es su portavoz. Para él no hay otro conflicto social que el enfrentamiento de la burguesía y la aristocracia. La miseria -observa Schaff- especialmente entre los campesinos, considerada como una de las causas de la Revolución, escapa a la atención de quien fue su testigo.

Según Madame de Staël la Revolución Francesa ha sido producto de la necesidad y no del capricho o azar de los pueblos; las causas deben buscarse en el descontento de todas las clases sociales, aristocracia, clero, pueblo. Da También esta autora gran importancia a la nueva potencia, la burguesía, que día a día adquiría mayor fuerza. La Revolución fue provocada, según Madame Staël, por el cambio de la posición social de la nueva clase y por la miseria del campesinado. Aquí en este examen, aparece un nuevo elemento, "La miseria del pueblo como causa de la explosión revolucionaria y su violencia"⁽²⁾.

Las consideraciones de los autores mencionados son material bastante primitivo. Será necesario, señala Schaff, esperar a la siguiente generación de historiadores para hallar en ellos elementos cualitativamente nuevos en la historiografía francesa.

(2) Ibid. p. 26.

Esta segunda generación está representada por J. Michelet y A. de Tocqueville. Para el primero las causas de la revolución son múltiples. La influencia de la ideología y en particular las ideas de Voltaire y Rosseau, es una de ellas. Otra causa que influyó para que estallara el conflicto, fue la crisis financiera y bancarota del Estado.

Sumado a esto la arbitrariedad del poder real que hacía encarcelamientos sin proceso. Finalmente, la causa preeminente de la Revolución fue para Michelet - afirma Schaff- la miseria. Este historiador no sigue la tesis de los historiadores de la época de la restauración que hace hincapié sobre las contradicciones de clase como causa determinante de la Revolución Francesa. Este asunto desaparece de su obra y también está ausente el papel de la burguesía en la abolición del feudalismo. Michelet precisa, con acusado relieve y con un nuevo desarrollo, el tema de la miseria del pueblo considerada como la causa principal de la Revolución Francesa de 1789⁽³⁾.

Alexis de Tocqueville, otro historiador importante que analizaremos a continuación, sostiene una tesis diametralmente opuesta a la de Michelet: las causas de la Revolución Francesa no fueron las condiciones de miseria sino, por el contrario, el desarrollo económico del país, del cual también el campesinado se benefició. Tocqueville defenderá y documentará ésta tesis con rigor. En el siglo XVIII el campesinado francés era mucho más libre que en el pasado y su situación económica era igualmente mejor, pero se encontraba especialmente aislado. Para el señor feudal, para el noble, los campesinos ya no eran sus súbditos, aunque tampoco eran todavía sus conciudadanos. La prosperidad según Tocqueville, se

(3) Cfr., Idem. p. 33.

desarrolla con rapidez sin precedentes. Todo aumentaba: la población y la riqueza; en ninguna de las épocas que siguieron de la Revolución, la prosperidad pública se desarrolló con mayor rapidez que durante los veinte años anteriores ⁽⁴⁾

Aclaremos también, señala Schaff, que en la medida en que se desarrolla la prosperidad crece el odio e inconformidad a las antiguas instituciones.

La explicación que da Tocqueville es que “No siempre se cae en la Revolución cuando se va de mal en peor. Lo que ocurre con más frecuencia es que un pueblo después de haber soportado las leyes más agobiantes sin quejarse y como si no las sufriera, las rechaza violentamente en el momento en que se aligeran” ⁽⁵⁾.

(4) Cfr., Ibid. p. 37.

(5) Ibid. p. 38.

II. ¿ Por qué hubo una Revolución en Francia?

Hay otra observación interesante al tema de la miseria del pueblo como causa de la Revolución Francesa que viene al caso incluir. El autor estudiado será George Rudé y su obra “La Europa Revolucionaria 1783-1815”, en donde se plantea una cuestión que nos interesa ⁽⁶⁾ ¿Era Francia verdaderamente un país pobre o en proceso de empobrecimiento? Desde luego la pregunta se está refiriendo al

lapso inmediatamente anterior al período revolucionario de 1789. Rudé contesta con una síntesis de resultados, que por su importancia citaremos largamente:

En un capítulo anterior vimos que su comercio, su ingreso nacional y la producción de su industria y agricultura aumentaban rápidamente, las clases medias eran cada vez más prósperas, que se estaba reconstruyendo París, debido en gran parte a los esfuerzos de la naciente y creciente burguesía y que Burdeos -al igual que Nantes y Le Havre- podía rivalizar y superar en riqueza y volumen de comercio a Liverpool, en vísperas de la Revolución. También los campesinos, lejos de arrastrarse en la abyecta pobreza, atraso o miseria irremediable, o de estar vinculados por la servidumbre al dominio del señor, habían obtenido la libertad (en la mayoría de los casos); estaban aprendiendo a leer y a escribir y habían pasado a ser propietarios de un tercio de la tierra en Francia.

El estado de cosas descrito en vísperas de la Revolución Francesa, de ser cierto, da la impresión que esta Revolución no fue producto o resultado de la miseria, sino del desarrollo.

(6) Rudé George, La Europa revolucionaria 1783-1815
siglo XXI. Madrid España 1985. P.82

Sin embargo, señala Rudé, el panorama ofrecido por Tocqueville de una creciente prosperidad campesina no se podía generalizar, si bien es verdad que un tercio de los campesinos franceses eran propietarios pero de pequeñas parcelas que apenas en época de buenas cosechas alcanzaba para alimentar a sus familias. Lo que no vió ni pudo ver Tocqueville es que, como han demostrado recientes investigaciones, justamente en los últimos años del antiguo régimen la prosperidad agraria generalizada se había detenido y comenzaba un período de prolongada depresión. En 1778, año en que Francia entró en la guerra de América, se inició una recesión que resulta en la caída de los precios de muchos productos agrícolas y manufactureros. Sumando a lo anterior y a causa de los ingresos de los pequeños propietarios, arrendatarios y vinicultores. En tanto los grandes propietarios estuvieron protegidos de las pérdidas por medio de sus ingresos feudales. En medio de esta recesión cíclica, apunta Rudé, se produjo la catástrofe económica inesperada de los años 1787-1789, a causa de las malas cosechas y de la escasez, que hizo que se duplicara el precio del trigo en tan sólo dos años en veintisiete de las treinta y dos Généralitys, Esta crisis afectó a todos los campesinos: vinicultores, granjeros, lecheros o cerealeros, en su doble condición de productores y consumidores. La crisis se extendió de la agricultura a la manufactura. Otra consecuencia de la crisis es que debido a la carestía de alimentos, aumentó el consumo de pan entre el pueblo, teniendo que usar para su compra más de la mitad o incluso tres cuartas partes de sus ingresos. Bajo estas condiciones, campesinos, artesanos y trabajadores urbanos se unieron a terratenientes, comerciantes y espectadores y comenzaron la Revolución en una situación de pobreza y no de prosperidad.

Cuando menos en este sentido, observa Rudé, la investigación moderna se inclina por la interpretación de Michelet más que de la de Tocqueville. Baste hasta aquí, lo mencionado, sirva como prueba de lo tremendamente difícil que es ponerse de acuerdo en cuanto a las causas de un evento como la Revolución Francesa.

Creo distinguir en esta discusión acerca de las causas, la lucha tenaz por perfeccionar la interpretación del pasado humano. Pienso también que hay en el fondo de este problema, uno más general: ¿Cómo debe usarse la noción de causa, cuando quiere reconstruirse y comprender un suceso histórico? En general el problema que nos ocupó nos hace interrogarnos cómo debe el historiador manejar y entender la idea de causa en la explicación y comprensión histórica.

ANALISIS.

III. ¿Qué debe entenderse por causalidad en la historia?

Los interrogantes que nos proponemos investigar son: cómo emplean los historiadores el concepto de causa, cuál es su sentido y con qué precisión utilizan la explicación histórica. Es desconcertante encontrar, cuando se estudia algún período de la historia, por ejemplo la primera Guerra Mundial, que los historiadores no están de acuerdo acerca de cuales fueron las causas que desencadenaron la guerra. Uno dirá: fue el aumento del nacionalismo en Europa en esa época; otro mencionará la rivalidad entre las potencias económicas europeas; otro quizá argumentará que la causa decisiva fue la personalidad del emperador alemán. ⁽⁷⁾.

Ante una panorámica semejante surgen algunas cuestiones acerca de las posibilidades de explicación en la historia. ¿Puede hablarse de una causa o varias causas? ¿Cómo elegir? ¿Con qué criterio establecer las causas principales y las secundarias? ¿Puede usarse el concepto causa como se emplea en las ciencias naturales y aplicarlo en la explicación? Si la respuesta a esta última cuestión es negativa. ¿Debe desecharse el concepto causa de la explicación histórica? En este ensayo pretendemos resolver a estas cuestiones. Iniciaremos con la presentación de los múltiples ángulos del problema, desde la perspectiva de dos autores: Walsh y R. Arón, quienes han dedicado al tema un capítulo en sus respectivas obras.

(7) C. f. r. Walsh, W. H. "Introducción a la Filosofía de la Historia". Siglo XXI, México, 1982. p. 230.

Por lo anterior, quiero señalar que estas líneas son una introducción a este complejo problema de la causalidad en la historia. No pretendo presentar por tanto ni la primera, más importante, o última palabra sobre este asunto, sino sólo señalar las observaciones de los autores mencionados, con el propósito de recuperar sus esfuerzos por hacer inteligible el problema de la causalidad en la historia y de tomar precauciones ante la diversidad de respuestas frente a un asunto tan importante como es la explicación histórica y su manera de proceder.

IV. Causa y Causas.

En las primeras líneas de este trabajo se presentó el problema que Walsh plantea en la identificación práctica de las causas históricas. Estas causas, como se observa, no son satisfactorias pues generalmente se cree que el historiador debería poder decir que es lo que produjo las cosas y cómo fue lo que realmente ocurrió. Pero, según el mismo autor hay evidentemente más desacuerdo entre los historiadores en el diagnóstico de las causas, que ponerse de acuerdo en el curso preciso de los acontecimientos ⁽⁸⁾.

Tratando de interpretar esto último, podríamos expresarlo de la siguiente manera. Los historiadores están más fácilmente de acuerdo en el curso que siguen los acontecimientos (cronológicamente) que en explicar las causas de estos mismos.

(8). *Ibid.* p. 230.

Hay otro problema, señala Walsh, en la identificación práctica de las causas que es inquietante. No sólo porque diversos historiadores tengan respuestas diferentes a la cuestión de cuales fueron las causas de la primera Guerra Mundial, sino porque cierto tipo de explicaciones seleccionadas como causas históricas, no son comparables fácilmente.⁽⁹⁾ El ejemplo que Walsh nos proporciona es el siguiente: si los historiadores patriotas alemanes argumentaran, como causa principal de la primera Guerra, la personalidad del emperador alemán, y si otro historiador que analiza las causas de la segunda Guerra Mundial, dice que esta se debió a la personalidad de Hitler, parece que no hay desacuerdo entre los argumentos de los primeros y de los segundos. Pero si otro historiador que también estudia las causas de la Primera Guerra, dice que la personalidad del káiser fue de poca importancia y que las fuerzas determinantes fueron económicas, estamos en problemas, pues no sabemos como valorar lo que proponen los primeros contra lo que rechaza el último. Tal vez, si se conviene que lo que se necesita a manera de causa es algo muy general, tampoco las cosas se hacen más simples, porque en ese nivel hay posibilidades que pueden competir en importancia. Por otro lado, las causas de un acontecimiento histórico, no pueden operar aisladas unas a otras. “Una causa, según esto, no es más que una entre varias condiciones necesarias de las que se dice ser sus efectos y puede producir estos últimos sólo en cooperación con otras”⁽¹⁰⁾.

(9) C. f. r. Ibid. p. 231.

(10) Idem. p. 232.

Pero siguiendo este camino, el historiador invitado a declarar qué es lo que produjo tal estado de cosas, quizá mencione una amplia gama de factores cuya acción conjunta fue suficiente para producirla. Aquí, hay un paso de causa a causas que aparentemente resuelve el asunto de manera inmediata, pero está lejos de ofrecer satisfacción permanente intelectual y práctica. Y es que cuando analizamos de un fenómeno qué factores bastaron para producirlo, ¿Cuál es el criterio para incluir unas circunstancias y otras no? Todo factor que se añada exigirá el aumento de otros tantos factores en la explicación, entonces tenemos el peligro de no avanzar y seguir como al principio. Nos vemos forzados a decir que “Las causas de todo acontecimiento histórico, tienen que ser todos los acontecimientos que le precedieron“⁽¹¹⁾. Elaborar una lista de causas completa y limitada a la vez, es una tarea que requiere esfuerzo. Además supongamos que el asunto se resuelve elaborando un listado de causas particulares, el historiador no se contentará con ello y quizá lo veamos investigando cuáles de las causas eran decisivas y fundamentales y cuáles dejar de lado como cooperantes.

V. Rechazo del término causa en la explicación histórica.

Creo que con lo expuesto arriba, está expresado lo problemático del uso del concepto de causalidad en la explicación histórica. En lo que sigue estudiaremos otro aspecto del mismo asunto, que consiste en la duda o rechazo que algunos historiadores o escuelas de historiadores han hecho al usar el concepto causa en la historia.

(11) *Idem*, p. 233.

Walsh trae dos ejemplos. Para introducir estos menciona que filósofos de diferentes escuelas dudaron que sea apropiada la idea misma de causa histórica. O bien, matizaron la palabra causa, entendiéndola de un modo restringido.

El primer caso citado es el de Collingwood; según este autor, los historiadores a menos que imiten los métodos y el vocabulario de la ciencia natural, usan causa en un sentido en que lo causado es el acto libre y deliberado de una agente consiente y responsable. Walsh comenta: Probablemente remedan los métodos y vocabulario de las ciencias naturales cuando se explican los acontecimientos históricos por la organización económica o por la estructura social, al igual que si se usan conceptos provenientes de la psicología social o individual.⁽¹²⁾ De ser así, lo que Collingwood propone prohibiría gran parte de lo que hay en los libros de historia.

Sin embargo, en opinión de Walsh, Collingwood es moderado cuando se le compara con Oakeshott, pues este quiere la expulsión del término causa de todo el campo del pensamiento histórico. Para Oakeshott investigar causas históricas equivale a buscar la explicación del mundo histórico por algo extraño a él mismo, con abstracciones como las condiciones geográficas o económicas. E incluso, fragmentar el mundo que el historiador sabe que es uno en partes arbitrariamente separadas y equivocadamente evaluadas en forma independiente. Aquí es el momento para traer a estas líneas, las consideraciones de R. Arón respecto a este asunto.

(12) Cf.r. Idem. p. 234.

Su exposición del problema y su planteamiento historiográfico en mi opinión lo hacen imprescindible para nuestro tema. Arón en el capítulo titulado “Del análisis causal”, de su obra “Lecciones sobre la historia”, caracteriza y ubica de inmediato el tema: la causalidad histórica tiene una complejidad excepcional por muchas razones. Ante todo y quizá fundamentalmente se deba a que los lógicos, los epistemólogos y los sabios mismos no siempre están de acuerdo sobre la noción de la causa en las ciencias. Para la tradición derivada de Hume no hay causa distinguible, es decir nexo necesario entre antecedente y consecuente, sino sólo la posibilidad de captar consecuencias regulares.

La escuela idealista elimina también la noción de causa en la explicación histórica, por dar un significado metafísico a la idea de causa. Según esta escuela la naturaleza propia de los acontecimientos humanos excluye el uso de la idea de causalidad. Pienso con esto, afirma R. Arón, en la tradición idealista de la historia. Croce por ejemplo afirmó que era imprescindible eliminar de una vez por todas la noción de causa del conocimiento histórico. Esta es una influencia de Hegel en Croce, pues “si consideramos los diferentes momentos del devenir histórico se vinculan unos otros por nexos lógicos y conceptuales, se vuelve natural excluir la noción de causa en la medida en que esta noción se considera como el equivalente del determinismo natural”⁽¹³⁾.

(13) Raymond, A. “Lecciones sobre la historia. Cursos de Colleague de Francia. F.C.E., México, 1996. p. 184.

R. Arón más adelante precisa este rechazo a la noción de causa en historia: ya se trate de Vico, tradición hegeliana o hermenéutica, elimina el concepto de causa del conocimiento de la historia humana porque pensar en devenir humano en términos de causas y efectos es equivalente a sustituir la lógica de las acciones, e incluso de la sucesión de las épocas y su lógica propia, por una relación comparable a la de dos bolas de billar que chocan -o para acentuar más esta última relación-, la de una tela que se quema, o con el gas que escapa, la chispa y la explosión. ⁽¹⁴⁾ El asunto aquí es que se está tratando con dos tipos de causalidad: una necesaria (los objetos de la naturaleza) y otra humana, eventual, y por ello sólo probable.

VI. La interpretación no causal.

Con lo analizado hasta el momento, tal vez haya elementos para plantear cómo podría explicarse en historia sin usar el término causa. En la introducción de este ensayo se encuentra la cuestión: ¿Debe desecharse el concepto de causa de la explicación histórica? Es el momento de traerla al caso. R. Arón tiene su respuesta. Para él la interpretación no causal de la historia humana se entiende a través de la explicación de los microacontecimientos intencionales que equivalía a actualizar la lógica de una situación y la réplica de una conciencia o de un autor frente a esta situación. Este actualizar la lógica de la situación equivalía a deducir de ella una inteligibilidad que no implicara necesidad ni determinismo.

(14) Cf.r. Ibid. p. 185.

R. Arón señala en esta obra que estamos comentando, otra importante observación a la interpretación no causal o la interpretación inteligible del microacontecimiento intencional la cual no excluye de ninguna manera el estudio de la causalidad a un nivel superior. Sobra decir que no todas las acciones históricas tienen el carácter de intencionalidad. Por otra parte, si una acción es intencional “nada se opone a que el hecho histórico o social creado por la acumulación de acciones, se preste a una interpretación causal diferente de la interpretación de la intencionalidad de la conciencia” (15).

(15) Ibid. p. 185.

CRITICA.

VII. Lo que implica este problema.

No hay pues contradicción en usar la idea de la intencionalidad de la conciencia y la idea de causalidad como explicaciones, incluso podrían ser distintos enfoques de un mismo proceso. Después de este lo que quede en pie, dice R. Arón, es la especificidad de los actos humanos, o como él la llama, la metafísica de los hechos humanos. La serie, fuga de gas, chispa, explosión, es de índole muy diferente a la explicación por ejemplo del suicidio en los seres humanos. En el caso de la explosión de gas, hay una relación entre fenómenos naturales que impone la idea de necesidad; mientras que los acontecimientos entre los seres humanos tienen el carácter de eventualidad, es decir, no necesarios.

Haciendo un recuento de lo planteado, dos son las posiciones frente a la noción de causalidad: la positiva, que argumenta que el concepto de causa es ajeno a la ciencia verdadera, y la objeción idealista, que indica que la estructura ontológica del mundo humano deja fuera el uso de la noción de causalidad pues se considera que ésta se aplica únicamente a fenómenos de la naturaleza física.

R. Arón aclara más adelante que los historiadores profesionales conceden interés limitado a estas dos teorías extremas, y que es muy probable que seguirán usando el término causa en sentidos diferentes (conclusión importante para nuestra crítica).

Sin embargo, de por vida se seguirán encontrando libros que se titularán las causas de la Revolución Francesa, o las causas de la Segunda Guerra Mundial, aunque los

historiadores no sepan con certeza a qué llaman la causa de un acontecimiento o en qué condiciones su búsqueda de la causalidad es lógicamente satisfactoria.

Por otra parte, también, debemos preguntarnos desde una visión panorámica lo que implica este problema de la causalidad en la historia. Al final del capítulo dedicado por Schaff a las causas de la Revolución Francesa, afirma que la comparación de los puntos de vista citados sugiere en principio una interrogación que es objeto central de estudio de toda su obra "Historia y Verdad". ¿Es posible la verdad objetiva en la ciencia de la historia? Cuestión que puede desdoblarse en muchas subcuestiones más. Baste aquí lo mencionado para no soslayar la enorme importancia de este tema.

CAPITULO IV LA HERMENEUTICA: UNA PROPUESTA METODOLOGICA

INTRODUCCION.

El presente ensayo tiene tres propósitos, en primer lugar, acercarme al concepto contemporáneo de hermenéutica, principalmente en Gadamer y Habermas. El término hermenéutica requiere precisiones de sentido, origen y uso en estos autores, consultados para elaborar este ensayo. En particular como Presentación del tema a tratar, seguiré las ideas de Heidegger en relación con su concepto de hermenéutica, a través del estudio que Vattimo le dedica en su obra “Introducción a Heidegger”. Específicamente el tercer capítulo que en su última parte se titula: “La hermenéutica como pensamiento del ser”. Heidegger es, como ser verá adelante, quien le da al concepto hermenéutica una importancia fundamental: es un instrumento metodológico que está en el centro de su filosofía.

En segundo lugar, una vez en posesión del concepto contemporáneo de hermenéutica de los autores propuestos, analizaré el desarrollo metodológico perfilado por Gadamer a este tema en el apartado titulado: “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, de su obra “Verdad y Método” con el objetivo de adentrarme en la fundamentación y valoración que hace este autor de la hermenéutica filosófica. Aquí, es pertinente preguntar ¿Por qué Heidegger y Gadamer son los autores estudiados y no otros? La respuesta es que en ambos filósofos hay una relación de continuidad temática. Al respecto, Vattimo hace una pregunta que nos concierne; ¿Es posible una interpretación fructífera y un

desarrollo de la ontología heideggeriana? A ésta Vattimo responde afirmativamente, señalando algunos desarrollos fructíferos en varias direcciones.

Aquí destacaré sólo la vertiente hermenéutica, pues en ella está la relación de continuidad temática respecto a la hermenéutica: “Gadamer se contó entre los primeros discípulos de Heidegger y hoy en la filosofía alemana se puede considerar su principal continuador, en el desarrollo y fundamentación de la hermenéutica filosófica”⁽¹⁾.

En tercer lugar, en la Crítica, revisaré los límites de la hermenéutica filosófica o reflexiva en Gadamer, desde la perspectiva de Habermas, en su apartado, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, de su libro “La Lógica de las Ciencias Sociales”.

(1) Véase Vattimo, G.: “Introducción a Heidegger”, Ed. Gedisa, Barcelona España, 1995. pp. 145-146.

P R E S E N T A C I O N .

I. SOBRE EL CONCEPTO DE HERMENEUTICA.

Para iniciar la presentación del tema a tratar es conveniente tener la idea general del concepto clave que da el título de este ensayo: la Hermenéutica. Aunque este concepto es largamente tratado por Ferrater Mora en su Diccionario Filosófico, aquí sólo atenderé a los aspectos que me ubiquen en el contexto de la Filosofía Contemporánea.

La Hermenéutica designó primariamente la expresión de un pensamiento pero, ya desde Platón su significado se entendió como explicación o interpretación del pensamiento. Actualmente:

“Aparte de designar el arte o la ciencia de interpretar las Sagradas Escrituras, el término ha tenido importancia en la Filosofía Contemporánea, especialmente por obra de Dilthey. Según este autor la hermenéutica no es sólo una manera técnica auxiliar para el estudio de la Literatura y en general de las ciencias del espíritu: es un método igualmente alejado de la arbitrariedad interpretativa romántica y de la reducción naturalista, que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica”⁽²⁾.

Como dice la definición, la hermenéutica puede entenderse como un método que quiere rebasar la interpretación romántica y naturalista para validar la interpretación histórica.

(2) Ferrater, M.: “Diccionario de la Filosofía Abreviado”. Ed. Hermes, México, 1985. p. 192.

Como el interés de estas líneas está dirigido a algunos autores en concreto, encontramos que en Heidegger reconociendo su deuda con Dilthey, . . . “Ha intentado una nueva fundamentación de la hermenéutica.

A juicio de Heidegger esto es un modo de pensar ‘originalmente’ todo lo dicho es un decir” (3). Pensar originalmente, es decir desde sus fundamentos, lo dicho. Esta, es una primera aproximación al concepto de hermenéutica. Veamos, ahora cómo esta idea heideggeriana de hermenéutica se relaciona con el lenguaje de una manera muy estrecha. En el estudio de Vattimo sobre este mismo tema y autor, se insiste en ésta vinculación de hermenéutica y lenguaje como medular: “Ya en ‘Ser y Tiempo’, como se recordará el lenguaje tiene una posición peculiar por cuanto, como signo hacia manifiesta la estructura ontológica misma de la mundanidad. Ahora el lenguaje aparece como el modo mismo de abrirse la apertura del ser” (4). Hay pues en Heidegger una consideración especial al lenguaje, pues éste cuando se convierte en signo hace patente la estructura ontológica del mundo. Esta manera de concebir al lenguaje, afirma Vattimo, coincide con la idea del ser como luz, implícita desde “Ser y Tiempo” y obras posteriores a su obra principal. Aquí hay que subrayar el hecho de que el lenguaje para Heidegger no es algo accesorio o accidental en su pensamiento, al contrario, es tema fundamental en todos sus escritos posteriores a su obra principal. Es necesario hacer más precisiones. En los escritos que Heidegger tituló: “En camino hacia el lenguaje, es sintomático desde el título mismo, según Vattimo, para definir la fase en la que ha culminado el pensamiento de Heidegger. La reflexión que lleva a cabo sobre el

(3) Ibid., p. 192.

(4) Cfr. Vattimo G.: “Introducción a . . .”, cit., p. 112.

lenguaje, no es una meditación sobre el lenguaje y la realidad, ni sobre la pertenencia o impertinencia del mismo para nombrar las cosas, ni es una reflexión sobre un ‘aspecto’ del hombre, sino que: “Dicha reflexión es la forma eminente de la experiencia de la realidad misma.

Si es el lenguaje en donde se abre la apertura misma del mundo, si es el lenguaje lo que da el ser a las cosas, el verdadero modo de ir a las cosas mismas será ir a la palabra” (5). Creo que aquí es oportuno preguntar: ¿Qué tiene que ver todo lo mencionado con la hermenéutica? Si las palabras articuladas con sentido forman un lenguaje, Vattimo afina la definición de nuestra palabra clave: como escucha del lenguaje, el pensamiento es hermenéutica. El término importa por el hecho de poner de manifiesto el carácter lingüístico del evento del ser. Este término aunque Heidegger lo emplea menos, después de “Ser y Tiempo”, puede considerarse como una de las palabras claves de su pensamiento.

(5) Ibid., p. 117.

A N A L I S I S .

II. HERMENEUTICA Y LENGUAJE.

En la presentación vimos como con Heidegger se va articulando la definición de hermenéutica en relación esencial con el lenguaje.

En lo que sigue analizaré las tesis principales de Gadamer en lo concerniente, al mismo asunto, hermenéutica y lenguaje.

El título mismo en donde Gadamer estudia este tema, es indicador de la continuidad del problema iniciado en la presentación: "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica".

Una primera idea importante de rescatar es la comprensión. Esta no se basa en un ir al interior del otro, a una participación inmediata de él. Comprender es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias.

Consideremos ahora -dice Gadamer- que todo este proceso es lingüístico porque no en vano la problemática de la comprensión y el intento de dominarla -la hermenéutica- pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica. Y es que el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa se realiza en el medio del lenguaje. Gadamer trae al caso el problema de la traducción y traslación que hace posible una conversación con dos lenguas distintas. El traductor tiene que trasladar el sentido que se trata de comprender al contexto del otro interlocutor. Esto no quiere decir que le esté permitido falsear el sentido, al contrario tiene que mantenerlo, y tiene además que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacer valer el él una forma nueva. Por esto toda traducción es interpretación.

El problema hermenéutico no es problema del correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto que tiene lugar en el medio del lenguaje ⁽⁶⁾.

Estas características que intervienen en la situación de ponerse de acuerdo en un diálogo, toman un giro hermenéutico cuando se comprenden textos, este caso, se trata de manifestaciones vitales fijadas duraderamente y que únicamente pueden ser inteligibles si una parte de la conversación hermenéutica, el texto, puede llegar a hablar a través de la otra parte, el intérprete. Así según Gadamer, está plenamente justificado hablar de una conversación hermenéutica, esta tendrá que elaborar un lenguaje común. El texto hace resaltar el tema, pero quien lo logra es el rendimiento del intérprete.

El texto y su contenido no pueden compararse con un punto de vista fijo u obstinado, que sólo plantee al que quiere comprender lo absurdo de las opiniones contenidas en la obra. Si este fuera el caso, esta comprensión no sería una comprensión histórica que reconstruya la génesis del texto, porque lo que uno entiende es que está comprendiendo el texto mismo. Quiere decir esto que en la interpretación del sentido del texto se encuentra ya siempre determinante un horizonte. Este horizonte no puede entenderse, a su vez, como un punto de vista propio que se mantiene o impone, sino como la posibilidad u opinión que uno pone en juego y que ayuda a acceder a la verdad del texto. Esto es lo que se llama fusión de horizontes. Es esta fusión la forma de realización de la conversación en la que un tema se expresa no como personal o del texto analizado, sino de la cosa común a ambos ⁽⁷⁾.

(6) Gadamer, H. G.: "Verdad y Método", Volumen I, Ed. Sígueme-Salamanca
Colecc. Hermenia No. 7, Salamanca España. Segunda Edición. 1993 p. 463.

(7) Ibid., p. 467.

El romanticismo alemán nos ha enseñado -según Gadamer- que comprender e interpretar son la misma cosa. Sólo así, con este conocimiento, no se dará ya al concepto de interpretación el carácter pedagógico-contingente y se podrá arribar a un estado sistemático, auxiliándonos, además por la posición y la comprensión que deben situarse en el acuerdo con la cosa para lograr la fusión de horizontes.

Lo que sigue nos lleva a un resultado importante, teniendo como premisas lo arriba expuesto. El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión. Esta se da en la forma de interpretación. Además, todo comprender es interpretar y este interpretar se desarrolla teniendo como medio un lenguaje que quiere dejar hablar al objeto, que es a la vez el lenguaje del intérprete.

Por lo anterior, afirma Gadamer, la hermenéutica se nos muestra como un caso especial de la relación pensar y hablar.

Como la conversación, la interpretación es un círculo con un movimiento dialéctico entre la pregunta y la respuesta. La interpretación es una relación vital histórica que se hace en el medio del lenguaje y, en el caso de la interpretación de textos, puede llamarse conversación. Esto porque en el proceder hermenéutico se conversará entre el lector que es intérprete y el texto.

Por otra parte, cabe preguntarse por el significado sobre el hecho de lo lingüístico de la comprensión, que es como afirma Gadamer la concreción de la historia efectual.

Además la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, así el objeto preferente de interpretación es de naturaleza lingüística.

Este hecho de la lingüisticidad que se plasma esencialmente en la tradición tiene consecuencias hermenéuticas importantes.

¿De qué tradición se habla aquí? La tradición lingüística es tradición en el sentido auténtico de la palabra, lo que significa que no es un residuo, lo que ha quedado, sino lo que se transmite en la forma de relato o mito, bajo la forma de la tradición escrita. Es en esta forma en que todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. Con esto la conciencia que comprende se desplaza y amplía en su horizonte y enriquece su mundo.

Esta apropiación de la tradición escrita -afirma Gadamer- supera la experiencia de viajar y sumergirse en mundos lingüísticos extraños. Se trata pues de la idealidad de la palabra, que eleva todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y pasajera que conviene a lo que ha sido y ya no es. El que porta la tradición no es ya tal o cual manuscrito, sino la continuidad de la memoria. Por medio de la tradición escrita se da a conocer no sólo algo individual sino que se hace presente toda una humanidad pasada en su relación con el mundo. Por eso la comprensión es insegura cuando se trata de monumentos mudos, porque no hay en ellos nada escrito. Los libros en cambio hacen hablar a un todo. Podría parecer que frente al carácter lingüístico, el del escrito, es un fenómeno sin importancia. Pero, el lenguaje escrito tiene una referencia constante al verdadero lenguaje del habla.

En la escritura el sentido de lo hablado está allí por sí mismo, libre de todos los momentos emocionales de la expresión y la comunicación. Esto puede considerarse como una ventaja metodológica para el problema hermenéutico, pues lo escrito aparece en forma pura y libre de todo lo psicológico.

Sin embargo, lo que para el enfoque hermenéutico es una ventaja, es al mismo tiempo expresión de una debilidad específica que es característica de lo escrito más que del lenguaje en sí. La labor hermenéutica es más importante cuando se toma conciencia de la debilidad de todo lo escrito.

Esta debilidad consiste en que lo escrito no puede ayudar al que cae en errores de interpretación, sean estos a propósito o sin desearlo ⁽⁸⁾.

El éxito hermenéutico se funda en lo unívoco de sentido de lo escrito. Es la razón por la que lo 'mal escrito' o pensamientos confusos no son objeto de análisis hermenéutico.

En el enfoque hermenéutico, aclara Gadamer, comprender e interpretar tienen una estrecha unidad que es inseparable. Por eso la lectura correcta de un texto (que ya decidió sobre sus cuestiones de interpretación), sólo se lleva a término cuando se ha comprendido.

El lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia, su universalidad está a la altura de la razón. La conciencia hermenéutica participa de la relación del lenguaje y la razón: el lenguaje es el lenguaje de la razón misma. Así al lenguaje se le asigna una gran proximidad con la razón, esto es, con las cosas que designa. Si es así, hay un enigma ¿Cómo puede haber diversas lenguas si todas ellas tienen que valer como igualmente cercanas a la razón? El que vive en una lengua tiene la percepción que las palabras son adecuadas a las cosas. Parece imposible que otras lenguas distintas estén en condiciones de nombrar las mismas cosas de una manera tan adecuada como la propia. Sólo es justa la palabra propia.

(8) Ibid., p. 472

Cuanto más sensible es nuestra conciencia histórica en sus reacciones tanto más experimenta lo intraducible de lo ajeno. A esto le podemos llamar el escándalo hermenéutico, porque se rompe la íntima unidad de palabra y cosa. “¿Cómo comprendemos lo extraño, si estamos atados a la lengua que hablamos?”⁽⁹⁾

Pero este razonamiento es aparente, porque en verdad la conciencia histórica confirma lo opuesto. Es decir, el esfuerzo hermenéutico de comprender e interpretar siempre tiene sentido. Con ello se eleva la razón a una generalidad superior a través de las barreras de toda construcción lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae a lo lingüístico y ella misma tiene carácter lingüístico⁽¹⁰⁾.

Hay en lo que sigue el intento de destacar y deslindar el proceder de la hermenéutica con la filosofía del lenguaje.

¿Cómo actúa en todas partes la unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de maneras de hablar? ¿Cómo se logra que cualquier tradición escrita sea entendida? Aunque haya muchas maneras de hablar nosotros, dice Gadamer, intentaremos retener la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje, que entendida como fenómeno hermenéutico, es la unidad de comprensión e interpretación.

La conceptualidad de toda comprensión es el hilo conductor o, como dice Gadamer, la pregunta que nos guía. La interpretación conceptual es la manera de realizarse la propia experiencia hermenéutica.

(9) Ibid., p. 482.

(10) Ibid., p. 483.

Casi al final de este apartado de “Verdad y Método”, el autor, hace una afirmación muy importante, para seguir el plan trazado en la introducción, porque aquí justamente, en esta afirmación de universalidad de la hermenéutica, Habermas desarrolla su crítica a la propuesta de Gadamer, perfilando sus límites: “Por el camino de nuestro análisis del fenómeno hermenéutico, hemos llegado a la función universal de la lingüística, pues el fenómeno hermenéutico, se revela en su propio carácter lingüístico, posee en sí mismo un neto significado universal”⁽¹¹⁾. Una razón fundamental de lo anteriormente afirmado por el autor de “Verdad y Método” es que si bien es cierto que comprender e interpretar están inscritos dentro de una tradición lingüística, al mismo tiempo, trascienden esta inclusión, no sólo porque toda creación cultural, incluso las no lingüísticas, pretenden ser entendidas así, sino por un motivo más importante y fundamental: todo lo comprensible tiene que ser alcanzable por la comprensión e interpretación.

(11) Ibid., p. 485.

CRITICA .

III. LOS LIMITES DE LA HERMENEUTICA.

En lo hasta ahora mencionado, no pretendo sino iniciar un tema que es bastante complejo. Vamos a continuación en la Crítica a perfilar los límites que podría tener esta hermenéutica propuesta por Gadamer. Como en lo abordado en el análisis, aquí también es un inicio en su estudio. El autor consultado es Habermas, quien hace justamente una crítica a los postulados de Gadamer, en su pretensión de darle un rango de universalidad a la hermenéutica.

Una primera precisión que Habermas hace es en cuanto a la relación hermenéutica y lenguaje. Esta consiste en afirmar que los medios de un lenguaje natural bastan, en principio, para aclarar cualquier universo de símbolos, o como dice nuestro autor de plexos simbólicos, por extraños que sean. Podemos traducir de cualquier lengua a cualquier lengua. Esta aclaración es importante por las consecuencias a las que llega Habermas.

Por el momento basta observar que desde el comienzo de sus precisiones los temas son los mismos: Hermenéutica y Lenguaje.

Las características de la hermenéutica se definen en Habermas: esta nos permite percatarnos de la posición del sujeto con respecto al lenguaje.

Además, Habermas nos habla de una conciencia hermenéutica. La reflexividad y objetividad son rasgos fundamentalmente del lenguaje al igual que la creatividad y la integración del lenguaje en la práctica de la vida.

Tal saber reflexivo es la conciencia hermenéutica: “La hermenéutica reflexiona acerca de las experiencias fundamentales de un hablante comunicativamente competente” ⁽¹²⁾. En esta cita es evidente que Habermas lleva el concepto de hermenéutica a su teoría de la comunicación.

Después de una serie de deslindes y diferencias con la filosofía del lenguaje, Habermas sitúa a la hermenéutica, o mejor dicho la conciencia hermenéutica, y su valor para la ciencia y la interpretación. Elabora argumentos muy importantes para ubicar su concepto de hermenéutica en consonancia con su teoría de la comunicación. En lo que sigue tomaré sólo las ideas donde Habermas observa los límites de la hermenéutica, “Puesto que los sistemas de enunciados hipotético-deductivos de la ciencia no forman o constituyen un elemento del habla, las informaciones que de ellos pueden deducirse se alejan del mundo de la vida articulado en el lenguaje natural” ⁽¹³⁾.

Si la conciencia hermenéutica surge de la reflexión de nuestro movimiento dentro de los lenguajes naturales, la interpretación de las ciencias para el mundo de la vida, tiene que hacer una mediación, una traducción entre el lenguaje natural y los sistemas artificiales del discurso científico, o sea, los sistemas de lenguajes monológicos. Esta tarea a los ojos de Habermas rebasa los límites del arte retórico-hermenéutico que sólo tiene que ver con la cultura constituida y transmitida en el lenguaje ordinario.

(12) Habermas, J. : “La Lógica de las Ciencias Sociales”, Ed. Rei., México, 1993, p. 281.

(13) *Ibid.*, p. 284.

La solución según Habermas sería que la hermenéutica tendría que ir más allá de la conciencia hermenéutica, para hacer claras las condiciones que posibiliten salir de la estructura del lenguaje cotidiano y esta ya no es su tarea: “La pretensión de universalidad de la hermenéutica tiene un límite en los sistemas del lenguaje de la ciencia y en las teorías de la decisión racional”⁽¹⁴⁾. Creo observar en lo anterior una precisión importante que Habermas hace a la pretensión de universalidad de la hermenéutica en Gadamer. Si bien él ubica a la lingüisticidad como el lugar de determinación y realización hermenéutica, no aclara si este lenguaje de su referencia, está incluyendo al lenguaje científico. Me parece que efectivamente Habermas tiene razón en su observación, cuando señala algunas características del lenguaje científico, como son su carácter convencional, artificial, unívoco, preciso y riguroso, que están en oposición al lenguaje ordinario y natural. Este es espontáneo, natural, multívoco e impreciso y, como dice Habermas, el lenguaje científico no forma parte del lenguaje ordinario.

Otro límite que observa Habermas es que la conciencia hermenéutica es incompleta mientras no asimile en sí la conciencia de sus límites. Esto se refiere al caso de las manifestaciones vitales, específicamente ininteligibles. La conciencia hermenéutica resulta incapaz en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada. Esta se torna ininteligible como resultado de una deficiente organización del habla misma. Perturbaciones del habla manifiestamente patológicas, por ejemplo los casos de sicóticos. El análisis hermenéutico puede sustraerse de tales casos sin deterioro de su autocomprensión y también de su utilidad en el ámbito del lenguaje natural.

(14) *Ibid.*, p. 285.

Veamos como casi al final del apartado “La pretensión de universalidad”, Habermas amplía el concepto de hermenéutica y su crítica:

“Ya el conocimiento implícito de las condiciones de comunicación sistemáticamente distorsionadas que de hecho se presupone al hacer uso en términos de hermenéutica profunda de la competencia comunicativa, basta a poner en cuestión la autocomprensión ontológica de la hermenéutica que Gadamer desarrolla siguiendo a Heidegger”⁽¹⁵⁾.

Considero que con lo señalado en la cita nos hallamos en el centro de nuestro tema y propósito final de esta última parte pero, también de todo el ensayo: la presentación, desarrollo y crítica de la hermenéutica filosófica como una propuesta metodológica, desde la perspectiva de Heidegger, Gadamer y Habermas. Culminando con la crítica de este último a la pretensión de universalidad de la hermenéutica en Gadamer. Podemos apreciar, también en esta cita, la continuidad temática de los autores mencionados: la hermenéutica filosófica.

Finalmente debemos señalar que según Habermas, además de los límites de la hermenéutica recientemente enlistados, Gadamer da a la dependencia de la comprensión respecto al contexto un giro ontológico, convirtiéndola en un inevitable primado de lo lingüístico. Porque la comprensión depende del contexto, y, esto nos obliga a partir en cada caso en una comprensión que esté apoyada en la tradición, para desarrollar otras nuevas precomprensiones, según instrucciones de la misma experiencia, y no proceder como Gadamer, ontologizando a la tradición lingüística, haciendo de ésta un primado sobre la comprensión dependiente del contexto.

(15) Ibid., p. 300.

Además, recapitulando una afirmación de Habermas al principio de este apartado, él si puede admitir la universalidad de la hermenéutica sí, y solo sí puede entenderse : “La universalidad de la lingüisticidad humana como un elemento en sí ilimitado que sostiene todo y no sólo la cultura transmitida a través del lenguaje”
(16)

Podemos afirmar que esta crítica de Habermas a la propuesta hermenéutica de Gadamer, no fue sólo negativa o destructiva, sino que nos amplía los horizontes de la comprensión y la interpretación hermenéutica misma.

(16) Ibid., p. 283.

CAPITULO V SARTRE Y SU IDEA DE LIBERTAD

INTRODUCCION.

El ensayo que aquí inicia tiene como objetivo principal dar cuenta de la idea de libertad en Sartre. Específicamente en su obra titulada: “El Ser y la Nada”.

Para llegar a ese difícil asunto, consideremos que es necesario en primer lugar ubicar y definir al existencialismo. Esta es la posición filosófica desde la que Sartre aborda el problema de la libertad. Así, la Presentación define, ubica y da las características más importantes del existencialismo sartreano.

En segundo lugar, una vez conceptualizado el existencialismo analizaremos las propuestas e ideas de Sartre respecto al tema de la libertad a partir de la obra, “El Ser y la Nada”, particularmente la cuarta parte titulada “Tener, hacer y ser”, en donde seguiremos, interpretaremos y comentaremos las ideas de Sartre en torno a este asunto.

Finalmente con los elementos anteriores, en la Crítica, afinaremos y criticaremos el concepto de libertad en Sartre, su problemática, sus caminos y aporías, terminando con una pregunta:

¿Que significa ser libre para Sartre?.

PRESENTACION.

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE.

Esta primera parte pretende dar idea de lo que es el existencialismo. Creo que nada mejor que el propio autor nos de su definición, la cual encontramos en su obra "El existencialismo es un humanismo". Obra en donde afirma que: "Sin embargo (el existencialismo) se puede definir fácilmente. Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas, los primeros que son cristianos entre los cuales yo colocaría a Jaspers y Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas, franceses y a mi mismo"⁽¹⁾.

En primer lugar, hay varios existencialismos, que pueden clasificarse en atención a su relación con la trascendencia: los católicos y los ateos. Sartre mismo se incluye en los últimos. A pesar de esta cardinal diferencia (cristianos, ateos) hay algo que los identifica, que los agrupa: "Lo que tienen en común es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia, o si se prefiere que hay que partir de la subjetividad"⁽²⁾.

(1) Sartre, J.P. "El existencialismo en un humanismo" Ed. Huascar Argentina, 1972. P. 14.

(2) Ibid. p. 14.

Sartre hace más adelante, en esta misma obra, el siguiente señalamiento: Descartes y Leibnitz conciben que el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino. En el siglo XVIII, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea está en muchos: Diderot, Voltaire y aun en Kant. El hombre posee una naturaleza humana, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal. Aquí, señala Sartre la esencia precede a la existencia. La esencia del hombre es anterior a la existencia histórica que encontraremos en la naturaleza.

Otra cosa afirma el existencialismo ateo que yo represento –dice Sartre-, si no hay trascendencia, “Si Dios no existe, hay por lo menos un ser en él que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana”⁽³⁾

Lo anterior significa, dice más adelante Sartre, que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define. Para el existencialista el hombre no se define porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será tal como se haya hecho: “Así pues no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla”⁽⁴⁾. No hay pues naturaleza humana, sino sólo condición humana, afirmará más adelante Sartre.

Para concretar la definición de existencialismo, veamos cual es su primer principio según Sartre: el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Por eso el hombre deberá entenderse como un proyecto, “... queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia el porvenir”⁽⁵⁾.

(3) Ibid. p. 15.

(4) Ibid. p. 16.

(5) Idem. p. 16.

Tenemos por el momento la propia definición del autor. Ubicaremos ahora al existencialismo sartreano en el panorama filosófico contemporáneo.

La obra filosófica de Sartre, va acompañada de una obra literaria y una obra política. Su obra íntegra es un intento de devolver a la filosofía su cualidad de pensamiento universal.

En los años treinta de este siglo al difundirse el existencialismo, este se enfrentó con casi todas las filosofías oficiales: “Marxistas, cristianos, humanistas tradicionales, neopositivistas. Todos estaban de acuerdo en ver en ella bien un idealismo, bien un materialismo, bien un irracionalismo que corría el riesgo de comprometer cuatro siglos de resultados científicos positivos” ⁽⁶⁾. Al existencialismo se le acusó de pesimismo, de idealismo, y de racionalismo, Sartre responde que es un optimismo, pero riguroso, un idealismo pero contestatario, un racionalismo, pero crítico. A pesar de las críticas adversas el existencialismo quiere ser una construcción, no una demolición. El primer momento de una crítica es negativo, sin embargo, “Procedente de una toma de conciencia de la tragedia humana, la filosofía de Sartre se elabora naturalmente de un modo imperativo. Sus descripciones ontológicas son llamamientos, sus análisis políticos y sociales requerimientos y su moral una intimidación” ⁽⁷⁾. En el estudio consultado para este ensayo sobre Sartre, hay una propuesta para estudiarlo en cuatro momentos: El primero, el de sus iniciales ensayos, donde Sartre fundamenta su propia teoría de la conciencia.

(6) Pucciani F. O. “Jean Paul Sartre” Ed. Siglo XXI, Historia de la Filosofía. Vol. 10, México, 1981. P. 192.

(7) Idem. P. 192.

En un segundo momento el del “Ser y la Nada”, capta el problema de la naturaleza humana a través de una teoría del ser. El tercer momento es el de la Critica de la Razón Dialéctica, en donde nuestro autor pone las bases de una antropología existencialista, y en un cuarto momento, el estudio sobre Flaubert.

Antes de abordar el Análisis de este ensayo, preguntémosnos ¿qué es el hombre para esta filosofía que reclama la primacía de la existencia sobre la esencia? Sartre inicia su respuesta haciendo uso de dos categorías de inspiración hegeliana: el ser en-sí, y el ser para-sí.

En su ensayo de ontología fenomenológica que es “El ser y la nada” Sartre establece la fundamental distinción entre dos reinos ontológicos absolutamente opuestos e irreductibles: el ser en-sí y el ser para-sí.

Estos dos conceptos claves serán aclarados, porque creemos que ahí está la explicación del por qué el hombre es ontológicamente libre.

El ser en sí, tiene las siguientes características: el ser es en-sí, es lo que es, (al contrario, el para-sí, se define como el que es lo que no es y el que no es lo que es) el ser en-sí no tiene secreto: es macizo. Es la síntesis de sí consigo mismo. No conoce la alteridad. Es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo, así escapa a la temporalidad.

El ser en-sí, es. Esto significa que es un existente. El ser en-sí no es posible ni imposible, simplemente es. El ser en-sí es un existente fenoménico que no es derivado de otro existente. Esto es la contingencia del ser en-sí. ⁽⁸⁾

(8) Sartre, J.P., “El Ser y la Nada” Ed. Altaya, Barcelona, 1993. pp. 32-36.

Sartre señala una serie final de características del ser en-sí : increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser en-sí está de más por toda la eternidad. Tal es, el ser en-sí. Veamos ahora a otro tipo de ser absolutamente opuesto, el ser para-sí. Este es libertad pura; es proyecto al futuro, es la conciencia temporalizada del hombre. Es inacabado e imperfecto. Es el no-ser mismo o la nada. Es la capacidad de aniquilar al ser en-sí e introducir la nada, esta nada es la libertad: “El para-sí es el orden de la existencia temporal, del ser posible, nunca completo, y al que siempre le falta ser. Es el no-ser mismo o la nada, y ésta es la libertad”⁽⁹⁾.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

(9) Albarrán Mario. Coordinador, “Curso de Etica” Ed. ENP-UNAM.
México, 1993. P. 101.

ANALISIS.

EL "SER Y LA NADA" Y LA LIBERTAD.

Uno de los motivos para elaborar este ensayo es el atractivo que ofrece la filosofía de Sartre, en la interpretación de Oreste F. Pucciani, quien afirma que Sartre piensa la libertad casi como condición a priori de lo humano.

¿Qué sería esta libertad? Es el motivo principal de estas líneas.

La empresa filosófica sartreana es pues antes que nada un método heurístico y una empresa de luces. Es una praxis que desea forjar las armas que el hombre del siglo XX necesita para conquistar su autonomía individual, colectiva e histórica. Existe en el fondo de este pensamiento una convicción esencial: "Hay una verdad humana cuyo sentido aún en la impotencia, sigue siendo la libertad"⁽¹⁰⁾.

Los intereses de este ensayo se dirigen al esclarecimiento de la idea de libertad en Sartre, teniendo inevitable y necesariamente que implicar otros conceptos claves en el pensamiento del autor de "El muro", ejemplo de ello es la postulación y conceptualización de dos entidades irreductibles pero que en el hombre coexisten conflictivamente, el ser en-sí y el ser para-sí. Aquí los hemos definido independientemente uno del otro, pero, ¿cual es su relación? Esta sola pregunta y su respuesta podría ser motivo de otro ensayo distinto del presente. Aquí, en este se señala la diferencia entre estos dos tipos de seres. Lo que nos interesa destacar de esta diferencia, es que sólo el para-sí puede ser libre.

(10) Cfr. Ob. Cit. Pucciani F.O. "Jean Paul Sartre" p.191.

Es libre porque el hombre es para-sí; es, esa materia dotada de conciencia: el objeto, la cosa no puede elegir, por eso es lo que es, y los cambios que pueda sufrir son accidentales o producto de un proceso donde no hay conciencia. En cambio, el hombre, que es conciencia, puede incluso destruir su materialidad que es su cuerpo, o, puede afirmarse actuando en el mundo según su proyecto. Además, en esta conflictiva relación que se da en el hombre al ser este en-sí y para-sí, es decir, materia con conciencia, ¿quien es el fundamento? El fundamento viene de la conciencia pues, el objeto o la cosa no puede fundamentar nada. Si la materia se pudiera fundamentar lo haría sólo convirtiéndose en conciencia. El fundamento de las cosas en general viene por primera vez sólo por la conciencia. La fundamentación se da cuando la materia deviene en conciencia, este acto, este devenir de la materia en conciencia es la libertad.

Aquí está –afirma Pucciani- lo capital del existencialismo: “No hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre. Aquí se manifiesta, lo esencial del existencialismo: el hombre no sólo es libre; está condenado a ser libre”⁽¹¹⁾.

Vamos en adelante a concentrarnos en los postulados de Sartre en “El ser y la nada”, que tengan que ver con la libertad. Dos veces se insiste, en el título y subtítulo del último capítulo de “El ser y la Nada”, en nuestro concepto clave, la libertad. Ser y hacer: la libertad. Además, como subtítulo, “La condición primera de la acción es la libertad”.

Vayamos sin embargo al análisis de los puntos finales donde el mismo Sartre sintetiza sus resultados: “Al término de esta larga discusión parece que hemos logrado precisar un tanto nuestra comprensión ontológica de la libertad”⁽¹²⁾.

(11) Idem p. 202.

(12) Cfr. Sartre. “El Ser y la Nada”. Ed. Losada, Buenos Aires, 1966.
p. 586.

Si la conciencia existe a partir de lo dado, esto no significa en modo alguno que lo dado la condicione. Esta conciencia es negación de lo dado, es desprendimiento y compromiso hacia cierto fin aún no existente.

Esta mediación interna sólo puede pertenecer a un ser que está en constante retroceso con respecto a sí mismo. Porque si él no fuera su propia negación, sería algo simple y puramente dado, por esto no habría conexión con otro datum, pues lo dado por naturaleza no es sino lo que es. Para romper la determinación de lo dado es necesario que el para-sí se constituya como negación de su pasado, que se deje siempre a la zaga de sí mismo, como un datum que él ya no es. Así, estas características implican que el para-sí no encuentra ningún punto de apoyo en lo que él era. Es lo contrario -insiste Sartre- el para-sí es libre porque puede hacer que haya mundo: es el ser que tiene de ser lo que era a la luz de lo que será. Y hará un mundo porque tiene un proyecto que sólo vale por lo que será, y lo que fue ya no puede incidir en este proyecto. La libertad del para-sí aparece como su ser⁽¹³⁾.

Además, como la libertad no es algo dado, ni una propiedad, no puede brotar sino en medio de una elección. Por esto la libertad del para-sí es siempre comprometida. Sólo nos captamos como elección en vías de hacerse. La libertad es elección incondicional. Es elección sin punto de apoyo que se dicta a sí misma sus motivos, esto puede parecer absurdo.

Lo absurdo le viene de que la realidad humana, puede elegirse como bien se entienda, pero no puede dejar de elegirse. Incluso el suicidio es elección y afirmación del ser. Por estas características de la libertad, ésta participa de la contingencia universal del ser y por eso es absurda.

(13) Ibid. p. 590.

Es absurda en cuanto está más allá de toda razón. La libertad –afirma más adelante Sartre- no es pura y simplemente la contingencia, “es un perpetuo escaparse a la contingencia, es interiorización, nihilización y subjetivación de la contingencia que así modificada se vierte íntegramente en la gratuidad de la elección” (14). Interpretando lo anterior podemos decir que en cada momento de nuestra vida tenemos que elegir de nuevo, desde la misma nada original que es la libertad. Lo presente no determina el futuro. Siempre estamos en ruptura con nosotros mismos. Siempre ante el riesgo y angustia de la libertad. Así, mi elección en la libertad es también injustificable y absurda como mi propio ser. Mi propia conciencia libre, me dice que mi libertad es absurda. Resumiendo las características de la libertad en “El Ser y la Nada”, Sartre concluye en esta parte afirmando que la libertad no se concibe sino como nihilización de algo dado.

En la medida en que es negación interna y conciencia, tiene que ser conciencia de algo; la libertad es libertad de elección y no libertad de no elección. Así, la elección es el fundamento del ser-elegido, pero no fundamento del elegir, de allí lo absurdo de la libertad. La libertad nos remite a algo dado, que es lo fáctico de la conciencia. Aunque el proyecto global esclarece el mundo en su totalidad, éste puede ser específico porque está en situación, y por tanto es contingente.

Todas las observaciones anteriores en torno a la libertad –señala Sartre- nos lleva a un difícil problema, el de las relaciones entre la libertad y la facticidad. Estos problemas son abordados por Sartre en el apartado titulado: “Libertad y Facticidad : la situación”.

(14) Ibid. p. 591.

Primer punto: el coeficiente de adversidad no puede esgrimirse como un elemento contra nuestra libertad, pues nosotros mismos, es decir, por la elección de un fin, surge el coeficiente de adversidad, pues “aunque las cosas brutas puedan desde el origen limitar mi libertad de acción, nuestra misma libertad debe constituir previamente el marco, la técnica y los fines con relación a los cuales las cosas se manifiestan como límites”⁽¹⁵⁾.

La adversidad no es impedimento de mi libertad, pues por nosotros mismos al elegir, elegimos nuestras futuras resistencias, nuestra adversidad. Pero nuestra misma libertad decide de antemano, lo que se va a manifestar como límite.

Segundo punto: El ser libre es el que puede realizar sus proyectos, pero hay que distinguir entre lo pensado y lo realizado, no es lo mismo pensar en un fin que realizarlo. Si bastara concebir para realizar, soñando estoy y no puedo distinguir lo real de lo soñado.

En el mundo hay adversidad, hay resistencias para cualquier proyecto del para-sí, pero estas resistencias que la libertad devela al existente, al contrario de lo que podría pensarse, como un peligro para la libertad, no hace sino motivarla a surgir, porque no puede haber para-sí libre sino en cuanto comprometido en un mundo resistente.

Pues si este no se resistiera, y el para-sí no se comprometiera, las nociones de libertad, determinismo y necesidad perderían su sentido.

Ser libre no significa “obtener lo que se ha querido” sino determinarse a querer, es decir determinarse a elegir, así, el éxito no importa a la libertad. Empero si la elección es idéntica al hacer supone, para diferenciar la realidad del sueño, un comienzo de realización (es decir de éxito).

(15) Ibid. p. 594.

En lo anterior hemos establecido -señala Sartre- que el para-sí es libre, pero esto no quiere decir que sea su propio fundamento, que pueda elegir ser libre, porque de hecho somos una libertad que elige, pero no elegimos ser libres: estamos irremediabilmente condenados a ser libres, estamos arrojados en la libertad.

La libertad es originariamente relación con lo dado.

¿Debe entenderse lo anterior como, que lo dado condicione la libertad? Lo dado no es ni causa ni razón de la libertad. No es causa porque lo dado no produce sino lo dado. Tampoco es razón de la libertad porque toda razón viene al mundo por la libertad. Tampoco lo dado es condición necesaria de la libertad, puesto que ésta es pura contingencia.

Lo dado no entra para nada en la constitución de la libertad, pues ésta “Se interioriza como negación interna de lo dado”⁽¹⁶⁾. Lo dado es así contingencia que la libertad niega haciéndose elección.

Hasta el momento hemos perfilado los rasgos más sobresalientes del concepto de libertad en “El ser y la nada” de Sartre. Esto es apenas una aproximación. Antes de pasar a los ejemplos Sartre quiere apuntar que la paradoja de la libertad es la siguiente: textualmente dice, no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad. Significa esto que la realidad humana encuentra por todas partes obstáculos y resistencias que no son productos humanos; esos obstáculos y resistencias no tienen sentido sino en y por la elección libre que la realidad humana es.

(16) Idem. P. 599.

CRITICA.

LA LIBERTAD Y LA ANGUSTIA.

En esta sección del ensayo es menester sopesar y evaluar lo analizado hasta el momento. Aquí, nos auxiliaremos de las observaciones de Martínez Contreras sobre el mismo tema, en su obra sobre Sartre.

El hombre es conciencia, es existencia. Vimos que -dice Martínez Contreras- al reflexionar sobre la Nada, su origen, recordamos que el hombre es un ser que nos lleva a preguntarnos sobre su poder de ser y de anonadar el ser, así como acercarse a su esencia. ¿Que debe ser el hombre en su ser para que a través de él, la nada llegue a ser? Es necesario explicar, que entiende Sartre por esencia del hombre, esta nos remite de manera explícita a la conciencia. Ella es, propiamente, fenómeno humano, porque la conciencia es el para-sí, que se define diciendo que es lo que no es y no es lo que es. O, más sencillamente, que es y no es. El poner en tela de juicio al ser que es, de despegarse del ser, constituye en el plano de lo vivido, el poder anonadante de la conciencia. ¿Qué es ésta posibilidad que tiene la realidad humana de secretar la nada? Es la libertad ⁽¹⁷⁾.

Según Martínez Contreras el concepto de libertad es base del humanismo sartreano. Pues para el hombre no hay más legislador que él mismo, es decir, toda actitud humana nace de una acción libre. La libertad no es cualquier propiedad de mi ser, es la textura misma de mi ser; no es algo que se manifieste a posteriori a mis actos, sino que es su fundamento.

La libertad no se distingue del ser de la realidad humana. El hombre no es primero y luego es libre, sino que hombre y libertad son coexistente.

(17) Martínez Contreras, J. "La Filosofía del Hombre". Sartre Ed. Siglo XXI, México, 1980. p. 44.

La libertad en el hombre es un absoluto: la libertad humana es completa. El hombre no puede ser a veces libre y otras esclavo. Es siempre libre o no lo es. Así por su libertad los hombres son iguales.

Sí la libertad es negación perpetuamente renovada del ser y de sí misma, es por esto mismo, y al mismo tiempo, afirmación de sí, es decir, determinación, elección. Así podemos decir que “Para ella (la libertad) toda negación es determinación: es la nada de ser del hombre, es decir su ser”⁽¹⁸⁾.

Podríamos en lo anterior siguiendo la sugerencia de Martínez C. invertir la frase como lo propone; la libertad es el ser del hombre, es decir su nada de ser.

Si existiese una relación de causa-efecto entre el pasado y el presente, no habría libertad. Las acciones del hombre no serían proyectos sino consecuencias. Es necesaria una ruptura radical entre mi pasado y mi presente. Esto no quiere decir que pueda ignorar mi pasado, al contrario porque siempre está presente en mi conciencia, tiene que ser negado continuamente. Así en la libertad el ser humano es su propio pasado (como su propio porvenir) en forma de negación o anulación.

Lo anterior, nos hace ver, dice Martínez Contreras, que la filosofía de la existencia, no define al hombre como pura existencia. Admite que su esencia es problemática porque está siempre por construirse. “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano se halla en suspenso en la libertad”⁽¹⁹⁾. Aquí recordamos otra afirmación de Sartre que complementa a la anterior: El hombre es lo que él se hace.

(18) Idem. p. 44.

(19) Idem. p. 46.

Hay otra conducta humana privilegiada que nos permite captar la libertad de manera inmediata. Esta es la angustia, porque es en la angustia donde el hombre adquiere conciencia de su libertad. Afirma lo anterior Martínez Contreras parafraseando a Sartre.

Una observación: el estudio de la angustia es importante porque sobre la reflexión en torno a la misma, fundará Sartre su moral.

La angustia se distingue del miedo, en que este es temor de los seres del mundo, en tanto, la angustia es angustia ante sí. El miedo se da ante algo concreto. La angustia surge cuando se contempla al hombre actuando en situación. Si el hombre es el que modifica su mundo, se comprende que la angustia es el sentir de una libertad que elige sus actos fuera de toda forzosidad externa, porque no hay ley que pueda guiarme. Por eso hay duda en mi hacer futuro. No sé si podré resistir, ya que no conozco mi yo al futuro, pues, yo no soy el que seré. Entonces se apodera de mi la angustia, porque, la conducta decisiva tendrá que surgir de un yo que todavía no soy.

Pero la angustia también es la captación de la nada. Esta captación surge cuando pongo entre paréntesis mi acción y busco los motivos de mi conducta. La reflexión me revela, tan sólo la falta de todo móvil, es decir, la nada, que separa mi pasado de mi futuro y me da prueba de mi libertad.

La conciencia puede captar la angustia como una vértigo. Puede abandonarse ante este vértigo o luchar contra él, pero nada puede hacer ante la angustia (el vértigo) de la nada. La libertad además conlleva un constreñimiento: puedo elegir mis actos, pero no puedo elegir no elegir, es decir no ser libre. Así estoy condenado a ser libre. Así la angustia es la conciencia de la inevitabilidad de la libertad, que es condición necesaria de nuestra humanidad y obligación ineludible⁽²⁰⁾.

(20) Idem. p. 48.

Somos angustia, es decir tenemos una conciencia específica de la libertad. Cualesquiera que sean los determinismos que rigen la materialidad en la que el hombre está inmerso, éste no puede dejar de anonadarla, de cargarla de significaciones humanas, pues, en la angustia me veo a la vez como totalmente libre y no pudiendo evitar que al mundo el sentido le llegue por mí ⁽²¹⁾.

Finalmente ¿qué significa ser libre para Sartre? La libertad es para Sartre, según entendí, no algo grato que me haga sentir orgulloso o feliz; la libertad es angustia, elección, compromiso, y casi fatalidad en lo humano. Soy irremediable y fatalmente libre. Por ser humano estoy condenado a ser libre.

Entonces ¿Hay que sufrir nuestra libertad? Sartre mismo lo dice, estamos condenados a asumir nuestra libertad. Yo pienso, a pesar de Sartre, que la conciencia de nuestra libertad debería llevarnos a un cierto optimismo, porque si somos libres, hay determinadas posibilidades de realizar nuestros proyectos en una libertad no absoluta sino condicionada por los límites de nuestra situación de seres sociales, menesterosos y finitos.

Creo que aquí hay lugar para un comentario que quiere ser otra crítica: Sartre no ve el peso de la determinación, pues postula al hombre como absolutamente libre. En la dicotomía necesidad-libertad, Sartre no reconoce la importancia y el papel de la determinación que puede ser histórica o en situación.

Quizá con la siguiente afirmación se perfile un comentario crítico. Hemos afirmado líneas arriba que la libertad es para Sartre un absoluto. Lo que podemos argumentar contra ese concepto de libertad es que no hay libertad absoluta. Lo que hay es una dialéctica necesidad-libertad.

(21) Idem. p. 48

El hombre como ser biológico está sujeto a las leyes naturales-nacer, crecer, morir- y no puede sustraerse a ellas. Entonces para hablar de la libertad humana es necesario poner énfasis en su materialidad, en su ser de necesidad, pues de otra manera, la libertad, sin inclusión de la necesidad es una idealización de la condición humana, por tanto también de su libertad. En otras palabras la idea de libertad para coincidir con la realidad humana debe incluir la condición de necesidad. Además, la conciencia de la necesidad es una condición para que exista libertad.

Finalmente, para un último comentario crítico. En el "Ser y la Nada" lo histórico, no determina, no es determinante. En esta obra -dice Martínez Contreras- prevalece la idea de libertad situante, es decir del hombre que actúa sobre la situación en contraste con la libertad situada.

CONCLUSIONES.

En primer lugar, ¿Por qué estos temas y no otros? El tema del primer capítulo es afinar los criterios para determinar por que las ciencias empíricas, naturales, no pueden fundamentar a las ciencias del espíritu. Trata entonces asuntos tanto del conocimiento como del método. El segundo capítulo aborda cuestiones del mismo ámbito, pues para hablar de progreso en la ciencia es menester hacer consideraciones sobre el conocimiento y el método. ¿Cuál es el papel del concepto causa en la explicación histórica?. La respuesta en esta cuestión es asunto del tercer capítulo, y su problema atañe al conocimiento y proceder en la explicación histórica. La hermenéutica es también un intento de mejorar nuestro conocimiento en torno al papel de la comprensión y la interpretación en la lectura de todo lo escrito. Finalmente en el último capítulo estudiamos el problema de la libertad, como tema fundamental en la valoración ética contemporánea. Estos temas, todos, presentes en este ensayo, “Conocimiento, Método y Valores en la Filosofía Contemporánea”, como intentos de aclarar y profundizar nuestra visión del pensamiento contemporáneo.

Al concluir esta investigación considero pertinente hacer los siguientes comentarios finales. Estos se presentarán por capítulo.

En el primero, los criterios para decidir la validez de una ciencia deben surgir de la disciplina misma: la historia no puede juzgar la validez de la matemática o la filosofía, como tampoco éstas, la validez o procedimientos a que debe someterse la historia.

No es buena inducción considerar que, si en lo que va de desarrollo de la filosofía, no se ha dado ésta como ciencia estricta, esto no quiere decir que no haya esa posibilidad.

El historicismo llevado a sus últimas consecuencias lleva a un escepticismo, porque la visión historicista destruye la idea de una validez absoluta a la que han llegado por ejemplo las matemáticas o la lógica.

Con Husserl se inicia la superación de este historicismo.

La filosofía de la cosmovisión, la idea de cosmovisión es distinta a cada época; la idea de ciencia es supratemporal. Las cosmovisiones pueden litigar; solo la ciencia puede decidir y su fallo es eterno.

Todo lo anterior no quiere decir que para Husserl la historia no sea importante. El la considera tan importante o más que el estudio de la naturaleza, pero él se refiere a la historia, y no al historicismo.

El segundo capítulo inicia afirmando que la idea más general que se tiene sobre la ciencia, es que ésta se desarrolla linealmente y progresa por acumulación. De acuerdo con el análisis realizado vimos que la respuesta por lo menos en Kuhn es negativa. La ciencia progresa pero por rupturas, discontinuidades, anomalías, negaciones, revoluciones. El desarrollo y progreso de la ciencia sigue un proceso que se inicia con lo que Kuhn llama "Ciencia Normal", que significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas basadas que son reconocidas como fundamento de su práctica, por cierto tiempo en una comunidad científica.

A este periodo normal le sobreviene el periodo de "anomalías" que son novedades que en el modelo explicativo vigente, su paradigma, no consideraba. Paradójicamente, cuando un paradigma tiene mas éxito en las explicaciones y acumula mas datos a su favor, encuentra cada vez mas anomalías. Dos síntomas tienen los periodos de crisis, primero, que hay un gran número de teorías para explicar un solo caso. Segundo, la confusión a la que llega el paradigma por la

persistencia de la anomalía. El asunto tiene la secuencia en la configuración de un periodo de crisis. Este se evidencia en la aparición de un paradigma alterno, el cual se resuelve en una revolución científica.

Este proceso no es simplemente acumulativo, sino un proceso de rupturas redefiniciones conceptuales y metodológicas que una vez comprobado su éxito sobre el paradigma anterior, se vuelve ciencia normal, la cual reinicia el ciclo descrito, para confirmar que el progreso y desarrollo no se da de una manera lineal y acumulativa sino por revoluciones científicas.

Finalmente, la idea de progreso en Kuhn sigue un camino immanente desde la historia misma de la ciencia y no trascendente o teleológico.

En el tercer capítulo tocamos otro importante asunto de corte metodológico y epistemológico que nos ocupó en “El Problema de la Causalidad en la Historia”. El asunto es particularmente complejo, pues cómo decidir en la explicación histórica cuáles fueron las causas determinantes de un evento, es algo complejo.

Las respuestas aquí, fueron desde la expulsión del concepto causa en la explicación histórica, hasta su aceptación como explicación complementaria a una argumentación que tiene en cuenta la lógica de la situación y la conducta intencional. Hay que señalar también como otra conclusión importante, teniendo en mente lo que dice Raymond A.: Los historiadores, los filósofos, y en fin los sabios, cuando usan la palabra causa no la usan todos en el mismo sentido y esto motiva grandes problemas de interpretación.

A pesar de lo anterior seguirán apareciendo libros que se titulen por ejemplo “Las Causas de la Revolución Francesa”, “La Causa de la Primera Guerra Mundial”, etcétera.

Nosotros creemos que es justa la interpretación que tiene en cuenta tanto la lógica de la situación, la conducta intencional y la causalidad misma en diferentes

momentos de un mismo proceso. Siguiendo con la problemática de la comprensión e interpretación, vimos el tema de la hermenéutica como propuesta metodológica.

El tema de la hermenéutica no es nuevo.

La hermenéutica filosófica es relativamente reciente. Heidegger le otorga una consideración especial al lenguaje: la reflexión que lleva a cabo sobre el lenguaje, no es una meditación sobre el lenguaje y la realidad, ni sobre la pertinencia o impertinencia del mismo para nombrar las cosas, tampoco es una reflexión sobre un “aspecto” del hombre, sino que dicha reflexión es la forma de la realidad misma. El lenguaje al hacerse signo patentiza la estructura ontológica del mundo. Si es el lenguaje donde se abre la apertura del mundo, si es el lenguaje lo que da el ser a las cosas, el verdadero modo de ir a las cosas mismas, será ir a la palabra. Como escucha del lenguaje el pensamiento es hermenéutica.

El correcto acuerdo sobre un asunto que tiene lugar en el medio del lenguaje. Para lograr ese acuerdo tiene que darse la fusión de horizontes. Hay según Gadamer una conversación hermenéutica que tendrá lugar en el lenguaje.

El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión que debe situarse en el acuerdo con la cosa para lograr la fusión de horizontes. Todo comprender es interpretar. Se trata pues la idealidad de la palabra.

La tradición escrita nos trae a toda la humanidad pasada. Sin embargo lo escrito tiene una debilidad, esta consiste en que lo escrito no puede ayudar al que llega a errores de interpretación, sean a propósito o sin desearlo.

La conciencia hermenéutica participa de la relación lenguaje y razón. El lenguaje es el lenguaje de la razón misma.

Para la conclusión de este capítulo y para no quedarnos con una sola visión del problema hermenéutico, recurrimos a J. Habermas para perfilar una crítica.

Los enunciados hipotético-deducivos de la ciencia, no forman parte del habla común, este es su primer límite, la hermenéutica sólo tiene que ver con la cultura constituida y transmitida en el lenguaje ordinario.

Los lenguajes científicos no son competencia de la hermenéutica. Por otra parte la conciencia hermenéutica no es completa sino tiene conciencia de sus límites, por ejemplo, en el caso de perturbaciones del habla o comunicaciones sistemáticamente distorsionadas, como en el caso de los psicóticos.

Finalmente a los ojos de Habermas, Gadamer da a la comprensión respecto del contexto un giro ontológico convirtiéndola en un primado de lo lingüístico.

Habermas puede admitir la universalidad de la hermenéutica si se entiende como la universalidad de la lingüística humana como un elemento que sostiene todo y no sólo la cultura transmitida a través del lenguaje.

El problema de la libertad es un tema de primordial importancia en la valoración ética contemporánea. En Sartre es fundamental, pues para él, no sólo somos libres, estamos condenados a serlo. Por eso el existencialismo no define al hombre como pura existencia.

Admite que la existencia precede a la esencia, pero la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano se halla en suspenso en la libertad. La libertad se capta en la angustia. La angustia es la conciencia de la inevitabilidad de la libertad.

A pesar de Sartre, pensamos que la conciencia de la libertad nos debería llevar a un cierto optimismo, porque si somos ontológicamente libres, tenemos determinadas posibilidades de realizarnos en una libertad no absoluta sino condicionada por nuestros límites sociales y naturales.

Sartre no ve el peso de las determinaciones, postula al hombre como absolutamente libre. Pero las determinaciones humanas son un hecho. En realidad, según nosotros

lo que hay realmente en el hombre es una dialéctica necesidad-libertad. En esta obra "El Ser y La Nada" prevalece la idea de libertad situante en contraste con la libertad situada.

B I B L I O G R A F I A .

CAPITULO I

Dilthey, W.: Teoría de la concepción del mundo. F. C. E. México, 1978.

Escobar Gustavo, Albarrán Mario: Filosofía: Un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas. Mc. Graw Hill, México, 1996.

Ferrater Mora: Diccionario de Filosofía Abreviado. Hermes, Sudamericana, México, 1985.

Historia de Filosofía: Colección dirigida por Ivone Belaval. La Filosofía en el Siglo XX. Siglo XXI, México, 1982.

Husserl, E.: La Filosofía como Ciencia Estricta. Almagesto, Buenos Aires, 1992.

CAPITULO II

Alcalá, R.: Ensayos Filosóficos en Cuadernos de Investigación No. 15 UNAM. Acatlán, México, 1991.

Geymonat, L.: Límites de la Filosofía de la Ciencia. Gedisa, Barcelona, 1993.

González, R. Guillermo: En torno a la Definición de Paradigma. UNAM., Cuadernos de Postgrado II, México, 1998.

Kuhn, S. T. : La Estructura de las Revoluciones Científicas. F. C. E. México, 1978.

Radnitzky, G. Andersson G. et. Al.: Progreso y Racionalidad en la Ciencia. Alianza Universidad. Madrid, 1982.

Serrano, A.J.: Filosofía de la Ciencia. Centro de Estudios Educativos. A. C., México, 1980.

CAPITULO III

Raymond, A.: Lecciones sobre historia. Curso de College de France. F. C. E., México, 1996.

Rudé, G.: La Europa Revolucionaria 1783-1815. Siglo XXI, Madrid, 1985.

Schaff, A.: Historia y Verdad. Grijalbo, México, 1981.

Walsh, W. H.: Introducción a la Filosofía de la Historia. Siglo XXI, México, 1982.

CAPITULO IV

Ferrater, M.: Diccionario de Filosofía Abreviado. Ed. Hermes, México, 1985.

Gadamer, H. G.: Verdad y Método. Vol. I, Ed. Sígueme Salamanca., Colección Hermenia No. 7. Salamanca España, 2a. edición, 1993.

Habermas, J.: La Lógica de las Ciencias Sociales. Ed. Rei, México, 1993.

Vattimo, G.: Introducción a Heidegger. Ed. Gedisa, Barcelona España, 1995.

CAPITULO V

Albarrán Mario, Coordinador "Curso de Ética". Ed. ENEP-UNAM México, 1993.

Martínez Contreras, J. "Sartre la Filosofía del Hombre". Ed. Siglo XXI, México, 1980.

Pucciani F. O. "Jean Paul Sartre". Ed. Siglo XXI. Historia de la Filosofía. Vol. 10. México, 1981.

Sartre, J. P. "El Existencialismo de un Humanismo". Ed. Huascar. Argentina, 1972.

Sartre, J. P. "El Ser y La Nada". Ed. Atlaya. Barcelona, 1993.

Sartre, J. P. "El Ser y La Nada". Ed. Losada. Buenos Aires, 1966.