

El conocimiento filosófico y una historia de amenazas

Carlos Daniel Lasa¹

Resumen

El presente escrito pretende dar cuenta de la pérdida del estatuto epistemológico propio de la filosofía tal como lo establecieron sus primeros cultores: los griegos. Esta pérdida reconoce, como primer momento, el pensamiento de Kant quien reduce la filosofía a epistemología. Un segundo momento lo constituye el pensamiento de Marx para quien la filosofía deja de ser *comprensión* para pasar a ser *revolución*. Esta última desemboca en un nihilismo en cuyo horizonte de comprensión la filosofía es entendida en términos de ideología, incluido el intento hermenéutico. La recuperación del auténtico estatuto epistemológico de la filosofía dependerá de la docilidad del espíritu humano en probar algo (*experiri*) que se nombra ser.

Palabras clave: filosofía - Kant - Marx - Nihilismo - ideología

Abstract

This paper aims to account for the loss of Philosophy's epistemic status as it was first established by the Greeks. This lost was first operated by Kant, who reduced Philosophy to Epistemology. Later, by Marx, for whom Philosophy is not anymore *understanding* but *revolution* —this later leading to a nihilism that assumes Philosophy as an ideology. The recovery of the genuine epistemic status of Philosophy depends on the meekness of the human spirit to try something (*experiri*) named *being*.

Keywords: Philosophy - Kant - Marx - Nihilism - Ideology

Citar: Lasa, Carlos D. «El conocimiento filosófico y una historia de amenazas». *Cuadernos Universitarios* [Salta, Argentina], núm. 9, 2016.

¹ Universidad Nacional de Villa María, Universidad Católica de Córdoba, Universidad Católica de Salta, CONICET.

Tres años antes de su muerte, acaecida en 1972, uno de los fundadores de la escuela de Francfort, Max Horkheimer, era entrevistado por Helmut Gummior. La conversación se cerraba con la siguiente respuesta del filósofo:

La dimensión teológica será suprimida. Y, con ella, desaparecerá del mundo aquello que nosotros llamamos «sentido». Ciertamente que hervirá una gran actividad, pero en el fondo, privada de sentido y, por eso, portadora de aburrimiento. Y un día también la filosofía será considerada una práctica pueril. Tal vez en un futuro próximo se calificará como pueril aquello que nosotros, con toda seriedad, hemos hecho en esta conversación, esto es, especular sobre las relaciones entre lo trascendente y lo relativo. La filosofía verdadera se encamina hacia el ocaso (Horkheimer, 2001: 103).

La respuesta del filósofo alemán nos plantea algunos interrogantes que consideramos de esencial importancia: ¿qué filosofía se encamina hacia el ocaso?, ¿por qué afirmar que la relación entre lo trascendente y lo relativo se ha transformado, en el mundo de hoy, en un tema pueril?, ¿cuál es el universo de comprensión a partir del cual el mundo contemporáneo se muestra absolutamente refractario a la filosofía?

Responder a estos interrogantes exige mostrar cómo el pensamiento filosófico occidental ha ido colocando sistemáticamente las bases para exiliar a la filosofía, en tanto saber de las cuestiones últimas, del ámbito de la cultura. Y esta operación ha producido un cambio epistemológico en ella, el cual es funcional a un mundo dominado no por la búsqueda de la verdad sino por la conquista del poder.

La cuestión primera de un hombre de nuestros días no es la de buscar dónde encontrar la verdad, sino la de determinar aquello que quiere. San Agustín, en el memorable li-

bro de las *Confesiones*, nos relata que su madre Mónica lo había encontrado, en un determinado momento de su vida, en una terrible situación: un estado de ánimo de desesperanza respecto a la posibilidad encontrar la verdad tan anhelada.

Encontrar la verdad, para Agustín, era su principal preocupación, por cuanto solo ella podía darle la clave para resolver el sentido de su existencia. ¿Cómo se podía edificar una existencia auténticamente humana desconociendo la verdad acerca del hombre y de su fin?

Esta cuestión de la verdad, tan presente en todo el pensamiento griego, medieval y moderno, parece haberse eclipsado en nuestros días. Al respecto, uno de los filósofos en boga en la actualidad, Richard Rorty, expresa: «No necesitamos de una meta denominada «verdad»...» (Rorty, 1997: 35). Y añade más adelante: «No hay un propósito primordial denominado «descubrir la verdad» que tenga precedencia sobre los demás. Como dije en el capítulo anterior, el pragmatismo no cree que la verdad sea la meta de la indagación. La meta de la indagación es la utilidad, y existen tantos instrumentos diferentes como propósitos a satisfacer» (Ibidem, p. 53). Y continúa afirmando que, desde la época de Platón, nos hemos estado planteando la pregunta de *cómo hemos de ser*. Hoy, por el contrario, «... la única cosa de la que podemos estar seguros es de *qué queremos*. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos» (Rorty, s/f: 52. Lo destacado nos corresponde).

La filosofía

En el *Poema sobre la naturaleza*, Parménides de Elea nos ofrece algunas notas que pretenden delimitar a aquello que se nombra *filosofía*. Parménides califica a la filosofía como una búsqueda vinculada, intrínsecamente, a lo erótico. El texto hace referencia a unos caba-

llos (símbolo de lo erótico) que conducen a un joven, y que están dirigidos por doncellas que le abren el camino hacia una diosa que le revelará la verdad. Sin *eros*, sin deseo, no hay búsqueda. La búsqueda está provocada por el deseo ferviente del espíritu humano de encontrar la verdad. De allí que la primera condición para filosofar sea el de desear, de modo ferviente, alcanzar la verdad.

Pero, ¿cómo llegar a la verdad, de la cual ya mi espíritu conoce su existencia, aunque todavía no la ha alcanzado?

La protagonista de esta búsqueda es la inteligencia humana. Es de ella que procede aquel acto denominado *pensar*. Pensar, le ha enseñado Sócrates al joven Teeteto, es el diálogo del alma consigo misma que consiste en preguntar y en responder (*Teeteto*, 189e-190a). Claro está que, para preguntar, es preciso tener algún dato acerca de lo preguntado; de lo contrario, ¿cómo podría yo interrogar? De allí que todo conocimiento se encuentre a mitad de camino entre el saber todo del objeto y el no saber nada del objeto. En el primer caso no tendría que adquirir conocimiento alguno dado que lo poseería; en el segundo, no podría preguntar nada acerca del objeto porque no tengo noticias de su existencia. Dentro del universo de las humanidades se es plenamente consciente de que nadie puede llegar a afirmar alguna tesis sin tener en su haber muchas lecturas: solo a partir de ellas resulta posible el surgimiento de las preguntas.

Ahora bien, ¿no es propio de las otras ciencias también el pensar? Ciertamente que sí. La especificidad de la filosofía no se determina en virtud de la presencia de la pregunta sino de lo preguntado. *La filosofía se pregunta por el todo*. Pero, ¿qué debe entenderse por todo? Podemos decir, en primer lugar, que nada escapa a la consideración de la filosofía, y de allí su vocación de totalidad. Pero dentro de esa totalidad hay una cuestión que es principalísi-

ma y de cuya resolución dependen las respuestas a todas las demás cuestiones. La pregunta que se interroga por el *principio de la unidad de la multiplicidad* es la pregunta capital. ¿Cuál es la naturaleza de ese principio de donde todo procede y del cual todo está constituido?

Esta pregunta se la formularon, en los albores de la filosofía, los denominados pensadores presocráticos. Y es Parménides de Elea, precisamente, el presocrático que acierta al formular que dicho principio se nombra *ser*. De este modo, la cuestión del ser pasa a constituirse en la cuestión principalísima de la filosofía ya que de su concepción dependerá la valoración de todo lo que es. Precisamente, una filosofía se distinguirá de la otra en virtud de la diversa concepción que tengan del ser.

Con Parménides, como lo señala Cornelio Fabro (Cfr. Fabro, 1960: 70), nace la metafísica. Y esta última surge a partir de la pregunta que se interroga acerca de la relación existente entre los entes de este mundo que se generan y se corrompen respecto de aquel ser que es siempre del mismo modo y que, por eso, siempre es.

Podríamos responder a este interrogante capital diciendo que el ser puede ser sin los entes, o también que el ser no puede ser sin los entes. Dentro de la primera respuesta se sitúa la metafísica creacionista, la cual afirma la absoluta trascendencia de Dios; dentro de la segunda, las diversas filosofías de la inmanencia que niegan la existencia de un ser que siempre es, y lo sustituyen por el devenir.

Por eso, cuando esta segunda posición se hace predominante, la filosofía pierde su objeto propio (el ser) y se convierte, en un primer momento, en *epistemología*, es decir, en la justificación teórica del único conocimiento válido, el científico; en un segundo momento, y luego del suicidio de la revolución marxista, la filosofía deriva en *sociologismo*.

Estas dos funciones de la filosofía van a dar sustento a las dos razones dominantes del

mundo actual: la *ratio* tecno-científica, por un lado, y la *ratio* sociologista, por el otro.

Como podremos advertir más adelante, las dos modalidades de la razón van a trabajar de modo orgánico en un mundo solo necesitado de dar satisfacción a un querer vital reducido a la pura dimensión biológica.

De la filosofía entendida en términos de metafísica a la epistemología

Es Kant quien convierte y reduce a la filosofía en la conciencia de los límites del conocimiento humano. En realidad, su célebre escrito *La Crítica de la Razón pura* no es más que una justificación del único conocimiento válido como ciencia: el conocimiento físico-matemático.

Para Kant, el hombre no puede conocer las cosas como son en sí sino solo la afectación que las cosas producen en él. El mismo Kant nos dice que cuando yo percibo la habitación como caliente, o el azúcar como dulce o el ajenojo como amargo, estos conocimientos nada me dicen sobre los referidos objetos sino solo cómo soy afectado en tanto sujeto cognoscente.

Como podemos advertir, Kant está afirmando que el hombre no puede, a través de los sentidos, conocer las cosas tal como son. Afirma el filósofo:

Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas, ni tampoco sus relaciones están constituidas en sí mismas como nos aparecen a nosotros; y que, si suprimiéramos nuestro sujeto o aún solo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas las relaciones de los objetos en el

espacio y en el tiempo y aún el espacio y el tiempo mismos, que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solo en nosotros (Kant, I. Crítica de la razón pura, A 42/B59).

La realidad, entonces, presenta una doble faz: la realidad tal como es y la realidad tal como se nos presenta a nuestros sentidos. Y, dado que Kant niega toda posibilidad de la existencia de una intuición espiritual que pudiese aprehender la esencia de las cosas, entonces habrá de concluir que el conocimiento de las cosas tal como son en sí resulta vedado para el hombre. De allí que el alma humana solo puede captar las cosas como se me aparecen (fenómeno). Y, así como el fenómeno no tiene más existencia que la que cobra en el sujeto cognoscente, lo mismo sucederá con el objeto de conocimiento, el cual solo es posible por la acción unificadora de la conciencia. Refiere Kant: «Objeto es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es reunido» (Ibidem, B 137).

Ahora bien, si para que se constituya algo como objeto es necesaria la función de unificación, entonces esta realidad exige la existencia de una unidad de la conciencia. Esta operación de la conciencia logra la unidad de la diversidad de la intuición sensible a partir de doce categorías. Esta unidad de la conciencia es como una clave de bóveda en el sistema de pensamiento kantiano. André de Muralt, en un importante estudio sobre la conciencia trascendental en el criticismo kantiano se pregunta, en la misma introducción de su obra, por aquel elemento o aquella noción de la cual debe partirse para entender el desarrollo del sistema kantiano tal como se ha ido desplegando en el mismo Kant. Y el autor responde taxativamente que «... el fundamento de la conciencia, la unidad de la conciencia es su verdadero punto de partida» (De Muralt, 1958: 11). Y ya casi

al final de su escrito vuelve a subrayar que el fundamento y la causa de todo el sistema es el principio de la unidad de la conciencia (Cfr. *ibidem*, pp. 177-178).

De este modo, para Kant, el objeto de conocimiento es, en realidad, el producto de la acción creadora del entendimiento humano. Ya no es dado hablar del conocimiento en términos de *descubrimiento* sino de *construcción*. El objeto de conocimiento es puesto por esta acción creadora del sujeto cognoscente. Si el hombre solo es capaz de conocer los objetos de conocimiento que su acción cognoscitiva, al tiempo que unifica, va produciendo, entonces la tarea de la filosofía será la de mostrar cómo se construyen los objetos de conocimiento que tienen validez universal y necesaria, es decir, los científicos.

En consecuencia, la filosofía mostrará, de ahora en más, cómo la mente humana construye los objetos del conocimiento científico. De este modo, el tratado sobre el conocimiento científico, esto es, la epistemología, reemplazará a la filosofía en tanto doctrina sobre el ser. La epistemología, de ahora en adelante, será la encargada no solo de explicar cómo se produce un conocimiento de alcance universal y necesario (el conocimiento científico), sino de justificar su validez. La filosofía moderna, refiere Leo Strauss, es o tiende a ser un análisis de la mente humana (Cfr. Strauss, 2005: 173). Theodor W. Adorno lo afirmaba con toda claridad cuando, en una lección dada en el semestre de verano de 1960 en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, a propósito de la relación entre filosofía y sociología, sostenía:

Permítanme cerrar diciéndoles que los conceptos filosóficos, en caso de que sirvan para algo, en general no son conceptos que estén alojados en un mundo separado y distinto, en esas altas esferas con mala fama frente a la ciencia particular, sino que

la filosofía no es en realidad otra cosa que la autoconciencia de la facticidad o la reflexión consecuente sobre aquello que ustedes se encuentran en su propia experiencia científica. Y esto puede indicarles que las esferas de la sociología y de la filosofía, de cuya diferencia estamos tratando en un principio, no solo están opuestas entre sí, sino que al mismo tiempo, precisamente, forman también una unidad funcional o una unidad dinámica (Adorno, 2015: 82).

Podría decirse entonces que, así como la filosofía fue la sierva de la teología en el medioevo, a partir de Kant, la filosofía pasará a ser dependiente de la ciencia.

El filósofo de Königsberg, pese a su negación de la metafísica como conocimiento válido, y a la identificación de la filosofía con la epistemología, mantiene, sin embargo, la noción de verdad en términos de *adecuación*. Un objeto es verdadero, nos dirá, en tanto muestra una adecuación de su representación sensible con los principios de unificación que le otorgan validez universal y necesaria. Adecuarse al objeto de conocimiento no equivaldrá, para Kant, a ajustarse a las cosas mismas, sino que, por el contrario, será el objeto de conocimiento quien dependa de la conciencia en general, esto es, de la unidad sintética originaria de la percepción. Es esta última la que hace posible la existencia del objeto de conocimiento.

Ahora bien, la pérdida del objeto propio de la filosofía, a causa de la negación de la intuición intelectual por parte de Kant, ha conducido, entre otras cosas, a la afirmación de la primacía de la acción y a la declinación de la teoría. Después de Kant, la línea hegemónica de la especulación filosófica no reconocerá ya un orden del ser que exista de modo independiente de la conciencia y, en consecuencia, la noción de teoría declinará frente a la omnipresente

praxis. De allí que lo filosófico, entendido en términos de teoría, esto es, como la existencia de un espíritu movido por la verdad y no por otra cosa, comienza a eclipsarse.

Esta visión de la filosofía como *relación puramente teórica con el mundo* se aparta de aquella otra concepción que se introduce en la mentalidad occidental a partir del momento mismo en que la mente humana pasa a construir los objetos de conocimiento y, en consecuencia, pretende manipularlos. El dominio de la naturaleza apaga, en el hombre, todo atisbo de teoría, toda disposición del alma a dejar que las cosas se le muestren tal como ellas son. La teoría, la visión del ser, es reemplazada por un enfoque del conocimiento entendido en puros términos de acción transformadora. El conocer, como señala Gentile, se transforma en el fundamento de toda realidad (Cfr. Gentile, 2003: 43).

Ahora bien, esta actividad unificadora originaria del sujeto trascendental que crea los objetos, se desplegará no solo como *conocer* sino también, y fundamentalmente, como *querer*. Si el intelecto humano carece de una realidad que amerite ser leída, ser aprehendida, entonces la distinción clásica entre *intelecto* (esto es, la potencia de alma capaz de leer dentro de las cosas y decir lo que ellas son) y *voluntad*, cede su lugar a una plena identificación entre los términos. Esto no sucede en Kant debido a su afirmación de que el sujeto sigue siendo pasivo respecto de las impresiones, las cuales suponen la existencia de un objeto externo. Cuando con Hegel se alcance la unidad entre sujeto cognoscente y objeto conocido, entonces se habrá llegado a la unidad plena entre conocer y querer. De ahí en más, la *teoría* y *acción* constituirán una unidad intrínseca. Es decir, no será dado hablar de una teoría que tenga por objeto una realidad infinita y que sea previa a la acción: aquello que sea primero será la mismísima acción, y acción humana.

La teoría tendrá por objeto la acción humana ya que conoce su lógica interna a la perfección: al considerar al pensamiento como no contemplativo —pues carece de un objeto para ver y contemplar ya que el reino de lo metafísico no existe—, este será entendido en términos de acción, de producción, y su comprensión solo se hará explícita a partir de lo que él mismo haya producido.

Si la inteligencia humana ya no tiene por objeto una realidad a la cual contemplar, el cambio epistemológico operado por Marx respecto de la filosofía se advierte como totalmente lógico. No se trata, nos dirá Marx en su tesis XI sobre Feuerbach, de interpretar el mundo sino de transformarlo. Marx ha operado el pasaje de una filosofía concebida en términos de comprensión a una filosofía entendida en términos de revolución. Este pasaje se presenta, a los ojos de Del Noce, como el pasaje de la filosofía a una no-filosofía que no se considera solo como actividad práctica distinta de la actividad teórica, sino que surge y se explica como superación de la filosofía (Cfr. Del Noce, 1990: 249).

Para el marxismo, filosofía equivale a crítica filosófica, y esta última coincide con la revolución: cambiar una situación histórica para alcanzar la realización de un hombre nuevo. Refiere Del Noce:

Por eso se puede decir, en sentido riguroso, que el marxismo es la *asunción de la política por parte del lenguaje de la filosofía*. De aquí surge una relación completamente nueva entre filosofía y praxis política. La política no interviene luego de la filosofía en el sentido de que se plantee el problema de la encarnación práctica de un modelo (deducido, a su vez, de una concepción de mundo). Tampoco la fundación filosófica es el producto de una reflexión concomitante o ulterior (en el sentido de que la volición de una determinada políti-

ca y la búsqueda filosófica de su fundamento hagan dos) y subjetiva que obliga al filósofo que la pronuncia (al modo, en suma, que para Croce la religión de la libertad es la fundación filosófica del liberalismo). Por el contrario, la praxis política es la articulación del mismo marxismo como «no filosofía»... porque la filosofía de Marx es la misma realidad política del comunismo... (Ibidem, p. 249).

Ahora bien, para Marx será a través de la revolución que se opere el cambio revolucionario, esto es, un cambio del hombre mediante la transformación de la situación histórica. Para el marxismo, en efecto, solo en el resultado histórico de la acción política puede llegar a medirse la verdad de las ideas². Las ideas, entonces, no serán más que hipótesis de trabajo históricas comprobadas experimentalmente por las actuaciones reales a que den lugar.

Como se advierte, esta filosofía de la praxis o del devenir debe llegar a su propia auto-negación como filosofía para convertirse en revolucionaria, lo que equivale a decir que está obligada, primero, a disolver el momento de verdad que tiene en sí, y posteriormente, a renunciar a su momento constructivo, por cuanto quedó huérfana de toda verdad y valor. La revolución, en efecto, ha dado lugar a la disolución de todo valor, comenzando por el de la libertad, otorgando un sitio de honor solo a la fuerza.

De este modo, la revolución marxista, en lugar de dar paso al reino de la libertad anhelado por Marx, dará lugar al más crudo nihilismo. La sociedad a que ha dado lugar el marxismo es la denominada sociedad de la opu-

lencia, heredera de todas las carencias del marxismo y huérfana también de todo ideal. Refiere Del Noce:

Es una sociedad que acepta todas las negaciones del marxismo en relación al pensamiento contemplativo de la religión y de la metafísica; que acepta, por lo tanto, la reducción marxista de las ideas a instrumento de producción; pero que, por otra parte, rechaza del marxismo los aspectos revolucionarios-mesiánicos, por lo tanto, aquello que de religioso permanece en la idea revolucionaria. Bajo esta mirada representa verdaderamente el espíritu burgués en estado puro; el espíritu burgués que ha triunfado respecto de sus dos tradicionales adversarios, la religión trascendente y el pensamiento revolucionario (Del Noce, 1970: 14).

La mentalidad correlativa a este espíritu de época es el denominado sociologismo. Esta *forma mentis* reduce todas las concepciones de mundo a ideologías en cuanto expresiones de la situación histórico-social de grupos, al modo de superestructuras espirituales de fuerzas que nada tienen de espiritual sino solo intereses de clase, motivaciones colectivas inconscientes o condiciones concretas de la existencia social. La filosofía, entendida en términos de metafísica, tendrá, para el sociologismo, un origen mundano, social e histórico.

Como podemos apreciar, el sociologismo deslegitima y deconstruye todo fenómeno histórico o toda propuesta ideal o cultural, relativizando su significado y su importancia,

² Afirma Marx: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado, es un problema puramente *escolástico*». (Marx, 1955: 426).

para dar paso al más radical relativismo. La filosofía, a instancias del sociologismo, se convierte en *ideología*. Esta última no es ya búsqueda de la verdad sino mera expresión de la voluntad de poder, tanto de individuos como de grupos.

En esta cosmovisión nihilista, dentro de la cual no queda lugar para algo permanente y meta-histórico, el hombre se ha convertido en un viajero que no sabe hacia dónde se dirige. Si se ha saboteado el principio de realidad, dado que no existen presencias permanentes sino solo interpretaciones formuladas desde una voluntad de dominio, el yo queda disuelto dentro de un todo relacional constituido por la urdimbre histórico-social. La tesis VI de Marx sobre Feuerbach se verifica de modo absoluto.

El nihilismo contemporáneo, como acertadamente lo refiere Vittorio Possenti, responde de modo absolutamente negativo a los interrogantes que Kant se formulara. A la pregunta «qué puedo yo saber», el nihilismo responde con un rotundo «nada» (Cfr. Possenti, 2001: 8). La *cosa en sí* no existe (de la cual Kant solo decía que no podía conocerse): ahora es considerada como inexistente. Refiere Nietzsche al respecto:

¿Qué es lo que ha sucedido en suma? Se había alcanzado el sentimiento de la falta de valor cuando se comprendió que ni con el concepto «fin», ni con el concepto «unidad», ni con el concepto «verdad» se podía interpretar el carácter general de la existencia. Con ello, no se alcanza ni se obtiene nada; falta la unidad que engrana en la multiplicidad del acontecer; el carácter de la existencia no es «verdadero», es falso..., ya no se tiene absolutamente ningún fundamento para hacerse creer a sí mismo en la existencia de un mundo verdadero. En resumen: las categorías «fin», «unidad», «ser», con las cuales hemos atribui-

do un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor... (Nietzsche, 2009: 40).

Lo mismo sucede con el interrogante acerca de «qué debo hacer». Si esta pregunta hace referencia a la regla que deben seguir mis actos libres, la cual establece la distinción entre el bien y el mal, esta ya no existe. Para Nietzsche, en realidad, el bien y el mal no existen. Expresa el filósofo: «En el fondo, el hombre ha perdido la creencia en su valor, cuando a través de él no actúa un todo infinitamente precioso: es decir, ha concebido un todo semejante para poder creer en su propio valor» (Ibidem, 39).

Finalmente, respecto de aquello que me está permitido esperar, la respuesta es también la nada. Dentro de la falta absoluta de sentido no cabe lugar alguno ni para Dios ni para la inmortalidad personal. Pero es dado advertir que a aquella pregunta que, para Kant, resumía las tres anteriores, esto es, la pregunta sobre el hombre, también cabe una respuesta negativa. El hombre es para Nietzsche, como comenta Possenti, una invención que, en estos tiempos, ha desaparecido. El estructuralismo, en este sentido, ha dado el golpe final a la existencia del hombre (Cfr. Possenti, 2001: 9).

Dentro de esta atmósfera nihilista ha surgido, durante el siglo XX, y frente a la razón científica, una nueva racionalidad que quiere presentarse como la modalidad que debe tener la filosofía dentro de un mundo nihilista. Nos referimos a la hermenéutica de Gadamer y de aquellos otros que continúan esta nueva racionalidad, como es el caso de Vattimo.

El concepto y la cuestión de la hermenéutica surgen, por primera vez, en un contexto de problemática filosófica con Friedrich Schleiermacher. Toda consideración de una palabra en el ámbito filosófico-teológico exige que esta sea situada dentro de un horizonte más amplio,

esto es, el de la comprensión histórica y literaria. Para este autor, la hermenéutica equivaldrá al *arte de comprender*: la hermenéutica se constituirá en una doctrina metódica no ordenada a un saber teórico sino al manejo de una técnica que permita la interpretación correcta de un texto. La noción de comprender, presente en la hermenéutica de Schleiermacher, se transformará, de ahora en adelante, en el elemento fundamental de toda hermenéutica.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), en su escrito *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, intentará otorgar a estas últimas un método propio. Establecerá, en consecuencia, una distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Las primeras siguen un método analítico explicativo, y las segundas un método descriptivo. El método explicativo de las ciencias naturales se realiza mediante procesos intelectuales; la comprensión, contrariamente, requiere de la acción conjunta de todas las fuerzas de las facultades en la inteligencia. Las primeras se valen de la causalidad; las segundas, de una psicología comprensiva que entiende la vida del alma. Un texto, para Dilthey, surge de una vida, esto es, de un flujo unitario. Solo a partir de este todo, de esta unidad de sentido, puede comprenderse un texto.

Dilthey, siguiendo las huellas de Kant, declara la imposibilidad de la metafísica y la sustituye por el punto de vista gnoseológico de la filosofía trascendental, propio de Kant, aunque expresado en términos vitalistas e historicistas. Expresa Dilthey:

Toda metafísica que, pretendiendo conocer el sujeto del curso cósmico, busca en él algo distinto de una necesidad inteligible desemboca en una contradicción patente entre su meta y los recursos de que dispone. El pensamiento no puede encontrar en la realidad otra cosa distinta que conexión lógica. Pues a nosotros no se nos

da inmediatamente más que el contenido de nuestra autoconciencia y no podemos, por lo tanto, penetrar directamente en el interior de la naturaleza. Cuando tratamos de formarnos de esta una idea que sea independiente del logismo, nos hallamos abocados a transferir a ella nuestro propio interior (Dilthey, 1949: 374).

El conocimiento, para Dilthey, se resuelve a partir de los hechos de la conciencia y, por eso, debe ser la psicología la que considere todo conocimiento no a partir de una inteligencia aislada, al modo de Kant, sino de una inteligencia comprendida a partir de la totalidad de los hechos de conciencia. Refiere Dilthey:

Porque en Kant se verificó únicamente la disolución de las abstracciones creadas por la historia de la metafísica recorrida por nosotros; ahora se trata de captar, sin prejuicios, la realidad de la vida interior y, partiendo de ella, de establecer lo que la naturaleza y la historia son para esta vida interior (Ibidem, 384).

Como podemos advertir, no ha habido vuelta atrás a partir del giro copernicano instaurado por Kant.

Ahora bien, es Martín Heidegger, a través de su famosa obra *El ser y el tiempo* del año 1927, quien da un paso importante en orden a la fundación de una filosofía hermenéutica. Para Heidegger, la comprensión no es un arte: ella está radicada en el ser mismo del hombre, o sea, es un elemento constitutivo de su ser.

Para el filósofo alemán, la existencia (el *Da-sein*) se encuentra inmersa en la comprensión del ser y, por eso, se interpreta a sí misma en el mundo y en la historia. La hermenéutica, pensada en estos nuevos términos, no es otra cosa que la interpretación de la auto-comprensión y de la comprensión humana del ser. Esta idea

refiere la figura geométrica del círculo; de allí que Heidegger nos hable de la existencia del círculo hermenéutico. El *Da-sein* proyecta, previamente al acto interpretativo, una totalidad de sentido dentro de la cual algo se muestra en cuanto tal. La interpretación, entonces, se ejerce dentro del campo de una comprensión previa y, en consecuencia, la presupone como condición de posibilidad. Solo interpretado a partir de un mundo pre-proyectado y pre-comprendido.

Hans-Georg Gadamer asume la circularidad hermenéutica de Heidegger y elabora una teoría filosófica de la comprensión. Para Gadamer, todo entender está determinado por una motivación o un prejuicio. Los prejuicios en la interpretación son una realidad totalmente positiva ya que por medio de ellos podemos entender. En términos kantianos, los prejuicios son las condiciones trascendentales del entender. Los prejuicios son ineliminables de allí el gran error de toda la Ilustración la cual pretendía negarlos para alcanzar un conocimiento supuestamente objetivo, sin advertir que su gran prejuicio era cargar contra todo prejuicio. Refiere Gadamer:

La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no solo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica (Gadamer, 1977: 343).

Para Gadamer, los prejuicios de un individuo son mucho más que juicios por cuanto son la misma realidad histórica de su ser. De este modo, cada intérprete está inmerso dentro de un flujo histórico que constituye el trasfondo de sus valoraciones, de sus concepciones e incluso de sus juicios críticos. Todo intérprete debe tomar conciencia de este he-

cho y, en consecuencia, saber que cada pregunta se formula desde un horizonte de comprensión propio. De allí que su tarea sea la de tener bien presentes sus propios prejuicios para que lo preguntado, inmerso en otro mundo de comprensión, se manifieste en su diferencia y tenga la posibilidad de poner en juego su verdad objetiva frente a la propia opinión previa. Por eso, mediante la pregunta y la respuesta, salgo de mi estrecho mundo de comprensión para ampliarlo mediante la comprensión de otros mundos. Ahora bien, esta interpretación se da en el lenguaje y solo dentro de la inmanencia del lenguaje. El pensamiento humano, en consecuencia, no puede trascender la dimensión histórica. Toda afirmación vale, nos dirán los historicistas, para un determinado tiempo histórico, excepto, diríamos nosotros, el referido enunciado que es, por naturaleza, trans-histórico.

El gran aristotélico italiano, Enrico Berti, en un clarividente estudio, ha puesto de manifiesto que la hermenéutica actual no argumenta sino que solo se limita a exhibir hechos. Los actuales hermeneutas (Gadamer, Vattimo, etc.), en efecto, proponen su propia narración como una pura interpretación, junto a otras posibles; en consecuencia, renuncian a la argumentación pues no se presentan razones que indiquen la superioridad de la propia narración, su mayor plausibilidad o su ser preferible a otras (Cfr. Berti, 1994: 39-40). De allí, entonces, que la hermenéutica, en lugar de salir del nihilismo imperante, lo consolide y profundice.

Al respecto, Gianni Vattimo titula el capítulo I de su escrito *Oltre l'interpretazione* del siguiente modo: «Vocación nihilista de la hermenéutica». La misma hermenéutica es, para el pensador italiano, no solo teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad sino verdad radicalmente histórica. Jamás puede ser pensada como si fuese una nueva metafísica encargada de describir una estructura objeti-

va del ser (Vattimo, 1994: 9).

Para Vattimo, no resulta «probar» la verdad de la hermenéutica «... sino presentándola como la respuesta a una historia del ser interpretada como acontecimiento del nihilismo» (Ibidem, 11).

El reemplazo de la metafísica por parte de la todopoderosa ciencia denominada sociología, conduce a la desaparición de todos los valores entendidos como ideales, permaneciendo solamente la búsqueda del bienestar. De allí, entonces, el perfecto maridaje que esta *ratio* sociologista establece con la *ratio* tecnocientífica, es decir, con aquella razón que habrá de ocuparse no solo de ejercer el conocimiento dentro de los límites de lo sensible sino de utilizar ese conocimiento para dominar la naturaleza poniéndola al servicio de las necesidades que el hombre eventualmente vaya determinando. La hermenéutica no es distinta de una visión sociologista ya que deja encerrado al hombre dentro de un horizonte histórico-cultural compartido por una comunidad que habla la misma lengua, dentro de la cual rigen reglas específicas, obviamente históricas, que le otorgan sustento y justificación.

Consideraciones finales

Si repasamos lo que hemos delineado hasta aquí, podremos observar que aquella negación de la intuición intelectual sostenida por Kant ha conducido a la pérdida de la metafísica y, con ello, al menoscabo de la vocación filosófica por el todo. El filósofo Hans Jonas ha señalado, con toda precisión, que la filosofía que ha desatendido su relación con el ser, con el todo, ha conducido a una fragmentación del saber que, en definitiva, es expresión de una desintegración del espíritu del hombre. Expresa Jonas:

La totalidad del saber, en las universida-

des, se ha dividido en ciencias de la naturaleza y en ciencias del espíritu, y la filosofía ha pasado a encontrarse entre las últimas mientras que debiera estar situada, por el contrario, por encima de esas divisiones (Jonas, 1998: 39).

Esta privación de la intuición intelectual, pese a los esfuerzos del mismo Kant por mantenerla en pie, ha conducido a la negación de la verdad en términos de *adaequatio rei et intellectus*. Su lugar ha sido ocupado por el consenso, por la convención general. La realidad tal como es, en consecuencia, no podrá ser jamás alcanzada por la razón humana. El hombre, de ahora en más, solo podrá hablar de sí mismo y de su propia obra. Clausurada en la inmanencia de su finitud, la razón humana tampoco podrá acceder a una *religio* concebida en términos de relación entre el hombre y Dios. *Ser* ha dejado de significar «ser siempre» para pasar a ser concebido en términos de fugacidad.

Leo Strauss señala al respecto:

La dificultad inherente a la filosofía de la voluntad de poder llevó más tarde a Nietzsche a renunciar, de manera explícita, a la noción misma de eternidad. El pensamiento moderno alcanza su punto culminante, su suprema autoconciencia, en el historicismo más radical, es decir, en la condena explícita al olvido de la noción de eternidad. Pues el olvido de la eternidad, o dicho en otras palabras, el alejamiento del deseo más profundo del hombre y con él de las cuestiones primordiales, es el precio que el hombre moderno ha tenido que pagar, desde el comienzo, por intentar ser absolutamente soberano, convertirse en dueño y señor de la naturaleza y dominar el azar (Strauss, 2014: 153).

Para recuperar el estatuto epistemológico propio de la filosofía, el cual se inscribe en la vocación por el ser que unifica y da sentido a todo lo que es, será menester la presencia de una actitud del alma de esencial apertura para ser capaz de experiencia. Muchas cosas pasan por el alma de cada hombre, pero pocas cosas *le* pasan. De allí que el sujeto de la experiencia se defina no tanto por su actividad como por su pasividad, por su receptividad, por su apertura. Pero esta pasividad no equivale a la inercia sino a una actitud de atención, de receptividad, de apertura esencial.

Precisamente, la palabra experiencia procede del término latino *experiri* que hace referencia a la capacidad de probar algo. De este modo, la experiencia no será otra cosa que un encuentro o una relación con algo que se prueba. La filosofía no es solo una actividad intelectual: exige el acompañamiento de la voluntad. San Agustín decía que no se trataba solo de buscar sino de buscar bien.

La filosofía reencontrará al ser perdido cuando la voluntad del hombre se disponga a tener un encuentro o una relación con aquello que amerita probarse: el ser. Este encuentro permitirá, entre otras cosas, que la filosofía se recupere en tanto filosofía y se convierta, de esta manera, en la sabiduría humana por excelencia.

La aventura kantiana y, *a posteriori*, la sociologista, entronizaron un concepto totalmente reductivo de la razón humana de la cual solo ha surgido un relativismo radical unido a un afán de dominio absolutamente anético. Tanto la razón sociologista como la tecno-científica no están dispuestas a percibir la lógica interna de aquello que es, sino que se disponen como instrumentos de la *libido dominandi* de una anética voluntad de poder. Estas dos formas de razón pretenden sepultar a aquel *intellectus* deseoso de conocer el orden eterno de las cosas y, de este modo, alcanzar un *gau-*

dium de veritate.

La razón amputada ya no puede interrogar por las cosas esenciales de la vida humana. Las preguntas que se interrogan por el origen y el fin del hombre y por aquello que debiera hacer quedan fuera de la especulación filosófica. Estas preguntas esenciales quedan fuera del repertorio de preguntas de la razón humana; con ello, el hombre queda huérfano de todo sentido. De este modo, la operación de jaquear a la filosofía se ejerce sobre el mismísimo hombre impidiéndosele vivir del modo propiamente humano, esto es, con sentido.

Las palabras con la que iniciamos nuestro artículo adquieren, en este momento conclusivo, su plena dimensión. Sin embargo, consideramos que el ojo de la razón humana saldrá, tarde o temprano, de esta miopía, adquiriendo una visión centrada en aquella metáfora usada por los autores clásicos para referirse a la Verdad: la de la Luz.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. *Filosofía y sociología* (1960). Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2105.
- Berti, Enrico. «¿Cómo argumentan los hermenéuticos?» En *Hermenéutica y racionalidad*. Gianni Vattimo (Comp.). Bogotá (Colombia): Editorial Norma, 1994, 1ª ed.
- de Muralt, André. *La conscience transcendente dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*. Paris: Aubier Moutaigne, 1958.
- Del Noce, Augusto. *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Mulino, 1990, 4ª ed.
- Del Noce, Augusto. *L'epoca della secolarizzazione*. Milano: Giuffrè, 1970.
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: F.C.E., 1949, 2ª ed.
- Fabro, Cornelio. *Partecipazione e causalità*

- secondo S. Tommaso D'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- Gentile, Giovanni. *Sistemi di Logica come teoria del conoscere*. Volume I. Firenze: Le Lettere, 2003, 3ª ed. riveduta.
- Horkheimer, Max. *La nostalgia del totalmente Altro*. Editorial e traducción del tedesco de Rosino Gibellini. Introducción de Helmut Gummior. Brescia: Queriniana, 2001, 5ª ed.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, 2009, 17ª ed.
- Possenti, Vittorio. *La filosofía dopo il nichilismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001.
- Rorty, Richard. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: F.C.E., 1997.
- Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Buenos Aires: Editorial Paidós, s/f.
- Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?* Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Tesis II sobre Feuerbach*. En *Carlos Marx-Federico Engels. Obras escogidas en dos tomos. Tomo II*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955.
- Vattimo, Gianni. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofía*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

