

¿ Qué hacemos al leer filosofía?

(Apuntes para una visión hermenéutica de la filosofía)

Por Nelson Tepedino L.*

Desde los inicios de la era moderna, la filosofía ha venido enfrentando una crisis de legitimidad cuya resolución definitiva no se avizora en el horizonte. La crisis tiene su origen en la aparición del espíritu científico que ha venido definiendo el caminar de la cultura occidental desde finales de la Edad Media. Antes de eso, el saber filosófico tuvo muchos problemas, pero nunca se puso en tela de juicio, por lo menos de manera realmente importante, su pertinencia como conocimiento. Fue sólo al aparecer la ciencia que la filosofía se vio enfrentada a una crítica radical que no tardó en transformarse en una auténtica auto—crítica dentro del seno de la misma. Es como si la filosofía ya no pudiera definirse a sí misma si no es referencia a ese extraño y poderoso *alter* que es el conocimiento científico.

El problema de las relaciones entre ciencia y filosofía es realmente tan complejo y vasto que sobrepasa las dimensiones y la temática de este ensayo. El hecho es, sin embargo, que frente a la aparente solidez y, sobre todo, frente al éxito que la ciencia ha tenido en ofrecer un conocimiento "seguro y universal" sobre el mundo, las pretensiones de verdad de la filosofía han quedado ciertamente debilitadas. Mientras la ciencia puede ofrecernos pruebas empíricas universalmente válidas que garantizan, aunque sea provisionalmente, la explicación de ciertos fenómenos, la filosofía ha seguido respondiendo a los mismos problemas de siempre de mil maneras distintas, ofreciendo un caótico espectáculo en el cual, para colmo de males, los problemas terminan por quedar siempre irresueltos. Y, en definitiva, frente a "la" ciencia, los seres humanos

* Doctor en Filosofía. Profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

no se encuentran a "la" filosofía, sino a una auténtica avalancha de "filosofías" distintas que la mayoría de las veces se contradicen unas a otras. Y la verdad, los filósofos no demuestran mucho interés en ponerse de acuerdo. Sus controversias no se zanján en congresos internacionales y no hay experimento capaz de dar la última palabra a alguna de las filosofías que se disputan entre sí el trofeo de la verdad. Y, para cerrar el círculo, la ciencia occidental ha derivado en una poderosa y eficacísima *praxis* técnica y productiva, cuyos resultados concretos y transformadores del mundo saltan a la vista. Según el punto de vista común y corriente, nada tiene que deberle el automóvil a la filosofía, mientras si le debe muchísimo a la física y a la química...

A este problema de identidad la filosofía no ha respondido, como era de esperarse, de manera unívoca. El problema ha venido a sumarse a los que ya existían y, consecuentemente con su tradición, la filosofía ha respondido de muchas maneras distintas, hasta el punto de que hoy por hoy cada una de las filosofías existentes se define a sí misma según sea su actitud frente al conocimiento científico.

Uno de los resultados de esta confrontación ha sido un interesante fenómeno, relativo no sólo a las pretensiones de verdad de las distintas escuelas de pensamiento, sino al *objeto* mismo de la reflexión filosófica. Hasta la llegada de la ciencia, la filosofía se presentaba a sí misma como un conocimiento sobre el mundo. Es más, no tenía que presentarse de esa forma, porque era el presupuesto indudable de su labor. Lo que sucedió fue que la ciencia llegó no sólo superando a la filosofía en lo que a certezas se refiere, sino incluso echando por tierra muchas de sus suposiciones sobre la realidad.

Este hecho generó reacciones distintas dentro del mundo de los filósofos. Muchas posturas se han originado desde los diversos intentos de resolver el problema. Los primeros esfuerzos procuran modificar la *praxis* filosófica para conseguir una filosofía "científica", que ofreciera las mismas garantías de certeza y universalidad que las ciencias empíricas. Otras escuelas formaron una especie de "familia" filosófica cuya respuesta consistió en "claudicar" y ceder el puesto a la ciencia, asumiendo que el papel de la filosofía sería convertirse en una especie de *ancilla scientiae*. Lo más interesante de estas filosofías, entre las cuales encontramos las llamadas

"analíticas", es la renuncia definitiva al objeto de la antigua reflexión filosófica. Frente al "iracaso" de la filosofía para lograr un conocimiento cierto, universal y, sobre todo, unívoco, sobre el mundo, la filosofía moderna va ir operando en sí misma un gradual "olvido de realidad". No olvidemos que el precio que Descartes paga para poder obtener su primera certeza absoluta —el *cogito*— es, precisamente, una torturante dificultad para retornar al mundo de las cosas. Y Kant opta por no ocuparse ya de la realidad —eso es un asunto que asume como ya abordado de manera adecuada y hasta admirable por las ciencias— sino de las *condiciones de posibilidad* del conocimiento científico. Aquí ya vemos asomar la idea de que a la filosofía no le va a quedar otro remedio que dedicarse a cualquier asunto, mientras no se trate de las cosas mismas. En nuestro siglo, el descubrimiento del lenguaje como "mediación" absoluta de todo conocimiento ha llevado a la filosofía por los rumbos de la filosofía analítica, cuyo axioma principal —confesado o no— es que el papel de la filosofía está en analizar los lenguajes de las ciencias y de otras disciplinas y actividades humanas, a fin de estudiar en ellos su coherencia y significado. Este servicio a la coherencia lógica de los discursos sobre la realidad y, sobre todo, la posibilidad de someterlos a prueba para ver si su "significado" se corresponde o se deriva de proposiciones "comprobables empíricamente", termina por divorciar a la filosofía de cualquier pretensión de conocimiento sobre el mundo. Claro está que el asunto es más complejo, pero el espíritu de fondo es, en esencia, el presentado.

Esta concepción es dominante en algunos círculos del medio académico filosófico y ha llegado a prevalecer también en el campo mismo del estudio de la filosofía. Porque, si los discursos filosóficos con pretensiones de conocimiento sobre la realidad a la larga es muy poco o nada lo que pueden decir sobre ella, su estudio —en el dudoso caso de que valga la pena—, debe asumirse desde el punto de vista de su lenguaje, de lo que "realmente quisieron decir sus autores", de la determinación de los significados precisos que dieron a sus términos y de los problemas de coherencia lógica que suscitan sus argumentaciones.

El título de este ensayo anunciaba una problemática que sólo ahora se hace presente. El problema del papel y el objeto de la filosofía da de sí para hablar de muchas cosas y para escribir cientos de tesis. Sin embargo, el anterior preámbulo histórico pretendía tan sólo ambientar lo que me interesa tratar aquí, esto es, intentar

responder a la pregunta que suscita la lectura de la filosofía. Porque, ciertamente, si la filosofía no dice "nada" sobre el mundo y, sus afirmaciones sobre el mismo se pierden en una maraña de opiniones siempre distintas y hasta contradictorias, vale la pena preguntarse qué sentido puede tener el estudiar o leer filosofía. Pues bien, en el anterior párrafo esbozaba lo que la filosofía académica, si no en su totalidad, sí al menos en gran parte, ha hecho para dar respuesta al problema. Leer filosofía es casi que aprender a argumentar, ir a los textos para disecarlos y sacar a la luz sus constelaciones de significados y su pertinencia lógica y discursiva. Para ilustrarlo con un ejemplo, estudiar el problema de la *eudaimonía* en Aristóteles significa hacer una cuidadosa exégesis del término en el lenguaje propio de la época del autor, para posteriormente proceder a estudiar cuál fue el significado preciso que éste le dio en el contexto de su obra. Esto dará pie, finalmente, para analizar hasta qué punto es coherente o contradictoria la argumentación aristotélica sobre el asunto, poniéndose así sobre el tapete la problemática interna que presenta la argumentación y su desarrollo. Y ciertamente que esos problemas de argumentación estimularán una abundante y prolífica labor de investigación que pueda mantener ocupado a los filósofos. Pero lo que nunca aparecerá en el horizonte es el hablar y opinar sobre lo que fue el objeto del autor de la *Ética Nicómaco*, esto es, la felicidad del hombre como término y origen de toda ética. La era en la cual la filosofía se ocupaba de estos problemas ha pasado, y si bien esta renuncia a abordar las realidades quizás ya no se expresa a viva voz, ciertamente parece ser el presupuesto implícito de la labor de muchos filósofos profesionales. De la felicidad no tenemos pruebas empíricas, sino opiniones diversas, así que no parece ser un buen tema para trabajar filosóficamente, a menos que se trate de analizar con un bisturi lógico esas opiniones. Y si un tema ético como éste, cuya actualidad nadie podrá negar, corre con esta suerte, vale la pena preguntarse cómo quedarán entonces el mundo de las ideas platónicas, las "emanaciones" de Plotino, el eterno retorno de Nietzsche...

¿Es esto leer filosofía? ¿Se trata de hacer tan sólo arqueología intelectual y análisis lógico y semántico? Tal parece ser la única manera legitimada de leer filosofía hoy por hoy. Hay una suerte de censura infraliminal que prohíbe cualquier intento de acercarse a la tradición del pensamiento filosófico que difiera de los parámetros señalados. Si esto es así, no hay que pensar mucho para darse

cuenta de que leer filosofía, además de ser un asunto de expertos, tiene que resultar sumamente aburrido, y su utilidad última no justifica su existencia. Porque podríamos aprender a argumentar limitándonos a estudiar los discursos "ciertos" y nada "especulativos" de la ciencia, sin tomarnos el trabajo de leer la "historia del error y la confusión" que sería la filosofía. Es decir, que la filosofía no se justifica como tal si se reduce tan sólo a ser una especie de "campo de entrenamiento" argumentativo.

Lo que subyace en el fondo de esta "depreciación" de la filosofía es una concepción muy moderna pero muy simplista de lo que es el conocimiento y de lo que es la realidad. Esto lo ha denunciado mucha gente, pero para nuestras intenciones resulta especialmente interesante la postura que sobre el asunto tiene la filosofía hermenéutica, cuyo exponente más significativo es Hans—Georg Gadamer. El problema estaría en asumir que existe un "mundo en sí" fuera del sujeto que conoce, y que éste sería una pura "esencia" sin mundo cuya misión estaría en representarse a sí mismo ese mundo objetivo "tal cual es en sí mismo". Si esto fuera así, es evidente que para cada problema habría sólo una respuesta posible, igual para todos en todas partes. Y, ciertamente, la única forma de conocimiento que ha logrado algo similar a eso es la ciencia en sentido estricto, las ciencias llamadas "duras". Pero cualquier otra forma de conocimiento cuyos "resultados" variasen de sujeto en sujeto y de época en época estaría denunciando una profunda inconsistencia, que consistiría precisamente en que no sería posible reconocer una objetividad exterior capaz de medir la "adecuación" de las soluciones propuestas a los problemas planteados. Esto es paradigmático en el caso de la ética, donde la pluralidad de concepciones morales pone en duda la posibilidad de un auténtico "conocimiento" ético capaz de garantizar un mínimo de "universalidad" y "certeza" para todos los "seres racionales".

Para Gadamer, sin embargo, no puede hablarse de una tal fractura entre un sujeto y un objeto en sí mismo exterior a él. No hay un "objeto absoluto" aparte del sujeto, sino un "mundo" constituido lingüísticamente dentro del cual se configura y desenvuelve el hombre. No se trata de que el sujeto "ponga" el mundo a la Kantiana o de que la realidad sea una cosa cuya existencia resulta al menos problemática, sino de que esa realidad (que Gadamer no pone en duda), nos viene dada en el lenguaje humano. Aquí el "en" es muy importante, porque señala en la dirección de

una mutua pertenencia entre mundo y lenguaje. Aunque hay y habrá realidad sin el hombre, esta realidad le vendrá siempre dada como constituida y decantada por la lingüisticidad de su experiencia histórica. El hombre no necesita "salir" en búsqueda de un mundo en sí mismo, absoluto e incondicionado, sino que se encuentra ya instalado en él en virtud del lenguaje¹ que lo constituye. De allí que aunque exista una sola realidad, esta se mantiene siempre como un horizonte de nuestra experiencia, en la cual caben —y de hecho hay— muchos mundos distintos, o para decirlo gadamerianamente, diversas **acepciones del mundo**:

*"Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros. Pues bien, esto reviste una importancia verdaderamente fundamental. Con ello se vuelve problemático el uso del concepto "mundo en sí". El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un "mundo en sí" externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegaremos a otra cosa que a un espacio cada vez más amplio, a una "acepción" lingüístico. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el "mundo en sí", como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano—lingüístico. Obviamente, no se discute que el mundo puede ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos. Esto está dentro del sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de éste. El es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del "mundo". Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece."*²

¹ Gadamer tendría que ser más explícito en su noción de lo que sea el lenguaje. Sin embargo, de la lectura de su obra puede deducirse que su concepción no tiene nada que ver con el "lenguaje" de los analíticos, Gadamer habla más bien de la "lingüisticidad" básica de la experiencia humana, constituida no tanto por las diversas "lenguas" y sus gramáticas y sintaxis particulares como por el complejo universo simbólico por el cual el hombre objetiva su experiencia de la realidad y la expresa y comunica en un acto vital continuo e irreductible a un sólo elemento. El "lenguaje" de Gadamer vendría a ser toda la decantación de la experiencia humana que es la cultura, incluyendo toda la inversión simbólica que hace el hombre de lo real para constituir su propio mundo y darle sentido y no simplemente la lengua hablada o escrita.

² GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, Sigüeme, Salamanca, 1991, p. 536.

Es por eso que podemos decir que para el hombre "ser es interpretar". La ciencia sólo nos ofrece un mundo de certezas universales en virtud de que constituye conscientemente un determinado lenguaje adecuado para ese objetivo, pero no porque posea una especie de "perspectiva absoluta" capaz de acceder al mundo tal cual es, previo a todos los lenguajes. El hombre verá el mundo siempre según las *perspectivas* que su lingüisticidad concreta le ofrezca, y la totalidad de la realidad permanecerá siempre como un horizonte abierto que está allí precisamente para que las distintas acepciones y perspectivas del mundo puedan ampliarse e integrarse mutuamente. Los mundos lingüísticos, en cuanto participan de un mismo carácter humano, son susceptibles de influirse y ampliarse los unos a los otros (otra cosa es la dificultad inherente al asunto). Esto es tan así, que resulta muy iluminador para entender lo que la psicología profunda arroja como un hecho innegable, a saber, que en gran medida el hombre ve el mundo según sean las innumerables proyecciones e inversiones simbólicas que hace su fantasía sobre la realidad, de tal forma que la "realidad objetiva" en la que se desenvuelve está constituida no sólo por la mera "materialidad" de las cosas, sino por esa profunda carga energética y simbólica que emana desde las profundidades de su inconsciente personal y colectivo.³ Y el hombre no tiene otra forma de ser. Cualquier intento por eliminar todos estos "condicionamientos" para ir en búsqueda de la "objetividad perdida" terminaría por dejarlo no enfrente del ser en sí, sino de la nada misma, por que ellos son, precisamente, la condición de posibilidad de su acceso al mundo. Al hombre la realidad nunca le vendrá dada en sí, sino mediada por la lingüisticidad de su experiencia. Los prejuicios y limitaciones que inevitablemente tendremos siempre, sólo caerán en la medida en que nuestra "acepción del mundo" se abra a las posibilidades y preguntas que otras acepciones del mundo le generen. La verdad o mentira de nuestras suposiciones sólo se revelará en la medida en que nuestra mirada se amplíe en la perspectiva que nos abre una visión del mundo más amplia y totalizadora.⁴

³ * La realidad objetiva (a la que esta conducta se refiere) es para la personalidad el producto de diversas constelaciones de la energía (física), las *investigaciones significacionales* de la cultura, las *investigaciones axiales* de la sociedad ("valores") y las *proyecciones* circunstanciales del psiquismo personal (más las anticipaciones de la fantasía)... La realidad objetiva no es, pues, algo neutro y opaco, sino un *sistema* de significados condensados en estados energéticos y vinculados a la intimidad de los sujetos por la *afectividad*, la *fantasía* y el *valor*. CENCILLO, Luis: *Sexo, comunicación y símbolo*, Anthropos, Barcelona, 1993, pág. 116.

⁴ GADAMER, *Ibid.*, pp. 537-538.

Las consecuencias que esto abre para la filosofía son insospechadas. Porque la variedad de sus concreciones históricas y personales no pueden aparecer ya como el principal argumento para negarle la validez de su pretensión de hablar sobre el mundo. La filosofía ha pretendido desde sus orígenes dar razón del fundamento de lo real y de su totalidad y el resultado de casi tres mil años de filosofía es una variedad sorprendentemente plural de respuestas a estos problemas básicos. Y es que *no podía ser de otra manera*, no sólo porque cada filósofo hable desde una situación muy particular, sino porque todos han habitado mundos, totalidades de sentido, inmensamente distintos y concretos, constituidos en lenguajes determinados que desde sí mismos ofrecen al pensar perspectivas y vertientes distintas de la realidad. Una realidad inagotable, que habrá de ir *aconteciendo* según sean las posibilidades que ofrezcan las distintas acepciones del mundo en las que se ha ido ofreciendo a los filósofos. Y en virtud de su querer acceder a la plenitud de lo real —de la cual el hombre mismo forma parte—, no habrá entonces ningún otro saber más adecuado a su pretensión que la filosofía. Ella no se hace a pesar de la constitución lingüística del mundo, de cada mundo humano, sino precisamente gracias a ella. Su "objeto" no es una realidad en sí neutra y exterior, sino una realidad humana cuya verdad es plural y, sobre todo, viva, no una rígida conceptualización supuestamente intemporal. Una realidad que no está "fuera" o "dentro" del hombre, sino un mundo del cual él forma parte y que *le viene dado* en una lingüisticidad actuante y dinámica.

Si la filosofía aspira a alcanzar una visión global de la realidad, tiene que empezar por saber que, por ser una realidad humana, su siempre eventual verdad no cristalizará nunca de modo definitivo y puntual, sino que acontecerá como un hecho vivo, plural, susceptible siempre de ser ampliado o corregido según sean las diversas perspectivas en que esa realidad le ha venido siendo entregada al hombre. La filosofía no es tanto un asunto de "comprobaciones empíricas" como de diálogo entre diversas perspectivas de entrega de realidad.

Es por eso que la tradición juega un papel fundamental en la filosofía. En ella tenemos nada más y nada menos que la expresión consciente y racional de las diversas tentativas del hombre por acceder a la totalidad de su mundo y a sus fundamentos. La historia de la filosofía es así la historia de una última palabra sobre el mundo

que nunca ha sido concluida ni lo será. En ella, los problemas últimos y radicales del mundo y la existencia toman la palabra desde los lenguajes particulares de cada cultura y de cada filósofo, evidenciando no sólo el desarrollo de tales "problemas", sino sobre todo iluminando diversos aspectos, perspectivas y posibilidades de los mismos que nunca habrían sido posibles sino en el seno de esa única y determinada tradición. Así, cuando leemos un texto filosófico no estamos ante un documento que deba ser juzgado por su adecuación al mundo científico en el que vivimos y a sus verdades absolutas, sino ante el testimonio de lo que un mundo hoy perdido (aunque presente de algún modo en el sustrato de nuestra propia tradición) fue capaz (e incapaz) de ver acerca de ese horizonte último al cual todos estamos como proyectados de manera quijotesca pero inevitable.

De esta manera se entiende que sea muy importante toda la labor exegética tendiente a contextualizar, en cuanto sea posible, los textos filosóficos del pasado y a determinar la esfera de significado de sus términos. Pero esto será siempre una labor previa, cuyo objetivo será el de permitir que algo nuevo (aunque venga del pasado) ilumine nuestros propios condicionamientos y maneras de entender los mismos términos. Pero el trabajo del lector no ha hecho sino empezar una vez que dispone de la labor de la exégesis. Porque incluso esa exégesis misma viene ya cargada de interpretación de nuestra parte, y no hay texto alguno que haya encontrado su "exégesis oficial y definitiva". Este trabajo previo no hace sino introducirnos en el texto, capacitarlo para que diga algo. Pero eso que dice lo dice ahora a nosotros, habla a nuestra propia situación, lo cual significa que está entrando en diálogo dos acepciones del mundo distintas, pero que se iluminan mutuamente. El texto filosófico del pasado nos ofrecerá siempre posibilidades de interpretación nuevas de nuestro propio mundo, nos puede ayudar a construir y ampliar nuestra visión, al hacer presente puntos de vista olvidados o simplemente dar relieve a cosas que permanecían como "indiferenciados" en el estado actual de nuestro saber.

De allí que para leer un texto filosófico la ambigüedad del lenguaje y su pluralidad de sentidos no sea tanto un obstáculo —aunque puede serlo— como una fuente posible de iluminación de aspectos de lo real que un lenguaje unívoco no puede menos que sacrificar. Sólo la pluralidad infinita del lenguaje humano lo hace capaz de

expresar y hacer presentes en él las diversas posibilidades de la realidad⁵. Es por eso que un abordaje de la filosofía que no puede ver más allá de la obsesión por fijar los significados precisos y "verdaderos" de los términos utilizados a lo largo de la historia de la filosofía, se va a quedar a medio camino, sin lograr nunca del todo su dudoso objetivo y, lo que es peor, sin sacarle el jugo a su labor. Porque, ¿de qué nos sirve precisar lo que Aristóteles quiso decir con su *eudaimonia* sino es porque, de alguna manera, puede iluminar nuestra viva y urgente preocupación por realizarnos, por ser felices? Es como juzgar una película atendiendo sólo a la perfección de sus procedimientos técnicos⁶ ...

Entender la lectura de la filosofía desde una perspectiva hermenéutica no es sólo revalorizar el papel de la interpretación como fuente de verdad, sino asumirla individualmente como una posibilidad de ampliación del propio mundo y de sus posibilidades. Al leer filosofía de esta manera podemos expandir nuestra propia subjetividad, implicándonos como interlocutores a quienes *se les dice algo* sobre sí mismos y sobre su mundo y que, a su vez, interrogan al texto para hacerle decir aquello que en su momento no podía ser visto pero que nuestra propia situación hermenéutica es capaz de sacar a la luz ahora. Y como quiera que el autor del texto en nada puede modificar ya su situación o ampliar su propio mundo, ese ejercicio no hace sino revertir de nuevo en nuestra propia problematización y expansión personal. La filosofía se vuelve así algo que nos exige ponernos en juego frente a esa alteridad interrogante que es la tradición que nos habla. Así, la filosofía puede dejar de ser mera dominación y manipulación de un texto muerto —y por lo tanto indefenso frente a nuestras pretensiones⁷— para cobrar vida en nuestra propia vida como portador de nuevas preguntas y, por lo tanto, de nuevas posibilidades. Sólo así la filosofía nos abre al mundo de los hombres y nos ayuda a forjar nuestra propia intimidad.

⁵ *Ibid.*, p. 533.

⁶ " (...) también aquí se nos confirma que comprender significa primeramente entenderse en el caos, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto". *Ibid.*, pág. 364.

⁷ *Ibid.*, p. 438.