

## SABER FILOSOFICO Y SABER CIENTIFICO

### 1. FILOSOFÍA Y CIENCIA COMO FORMAS CRÍTICAS DE SABER.

El saber científico trata de articularse en términos que impliquen ausencia de contradicción entre sus postulados, sus teoremas y sus conclusiones de toda índole. El saber filosófico pretende que sus proposiciones reflejen una total coherencia entre la propia explicación radical y las diversas modalidades empíricas de la realidad. Ahora bien, hay muchos grados de integración y de coherencia de saberes. Por ejemplo, en el terreno sociológico, la integración personal de un individuo en un ámbito colectivo puede llegar, desde una pertenencia provisional y preliminar, hasta la comunión intelectual y emocional más plenaria. Entender la «coherencia» del pensamiento científico y del pensamiento filosófico consigo mismos ofrece también una muy amplia posibilidad, o sea que hay conceptos más o menos «rigurosos» de coherencia sistemática, o de verificación empírica, o de homogeneidad metodológica, etc. Siempre sin salirse de los términos de un planteamiento ontológico estrictamente pragmático.

El procedimiento crítico de la Filosofía, en su propia revisión, no puede dejar de tener ciertos presupuestos. Ahora bien, se diferencia de la Ciencia en que ésta no puede volver desde su propia sistematización a poner en cuestión los postulados hipotéticos de su investigación, pues sólo los cambia cuando se plantean distintos supuestos y entonces se trata de un saber científico diferente y contradictorio capaz de demostrar la falsedad del primero. Pero la Filosofía no es capaz de avanzar sin volver permanentemente a poner en cuestión sus propios supuestos, a los que reabsorbe críticamente en el propio punto de partida, y los maneja como dirección de su propia investigación. El pensamiento filosófico busca sobre todo la validación de los presupuestos, como afirma Ricoeur (1).

Cuando modernamente el saber científico-social ha tratado de susti-

---

(1) PAUL RICOEUR, *Aux frontières de la philosophie*, Esprit, 1952, pág. 760.

tuir a la Filosofía, ha tenido que esforzarse en exigir para el pensamiento científico estos caracteres que son peculiares del filosófico (2).

Las teorías «científicas» no son, ni convenciones, ni descripciones verdaderas de la realidad como afirman los «instrumentalistas» y los «positivistas» respectivamente, sino conjeturas dotadas de un carácter autocorrectivo. Tal autocorrectividad les hace ser verdaderas y al mismo tiempo no definitivas, garantizando así el conocimiento y su acrecentamiento. O sea que el conocimiento (científico) es investigación, y sólo en cierto sentido también «filosofía».

La pretensión que la Filosofía asume como permanente posibilidad crítica de sí misma ha sido enjuiciada como indicio de vacuidad de esta modalidad de pensamiento. Como si la Filosofía, carente de tema propio y de sustentividad, se refugiara en un vano narcisismo (Sacristán). Ya vemos que también las más recientes tendencias científicas insisten en la importancia de la autocorrección (3). Lo que sucede es que cuando un pensamiento, referido a cualquier objeto se plantea críticamente ante sí mismo, se convierte en «filosofía».

Lo que caracteriza y distingue empero a la Filosofía como saber peculiar y específico, no como mera actitud eventual, es el ser una forma de totalización racional crítica «universal», no meramente «regional», ni estrictamente «mecánica», sino «dialéctica». Ello no la define como vacua e inútil. Por el contrario, si damos por descontado, sin previo examen, que las ciencias particulares son legítimas, no por ello estamos de condiciones de indagar por qué razones no sería legítima también la Filosofía. Es más, si nos fijamos en que todo saber científico tiene fundamentos, y por ello se legitima, veremos que también la Filosofía tiene fundamentos, y por ello se legitima auténticamente como forma de saber (4). La «crisis» de los fundamentos es mirada conscientemente como propio objeto por la Filosofía, pero tal «crisis», sea o no investigada, se da también para las ciencias físicas y biológicas, por ejemplo, y si sus fundamentos fallan su entero sistema científico se desfonda, aunque anteriormente desde el propio sistema no se hubiere hecho cuestión de tal detalle. Por otra parte hay una cierta conexión entre los diversos niveles del conocimiento, al menos porque pueden ambos referirse a idénticos objetos. Ya desde los griegos se había caído en la cuenta de la diversidad funcional del conocimiento (al menos en cuanto *dóxa* y en

(2) Karl POPPER, *Logik der Forschung*, Wien, 1934.

(3) *Généalogie des Sciences*, ed. Cahiers pour l'Analyse, 9 (1968).

(4) Joseph BOBIK, Editor, *The Nature of Philosophical Inquiry*, Notre Dame, 1970 (Conferencias de VERSFIELD, POPPER, KÖRNER, AYER y BOUWSKA).

cuanto *epistème*), y una diversidad funcional, por otro lado, de los modos del ser (el ser aparente y el ser en sí). Pero las diversidades reales podrían ser enfocadas desde cualquier de las pretendidas formas del saber (cosa que no admitían los griegos, según Nicol) (5).

Al definir la Filosofía como «ciencia de las ideas», imposibilita toda investigación sobre la naturaleza (6), y desde ese momento condena a la ciencia a ser únicamente vana y mítica. Aristóteles no desea solución tan costosa. De ahí la impresión que suele dar de querer remontar a Platón en busca del hilo de una tradición que Platón había interrumpido, tendiendo, de todos modos, a examinar los problemas que el platonismo había, en su opinión, enmascarado más que resuelto (7).

Aristóteles ha sido acusado de ingratitud y de mala fe. Debe señalarse, sin embargo, que su crítica del platonismo es, en su principio, muy diferente a la crítica que dirige a sus predecesores presocráticos comunes: a menudo llegó a afirmar de éstos que «no comprendían el sentido de sus propias palabras» (8); en cierta medida, a pesar suyo, «bajo la presión de la verdad» (9) y no por la lógica de su argumentación, que sigue siendo «balbuceante», han descubierto tres de los cuatro tipos de causas que estructuran el movimiento del universo: la causa material (milesios), la causa formal (eléatas, Pitágoras), la causa eficiente (Anaxágoras), siendo presentada la cuarta causa —o causa final— por Aristóteles como descubrimiento propio. Con Aristóteles la Filosofía que hasta entonces se buscaba, llega a la conciencia de su totalidad y se cree en condiciones de anunciar su próximo remate. Aristóteles, señala Cicerón en las *Tusculanas*, «afirma que la Filosofía pronto se encontrará totalmente realizada» (10).

Mas la Filosofía no se atiene estrictamente a una articulación de categorías conceptuales capaces de explicarse sus propios principios como permanentes puntos posibles de partida, pero cuya empresa investigadora de la realidad fuese permanentemente demorada. De algún modo tiene que salir hacia adelante y tratar de afirmar ciertas posiciones, derivadas pero constructivas, para la inteligencia de la realidad (11).

(5) E. NICOL, *Los principios de la ciencia*, México, 1965, págs. 419.

(6) *Metafísica*, A, 9, 992 b, 8-9.

(7) TIELSTH, E., *Die platonischen Versionen der griechischen Doxalehre*, A. Hain, 1970.

(8) *De la generación y de la corrupción*, I, 1, 314 a 13.

(9) *Metafísica*, A, 3, 984 b 10.

(10) AUBENQUE, *Aristóteles y el liceo*, trad. exp., págs. 196-197.

(11) G. KLUBERTANZ, «An Aristotelian View», *Proceedings of A. G. P. A.*, XLI (1967), 28-9.

La Filosofía no puede quedarse en ser un saber articulado, ni siquiera en un saber genérico ramificado en ramas filosóficas particulares (12). Ha de tratar de constituir un potencial intelectual radical y plenario, cuyas manifestaciones se despliegan en series ordenadas que se van definiendo especulativamente. Pero su núcleo central queda dentro de una amplia indefinición (13). Las diferentes especialidades de la investigación filosófica no son capaces de describir su común centro de referencia intelectual. Poco puede decir para ello la palabra «metafísica» o la palabra «ontología».

Una polarización referencial del sentido de la actividad filosófica es la importancia de la «realidad personal» frente a la «objetividad de la realidad». La Filosofía puede así polarizarse hacia el «personalismo» en un lado, y hacia el «realismo» en otro. Mas precisamente en las ciencias sociales se establece una simultánea dualidad metodológica en que la actividad filosófica es, no «equidistante» del personalismo y del realismo, sino comprensiva de ambos términos. Por ello la Filosofía del Derecho es esencialmente crítica, o mejor dicho, es modalidad de investigación filosófica en que la reconversión crítica es necesariamente permanente, y por tanto modelo de la dimensión autocrítica del saber filosófico.

La polarización sujeto-objeto permite al menos descubrir que necesariamente hay diversas metodologías filosóficas. Por ello puede describirse cada sistema filosófico, y la doctrina de cada pensador, atendiendo a los puntos de referencia (principios, presunciones, hipótesis) en que establece las líneas metódicas de su investigación. De ahí que en conjunto los métodos no sean muy abundantes: las «ideas innatas», la «reminiscencia», la «iluminación divina», la «tradición doctrinal» en su conjunto, la «continuidad» respecto a las conclusiones alcanzadas por otros tipos de saber, la «criticidad» de los propios fundamentos. Tales son los tipos puros de pensamiento filosófico que pueden ser distinguidos según Klubertanz (14).

(12) «El filósofo debe de propender a extender su penetración en las temáticas científicas sin despreciar la experiencia de la práctica en cuanto sea posible. Y acaso esforzarse en no acudir a esos terrenos en simple actitud de constatación o preocupación filosófica. Hacerlo, pues, más libre y "desinteresadamente", evitar, en suma, ciertos prejuicios deformadores capaces de producir el equívoco de refutar encontrando lo que uno mismo ha puesto.»

Según A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. de la C. del D.*, III, págs. 410-411.

(13) Como recuerda Amedeo CONTE en un ensayo reciente, «la ciencia vive de sus respuestas, y la filosofía de sus preguntas» (*RIFD*, 1974, pág. 511).

(14) *An Aristotelian View*, cit. págs. 27-28.

En todo caso el saber filosófico, aunque no haya de ser forzosamente Filosofía de la Ciencia, es el único que presume que otros niveles de conocimiento deben coexistir con él, pues necesita de conclusiones y verificaciones que no puede producir directamente (15). La «metafísica» es una «interpretación de las interpretaciones» de la realidad (16), o sea, una «meta-ciencia» (que es como actualmente debiera traducirse la «metafísica» si se hubiera de considerar un sentido no contingente en la invención de este vocablo acerca de la filosofía aristotélica), aunque tal «ciencia» habría de referirse también a la mera elucidación empírica, además de la «doxológica» y de la propia *téchne* filosófica.

Pero si un pensamiento que pretende ser «filosófico» se actualiza excesivamente en términos de metodología científica, es posible que pierda en su quehacer la orientación de la llamada del ser, o que se convierta en saber científico por haber delimitado y precisado excesivamente su objeto (17).

---

(15) A su vez la metodología de las ciencias, o actúa a modo de fermento renovador y crítico o está condenada a la esterilidad. Considerar como posible sólo un método, más que rigor, expresa una estrechez de criterio. La actividad creadora del científico no puede quedar sujeta a límites. La teoría del método es una reflexión *a posteriori* que recoge sólo algunos aspectos de los problemas teóricos de cada ciencia. En metodología se pueden mostrar preferencias, nunca exclusividades. Quien propugna sólo un método, cree que ya ha llegado a poseer la verdad; y la verdad ni la acapara nadie ni es algo terminado y cerrado. Todo el que investiga o especula tiene que darse cuenta de que su tarea no puede reputarse nunca como definitiva. Si las ciencias con el curso del tiempo van transformándose y tomando las más diversas tonalidades es en la medida que su objeto y la intelección del mismo no conocen el reposo.

A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. C. D.*, III, 252-3. Ver el libro de Alex C. MICHALOS, *The Popper-Carnap Controversy*, The Hague, Nijhoff, 1972.

(16) Como sugiere E. E. HARRIS, «Method and Explanation in Metaphysics», en el volumen *The Nature of Philosophical Inquiry*, Washington, 1967, 133.

(17) Véanse como ejemplo de desviacionismo filosófico, la crítica del estructuralismo que efectúa AUBENQUE en «Sprache, Strukturen, Gesellschaft. Kritische Bemerkungen zum französischen Strukturalismus», en el volumen *Philosophische Perspektiven*, Frankfurt, Klostermann, II, 1970, págs. 9-25, donde el autor, si bien admite la utilidad de transferir la metodología estructuralista desde la lingüística hacia otras ciencias sociales, piensa que constituye un pensamiento de tipo positivista, que si de un lado viene producido entre las ideologías de la sociedad industrial, por otro permite cierta evanescencia del sentido del ser. En otro aspecto véase la mediatización que la metodología científica constituiría para el nivel filosófico del saber, si la Filosofía quisiera absolutamente estrechar sus conexiones con la ciencia actual, hasta el punto de practicar los propios métodos de las ciencias particulares en un intento de mantener una íntima comunicación con la significación del progreso científico contemporáneo. Siempre habría de mantenerse,

Resulta entonces preferible dejar en una cierta indefinición inicial la índole del quehacer filosófico. Advertir desde luego que la tradición occidental ofrece ciertos temas y clasificaciones a propósito de cuestiones como las de la Lógica, la Epistemología, la Cosmología, la Moral, la Metafísica, etc., que pueden ser estudiadas a través de varias Escuelas. También se advierte que los progresos de las Ciencias van disolviendo la validez de muchas de estas síntesis de Escuela e incluso la fundamentación de algunos de esos temas en su conjunto.

Mas también se tendrá en cuenta que la actitud filosófica pervive, sobrenada y se agudiza en cada giro del camino histórico de los saberes de todo orden. Y esta actitud mantiene algunos modos de comportamiento que podrían constituir los indicios de que hay un método específicamente filosófico capaz de instalarse pervivencialmente en el ámbito del pensamiento humano global. Así, se aprecia (18) que en cualquier momento crítico la actitud filosófica, adopta una postura que suele ser de esta manera: 1) La mente que reacciona adquiere conciencia de la insatisfactoriedad de las actividades mentales usuales o espontáneas, poniendo entre paréntesis su validez como cosa «opinable», o sea, no del todo fiable para un saber concienzudo (Parménides, Platón, etc.). 2) El espíritu vigilante toma entonces sus distancias y va retrocediendo para examinar los fundamentos de muchas certidumbres aparentes, que se van comprobando falsas, hasta dejar en pie sólo la fiabilidad de algunos puntos concretos que son captados como legitimados por sus fundamentos racionales. 3) En este momento la capacidad, reflexiva humana, una vez demostrada su eficacia racional, proyecta nuevos problemas, se ocupa de nuevas investigaciones propias donde emplear las posibilidades metódicas extraídas de su experiencia crítica, empleando en provecho propio todo el conjunto de los saberes históricos anteriores en que puede hallar apoyo «metódico» e inspiración creadora. En este momento la

---

por el contrario, una cierta distancia, de tal modo que el acercamiento hacia otros saberes fuera fecundo pero no perturbador para la propia intencionalidad dirigida hacia el objeto de la reflexión filosófica. En la segunda de las tendencias mencionadas podría situarse por ejemplo a B. RUSSELL. *Our Knowledge of the External World* (1914), London Allen and Unwin, 1952, pág. 246, cuando afirma: «La única y suficiente condición necesaria para asegurar a la Filosofía del inmediato futuro un éxito que supere a todo lo hasta ahora conseguido por los filósofos, es la creación de una Escuela de pensadores juntamente dotados de los usos del pasado, ni enfatuados por los procedimientos literarios de quienes imitan a los antiguos en todo menos en la originalidad que les hizo meritorios».

(18) Con D. DUBARLE, «La méthode de la philosophie», *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pág. 531.

Filosofía aparece de nuevo triunfante en el horizonte de los saberes de toda índole, hasta irse sumergiendo en nuevas oleadas crítico-científicas que provocarán la repetición, pero diversamente orientada, de otro análogo proceso (19).

De este modo la actividad filosófica surge mediante un esfuerzo en que se queda profundamente comprometida toda la vida mental, primero para conquistar un capital intelectual, luego para replantear lúcida-mente los esquemas fundamentales de la investigación humana en general (20).

La vida del pensamiento filosófico se proyecta, ordenadamente, en tres etapas características: el acceso a la comprensión, el momento de la comprensión y la organización conceptual de la realidad captada (21):

I. *El acceso a la comprensión.*—En esta fase el pensamiento filosófico se caracteriza al menos por los rasgos siguientes: su pretensión negatoria hacia otros modos y estilos de hacer Filosofía; su determinación de afrontar las dificultades filosóficas desde la raíz, y la astucia para mantener disponibles elementos preexistentes que podrían apoyar ese intento de originación radical del intelecto filosófico. Todas las doctrinas científicas, todas las opiniones comunes quedan puestas en duda, minusvaloradas en cuanto a la utilización que podrían ofrecer a un esfuerzo filosófico auténticamente valioso. Es el momento de la crítica demoledora.

II. *La comprensión de la realidad.*—Se trata del «estado de gracia» filosófico, en que una extraordinaria conciencia de sí mismo, intelectualmente volcado exhaustivamente hacia la totalidad del ser, envolviendo y penetrando, pensándola, a toda la realidad global tomada por objeto, negándose cualquier reserva en este sentido, e incluyendo la donación

(19) K. O. APEL, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, I y II, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

(20) F. PÉREZ RUIZ, «El hombre y la filosofía», *Pensamiento*, 28 (1972), páginas 81-99.

(21) Con todos los defectos inherentes a una obra intelectual que dista mucho de ser definitiva, véase el modo en que se enfoca la realidad jurídica en el libro *Principios de Filosofía del Derecho* (Bilbao, 1972, pero redactado ya hacia 1968) en los capítulos III («El acceso al Derecho»: como objeto de conocimiento; la realidad social a que se refiere el Derecho; racionalidad del Derecho), IV («Problemas elementales del Derecho»: funciones del Derecho; estructura del Derecho), V («Justicia y Derecho»: el problema de la justicia del Derecho; teoría de la justicia; el Derecho como objetivación de la justicia) y VI («La objetividad científica del Derecho», etc.).

de la propia libertad como generosidad necesaria que tendrá su recompensa en la consumación del saber plenario del ser. Particularidades y experiencias se confunden bajo los términos de una pretensión absoluta e ilimitada, actuando como intelecto agente autónomo, plenamente dirigido hacia la realidad, desde la libertad vocacionada que interpreta con su poder la esencia íntima de la realidad querida.

III. *La organización conceptual de la comprensión.*—La comprensión es un acto intencionalmente plenario e insustituible, absolutamente personal. Mas el saber humano no vive de recuerdos, sino de comunicación, de participación y de resultados objetivados que puedan ser participados y comunicados. Es preciso traducir la «comprensión» en las «palabras» que la expresen a fines de comunicación y de referencia objetiva. Estas palabras entran en proposiciones capaces de indicar, en su sentido propio, la reviviscencia de la serie de experiencias que, supuestamente incluidas en un determinado proceso vital auténtico, serían capaces de rememorar la índole del conocimiento de que la comprensión es capaz. La banalización de estos procedimientos será mera repetición verbal. La reproducción de la intencionalidad originaria, en cuanto eficaz conocimiento, hermenéutica. En todo caso la articulación textual de los procesos en que se ha ido entrelazando un intento de comprensión habrá de ser organizada conforme a las reglas de sentido expresadas en las prescripciones de la lógica filosófica.

*El conocimiento, desde esta perspectiva, es el proceso biológico mismo en virtud del cual una conciencia lógicamente cristalizada se concibe, no ya como orientada a mantenerse en equilibrio, o a recuperar el equilibrio perdido, según la hipótesis de la «homeóstasis», sino a mantenerse, no según cualquier manera de equilibrio, sino en aquel que corresponde a la identidad lógica, y a propagarse en un medio que la amenaza profundamente, o sencillamente que obedece a leyes distintas (22).*

(22) El método de la reflexión funcional sugiere que la línea más sugerente de investigación acerca de una tarea filosófica ya realizada consiste en observar las transacciones mutuas de los temas originarios y de los temas sistemáticos, en vez de analizarlos separadamente. Las aportaciones originales sólo pueden apreciarse por su capacidad para influenciar los elementos sistemáticos del pensamiento concreto, así como sus principios y su conjunto de referencias conexas. Al revés, las dimensiones históricas de una perspectiva doctrinal, resultan de su capacidad para interpretar adecuadamente y para constituirse en eficaz centro unificador de los estudios más elementales que puedan incluirse en aquélla. De ahí que la historia de la Filosofía sea un momento imprescindible para estimar la importancia de la ac-

Así acontece con la investigación yusfilosófica.

Un sistema jurídico suficientemente formalizado se concibe, en principio, refiriéndose, además de a las normas jurídicas propiamente dichas, a reglas de significación y a reglas especiales para la interpretación de los términos descriptivos, de las reglas formales de inferencia inductiva, y de las reglas formales de confirmación deductiva. Pero ello sucede de maneras muy variadas.

El lógico «formal», por principio, abstrae sistemáticamente la actividad discursiva y a las personas que son sujetos de la misma. Por el contrario, el «antiformalista», se interesa en primer plano por los aspectos humanos del razonamiento, y sólo en los procesos deductivos admite la legitimidad de la abstracción formalista.

Por ello, el empleo jurídico de la «lógica» no viene entendido de la misma manera por los formalistas y por los antiformalistas. Para los formalistas, la lógica del Derecho queda encuadrada en el contexto sintáctico y semántico del Derecho, mientras que para los antiformalistas se explaya también a lo largo y ancho de la *praxis* jurídica.

Mas, tratándose del conocimiento de la realidad jurídica captada en una *praxis*, su lógica no puede quedarse estrictamente en lógica «formal», o sea, abstrayéndose del contexto pragmático.

Lo que sucede, sin embargo, es que no puede haber una lógica antiformalista, y sus mantenedores no pueden definir aquellos criterios capaces de captar el razonamiento jurídico no-formal, que sería el propio de la «razón jurisprudencial», o sea, de la razón que Recaséns Siches denomina «logos de lo razonable», opuesto a la «razón matemática» que sería el prototipo de la lógica formalista.

Mas las ideas filosóficas ya aparecen en dos niveles diferentes, dado que también *la sabiduría filosófica aparece en dos perspectivas distintas*: 1) *En tanto que independiente de las disciplinas científicas* —de la racionalidad científica, aunque no al margen de toda racionalidad crítica—. 2) *En tanto que dependiente de esa racionalidad, asumiéndola según el modo que hemos establecido*. Esta doble presentación de la Filosofía tiene un paralelo en nuestra cultura, en la casi totalidad de las especialidades, dadas en la división del trabajo social, lo que es fácil-

---

tividad fundamental de una teoría filosófica. Ver J. COLLINS, *Modern Philosophy*, 1970, pág. 127; en otros aspectos, Alvin PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1973; John H. KUNKEL, *Society and Economic Growth: A Behavioral Perspective of Social Change*, Oxford Univ. Press, 1970; Robert S. COHEN, «Introducción» a la segunda edición de B. HESSEN, *The Social Function of Newton's Principia*, New York, Felting, 1971.

mente explicable, teniendo en cuenta la influencia ilimitada que la racionalidad científica ha ejercido en la configuración de nuestra cultura.

Así la *Filosofía no es «científica»* —en el sentido de que no procede según la racionalidad científica-abstracta—, *pero esto no significa que la Filosofía no sea racional.*

*La Filosofía es razón, y razón crítica: es, pues, la misma razón científica. Pero —diría— es la razón abriéndose camino por terrenos diferentes. La razón filosófica no se mueve por terrenos acotados —esferas abstractas de racionalidad—, sino por terrenos salvajes, o por terrenos en los que se borran los lindes: el enfrentamiento de esferas heterogéneas (23).*

Así pues, la Filosofía es, por esencia, consciente de sí misma. Otras creaciones humanas, como la Poesía, el Derecho, etc., pueden surgir históricamente sin que su propia definición esencial forme parte integrante del contenido de esas creaciones. De hecho, esta cuestión de su propio ser les es ajena. La pregunta ¿qué es Poesía? no es una pregunta poética, sino filosófica. Tampoco es jurídica la pregunta ¿qué es el Derecho? Pero la pregunta ¿qué es Ciencia, qué es Filosofía? es una pregunta filosófica. Por esto, las primeras creaciones científicas han de ofrecer en su propio contenido unas definiciones formales en las que se haga patente qué es lo distintivo de la Ciencia (24).

Ahora bien, la Filosofía no es propiamente una ciencia más, sino un intento de ser más que Ciencia, pues su objetivo último, consistente en comprender la universalidad del sentido de la realidad concreta, no puede ser jamás alcanzado. Mientras que los objetivos de las ciencias corrientemente llamadas así tienden a determinar sistemas de proposiciones que delimitan y completan el conocimiento de una realidad concreta, pero funcionalizada en solamente alguna de sus dimensiones posibles. Este es el paradójico resumen que E. Weil mismo hace de su cuestión sobre la científicidad del saber filosófico (25).

Efectivamente, afirma Weil, «la Ciencia» es un ideal. Lo que tenemos son ciertas proyecciones parciales y fragmentarias, que son «las Ciencias». Cada una de ellas tiene algún objetivo y algunos métodos que históricamente le caracterizan más o menos claramente, al menos según Escuelas científicas determinadas para cada disciplina al uso. Mas

(23) G. BUENO MARTÍNEZ, *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, 1970, pág. 241.

(24) E. NICOL, *Los principios de la Ciencia*, México, 1965, págs. 383-4.

(25) Eric WEIL, «La philosophie est-elle scientifique?», *Archives de Philosophie*, 33 (1970), 353-369.

la Filosofía no consigue caracterizarlas de ninguna de estas maneras, y no puede excluir de antemano la posibilidad de incurrir en contradicciones tales que no serían tolerables en el terreno de las ciencias. Por ello la diferencia no podría surgir entre Filosofía y una Ciencia en particular, sino entre el modo de proceder la Filosofía y las Ciencias en general. Aunque sólo fuera por la razón histórica de que las Ciencias han ido naciendo del común tronco de la Filosofía, quedándose ésta como un saber residual, carente de objetivo y método «moderno» estrictamente suyos. De ahí que la Filosofía no sea una «ciencia» como las llamadas por esta denominación. Sólo tal vez porque es ciertamente coherente consigo misma, lo cual no basta para ser considerada una ciencia más. La razón de ello es que la Filosofía es un tipo de saber aparentemente enloquecido, y sitúa su objeto de conocimiento en horizontes absolutamente ilimitados, y por lo mismo inalcanzables en sí mismos. Pues se preocupa de *lo universal*, y ello *universalmente*. Pero no en su totalidad, como podría tomar su objeto una física totalizante, refiriéndose a alguna dimensión concreta de la realidad; sino sin limitación alguna del sentido que pretendería o podría pretender investigar en toda la realidad.

Parece que un saber de tal índole no podría alcanzar ningún resultado valedero. Pero la paradoja filosófica consiste en que ni quiere ni consiente ignorancia ni limitaciones en su conocimiento del sentido de la realidad total. Mas para ello es preciso que todo se convierta en problema, y todo se convierta en posible objeto de averiguación. Aunque la realidad resulte excesivamente amplia, contradictoria en muchos puntos, incoherente casi siempre.

De este modo resulta que el objetivo de la Filosofía no está en alcanzar toda la extensión de los objetos científicos, sino en haber de buscar siempre la verdad más comprensiva de cada realidad en la perspectiva de su inmersión en la totalidad concreta, interpretada ésta a su vez en lo que significa para el ser humano. De ahí que la tarea de la Filosofía consista en buscar un modo universal de interpretar la realidad en la perspectiva de la conciencia humana, persiga un *logos*, un lenguaje capaz de significar lo que es el mundo, hacer transparente su estructura, y llevar el enfoque de esta claridad hasta transformarlo de tal modo que cada individuo que ande en busca de dar un sentido a su propia vida (empezando por el «filósofo»), no se encuentre emparedado en un laberinto preconcebido y sin fisuras, sino que sea capaz de construir su propia parcela de mundo a su propia medida, o sea, que sea capaz de ser libre. De ahí que en último término el objetivo concreto de

la Filosofía no se reduzca a objetivos limitados, puesto que su objeto es objetivamente ilimitado, pues se trata del destino terrenal del ser humano en su libertad y en su capacidad creadora del mundo. Se trata de la comprensión del hombre por el hombre dentro de su dimensión finita, pero también dentro de sus pretensiones infinitas a que por su libre racionalidad tiene derecho. «Toda la historia de la Filosofía —dice E. Weil— ha consistido en producir y decantar siempre renovadamente tamaño resultado.» Pues mientras las Ciencias parece que tienden a enfrentar el ser humano con sus limitaciones concretas, la Filosofía le avisa de que es más que ser limitado. «La libertad humana —continúa Weil— que se comprende como libertad dentro de la razón y como razón dentro de la libertad, se avizora como esa posibilidad siempre presente, pero que siempre tiene que estar recomenzándose de nuevo a sí misma, poniendo en cuestión toda experiencia o verificación anteriores.» Por ello la Filosofía no llega nunca a «saber», puesto que su objetivo consiste en «hacer pensar» al ser humano acerca de su propio destino y de las posibilidades y dimensiones de su vocación de infinitud. La Filosofía no aporta «últimos resultados», sino que es la autoproyección de la libertad humana, hacia los horizontes más limitados del pensamiento humano, desde donde trata de reflejarse a sí misma en los niveles más profundos y esenciales de la racionalidad humana. En este sentido es donde busca su comprensión de sí misma la actividad filosófica, entre la arrogancia del saberse imposible y la desesperación de saberse permanentemente fracasada.

En este sentido la *Lógica de la Filosofía* de E. Weil, es un esfuerzo por captar el sentido de nuestra época histórica, a través de la captación de la finalidad unitaria de la Filosofía (objeto ya de esta modalidad de pensamiento desde Hegel), mediante la búsqueda de la coherencia del discurso filosófico y de la racionalidad de la conducta humana. Su tarea consistirá en decantar la coherencia inmanente a los modos históricos de producirse la racionalidad humana en las acciones concretas. El análisis filosófico del lenguaje, cuya significación permite captar la irradiación racional de cada sujeto, considera a éste como lugar en que se fraguan todas las posibles oposiciones, y desde donde por ello se predispone la aparición concreta de la libertad. El problema de la moralidad aparece entonces como problema filosófico de base, y tiene que ser inicialmente planteado en forma de problematización de la moralidad social. A su vez, las «diversas Filosofías», no son más que momentos de la Filosofía, donde el lenguaje y los conceptos del sistema «anterior» son cada vez asumidos y captados en un nivel «superior», pero a su vez

el sistema «posterior» puede ser entendido por obra de la crítica y la elaboración que practica de conceptos «previamente dados» en un sistema histórico ya conocido con anterioridad. De ahí que —como adelantó Kant— la Filosofía no era mera cuestión de gabinete, sino asunto que afecta al mundo de los seres humanos existentes.

Mas el alcance de la teoría de Weil llega a imaginar que constituye el momento final de la historia de la Filosofía (26), puesto que en ella la Filosofía resulta comprendida en su integridad al comprender lo que la constituya como Filosofía. Tal sería la función de su lógica de la Filosofía, conforme a la cual se haría real la afirmación hegeliana que identificaba la Historia y la Filosofía, mediante la identificación que ahora alega Weil entre Filosofía y Historia de la Filosofía, identificando como Hegel el devenir del hombre y el devenir de la razón. Mas ha de concederse, que si ha captado bien la categoría de «lo Absoluto», resulta imposible refutarla, o sea, producir otra categoría que haga ver lo que la anterior no vio, y comprender lo que la anterior no comprendió. Pero ello no indica que no pueda ser superada, al menos lógicamente, mediante su negación, y subjetivamente como podría comprobarse por la insatisfacción real de una plenaria elucidación de su sentido como tal Absoluto. Mas, cualquiera que sea la posibilidad de instauración definitiva del pensamiento de Weil en la historia de la Filosofía, la aportación que ha realizado ya al pensamiento filosófico es esclarecedor (27).

La realidad histórico-política en su totalidad se efectúa, según Weil, en la concepción del Estado y de la Sociedad moderna, los cuales indican un nivel de realidad superior al objeto de una mera ciencia social empírica. Pues constituyen el ámbito en que únicamente puede ser comprendido el sentido de la acción humana, y su sistema de axiomas no puede ser suficientemente entendido desde una disciplina científica parcial, pues no depende sólo del modo de realizarse históricamente, sino de las formas determinadas de cohesión humana que fundamentan y constituyen tanto al Estado como a la Sociedad concretas.

La filosofía política trata, entonces, de captar las bases no-violentas de la realidad sociopolítica, cuyo opuesto sería la arbitrariedad de la violencia, sobre la cual no cabe Filosofía con sentido común. De ahí que para E. Weil el sentido de la política sea un vector que trae comienzo

(26) Eric WEIL, *Logique de la Philosophie*, París, 1950, pág. 69.

(27) BIBLIOGRAFÍA: *Philosophie Politique*, París, 1956; «Theorie politique, Philosophie politique», *Rev. Fr. de Sc. Politiques*, 2 (1961); *Philosophie Morale*, París, 1961; «Philosophie et réalité», *Bull. de la Soc. Fr. de Philosophie*, 4 (1963); *Essais et Conférences*, 1970.

del sentido de la acción humana en su universalidad. Ello no es «moralismo», sino Ontología (28).

La acción humana que pretenda constituirse en seguridad, buscará la razón de esta permanencia en algún tipo de compatibilidad coherente, la cual no puede ser la arbitrariedad de la violencia. De este postulado —que puede ser convencionalmente denominado «moral», ello no hace al caso— procede la necesidad de un Derecho positivo capaz de asumir las implicaciones de aquel principio de compatibilidad universal: el hombre concreto que existe en este mundo en la perspectiva de las precisiones de su libertad operante, lo cual será la sociedad en la que se está viviendo.

Habrán en la sociedad modos de organización, modos de presión, pero también modos de acogida para la libertad humana. Moralidad y técnica se dan la mano para hacer acogedora para el hombre la estructura social en ciertos aspectos. La racionalidad de las Instituciones consiste en la posibilidad de que en ellas se amparen acciones humanas razonables. La justicia no puede ser puramente hallada en estas normas institucionalizadas, pero al menos la certeza normativa constituye un horizonte estable para opciones, lo cual es el primer paso firme para orientar la presión colectiva en un sentido justo. Así sucede con el sistema democrático respecto al Gobierno, con la legalidad respecto a la Fuerza organizada. Sólo bajo la organización razonable del Estado puede desplegarse suficientemente el sentido de la existencia humana en el seno de la colectividad. Pero ese sentido «positivo» no viene dado dentro del Estado. El Estado «razonable» es una condición necesaria, pero no suficiente, para la realización de la libertad razonable, puesto que ésta sólo puede ser determinada positivamente por la racionalidad individual empírica (libre). El fin de la Política no puede ser definido desde el Estado, sino desde aquellos que pueden aplicar sus actividades a la realización del sentido humano de la sociedad: los capaces de ser libres y de responsabilizarse de esa misma propia libertad.

La Filosofía debe ser, por tanto, directa en cuanto basada en la experiencia, pero indirecta en cuanto constituida como saber reflexivo; rigurosa en cuanto atendida a métodos verificables de elaboración; comprensiva de los elementos subjetivos y objetivos del conocimiento; capaz de emplear métodos diversos sobre todo atendidos a las especificaciones de los problemas concretos que se plantea en los diversos ámbitos

---

(28) Véase la crítica a WEIL en J. FREUND, *L'essence du politique*, París, 1965, pág. 567.

de la realidad; y tendente a convertirse en «sabiduría», no en un saber científico más. Cada vez resulta menos definible en términos unívocos.

En el pensamiento filosófico tradicional esta indeterminación ha sido subrayada cuando se ha insistido en la dimensión en que la actividad filosófica se reduce últimamente a una «cierta sabiduría». Por encima de que consista en un planteamiento de problemas radicales, o en una solución armónica a tales problemas; o de que consista en una diferencia entre el «orden de los primeros principios» del ser y el «orden de los principios secundarios» del ser, o en una contraposición entre los «métodos analíticos» y los «metafísicos», por ejemplo, el saber filosófico es siempre «sabiduría», que siempre reside en un ideal inacabado e incompleto (cuando no utópico). La «sabiduría» (Sócrates, por ejemplo), consistiría más bien en una perspectiva en que se articula la conexión de todos los problemas, que en una solución válida a todos o a algunos radicales problemas. Entonces un método empírico de Filosofía sería saber que aún habría de desplegarse en términos críticos, y éstos superarse en nivel especulativo, y éste llegar a producir una cierta comprensión que sólo podría alcanzarse en una realización plenariamente cultural, en que la propia Filosofía sería un factor más a integrarse en la conciencia plenariamente consciente de la totalidad del ser... Ni siquiera bastaría la realización de todas las adquisiciones juntas que pudieran ser halladas en la Historia de la Filosofía. Y, tal vez, ni siquiera hiciese falta tan imposible recorrido para llegar a la Filosofía. ¿Dónde residirá (de nuevo tenemos que volver a la humilde manifestación socrática) la «sabiduría»?

Hasta la más rigurosa de todas las Ciencias en materia de pruebas, la Matemática, tiene que presuponer como factores dados ciertas cualidades de las magnitudes o de los números. Ya Aristóteles advirtió que los datos inmediatos y no susceptibles de demostración (*axiómata*) subyacen a cualquier conocimiento científico aunque sean los de más empírica utilización. Nada digamos cuando se trate de saberes mucho más complejos, como son los ético-sociales, en que intervienen conexiones históricas, sociológicas, psicológicas, cognoscitivas, culturales, sentimentales y estimativas, etc., cuya incidencia pone muy difícil obtener consecuencias estrictamente rigurosas si nos fuéramos a guiar de las exigencias de verificación peculiares de las ciencias meramente fenoménicas, como son los fenómenos referidos a los movimientos espaciales de nuestro sistema solar, por ejemplo (29).

---

(29) Véase en este sentido Paul ROUBICZEK, *Ethical Values in the Age of*

Mas el saber filosófico no se agota con su propia practicidad, sea como contraste hacia los conocimientos de otra perspectiva, o como organización permanente de su propia proyección en cuanto reflexión crítica global. Desde su primer momento el saber filosófico es también una expresión de ciertos aspectos de la verdad de la realidad, y desarrolla por tanto posibilidades comunicativas peculiares sobre un lenguaje que es común a los otros cualesquiera tipos de saber.

En expresión de G. Bueno, la Filosofía es un trabajo, con palabras, un trabajo lingüístico. Una Filosofía sin palabras es, desde el punto de vista cultural, un concepto tan absurdo como el de una música silenciosa. Pero de aquí no se deduce que la Filosofía, forma social de trabajo con palabras, consista en ser un trabajo *sobre* palabras. Filosofía no es Filología, aunque la Filología sea una disciplina, cada vez más indispensable en el trabajo filosófico. Las palabras son ineludiblemente *instrumento* del trabajo filosófico, no su *material* exclusivo, como parece desprenderse de algunas direcciones de la llamada «filosofía analítica» Filosofía como análisis de ciertos «juegos» lingüísticos, rompecabezas, *riddles*, *puzzles*, que fácilmente pueden interpretarse desde otros puntos de vista. Sin duda, la mayor parte de los lenguajes científicos —digamos: académicos— son metalingüísticos, en la medida en que ofrecen sistemas reales (asumidos como *significados*) de conjuntos de *significantes* originarios, de naturaleza descriptiva (Hjelmslev). Según esto, la Filosofía es en determinado sentido metalingüística, pero en el mismo plano en que puedan serlo otras ciencias que nadie llamaría «lingüísticas»; por ejemplo, la Física o la Sociología (30).

El alcance ontológico de la alianza entre la interpretación de la moderna filosofía y el enriquecimiento del raciocinio humano en todas sus modalidades es captado por Kant en su memorable frase: «el método de la participación en la causa general de la razón humana». La investigación histórica en los fundamentos filosóficos de la realidad, llega a originar una peculiar sensibilidad hacia los intereses generales de la humanidad (31).

---

*Science*, Oxford Univ. Press, 1972. Acerca de la necesidad del saber filosófico y de sus posibilidades metódicas en el mundo actual.

(30) G. BUENO MARTÍNEZ, *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, 1970, pág. 122.

(31) Afirma James COLLINS, *Modern Philosophy*, 1970, pág. 417.

## 2. EL SABER FILOSÓFICO, ENTRE EL LENGUAJE Y LA CULTURA.

El problema del lenguaje alcanza en nuestro tiempo una importancia central, comparable a la que obtenía en tiempos de Kant el problema del conocimiento (32).

Desde el siglo XVII la función de la Filosofía ha constituido en reconciliar la experiencia humana de la vida como una dimensión sabidamente conocida y aceptada, con los desmentidos que a la misma aportaban las constantes innovaciones de los nuevos saberes y nuevas técnicas modernas.

Para permitir un nuevo contacto entre las realidades revolucionadas por los cambios científicos y políticos, y nuestra concepción del mundo, el método hermenéutico ha intentado, en los dominios de la ciencia teológica, de la filosofía y de las ciencias del hombre, reconstituir nuevos accesos al conocimiento de la realidad. La hermenéutica intenta mediar entre las «enajenaciones» por distanciamiento de la realidad y de las normas, y las «aspiraciones» de conciencia que no dejan de surgir en nuestra existencia. Este método consiste en el hallazgo de las valoraciones y perspectivas insertas en la colectividad, desde las cuales sea posible ampliar las coordenadas de la comprensión humana, incorporando tanto los adelantos históricos como la fundamentación de los cambios ocurridos desde las situaciones históricas precedentes (33).

Para ello hay que superar el relativismo axiológico que aparentemente lleva consigo el saber histórico moderno, cegado a veces por la rapidísima sustitución de situaciones y normas, cuyo proceso impide a veces al saber humano adquirir una conciencia de su propia implicación en el mundo cambiante.

Frente a la experiencia del saber histórico, la conciencia «hermenéutica» contiene una posibilidad más amplia. En primer lugar tratando de evitar la comprensión defectuosa de la realidad, tal como Schleiermacher pretendía en sus investigaciones bíblicas. Mas la «in-comprensión» procede siempre de alguna falsa inteligencia anterior. De ahí que para Gadamer el esfuerzo hermenéutico tienda en primer lugar a eliminar cualquier resquicio que quisiera introducir mal-entendido entre el objeto y yo. Este primer momento contendría un procedimiento adquirido por la formación histórica, por la crítica histórica y por una enorme capacidad

---

(32) H. G. GADAMER, «Le problème herméneutique», *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pág. 3.

(33) Por ejemplo, según la teoría heurística del propio GADAMER.

de autocrítica del investigador. Ello conduciría a eliminar las «distancias enajenantes» que Nietzsche lamentaba que surgieran entre el objeto y el sujeto histórico.

Para Gadamer (34) la veracidad que reposa en el vasto horizonte del pasado, como telón de fondo ante el cual se perfilan nuestra cultura y nuestra situación presente, sólo tiene sentido en función de lo que nosotros queremos, esperamos y tememos el porvenir. La presencia de la historia sólo mira al porvenir que será nuestro. La categoría de «futura-rización» es criterio respecto a lo que es preciso recordar y conservar, por lo cual no son nuestros «juicios», sino nuestros «prejuicios», quienes constituyen el entramado fundamental de nuestro ser.

La hermenéutica no se contenta con establecer bases teóricas en que quepan junta y equilibradamente la ciencia (35) y sus aplicaciones técnicas e industriales, como elemento básico de nuestra cultura contemporánea. Es preciso además plantear cuáles son los problemas suscitados en el estado actual de la condición humana, y explorar las respuestas que se habrán de producir. En definitiva este es el problema en torno al cual giran, tanto las ciencias físicas como las sociales, así como las íntimas preocupaciones de la Humanidad en este trance. Una perspectiva así enfocada habrá de valorar también cuáles de los actuales modos de vida, creencias y saberes habrán de quedar apartados del proceso histórico, y cuáles otros les habrán de sustituir parcial o totalmente. La metodología heurística habrá de resolver cuestiones como ésta: ¿cuál es la característica que hace que un investigador sea fecundo y certero?, ¿qué reglas han de encauzar la imaginación creadora?, ¿qué sentido humano ha de incubar la responsabilidad de enfocar el trabajo de la imaginación científica y filosófica?

Se trataría, en suma, de recomenzar el procedimiento socrático. Preguntar a «quienes saben» acerca de los fundamentos de sus concretos saberes y de las definiciones que los aspectos de tales saberes les merecen, e irles estrechando el campo de «seguridad» hasta obligarles a efectuar ellos mismos las preguntas pertinentes, convertirles en cuestores de su propia verdad, o sea, de los verdaderos fundamentos sobre los cuales lo que «conocen» pueda acreditarse como «exacto», al menos, en cuanto punto de partida para un planteamiento fundado de su propia *praxis* científica.

---

(34) «Le problème herméneutique», citado, pág. 9.

(35) También P. HEELAN, «Towards a Hermeneutics of science», *Main Currents of Contemporary Thought*, 28 (1972), 85-93.

La hermenéutica tiende, como en el ejemplo socrático, a delimitar el conjunto de temas que van a ser convertidos en objeto de una pregunta, o sea, elevados al rango de tema de investigación. La conciencia hermenéutica va seleccionando los problemas que espera resolver en el nivel de la acción científica, una vez planeadas las expectativas previsibles desde la totalidad de su vida y de sus experiencias de todo orden. El problema consiste, entonces, en conectar concretamente la experiencia de los conocimientos y del progreso científico, con la experiencia de nuestra vida humana *en general*, no para cada caso individual.

Ahora bien, esta conexión viene indicada y establecida objetivamente en la constitución lingüística de la comunicación humana. Se presenta como conciencia objetiva inserta en el transcurso de la historia, donde se esquematizan a título pre-positivo todas nuestras posibilidades de conocimiento, aun cuando contenga ciertos ámbitos de indeterminación actual (modas, ideologías) que se sustituyen unos a otros y mantienen cierta dialéctica competitiva (36) frente a los ejes vectoriales de la evolución histórica global.

La conciencia colectiva se expresa a través de las categorías y valoraciones que la *praxis* lingüística va seleccionando paulatina pero incesantemente en el devenir histórico. Las transformaciones del lenguaje tienen un sentido, que ya estimó en su momento Hegel, pleno de finalidad (37).

El lenguaje limita a veces las posibilidades de expresión de un razonamiento cuando no le ofrece dúctilmente los recursos suficientes de su eclosión comunicativa. Pero lo más frecuente es que las conexiones mismas del lenguaje, en su plexo profundo de significaciones y de posibilidades de agrupamiento, constituyan repentinamente imprevisibles constelaciones de sentido, donde aliente una idea fecunda, de donde surge a poco una inspirada aclaración científica. La conciencia humana encuentra en el lenguaje su morada (Heidegger), donde el propio ser

(36) I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, *Criticism and the growth of knowledge*, London, Cambridge UP, 1970.

(37) Véase Joseph SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, 1966, sobre todo páginas 11 y sigs., 16, 182. En HEGEL la esencia del lenguaje es ser «el objeto de la experiencia de lo absoluto», y «fenómeno de la experiencia de lo absoluto». O sea que el lenguaje asegura la transcendencia recíproca del movimiento del pensamiento (como libertad negativa) y del de la intuición (como captación inmediata de lo real). En este nivel el lenguaje traduce la «manifestación» de lo absoluto a través de la exterioridad sensible: es el término intermedio gracias al cual el Espíritu se le hace posible al hombre revelar su esencia más profunda: su «hablabilidad» (*Sprachlichkeit*).

(*ousía*) encuentra su patrimonio (*ousídon*). Ello acaece cuando un término denominador de una cierta realidad alcanza un valor «universal», «comunicante» en todas direcciones.

Llega un momento en que un término se detiene en sí mismo, ofrece seguridad de su significación, expresa suficientemente al objeto, y se pone a disposición de quienes quieran utilizarlo con la seguridad de alcanzar inteligencia en quien le escuche. Lo «universal» le sucede a lo que se afirma seguramente en sí (*Zustandkommen*, en alemán). Puede ya uno afirmarse y buscar también la palabra «exacta», la universalmente comprendida con exactitud. Este proceso es el que Gadamer asigna a la investigación hermenéutica (38).

Tal procedimiento parece apartar el riesgo de la mala comprensión, y asienta el nivel de acuerdo en que sean inteligibles las divergencias de opinión científica y las discusiones de cualquier alcance sobre una determinada realidad. El proceso de comprensión comienza en la valoración lingüística, y se prolonga en la comprensión del término usado en un lenguaje nacional con el correspondiente en otro extranjero, permitiendo una extensión indefinida a lo ancho de la capacidad racionante del ser humano, inventor de los lenguajes. La experiencia de finitud de nuestro propio idioma nos permite captar la limitación del ámbito de la verdad que nos es accesible, así como establecer un diálogo infinito en dirección de la verdad total, inalcanzable para uno cualquiera.

El fenómeno de la consistencia y de la evolución del lenguaje ofrece, por tanto, una dimensión fundamental de la hermenéutica. La palabra, cuando es auténtica, siempre tiene algo que decir, y lo que dice establece una interdependencia efectiva entre los hombres, y les instrumenta para pre-decir su propio futuro.

La función más profunda del lenguaje es inmediatizar a cada ser humano una experiencia de la conciencia histórica pasada. Los hechos mismos de la historia pasada no llegan en su propia virtualidad hasta el presente, sino sólo incorporados a las significaciones que acerca de las circunstancias de la vida humana entrañan las palabras del lenguaje común. Ellas son el sedimento actual de las contingencias que determinaron la «conciencia colectiva» e incluso pueden resultar manifestaciones del «inconsciente colectivo» que recoge resumida y simbólicamente las experiencias más arcanas de la humanidad (supuesto que deba ser admitida la teoría de Carl Jung al respecto). La gente no puede imaginarse

---

(38) GADAMER, «Le problème herméneutique», *Archives de Philosophie*, 33 (1970), 17.

cumplidamente todo el entrelazamiento de causalidad histórica de donde vienen los hechos de su actual experiencia. Pero las palabras indican bastante la «idea» que subyace pre-valorativamente a los varios acontecimientos, a través de su denominación precisa (39).

Sin embargo, piensa Gadamer (40) que el historicismo puede convertirse en una enajenación más, si nos conduce por ejemplo y exclusivamente a la subjetividad productora de un acontecimiento, y no realiza la tarea destinada a la comprensión por la conciencia actual. De ahí que, según Gadamer, la «traducción» es la tarea hermenéutica por antonomasia. Pues «traducir» no es solamente encontrar la palabra adecuada, sino «reconstruir» el sentido auténtico del texto en un horizonte lingüístico absolutamente renovado. Una traducción verdadera implica la comprensión que es preciso establecer. Por ello el traductor debe comenzar por la comprensión del texto originario, y luego verterlo a la capacidad de intelección del no especialista. Para esta tarea el lenguaje ofrece recursos suficientes. La teoría de la hermenéutica pretende que cada lengua tenga posibilidad de expresar cualquier idea generada en otra. De ahí que la hermenéutica no es sólo una cuestión de método científico para las ciencias humanas, sino una cuestión elucidadora de la condición humana en sí y en sus recursos significativos más elementales.

Por último, dice Gadamer, es preciso comparar el concepto de «verificación científica» con el de «significación hermenéutica». El primero se refiere a unos métodos rigurosos en que la razón es empleada con una precisión universalmente aceptada. Por el contrario la hermenéutica

---

(39) Otro aspecto de este problema es la utilización inauténtica, cuando no falsificación buscada de propósito, de ciertas palabras distorsionadamente aplicadas, con intención de confundir a la gente sencilla, a realidades tal vez contrarias e incluso opuestas a las que auténticamente quieren decir. En nuestros días es fácil advertir fenómenos como los siguientes: denominar «libertinaje» a la «libertad», «democracia popular» a una «dictadura de izquierda», o «democracia corporativa» a una «dictadura de derecha»; «Estado de Derecho» a un Estado donde frente a la Administración monopolizada del poder no le queda al particular otro recurso que el «contencioso», siéndole demorada la respuesta explícita a cualquier petición o reclamación mediante el «silencio administrativo»; «política de redistribución de rentas» a «política fiscal oligárquica»; «desaceleración» de un factor positivo a «retraso» en la evolución del mismo, etc. Toda esta falsificación conduce a dos objetivos: el convertir el lenguaje en un «metalenguaje» todo rebosante de «doblentendidos» y «lectura interlineada», y desvalorizar, desde el argumento de su confusión semántica, el tipo de realidad auténticamente denominado por el término de que se trata.

(40) H. G. GADAMER, «A propos de l'herméneutique», en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), págs. 23 y sigs.

pone en juego la responsabilidad universal por que cada uno es responsable de su propia vida y de la comprensión adecuada de los hechos en que se va a apoyar la acción futura de su propia existencia. La hermenéutica tiene el interés de poder aplicar cualquier conocimiento a las condiciones de nuestra situación personal, lo cual es un método mucho más universal que la universalidad en que se produce el proceso de verificación científica.

Estudia también Gadamer las posibilidades de su concepto de hermenéutica, comparándolo con algunos de los momentos más relevantes del pensamiento tradicional. Concretamente, de Hegel y Platón (41).

El problema de la *lógica*, en que no se trata de analizar el movimiento del pensamiento, sino sólo de sus contenidos, no se advierte cómo sea posible que un movimiento de conceptos pueda surgir y recorrer una trayectoria sin que haya una cierta actividad de los sujetos del pensamiento. Mas Gadamer resuelve esta aporía fijándose en la perspectiva de la reflexión en que Hegel sitúa la idea de su *lógica* transcendental.

Para ello recuerda Gadamer una tesis del *Parménides* de Platón, donde este filósofo describe un movimiento que no es tanto un camino paulatinamente desplegado como una fermentación espontánea de implicaciones lógicas que instantáneamente se reclaman entre sí. Cada concepto no puede quedarse entendido aisladamente, sino que sólo puede ser pensado en el seno de un sistema de ideas, en cuyos términos puede determinarse la posibilidad del oportuno conocimiento.

Análogamente aparece en Hegel, que, cuando habla de «comienzo» de un proceso lógico, este comienzo no es punto estático de partida, sino que contiene el principio impulsor, dado que es un comienzo «dialéctico», no «fáctico», convirtiéndose instantáneamente en mediatizador del proceso evolutivo del razonamiento. Conforme a la antigua verdad contenida en *Filebo* (42), todo devenir es devenir de algo que a su vez es producto de algún devenir, si bien su significación plenaria sólo podrá hallarse en el resultado último en que todo el proceso haya llegado a desembocar finalmente. Entonces puede entenderse que la *lógica* se ocupe precisamente de lo que en el pensamiento exista como contenido, en base del despliegue de las determinaciones de la idea que de este modo adquiere consistencia, prescindiendo totalmente de la intención del «pensante». Pues «en el pensamiento no hay nada que no sea lo común; y

(41) «La logique de Hegel», en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), 675-700.

(42) *Génesis eis ousían* (26 d.).

de él se excluye todo lo que le haría ser una opinión particular: El *Yo* está purificado de sí-mismo».

La mutua irreductibilidad entre el Ser y la Nada se destensa en cuanto que uno y otro término dialéctico sólo pueden ejercer su función ontológica en el seno del Devenir. El Ser y la Nada son para Hegel intuiciones o pensamientos, y su distinción es indefinible como no sea a propósito de una determinación de su contenido. Así pues ambos términos deben ser considerados como momentos analíticos en el concepto del devenir, el cual, a su vez, sólo puede ser entendido como «devenir-hacia-el-Ser» o como «devenir-hacia-la-Nada», de tal modo que no es una aparición o desaparición del Ser o de la Nada, sino una determinación del proceso en que se hallan «deviniendo» el Ser y la Nada. Como el propio Hegel afirma: en lugar de un titubeante equilibrio que oscila entre la aparición y la desaparición, se tiene la unidad de la Existencia. Por ello el movimiento no es algo que le suceda al Ser, puesto que éste no es más que un pensamiento que sólo se representa a sí mismo, y sólo tiene sentido en el acto de pensar, como una reflexión «exterior» al proceso ilativo de la verdad de la realidad, único lugar en que tiene realmente sentido la intuición y el pensamiento. De ahí que «es importante haber reconocido que el Ser y el No-ser son abstracciones sin verdad, y que sólo el Devenir es la primera cosa verdadera».

Reanuda en este punto su reflexión Gadamer, insinuando que las determinaciones lógicas que constituyen las relaciones recíprocas del pensamiento operan secretamente dentro del lenguaje, cuya gramática compendia así estructuras lógicas. Pero además resulta que el lenguaje está en camino de constituir una lógica propia, en cuanto que las categorías usualmente operantes en el lenguaje son concretamente pensadas como categorías lógicas. Y la idea de la Lógica se redondea cuando han sido recorridas y conjuntadas en el pensamiento del concepto todas las determinaciones del pensamiento que se presentan en ella, y que están en acción dentro de la lógica natural del lenguaje (43).

Hegel advirtió suficientemente que había cierta correspondencia entre la Lógica y la Gramática. Compara la vida que el empleo de una lengua trae a una Gramática «muerta» y la vida que adquiere la Lógica cuando las «muertas» formas que la constituyen se utilizan instrumentando las ciencias positivas. Mas si es cierto —dice Gadamer— que Gramática y Lógica se corresponden en cuanto que ambos sólo existen verdaderamente en su concreto empleo, resultará que la Lógica natural con-

(43) GADAMER, «La logique de Hegel», citado, págs. 693-4.

tenida en la Gramática de cada idioma no se agota en la función de ser una prefiguración de la Lógica filosófica. Y entonces resultará también que —contra la intención de Hegel— en el seno de la diversidad estructural del lenguaje humano operan ciertas «anticipaciones» lógicas, articuladas en una diversidad de esquemas mediante los cuales el lenguaje abre accesos a la comprensión del mundo y de sus realidades. Entre las «palabras» y los «conceptos» ocurre idéntica conexión que entre las «categorías de la reflexión» y la «lógica». Así sucede que nunca se parte de nada. Un concepto sólo puede ser determinado como tal a la vista de la multiplicidad de todas sus significaciones. Los conceptos son sólo lo que son gracias a su función, y ésta va encauzada siempre por la lógica natural del lenguaje. No es que el «concepto» sea mero instrumento del pensamiento: es que el pensamiento sólo tiene sentido universal si se atiene a las reglas de juego del concepto que lo expresa. La esencia del lenguaje no se conforma con la revelación de lo que es pensado. Por el contrario, el pensamiento sólo adquiere presencia duradera al ser captado en la palabra oportuna. El movimiento del lenguaje oscila en una doble dirección: tendiendo hacia la objetividad de la idea, e incorporando en la «morada» de la palabra todas las objetivaciones de que es capaz. De este modo el Lenguaje se convierte en «una de las moradas esenciales» en que el hombre puede instalarse propiamente (*Einhausung* según Hegel; *die Ansiedlung des Menschen in einer seiner Wesensorte* para Heidegger).

Y concluye Gadamer: Si la idea hegeliana de la Lógica admite plenamente la relación con la lógica natural que encuentra en aquélla su conciencia reflexiva, también aparece tal relación en la Dialéctica platónica y en la refutación de la Sofística por Aristóteles. Ahí se abre camino la tarea de pensar la Lógica como el fundamento de la objetividad. Pero si todo pensamiento está conectado con su expresión lingüística, el pensamiento debe enfrentarse con la correspondiente posibilidad de que el concepto se incorpore en la palabra que actualiza sus conexiones de sentido. De ahí que la Hermenéutica postule para sí el puesto anteriormente ocupado por la Dialéctica.

En todo caso hay que seguir manteniendo que la Filosofía no puede confundirse, ni con los propósitos de los saberes particulares, ni tampoco con las determinaciones de sus instrumentos significantes, ni menos con las exigencias de sus métodos usuales, estén más o menos de moda en una época histórica determinada incluyendo la presente. La proyección filosófica es algo más, pero también algo menos en cuanto

que no admite una definición unitaria que no sea muy amplia y por tanto poco esclarecedora (44).

Para Joseph Pieper (45), la Filosofía es aquella tarea de pensamiento personal que consiste en algo más que en crearse un mundo en torno a su propia medida. Pues consiste en estudiar el problema del sentido último de la realización en cuanto conjunto. Cualesquiera que sean las respuestas que vayan apareciendo en esta búsqueda, jamás se alcanza a la respuesta capaz de dar satisfacción a toda la amplitud de la pregunta. Puesto que su objetivo es un «hecho completo» (en la terminología de Whitehead), las diferentes respuestas no pueden jamás llegar a constituirse en respuesta «completa». La muerte, por ejemplo, es incapaz de ser definida sólo en sus aspectos elementales diversos: fisiológicamente, legalmente, sentimentalmente, etc. ¿Cómo va a poder ser definida unívocamente la integridad del «ser»?

Sin embargo, escribe Pieper, la función específica del pensamiento filosófico es abrir la atención humana hacia ese hecho incomprendible y completo, recordar la infirmitad de todas las pretensiones de haber hallado la fórmula total, y resistirse a las pretensiones de suprimir o devaluar cada uno de los elementos de la realidad para poder llegar, resumida y directamente, a alguna sistematización o armonización que siempre será prematura por haber sido parcial.

La empresa filosófica aparece por ello, en su acción, un tanto desmesurada, irritantemente contestataria frente a la tranquila autolimita-

---

(44) Aunque la Filosofía del Derecho no debe impedir, sino estimular, un filosofismo intracientífico o intercientífico, inserto en situación que únicamente se dan o se sirven en el desarrollo de una actividad científica, la cual no constituye de entrada un saber del saber, sino un saber de la realidad, no pudiendo prescindir de las numerosas autorreflexiones que le salen al paso. La actividad científica toma, pues, coloraciones filosóficas sin sobrepasar su propio quehacer; es una consecuencia inevitable de la depuración crítica. Esto no aparta de la ciencia ni aleja de la práctica. La práctica es otra dimensión de la actividad científico-jurídica. Si el Derecho surge (cultural, socialmente) como práctica y tiende hacia la práctica, es decir, a realizarse, el tratamiento científico será más idóneo en la medida en que se capte más de cerca la práctica misma normativamente condensada y dispuesta a expandirse a través de múltiples relaciones.

Lo expuesto, en definitiva, se dirige a significar que no toda la metodología es la contemplación de la Ciencia desde la Filosofía del Derecho, aunque ciertamente la metodología incorpore un saber filosófico. Ver A. HERNÁNDEZ GIL: *Met. de la C. del D.*, III, 101-2.

(45) «The Condition of Philosophy in the Modern World», *Proceedings of Amer. Cathl. Philos. Ass.*, XXIV (1950), 10-18.

ción que se presume en los demás saberes (46), y por ello ha de estar constantemente vigilante para no incurrir en los peligros de «desmesura» que le acechan insistentemente: olvidar al ser, asimilarse a la «cultura», subordinarse a la «investigación científica», no respetar en sus debidos términos los esfuerzos y aportaciones desplegados desde los restantes saberes. Parece haber tenido estas advertencias en cuenta Whitehead cuando definía las líneas directivas de su propia actividad filosófica: superación de las filosofías antecedentes, liberación respecto al positivismo filosófico impuesto por el predominio de la metodología científica moderna y constitución de una metodología filosófica capaz de realizar ambos objetivos: el crítico-filosófico y el crítico-científico. De ahí haber captado la relevancia metódica de la incidencia real de las realidades externas (interconexiones y perspectivas) y de los procesos temporales (conexiones causas-efectos), en la conciencia dinámica del sujeto pensante, existencial y potencialmente limitado, en un mundo, objetivamente también actual y limitado (47).

### 3. EL PLANTEAMIENTO CRÍTICO DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: LAS DIVERSIDADES ESCOLÁSTICAS.

Al ser la «toma de posición filosófica» una actividad reflexivamente consciente, el sentido de la afirmación de que *tal cosa x* sea objeto de un juicio de *verdad*, se ha de entender con aquella significación que a «*cosa x*» y a «*verdad*» les venga asignado en su contexto sistemático conforme al propio planteamiento filosófico. Si se intentase explicar cada proposición, que tiende a expresar *su* verdad, como una manifestación general de *la* verdad y como auténtica expresión de su objeto, la comunicación conceptual estaría llena de equívocos. Pero si se especifica que la anterior afirmación expresa el *ser* de la realidad, la comunicación se hace posible, porque se tiene en cuenta que la inteligencia del ser es análoga, no unívoca, ni por tanto equívoca, y no trata de configurar monolítica y apodícticamente la verdad total bajo un enunciado que en sí

(46) C. LEVESQUE, «La démesure de la philosophie», *Dialogue*, 11, 1 (1972), páginas 23-24.

(47) Según parece ha cambiado, en conjunto, el panorama filosófico, también en torno al Derecho. Sin embargo, «el saber que se cultiva como prototipo de la Ciencia jurídica no ha sufrido, pese a todo, un cambio profundo. Esta es una cuestión pendiente y quizá en marcha, pero todavía en los primeros pasos». Ver A. HERNÁNDEZ GIL, *Métod. de la C. del D.*, III, pág. 425.

mismo considerado no puede dejar de ser particular (en perspectiva, en tiempo, en espacio y en lenguaje). La certidumbre buscada por el filósofo es la verdad del ser, o sea, una verdad análoga, por referirse a la estructura funcional de la realidad, y no sólo a una comprensión absolutamente total, sólo accesible a la conciencia sobrehumana que suele serle asignada a Dios.

Esta posición viene expresada en términos actuales por el neotomista Lonergan a través de su categoría de la «inteligibilidad» referida como coextensa al «ser». La «inteligibilidad» de la realidad viene a coincidir con lo que Lonergan denomina «el más profundo sentido accesible», cuya afirmación sólo puede entenderse tratando de averiguar qué cosa sea la actividad «comprehensora». Sólo desenmarañando las actividades conscientes de comprensión y de juicio se podría llegar a captar lo que significa esa expresión (48).

La realidad será inteligible en el profundo alcance en que sea identificada por la inteligencia en el acto de afirmar algo que les es condición común.

El acto de pensar en términos filosóficos no trata de transformar las «verdades» enunciadas en ciencias particulares, dado que cada una de éstas lleva consigo su propia crítica categorial de los enunciados que establece. Pues la verdad «filosófica» tiene un sentido distinto del alcance de las «verdades» especializadas (por la técnica, por la ciencia, por la *praxis* empírica) (49). Sino que el objeto de la Filosofía son verdades que podrían ser calificadas de «categoriales», comunes a la expresión de las afirmaciones verdaderas contenidas en los diferentes niveles del saber, y constituyendo un correlado ideal y coextenso de la propia capacidad perceptora de realidades residente en la conciencia hu-

(48) BURRELL, en el volumen *The Nature of Philosophy*, Washington, 1967, páginas 251-252.

(49) Como dice el filósofo del Derecho M. VILLEY, la filosofía «retorna» porque «ninguna filosofía puede pretender hoy la eternidad». El sistema del porvenir —reitera— «no puede ser enteramente nuevo, surgido del genio de su inventor; debe constituir una *synthèse* de las verdades parciales antes puestas al día». VILLEY quiere dar a entender que no procede ni la total descripción a lo clásico ni a lo actual. Se siente atraído por el equilibrio, el sincretismo, la conciliación. Pero el ingrediente clásico —y en su pureza originaria, es decir, antes, por ejemplo, SANTO TOMÁS que los tomistas— es el que, con todo, predomina. Compruébese en estas dos aseveraciones: «sólo será verdadera la filosofía que logre reunir y reconciliar, sin sacrificar ninguno, a los aspectos todavía dispersos de la tradición»; y «la primera e indispensable condición de una Filosofía del Derecho será, por tanto, el estudio de los antiguos filósofos». Es verdad que como segunda condición recomienda leer y meditar los filósofos contemporáneos.

mana en su integridad. De ahí que el campo de las verdades filosóficas no sea sólo «lógico», «psicológico», «moral», «objetivo», etc., sino que es, además de alguna de estas modalidades, y por su propia índole cualitativa y diferencial, «transcendental». Por ello la Filosofía ha de ser, como postula incansablemente Bueno (50) una actividad institucionalizada, pues labora con un material (las Ideas), a las que somete a cierta operatividad (reflexión) y articula en cierto orden (Escuela). Por ello «la Filosofía académica» aspira a ser un entramado de ideas que en sí mismo es ya una realidad cultural, y que versa sobre elementos reales que brotan del ser mismo social e histórico del hombre del que es componente esencial la «tradición» (51).

La Filosofía, como cualquier actividad humana asumida en un plano racional por su propio agente, lleva consigo una teoría sobre sí misma, cuyos enunciados han de ser comprendidos por personas ajenas a la propia actividad. Esta es una condición que permite, cuando no exige, que la autojustificación de la Filosofía haya podido ser muy variada según las épocas históricas, y según los planteamientos de credibilidad planteados desde otros componentes de la común sociedad cultural. Esta misma característica de que el pensamiento filosófico haya de abrirse para explicar su fundamentación a las demandas intelectuales procedentes desde otros tipos de saber, aclara también la diversidad de Escuelas filosóficas, que pretenden responder a ciertas inquietudes con preferencia a otras (por ejemplo, la actitud de una *philosophia ancilla theologiae* puede ser muy distinta de una *rationalis ontologia*).

Pero esta complejidad de la institucionalización académica de la Filosofía hace que, desde cada Escuela, se trate de llenar de significación crítica, para subrayar conformidad o contradicción con el pensamiento propio, cualquier sutil afirmación o disconformidad acerca de algunas nociones fundamentales, y para establecer complejísimas conexiones entre unos conceptos y otros, como son, por ejemplo, Necesidad y Libertad, Movimiento y Reposo, etc.

Tal vez hay conceptos que aparentemente son contradictorios, pero

(50) *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, 1970, páginas 16, 17, etc.

(51) Quisiéramos aquí referirnos al concepto de «tradicidad» constitutivo del ser humano según ZUBIRI, cuyas dimensiones de «ser uno cada cual», «ser comunal» y «ser coetáneo», configuran la triple índole de individualidad, socialidad e historicidad del hombre, desde donde éste se enfrenta al mundo conforme a las capacidades que genética e históricamente le son peculiares en cada momento del devenir humano. (Datos tomados de su conferencia del 31-I-1974 en *Estudios y Publicaciones*, Madrid.)

que en realidad no son más que causas y efecto, o género y especie. Mas la necesidad instituyente de las Escuelas ha debido apoyarse en alguna conexión de tal índole para poder establecer los términos de convergencia intelectual hacia los puntos problemáticos que tenían que ser estudiados. Es notorio que los conceptos «estabilidad» y «cambio» son unos de estos conceptos primordiales en la construcción institucional de una Escuela filosófica, desde la antigüedad. Todas las filosofías clásicas parten del dato (concepto) primario del cambio, excepto la eleata. Aparentemente sólo Parménides merecería ser denominado «filosófico del *ser*», si *ser* y *devenir* fueran rigurosamente incompatibles. Pero ello implicaría tomar como punto de partida la propia idea de Parménides, para el cual *ser* sería rigurosamente igual a *ser inmóvil*. Negando tal posición, y afirmando que entre *ser* y *nada* hay *devenir*, se contradice, no el concepto del *ser*, sino la filosofía parmenidea entendida como Escuela particular. La posición contraria de Heráclito parte de la evidencia de que toda realidad conocida y experimentable cambia en ciertos términos y nunca es rigurosamente idéntica a sí misma: el *ser* es *inestable*. De aquí la contradictoria teoría de la historicidad (o al menos de la temporalidad) de lo real. Pero el cambio en sí mismo queda fuera de la curiosidad filosófica. No se ocupa ésta del cambio, ni del tiempo, sino de la realidad de la cual sucede que, a través del tiempo, resulta cambiada. Por el contrario la Ciencia trata de quedarse en algún momento determinado, asigna caracteres permanentes e inmutables al *ser*, y se especifica como saber que trata de atenerse a lo permanente. De ahí que en cierto momento los saberes «científicos» se quedan en el trayecto de la Filosofía y se desgajan incluso académica y escolásticamente, estableciéndose como disciplina separada y autónoma (52).

Sin embargo las Ciencias no cortan nunca su connivencia radical con la fundamentación común de su intencionalidad cognoscitiva, sino que convive en ellas cierto elemento reminiscente como Filosofía. Al menos como posibilidad de respuesta trascendente a las utilidades aplicativas del conocimiento científico inmediato. Como escribe Nicol (53): «A la pregunta científica inicial, ¿qué es lo permanente en el cambio?, cabe

---

(52) Correlativamente, la Filosofía puede resultar afectada por el «estilo» científico. Así, tal vez el punto extremo de la interpretación «naturalista» de la realidad humana se haya desplegado en SPINOZA.

Tal juicio, muy extendido, viene ratificado recientemente por la investigación de Jean-Marc GABAUDE, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, II, Toulouse, Le Mirail, 1972.

(53) *Los principios de la ciencia*, México, 1965, 508 y sigs.

dar estas respuestas: lo permanente es el Ser; lo permanente es el Devenir; lo permanente es la razón del Devenir...» Sólo tras haberse atendido a alguna de estas delimitaciones de su propio horizonte comienzan las tareas concretas de análisis y de construcción, de elaboración de un método apropiado a la índole del ser temporal y de su racionalidad específica. En este sentido «la ontología es ciencia fundadora de todas las ciencias, las naturales y las humanas».

Mas ello sólo es cierto en un sentido muy elástico, si no ambiguo. Pues el modo en que las diversas modalidades de conocimiento científico pueden tener conciencia de sus implicaciones filosóficas es muy distinto al hecho de que las Escuelas filosóficas encuentren en las Ciencias específicas fundamentaciones que les son mutuamente o simultáneamente comunes. También es muy diferente el modo en que las distintas Escuelas filosóficas asumen conscientemente su propia conexión con los saberes de rango o de objeto científico.

De todos modos puede afirmarse que en nuestra rigurosa contemporaneidad, y precisamente por la forzosidad en que el pensamiento filosófico trata de reconstruir sus propios fundamentos, lo cual le lleva muchas veces a investigar el verdadero significado de doctrinas enunciadas en épocas muy antiguas, se hallan concurrentemente vigentes muchas Escuelas filosóficas, desde el platonismo y el aristotelismo, pasando por el estoicismo y el tomismo, hasta el idealismo y el realismo, el personalismo y el materialismo. Los cuales incluso en sus últimas construcciones jamás desisten de rebuscar y de investigar desde muchos puntos de vista (desde las técnicas filológicas hasta las analíticas y las lógicas) en las construcciones teóricas anteriores, las cuales a su vez perviven directa o indirectamente hasta nuestros días.

Podemos referirnos a varios ejemplos (de ninguna manera sistemáticos, sino meramente explicativos de la complejísima estructura de la Filosofía actual).

Comencemos por el «platonismo». Por ejemplo su revisviscencia a través de su interpretación en Jaeger.

Describe Jaeger (54) el método filosófico de Platón atendiendo a la posibilidad de exactitud en el conocimiento acerca de la realidad, como una progresión que parte del mundo sensible, resume estas percepciones en las diversas opiniones para entrar en el de la investigación científica, y por último trata de reducir a unidad la pura validez de la trayectoria del saber.

---

(54) *Paideia*, ed. FCE, 1971, pág. 689.

Las disciplinas científicas comienzan por las *téjnai*, que son disciplinas objetivas de la realidad, partiendo de hipótesis para siguiendo una red de consecuencias llegar a nuevos conocimientos (por ejemplo, la ciencia de las matemáticas). Opera mediante abstracciones (el triángulo, el círculo, etc.), pero aún se mantienen vinculadas al mundo de los sentidos y al conocimiento sintetizado en ellos (*dóxa*) de dos modos: las hipótesis de partida se basan en intuiciones sensoriales; y además tales hipótesis se mantienen como si fueran verdades conseguidas y verificadas actuando como si fueran «principios» (*arjái*). Por tanto, las tesis conseguidas en el conocimiento científico de las *téjnai* deben ser a su vez relativizadas, convertidas en premisas y fases provisionales, para trascenderlas en búsqueda de un principio universal, el cual condensaría un tipo absoluto de conocimiento. Este método supremo luego desciende, apoyándose en lo más próximo a él y así sucesivamente hasta el final, sin recurrir a intuición sensorial alguna, pasando siempre de una idea a otra y deteniéndose siempre al final en ideas (55).

La conquista ascensional del «principio universal» es resultado de la última fase de la investigación científica, que es la dialéctica. Esta es la ciencia que cancela las premisas de todos los demás tipos de saber y «dirige lentamente hacia lo alto el ojo del alma hundida en los pantanos de la barbarie» (*Rep.*, 533 C-D). El Pensamiento es respecto a las Opiniones como el Ser respecto al Devenir y el verdadero saber (*epistéme*) respecto a las evidencias transmitidas por los sentidos (*pístis*). El saber dialéctico es superior a los técnicos, por consistir en darse cuenta de la esencia de cada cosa (*Rep.*, 534 B). Debe estar en condiciones de distinguir lo «bueno en sí» de las distintas cosas, personas, etc., que calificamos de «buena», discerniendo por medio del *lógos*, por la fuerza de esa dialéctica vigilante que no cae en trampas y que escudriña cada dificultad. Por ello el estado de la conciencia dialéctica es la «vigilancia». De ahí que Platón denominase «guardianes» a los «gobernantes» de su Estado. Sólo quien está plenamente volcado en esta vigilancia dialéctica está viviendo despierto la realidad. Dentro del sistema de las ciencias, la dialéctica es la «frontera» (*thrinós*) que delimita el saber humano hacia arriba y que excluye la posibilidad de añadir otro saber superior a aquél (56).

La dialéctica es posterior al estudio de los conocimientos científicos concretos (*téjnai*) y pone de relieve la concatenación de disciplinas antes

(55) PLATÓN, *República*, 511 C 6; 510 B; 510 D; 511- C-D; 511 B (citado por W. JAEGER).

(56) *Rep.*, 534 E. Cfr. JAEGER, *Paideia*, cit., págs. 714-715.

estudiadas por separado, y de sus materias respectivas. Ahora deberán «enfocarse todas en conjunto» con vistas a la «naturaleza de lo existente». El dialéctico es el sinóptico que percibe la concatenación y la afinidad de las materias y los campos del saber (*Rep.*, 537 C). La dialéctica es un durísimo aprendizaje donde ha de vencer el investigador su propio desaliento que le quebrantaría en la desilusión, y se efectúa en un proceso interior de mucho tiempo de comunidad de vida y de investigación, transformando gradualmente la esencia del hombre mediante una conversión del alma hacia el ser. La filosofía sería ese grado superior de justicia que realiza no menos, sino más que lo que la ley ordena, por realizar los fundamentos y principios universales de la justicia que es verdaderamente tal.

El modelo Estoico de filosofía viene expresamente reclamado como canon de actitud filosófica actual por un pensador tan ocupado de estos problemas de la actualidad como es el tantas veces aludido Bueno (57), no fundado en motivos, estéticos o meramente subjetivos, sino por requerimientos de una auténtica conciencia filosófica sobre el mundo cualquiera que sea la situación de la mente que filosofa, con conceptos tan radicalmente constructivos como son los de los *lógoi spermatikoi*, del destino, y de las funciones sociales, así como la teoría epistemológica de la identidad entre *áisthesis* y *lógos*, e incluso por la ponderación teórica procedente de la gran maduración personal y del gran autodomínio ético de sus más notorios portavoces.

«En el estoicismo, en resolución, encontramos la *crystalización* de una estructura que sólo históricamente podía lograrse: la estructura de la *conciencia filosófica*, en cuanto estructura que puede realizarse tanto «mundana» como «académicamente», dentro de cada sociedad de referencia». La tesis de Bueno sobre el estoicismo tiene, por tanto, más sentido filosófico-histórico y sociológico que filosófico abstracto: no constituye por sí misma una «defensa» del estoicismo como «doctrina verdadera» y, por así decir, *considera al estoicismo más como «verdadera filosofía» que como «filosofía verdadera»*.

Ontologismo, frente a transcendentalismo, es otra posición que inmediateza con vigor posiciones que en otras épocas se plantearon en términos muy análogos. Tras una profunda reflexión sobre la índole histórica del conocimiento filosófico, explica Kuhn (58) como ha llegado a

(57) BUENO MARTÍNEZ, *El papel de la Filosofía, etc.*, cit., págs. 300 y sigs.

(58) *Das Sein und das Gute*, München, 1962, Prólogo, conteniendo también una referencia a otro libro anterior, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Ursprung der Metaphysik*, Berlín, 1934.

configurarse su teoría de la «filosofía de la afirmación ontológica» en contra de las tesis básicas de la «filosofía trascendental» que por tanto trata de rebatir (59).

Kuhn a su vez opone la teoría de la «comprensión natural» del conocimiento: el conocer es una actividad que intenta ayudar a su objeto existente a mostrarse él mismo. A su vez la existencia de los objetos no puede ser percibida más que por un existente, o sea por la persona concreta, conocedora pero también capaz de error. La Filosofía de la «afirmación ontológica» se orienta hacia tres objetivos temáticos: el concepto de «conocimiento», el concepto de la «existencia» y el concepto de la «persona». Pero su perspectiva intencional consiste en la reconquista del concepto metafísico de «razón» (por ello resulta oportuno mencionarla en este contexto), tal como fue pensado originariamente por Platón y Aristóteles, y desarrollado posteriormente por San Agustín y la Escolástica. Ser y Conocimiento están ligados recíprocamente en una dependencia unilateral, cuya primacía corresponde al Ser. El Conocimiento es válido para todos (intersubjetivismo) y representativo para todos (universal), pero además es histórico para todos (y limitado, por tanto). Siendo esta Filosofía de la «afirmación ontológica» una filosofía del riesgo (en el conocer), mantiene incitaciones transtemporales que le son comunes a múltiples doctrinas modernas.

Dentro de esta severísima línea de exigencia racional tradicional, conjugada como en el caso referido con una modernidad acusadísima en su estilo y en sus pretensiones, podrían mencionarse muchos pensadores contemporáneos que en nada desmerecen del ejemplo aducido (60).

En otra dirección está el marxismo, o mejor dicho, la Filosofía de influencia marxiana (61).

---

(59) Define así las tesis atacadas: 1.º El conocimiento debe ser, más allá de una finalidad pasiva, como recepción, un «obrar cosmológico libre y al mismo tiempo necesario». 2.º La Filosofía trascendental reduce la persona humana concreta a un *ego* trascendental no-existente.

(60) Con múltiples y a veces delicadas diferencias, en nuestro país MUÑOZ ALONSO, MILLÁN PUELLES, GONZÁLEZ ALVAREZ, CORTÉS GRAU, ALCORTA, USCATESCU, etc., con características personales pero también con profundas conexiones tradicionales de *perennis philosophia*.

(61) Una somera bibliografía: «Science et matérialisme dialectique», en el volumen julio-agosto 1966 de *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, con artículos de K. GUCHS, V. FOK y L. GOLDMANN, «Structuralisme, marxisme, existencialisme», 1966; K. AXELOS, «Vers la pensée planétaire», 1964; H. LÉFÈVRE, «Le langage et la société», 1966, «En partant du Capital. Marxisme d'hier et d'aujourd'hui?», París, Anthropos, 1968; «L'Homme et la Société», París, An-

Las relaciones entre Filosofía y Ciencias del hombre, en el pensamiento marxiano, han sido establecidas en múltiples ocasiones por investigaciones de Robert, Weter, Bochenski, Calvez, Aron y otros. En esta doctrina resulta que la Filosofía es mantenida como «disciplina independiente». El materialismo dialéctico aparece como una concepción del mundo y un método de investigación, pero su aplicación diferenciada a las Ciencias no ha hecho perder su fundamento a la Filosofía, sino que ha llevado a ésta a una determinación más precisa de su objeto, de tal modo que las conclusiones de la Filosofía materialista dialéctica son de aplicación en cualquier dominio del saber. Para los pensadores marxianos la Filosofía interpreta los conocimientos particulares en una reciprocidad enriquecedora con los saberes científicos, tendiendo a generalizar y abarcar en su conjunto los resultados de todas las Ciencias particulares (62).

A su vez la filosofía «lingüística» post-wittgensteniana continúa con aportaciones como las del profesor de Oxford Richard Hare, referentes al lenguaje de la Ética, al problema de la razón y de la libertad, a investigaciones de inferencias lógicas y sobre el método de la filosofía, y últimamente sobre temas de Filosofía Moral. Pero ya no se niegan, sino que se afirman, posiciones compartidas por muchas mentalidades filosóficas tradicionales.

¿Cuál es, en efecto, la situación actual, en el mundo de la Filosofía, del pensamiento de la Escuela analítica del lenguaje? Indudablemente los problemas que Russell, Wittgenstein, Carnap, Lesniewski, Quine, Goodman, etc., plantearon han sido incorporados, durante el último medio siglo, a las consideraciones más importantes del pensamiento filosófico, donde la reflexión acerca del lenguaje se ha convertido en uno de los temas centrales.

Un balance de esta Escuela viene realizado recientemente por G. Kunh (63), cuyo mérito no reside solamente en haber recapitado

---

thropos, 1968; «Dialectique marxiste et pensée structurale», París, *Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes*, 76-81 (1968).

(62) Por lo demás observaciones interesantes aparecen en otras tendencias filosóficas. Véase como breve indicación J. J. KOCKELMANDS, *Philosophy of Science. The Historical Background*, N. Y., Free Press, 1968; Karl R. POPPER, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press (1972), ed. 1973 *reprinted*. Y dentro del campo de la Filosofía jurídica, un libro de ensayos acerca de filósofos de la Escuela «Analítica»: BENTHAN, POUND, KELSEN, FULLER, HART. R. S. SUMMERS (editor), *More Essays in Legal Philosophy: General Assesments of Legal Philosophiae*, Berkeley, Univ. of California Press, 1971.

(63) Guido KUNH, *Ontology and the logistic analysis of Language. An Enquiry*

sobre las grandes cuestiones de la Lógica contemporánea acerca de las condiciones de empleo de una lengua simbólica y sobre el alcance ontológico de la Lógica, sino que ha insistido en reconstruir en base de estas doctrinas un nuevo planteamiento del antiguo tema filosófico de los «universales».

Para ello Kuhn, además de confrontar unas con otras las teorías modernas acerca de los universales, las sitúa también con referencia a la tradición, al pretender descubrir algunas incoherencias y malentendidos surgidos entre las Escuelas lógicas de estilo «matemático» y de «formalismo tradicional». Cada serie de doctrinas piensa desde cuadros semánticos diferentes, el cual para los tradicionales contiene tres momentos (el signo, la significación objetiva y la designación), y para casi todos los modernos dos (signo y realidad representada). Y explica el autor la virulencia de la actual polémica entre los lógicos, en que el cuadro binario fuerza, a sus mantenedores, a asimilar la «significación objetiva», unas veces a la referencia, otras a los signos, otras a ambos elementos juntamente.

El proyecto moderno de simplificación comenzó con Russell, para el cual, si una frase ha de tener algún sentido para nosotros, entonces debe haber alguna cosa sobre la cual la frase diga algo, y a la cual se refieran los términos contenidos en la frase, consistiendo en alguna cosa con la que nosotros podamos entrar en contacto inmediato. De esta afirmación procede la teoría russeliana de las «descripciones», en la cual advierte Kuhn el nacimiento de la lógica binaria.

En ese mismo marco viene a insertarse la teoría del simbolismo elaborada en el *Tractatus* de Wittgenstein. Los nombres tienen una referencia, pero no tienen sentido. Las frases tienen sentido, pero no tienen referencia. Las frases no remiten a los hechos, sino que se limitan a describirlos, siendo las palabras las únicas referencias a las cosas. Hay cierta interacción entre las implicaciones semánticas de la frase y las del nombre, pues sólo anudado en la textura de una frase contiene el nombre la referencia a una cosa. Con ello no está lejos del pensamiento de Frege cuando escribía (*Fundamentos de la Aritmética*): «no preguntéis nunca la significación aislada de unas palabras, sino dentro del contexto de una proposición».

Según Kuhn aparece en Russell la base de la doctrina de Quine al eliminar todos los nombres propios y concentrar toda la función desig-

---

*into the Contemporary Views of Universals*, trad. 1967, original 1963. También Gustav BERGMANN, *The Metaphysics of Logical Positivism* (1954), Wisconsin Univ. Press, 1967, reed.

nativa exclusivamente sobre las variables cuantificadas, en una operación de unificación radical, y de la teoría de dicho lógico norteamericano sobre la sincategoremática de los predicados, confiriendo a los predicados el estatuto de símbolos incompletos desprovistos de significación autónoma, o sea, la descripción en Russell.

Las claras divergencias que aparecen entre los filósofos analíticos mencionados son explicadas por Kunh en función de las divergencias metódicas de cada pensador. Russell está dominado por la preocupación epistemológica, y de ahí que no consienta otorgar validez a las variables individuales que no sean accesibles a un conocimiento usual. Quine pretende sobre todo limitar las categorías ontológicas de entidades a las imprescindibles, supuesto que el lenguaje sea suficientemente dúctil para expresar todas las verdades científicamente establecidas. Goodman sacrifica toda su construcción a la inteligibilidad científica, interesado exclusivamente por la utilización intelectual sin ocuparse de la cuestión ontológica.

Toda la Escuela analítica es reprochada por Kunh de no conocer ni situar exactamente la tradición lógica de signo aristotélico-tomista. Así la falsa inteligencia en Russell del concepto aristotélico de «substancia» (página 71) y sobre todo la distinción entre *forma accidental* y *forma substancial*. El prurito de simplificación puede privar a los pensadores de perspectivas metódicas elementales y muy precisas, cuya ausencia se hace notar entre los analíticos, por más que éstos pretendan justificar su actitud. Menciona Kunh la pretensión de Quine, en cuya opinión la noción de *esencia* estaría condenada a metamorfosearse en la noción de *significación*. Pero ello implicaría renunciar a discernir entre las propiedades esenciales y las accidentales a propósito de cualquier realidad. Otro tanto sucede con las nociones de *materia* y de *substancia* que deben ser mantenidas según Kunh.

En cuanto al tema de los «universales», comienza Kunh rechazando la versión platonizante según la cual los universales son asimilados a expresiones designativas, o sea, a sus nombres. Sino que, aun teniendo realidad, los predicados reflejan y componen las propiedades de que se trata. Esta concepción se basa en la autonomía funcional de la semántica misma, donde la semántica de los predicados es solidaria con una cierta ontología, paralelamente a la admisión de las propiedades concretas. Esta conexión va precisamente a criticar el pensamiento nominalista, como el de Goodman, según el cual no es posible ofrecer una justificación ontológica a la distinción entre predicación verdadera y predicación falsa. Por el contrario, según Kunh, si se rechazara la existencia de las

propiedades y de las relaciones, no sería posible descubrir en la realidad representada lingüísticamente ningún fundamento a la subsunción de dos individuos bajo la misma apelación. La posesión en común de nombres llegaría a ser asunto de mera convención (64).

La filosofía *analítica*, en efecto, no explica la constitución de la Filosofía como una actividad especial en la «república de las ciencias»: el análisis no podría proporcionar una sustantividad gnoseológica; la Filosofía se hubiera reducido a una actividad científica o humana, en general. La Filosofía *metafísica* sistemáticamente tampoco ofrece una respuesta a la especialidad filosófica: de hecho, esta especialidad aparece mezclada principalmente con la de los especialistas religiosos —la época de esplendor de la Filosofía metafísica ha sido la Edad Media, en la cual los filósofos y los teólogos se confunden en la macroestructura del pensamiento creador, sin olvidar que, en su recíproca conexión, la Filosofía *sistemática*, en tanto conservaba las mínimas tradiciones helénicas, llegó a representar un germen de disolución interna de la propia Teología medieval.

Dentro de la Escuela tomista, cuyo realismo tradicional le conduce hacia la investigación de la experiencia concreta alejándole del conceptualismo, el método hermenéutico del filósofo y teólogo canadiense Bernhard Lonergan, al que varias veces nos hemos referido, penetra en el dinamismo del conocimiento humano para tratar de construir una metafísica abierta del Ser (65).

El problema del conocimiento no es, al revés del intento kantiano, saber si nuestro conocimiento tiene valor objetivo, sino la posibilidad de entender los hechos de la realidad. En la recíproca presencia del sujeto y del objeto se despliegan una serie de actos, que se apoyan entre sí y se yuxtaponen en una unidad ordenada, gracias a la función que cada uno ejercita en el interior de la conciencia del sujeto cognoscente implicado con el objeto conocible. O sea que el conocimiento es una estructura. De algún modo toda actividad cognitiva es conocimiento. Pero más rigurosamente sólo es conocimiento la totalidad en que se da cuenta y razón de lo que se conoce limitadamente dentro de un proceso que va buscando rellenar pieza a pieza los datos percibidos hasta ensamblar un

---

(64) Otra posición, la de la Filosofía Dialéctica, no es sólo una de las posibles concepciones de la Filosofía, sino como la que tal vez más se aproxima al sentido mismo de la Filosofía en tanto institución escolar específica.

(65) BIBLIOGRAFÍA: *Insight. A Study of Human Understanding*, London, 1957; *La notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, París, Beauchesne, 1966; «Cognitional Structure», en *Spirit as Inquiry*, Chicago, 1964.

conjunto plenamente coherente y sin defecto, al que aspira la tendencia intencional del conocer, tal como Aristóteles atribuía al «deseo de saber» propio de la naturaleza humana. Esta proyección intencional tiene dos características: es ilimitada en sí misma, y constituye por sí misma la noción de aquéllo que aun sin haberlo conocido busca y pretende conocer. En él se funda la capacidad humana de trascenderse, a sí mismo y a todo lo relativo, hasta alcanzar la absolutidad de lo que *es*.

Los materiales con que ha de operar, y de donde ha de partir el deseo del conocer vienen dados en la experiencia (sensaciones, percepciones, imaginación), que se integran en un universo espacio-temporal concreto y son objeto de valoraciones más o menos espontáneas en base de su significación biológica.

Una segunda fase viene constituida como «inteligibilidad» acerca del *cómo* y del *porqué* de determinada realidad. Conocer es saber «qué hay». Entender es darse cuenta de la razón de «lo que hay». En el proceso de la «inteligencia», hay varios momentos: investigar, comprender, formular el sentido de la realidad, merced a la conexión establecida entre una pluralidad de datos cuyas correlaciones expresen la razón buscada, en términos adecuados.

Ulteriormente a la comprensión de las relaciones en que se basa la inteligibilidad llega el momento de su objetivación unitaria, integrando juntamente los datos experimentados y las relaciones entendidas, bajo una denominación única: el concepto de esa realidad de que se trata, *lo que es* tal realidad.

Mas el deseo cognitivo no termina en la determinación del ser, sino que profundiza en la empresa del saber. Lo que *es* trasciende ya a la subjetividad del cognoscente, pero entonces éste vuelve sobre sí mismo para reflexionar acerca de lo dado, no para una comprobación entre realidad y pensamiento, sino para advertirse sobre los contenidos inmanentes de los actos desplegados a lo largo de todo el proceso epistemológico, cuya «incondicionalidad» podría constituir la medida necesaria y suficiente para la posición absoluta, pero si se trata de un juicio prospectivo su racionalidad será condicionada, aunque *de facto* tendrá el valor de absoluto si sus condiciones mismas están suficientemente verificadas. El mantenimiento «reflexivo», anterior al juicio, es quien examina previamente el grado de verificación que reúnen cada una de las condiciones racionales del mismo. Entonces resulta que el juicio es resultado de un entendimiento conexo a su experiencia respectiva, y esta conexión es captada junto con el entendimiento reflexivo, el cual fundamentalmente, en la dimensión cognitiva, el juicio en tanto que entidad que

opera como *medium in quo res cognoscitur*. Luego será cuestión de examinar las eventuales condiciones pertinentes a la especialidad y temporalidad del objeto, que fijarían determinaciones particulares dentro del ámbito absoluto del ser.

En definitiva el ser no es jamás conocido en procesos de experiencia o de comprensión, sino en esa operación más compleja consistente en el juicio. La capacidad de transcendencia del ser humano a las cosas aparece precisamente en que su proceso cognitivo es tal que no entremezcla más condiciones que las del mero conocer. Este conocimiento es perfectamente transparente, y los límites de expansión del horizonte de este conocimiento interminables. El elemento propio del «juicio», momento al que Lonergan atribuye una posicionalidad irrefragable, es poner la síntesis en que se cierra sobre sí mismo el movimiento cognitivo. No es que el juicio produzca una síntesis, es que todo el proceso cognitivo conduce a una síntesis que el juicio no hace sino determinar significativamente respecto a lo que el entendimiento ha ido estableciendo al pensar la realidad. Es en esta fase superior cuando emerge el conocimiento de la verdad, en que se corresponden síntesis «cosal» y síntesis «mental» gracias al procedimiento en que el sujeto sitúa objetivamente su conocimiento de las cosas.

Hay, pues, entre las diferentes Escuelas, y entre los principales representantes, de cada una de ellas, sustanciales diferencias, pero por eso mismo muy importantes posibilidades diferenciales de acceso a las verdades a que el pensamiento filosófico aspira. Aunque para ello sea preciso poder superar infinitas confusiones, pero también limitar las aspiraciones propias, dado que una radical relativización de las expresiones y construcciones filosóficas podría inducir al investigador, bien al escepticismo, bien al abandono del estilo filosófico de pensamiento.

De todos los modos las diversidades van apareciendo menos importantes cuando se centra el trabajo filosófico en objetos sectoriales de investigación. Dentro de éstos el diálogo interescolástico aparece como más cercano y por tanto más compatible (66), aunque la forma de ex-

---

(66) Para el saber jurídico, actualmente el pluralismo es, en gran medida, una actitud a la que se llega sin un propósito directamente preconcebido a tal fin, por el juego de factores de diverso orden. Las cada vez más constantes conexiones de la Filosofía con las ciencias particulares da lugar a que aquélla, siendo más una actitud que una disciplina, tenga que ponerse en contacto con una realidad no homogénea, y aunque incumbe siempre a la Filosofía una función generalizadora, no puede encerrarse toda ella en el monismo de la unidad. El panorama que ofrece la multiplicidad de los sistemas filosóficos en la sucesión del tiempo estimula muy poco el pensamiento de que uno solo entre todos —y con una explicación unitaria

presión de este diálogo sea precisamente asumir posiciones contrapuestas (dialécticamente) entre unas doctrinas y otras. De ahí el interés de observar algunas de estas doctrinas cuando toman por objeto la metodología y las verdades pertenecientes al estudio de la «realidad social», y no ya de la realidad abiertísima del Ser en toda su amplitud.

#### 4. LA OBJETIVIDAD CULTURAL, COMO CAMPO DE LA FILOSOFÍA JURÍDICA ACTUAL.

La atracción del tema cultural para la Filosofía jurídica, aparte de su íntima conexión en algunas Escuelas que contribuyeron a principios de siglo a la restauración del pensamiento filosófico en su conjunto como es el caso del grupo de Marburgo, reside fundamentalmente en que la investigación real de la Filosofía no puede entenderse sin una clara definición de lo que es la existencia humana considerada en su conjunto. Esta dimensión podría denominarse con Johan (67) «pragmatismo ontológico». *Pragmatismo*, porque su conocimiento temático ha de ser considerado como función instrumental de una experiencia cognoscitiva pretensora de una transformación ulterior de los elementos en ella aportados. Sus conceptos se implicarían (y habrían de convalidarse) por sus consecuencias prácticas, o sea, por el éxito alcanzado por la aplicación de las directrices decantadas en una experiencia humana intersubjetiva cada vez más llena de sentido coherente. *Ontología*, porque tal instrumento cognoscitivo de la realidad pretende desvelar ciertas limitaciones empíricas que se interponen entre la conciencia de nosotros y la realidad global, tratando de discernir progresivamente la respectiva implicación del hombre y de la naturaleza del mundo. O sea, que la filosofía del «pragmatismo ontológico» trataría de ser, no sólo «verdadera», sino «verdadera en veras», prácticamente manejable para la conciencia y para la empresa histórica del ser humano —finalidad que, aunque no siempre expresada en palabras, es permanente en toda Filosofía.

Efectivamente, lo que caracteriza al ser humano es su capacidad de cultura, o sea, su capacidad de distinguir entre los valores (sus grados tanto como sus contrarios), entre los cuales están los valores de la «conformidad entre pensamiento expresado y realidad actual», o sea,

---

del hombre y el mundo— va a ser el que se instale en la historia como el verdadero. Ver a A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. de la C. del D.*, III, 250 y sigs.

(67) Véase el citado artículo de R. JOHANN, «Ontological Pragmatism», página 55.

los valores «verdadero» y «falso». Pero hay un nivel de reflexión en que se trata de estimar la exactitud en que lo «verdadero» es realmente, y en qué proporción, «verdadero». Es el nivel de la «cultura» en sentido estricto, o sea, la validez estimativa consistente en poder juzgar acerca de los valores de la realidad en su conjunto (68).

Por otra parte la limitación de la reflexión filosófica ha de darse, no sólo en el modo de entender la responsabilidad humano-científica del filósofo como protagonista de una peculiar manera de investigación que es la filosofía, sino también en el modo de entender el «objeto posible» de toda averiguación válida. Efectivamente, no hay que dar al término «objeto» más alcance que el que posee exactamente, o sea, como afirma Ferrater Mora comentando a tal respecto la doctrina de Meinong y de Husserl (69): «Lo que hace al caso». No puede tratarse de un objetivo que se halla «fuera del ser», extravasado de cualquier posible «vivencia intencional», atendida a la identidad de un núcleo esencialmente identificable frente al investigador-filósofo. Antes bien ha de tratarse de una cierta «unidad ideal» que pudiera identificarse objetivamente como «significado» efectivo.

A pesar de las limitadas aspiraciones de los pensadores de la Filosofía (o tal vez, más exactamente, Sociología) crítica, la modalidad filosófica de conocimiento ha de tener una estructura unificada por la índole existencial de la condición humana, centrada inexorablemente sobre la calidad individual del ser humano (70).

---

(68) A esta especie de conciencia cultural refleja parece aludir ARISTÓTELES cuando en su párrafo inicial a *Sobre las partes de los animales* afirma: «Ante todo saber, sea importante o insignificante, caben dos actitudes: una, la que merece el nombre de conocimiento científico; otra, la que podemos designar preferentemente como una especie de cultura (*paideia*)». Esta consiste en «la capacidad de discernir acertadamente acerca de todo», y no solamente «para un campo especial, pues también dentro de los campos especiales existen indudablemente una forma de hombre culto que corresponde a aquel tipo de hombre culto en general». Además, hay que tener presente la aportación de la conciencia histórica. Aunque suele pensarse que el problema de la historicidad no fue suficientemente examinado por los griegos, mucha de la moderna Filosofía de la Historia se ha construido estudiando a PLATÓN. Así HEIDEGGER, «Plato's Doctrine of Truth» y «Letter on Humanism», en el volumen Barrett-Aiken, *Philosophy in the Twentieth Century*, II, págs. 251-302; Gilbert RYLE, «Plato's Parmenides», en su volumen *Collected Papers*, I, pág. 44 (publicado en 1939); del mismo autor *Plato's Progress*; Jean H. FAUROT, «What is History of Philosophy?», *The Monist*, 53 (1969), 642-655.

(69) FERRATER, *Las palabras y los hombres*, Barcelona, 1972, 97-98.

(70) W. E. CARLO, «Methodology versus Method», en *Proceedings of the ACPA*, XLI (1967), 142.

Ello implica considerar la actividad filosófica como retenida en una posición de tensión sujeto-objeto, en lugar de esa comprehensividad terminal en que, terminada dicha tensión, ambos polos intensivos se hubieran articulado entre sí bajo la categoría histórica de un utópico «juicio universal» de la conciencia del mundo ante sí misma. Pues desde esa clásica tensión sujeto-objeto quedan siempre disponibles, frente a la capacidad de dirección concreta del movimiento cognoscitivo, la disponibilidad abierta del sujeto (libertad), tanto como la atracción inquisitiva de la realidad (problemática objetiva). De esa radical interdependencia está pendiente, precisamente, la productividad permanente del conocimiento (en general, no sólo filosófico). Aunque ello implique la servidumbre «histórica» de que, cualquier variación en la estimación del sujeto o en el proceso de cambio del objeto, arrastre consigo modificaciones, que pueden ser transcendentales, del saber en su conjunto.

Pues, volviendo a insistir en nociones ya explicadas anteriormente, el sujeto humano tiene, en su propia capacidad como ser humano, la facultad de «objetivar» el mundo, o sea, no como un recurso integrable en la propia utilidad, sino como realidad externa que se ofrece a un conocimiento que sólo trate de contemplarle y conocerle tal como sea en realidad. Esta capacidad de «objetivar» el mundo no se refiere sólo a la consideración teórica del mundo natural, sino también, y sobre todo, al mundo artificial, o sea, al mundo elaborado humanamente por el transcurso de las generaciones históricas: la «cultura», y eminentemente, como ha entendido magistralmente Recaséns Siches, el Derecho; «vida humana objetivada» según su célebre y categorizante expresión. Donde el Derecho, a pesar de deberse genética y originariamente al hombre, se convierte en aquello que es objetivamente norma inexorable, y no ya aquella norma que para cada observador pudiera convenir que fuera (71).

Dentro de esta compleja «cultura» humana, el «lenguaje» objetiva reduplicativamente las creaciones históricas de la especie humana, pues éste constituye una objetivación de una objetivación (por ejemplo, sig-

---

(71) Los fenómenos de la «cultura» se captan estrechamente en la «Filosofía». Ver B. MALINOWSKI, *A Scientific theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, 1944; Nicholas RESCHER, *Welfare. The Social Issues in Philosophical Perspective*, Univ. of Pittsburgh Press, 1972; M. F. ASHLEY MONTAGU (editor), *Man's Adaptive Dimension*, Galaxy Books, New York, 1968; M. F. ASHLEY MONTAGU (editor), *Culture and the Evolution of Man*, 1962, Galaxy Books, N. Y.; Nicholas RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

nificación de normas, de valores, etc.), lo cual plantea una nueva serie de problemas para la comprensión filosófica de la realidad (72).

Mas también en este nivel de la objetivación que es el lenguaje el ser humano se manifiesta capaz de mantener esta dialéctica sujeto-objeto que le impide llegar a convertirse en esa estructura alienada absolutamente donde el «yo pienso» se convierte en un estructural «yo soy pensado» puesto que las ideas se denominan bajo conceptos cuyas denominaciones son las únicas posibilidades expresivas para decir lo que yo pienso. Pues el ser humano no habla *como* un loro sino *como* un hombre. De esta consideración del hombre como ser capaz de expresarse a sí mismo y de manifestar inteligiblemente lo que le sucede procede parte de su definición esencial como «naturaleza humana», y no sólo como «condición humana» e incluso como «estructura del ser humano». Gracias a tal potencialidad natural el ser humano es «inmanente» además de «transcendente»: contraposición que de algún modo mantiene a nivel de las más elevadas creaciones del pensamiento humano la dialéctica filosófica primordial entre el sujeto y el objeto del conocimiento (y de la *praxis* humana, en general). Concretamente esta «distancia» entre ambos polos reales del pensamiento humano inspiró alguna de las soluciones aportadas por Husserl al problema de las «objetividades ideales» y, concretamente, dentro de ellas, a los «significados», cuando insistió en describirlas genéticamente, pero no en sentido «temporal», sino en sentido «transcendental», aunque a continuación se hubiese de plantear otro problema no menos importante: el del modo de articular el campo de la «experiencia antepredicativa» con el «juicio». Mas en tal propósito llegó a definir muchos de los conceptos que actualmente tenemos que emplear, como es la cuestión de las posibilidades y límites de la conceptualización en cuanto actividad de un sujeto cognoscente. De todos modos se llega a una doctrina que termina con la teoría de la independencia y subsistencia completa (nominalista) de los significados (73).

---

(72) Aparte de lo que tal detalle sugiere a HERNÁNDEZ GIL, *Metodología de la Ciencia del Derecho*, III, varios lugares, y II, últimos capítulos, véase la teoría general en L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage y la structure fondamentale du langage*, París, Ed. du Minuit, 1968; F. FRANÇOIS, «Le langage et ses fonctions», en *Encyclopédie La Pléiade*, París, Gallimard, 1968, págs. 3-19, 20-45, 171-282; J. GARELLI, «La linguistique et les pièges de l'objectivité», *Critique*, 251 (1968), 399-416, y P. GUIRAUD, «Langage et théorie de la communication», *Encyclopédie La Pléiade*, cit., págs. 145-170 y 435-472.

(73) Véase A. J. GREIMAS, «Conditions d'une sémiotique du monde naturel», *Langages*, 10 (1968), 3-35; P. PARRINI, «Vero come espressione descrittiva», *Rivista de Filosofia*, LXII, 4 (1971), 404-411. La bipolaridad cognoscitiva se mani-

El concepto clásico de «cultura», o sea «objetivaciones de símbolos significativos de los valores» en que se incluyen obviamente también los valores normativos para el individuo y para la sociedad, no es unívoco. Constituyó la categoría primordial de Pitágoras, por ejemplo, y no fue esbozada con mucha precisión por pensadores tan importantes como Platón o Jenofonte (74).

Aristóteles contiene empero un concepto bastante explícito de «cultura». Consiste, como hemos adelantado, en una cierta capacidad de discernimiento que atribuye al hombre culto cierto sentimiento que le orienta en el modo adecuado de tratar a cierto objeto, o sea, que no consiste exactamente en un conocimiento de la verdad de ese objeto, sino de cierta habitud de correspondencia entre mi conducta y el objeto mismo. La verdad es «objeto» para el investigador que trata de conocer. Pero es capacidad de discernimiento cualitativa del hombre culto. Y con el resultado de que a veces es más de fiar el sentimiento cultural que el despliegue científico. A veces una excesiva especialización (*akribéia*) desorienta la capacidad de apreciación objetiva, y por ello podría llegar a convertirse en un desarrollo nocivo para la capacidad estimativa del hombre equilibrado a que tiende la cultura (y especialmente la cultura del hombre griego, la cultura para la libertad, la *kalokagathía*).

Mas la cultura es algo más que el sentido común, algo más depurado que el *seny* catalán y provenzal, por ejemplo. Pues el juicio del sentido común parece ser excedido por el conocimiento inefable del valor en cuanto quiere hacerse consciente del mismo por atenerse a sus posibles fundamentos, los cuales sólo podrán articularse en un conocimiento válido a través de un proceso de purificación personal (*phrónesis*, no sólo en el sentido aristotélico sino también en el pitagórico), y anteriormente, como en Homero, los valores sólo son accesibles al pensamiento de los dioses, los cuales son los únicos que alcanzan a conocer lo referente a la felicidad humana (*epistéme, eudaimonía*). Se trataría, como más tarde en Platón, de un conocimiento rayano en la transposición mística (75).

El impacto de estas posiciones, tradicionales pero también actualizadas, de la función inquisitiva de la Filosofía en cuanto Filosofía de la sociedad y no sólo de la objetividad individual del propio investigador, parece imponer la necesidad de que la Filosofía sea entendida como mé-

---

fiesta objetivamente a través del «contexto social de la significación» en que está fundamentado el «contexto cultural del sentido». Véase David M. RASMUSSEN, «Between Autonomy and Sociality», en *Cultural Hermeneutics*, I, 1 (1973), pág. 7.

(74) JAEGER, *Paideia*, ed. México, 1957, pág. 797.

(75) W. JAEGER, *Paideia*, cit., pág. 842.

todo de pensamiento que ha de tener lugar en una sociedad universal, sin perjuicio de que ésta esté compuesta de grupos particulares, ni de que la Filosofía se dirija muchas veces a investigaciones situadas en ámbitos regionales (76). Lo elemental significativo es que se trata de una Filosofía que actúa en un campo cultural definido por la expansión, o al menos, la instalación en su seno, de una cierta capacidad de «racionalidad crítica», a la cual se ha de referir a su vez forzosamente la capacidad de reflexión filosófica que haya de influir y ser influenciada por las incitaciones de la realidad en que se halla históricamente situada. Parece que al menos se pueden superar, de un golpe, ciertas polaridades metódicas que han oscurecido tradicionalmente —me refiero a una tradición reciente— los esfuerzos y las justificaciones mismas de la actividad filosófica: como son el «espiritualismo» y el «materialismo» filosóficos, los cuales, entendidos en este contexto de la racionalidad crítica —no como doctrinas, sino como horizonte doctrinal para las teorías científicas y filosóficas actuales—, han de ser descritos como aspectos complementarios de toda realidad, pero sólo como meros aspectos de la realidad misma (77).

Mas las ciencias sociales no son puramente (78) saber, como tampoco una Filosofía del Derecho puede coincidir con el vector central de la investigación sobre el ser en general. Las verdades del *saber* se convierten en «argumentos» cuando se conectan con ciertas proyecciones del *obrar*. Cierta modo de entender la «Filosofía del Derecho» ha sido definido como «jurisprudencia» (*Jurisprudencia, Jurisprudence*). De algún modo la Filosofía del Derecho puede oponerse a la Filosofía en general, tanto como para Isócrates, frente a la Filosofía se alzaba la Retórica, la cual es de suyo un medio de imaginación y de actuación política capaz de convertirse en cultura política si consigue establecer fines sugestivos para la misma. De ahí que reaccionase Platón frente a la Retórica (tachándola de indiferente moral y de formalismo utilitario), como instrumento sin escrúpulos para la lucha política cotidiana, y por tanto efímera, subrayando la necesidad de la imparcial estimación del sabio cuya mente y cuya capacidad hayan sido disciplinados, por la contemplación de la verdad, y por servicio al verdadero bien común.

De modo análogo a la actitud platónica frente a la isocrática, la Fi-

(76) T. BRANDT, *The Shape of Medieval History. Studies in modes of perception*, Yale Univ. Press, 1966.

(77) Véase Charles BIRCH, «Purpose in the Universe: A Search for Wholeness», *Zygon*, 6, 1 (1971), 21.

(78) R. NEVILLE, «Freedom and Human Sciences», *Abraxas*, 3 (1971).

lososofía actual deberá considerarse como una forma cultural capaz de reaccionar ante otras formaciones previas (saberes, actitudes, creencias) inmersos a su vez en proceso global de la constitución de la entidad histórica del ser humano. Es una reconstitución global de saberes y sentires, aunque, como es el caso de la Filosofía jurídica, no pueda aludir ciertos aspectos (datos objetivos) en que resulte mediatizada, quiéralo o no, al ser también en sí misma actividad, por el intento aglutinador de la actividad política y de sus jerarquizaciones normativas. Mas al menos resulta que la Filosofía está comprendida en el plexo de realidades definidas como «cultura», influenciada pero también influenciante en el ámbito de las estimaciones que permanentemente hacen acto de vigencia en la vida organizada de la sociedad (79).

Ello no indica, sin embargo, que la Filosofía haya de recibir su objeto determinado como parte de la «cultura», pues se trata de una actividad operativa que puede constituir en cierto modo formal su propio objeto, tal como se ha dicho. El investigador no puede demorarse en los detalles de su propio medio ambiental aunque no le sea conveniente alejarse excesivamente de los mismos. Antes bien se halla constreñido por seleccionar —o sea, optar a su vez culturalmente— ante las posibilidades de su averiguación objetiva, en términos fuertemente limitados (80).

Inmediatamente el pensamiento sintetizador del científico (y del filósofo) decanta unos esquemas operativos puramente conceptuales: clases, tipos, características, etc., de las realidades existentes, que constituyen creaciones artificiales propiamente dichas, objetos «puramente» culturales. Dentro mismo de la consideración cultural se opera una actividad «tradiciva» frente a la cual la mentalidad actual es «selectiva» y a su vez «tradiante» hacia el futuro una vez decantada como valedera a ciertos fines (al menos, presuntamente). En este sentido la «conciencia histórica» se independiza de sus propios condicionamientos culturales, al ser «una posición reflexiva respecto a todo lo que le es entregado por la tradición» (81).

(79) Véanse diversos matices de estas afirmaciones en S. L. HART, «Axiology Theory of Values», *Philosophy and Phenomenological Research*, 32 (1971); H. JANSON, H. Marcuse. *Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik*, Berlín, Boubier, 1971; CH. THIEL, *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege* (trad.), Madrid, Tecnos, 1972. Ver también el volumen *L'herméneutique de la liberté religieuse*, París, Aubier-Montaigne, 1968.

(80) Como se lee en el inicio de los aforismos hipocráticos «la vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz, el intento arriesgado y el juicio difícil».

(81) H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, trad., Napoli, 1969, páginas 28-34.

Pues —según el propio Gadamer— el conocimiento histórico sigue una dirección opuesta al científico, porque no le importa saber cómo se desarrollan *en general* los hombres, los pueblos o los Estados, sino cómo *éste* (hombre, pueblo, Estado) ha llegado a ser lo que es, y cómo ello se ha podido producir y desplegar aquí y ahora. De este modo la actitud filosófica, precisamente al considerarse a sí misma en su actualidad histórica, es capaz de distinguirse de los productos culturalmente determinados así como de las consideraciones objetivantes de la sociedad, en cuanto criterios absolutos de su reflexión práctica.

Ello no indica que la actividad filosófica sea minoritaria o singular, sino que en ciertas condiciones podría ser actitud generalizada o al menos realizada por amplios grupos de pensadores. La «filosofía» era entendida, en tiempos de Isócrates, y con referencia a la ciudad de Atenas, como «cultura general», de conocimiento o de creencia (82).

Mas la cultura de un tiempo dado, si no fijar los objetivos de la Filosofía, sí ha de determinar el sentido en que es valioso (culturalmente) cada intento de interpretar los elementos normativos contenidos en una vigencia histórica concreta. Ese es el sentido de la Filosofía cultural de Max Weber (83) al otorgar a la cultura un ámbito sistemático analizable en términos de propiedades formales. Pues si la cultura es sistemática en su carácter, y por tanto accesible en una categorización formal, el problema del sentido de la cultura global por referencia a valores absolutos es irrelevante, puesto que se plantea en términos crítico-históricos. De ahí que el objeto de las Ciencias humanas pudiera ser entendido en Max Weber como «objetividad», al ser contemplado como si estuviera desconectado de su identificación subjetiva. Para ello se debía considerar, en primer lugar, empíricamente a través del estudio de las implicaciones entre las categorías de prohibición y de permisión con las conductas efectivas. Luego establecerse si el sentido de tales conexiones sería normativo o meramente estadístico, y por último observarse qué tipo de organización prevalecería en tal conjunto de fenómenos (normativo, convencional, meramente estadístico o usual, etc.). Como se ve, esta excesiva objetivación de la realidad social incurre en un desequilibrio filosófico de su comprensión, la cual habría de ser calificada como relativista cuando no escéptica (84).

---

(82) JAEGER, *Paideia*, cit., pág. 834.

(83) D. GODDARD, «Max Weber and the Objectivity of Social Science», *History and Theory*, 12, 1 (1973), 19 y sigs.

(84) Ello no obsta para reconocer las aportaciones introducidas por Max WEBER en el campo filosófico, y no sólo en el económico-sociológico, a pesar de sus

Esta crítica al exceso de «objetivación» no indica, por otra parte, que se haya de negar importancia a los aspectos exteriores de la realidad objetivable, sino que se ha de insistir vigorosamente en la dialéctica sujeto-objeto como marco imprescindible de referencia científica y filosófica (85). Por el contrario, nunca se atribuirá suficiente importancia a los elementos «externos» de la realidad, la cual no se detiene en el entorno sociológico, sino que ha de incluir además los condicionamientos globales de la existencia humana en que se ha de plantear el problema de la libertad social: recursos ecológicos, ambientales, naturales, etc., aparte de los propiamente socioeconómicos y culturales. Ello implica también, del otro polo de la subjetividad, la expansión del concepto de sujeto, puesto que la «subjetividad» humana tiende a configurarse en términos de «humanidad» en su conjunto, donde la actual generación se responsabiliza objetivamente de las condiciones de vida previsibles a corto plazo en el futuro de las generaciones venideras (86).

De esta confrontación entre los problemas y los métodos que la existencia de la cultura exige a la Filosofía, y las pretensiones de saber radical en que se apoya la intencionalidad filosófica, aparece un horizonte de cuestiones que conduce a un planteamiento cada vez más riguroso, pero cada vez también más prometedor, para la Filosofía, puesto que se trata de poner a trabajar a los filósofos en el sentido en que la convivencia humana requiere, como es el caso para la Filosofía del Derecho, renovadas reflexiones sobre su fundamentalidad práctica.

La conciencia filosófica es una especificación de la conciencia hu-

---

errores metódicos que W. G. RUNCIMAN sistematiza (*A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Oxford Univ. Press, 1972) en los siguientes términos: separación entre los presupuestos teóricos y los juicios implícitos de valor; el modo de subsumir las explicaciones «ideológicas» en leyes de causalidad, y el modo de conectar los conceptos y resultados de «explicación» y de «descripción».

(85) Ello es importante. Por ejemplo, podría decirse que el frondoso pensamiento yusnaturalista, muy entregado a la tarea de su propia justificación, no fija con claridad el contenido del Derecho Natural. Claro es que tal actitud viene a ser premeditada porque en nombre del Derecho Natural no se pretende hoy tanto enunciar preceptos y menos órdenes normativos cuanto someter a una depuración crítica los excesos del voluntarismo jurídico. Ver A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. de la C. del D.*, III, 1973, pág. 403.

(86) La problemática iusfilosófica no cesa de ensancharse, como se ha visto en las consideraciones iniciales del presente estudio. Mas concretamente para el tema que nos ocupa, véase Edwin DELATTRE, «Rights, Responsibilities, and Future Persons», en *Ethics*, 82, 3 (1972), 254 y sigs. Sin que tampoco esta globalización de la responsabilidad humana puede oscurecer la responsabilidad individual de cada uno.

mana en general, y por tanto una pieza natural de la operatividad humana, pero no aparte sino más profundamente auténtica que esa conciencia humana entendida con alcance vulgar o usual. Pues la conciencia humana contiene cierta tendencia natural a desarrollar y orientar la conducta, mediante la valoración positiva de las conductas objeto de estimación, y la valoración negativa de las que envuelvan perfiles rechazables y repugnantes a la propia estimación de lo valioso. A la Filosofía sólo le queda profundizar en los fundamentos de tales valoraciones para acreditar la adecuación de los mismos y de sus consecuencias en los planos reflexivos que le sean accesibles para el caso (87).

El correlato metódico de esta complejidad objetiva y subjetiva del conocimiento (científico y filosófico, pero también empírico en el nivel de practicidad concreta históricamente hablando) viene a situarse en el conjunto de las doctrinas actuales acerca de la «hermenéutica», donde se precisan aspectos investigativos que anteriormente aparecían fragmentados en perspectivas diferentes, cuando no divergentes entre sí (sociología, ideología, metafísica, psicoanálisis, fenomenología, retórica, interpretación gramatical, e histórica, etc.). Es de esperar que estos nuevos métodos, como los que se tratan de aplicar bajo la denominación de «hermenéutica filosófica», permitan renovar, cuando no innovar, las posibilidades cognoscitivas de la Filosofía en general, y desde luego, más cercanamente, de la Filosofía jurídica y social en particular.

Efectivamente, según Gadamer (88), la hermenéutica filosófica tiene una función bien determinada: revelar todo el alcance del sentido de la realidad, y aprovechar su importancia fundamental para el conjunto de la comprensión del mundo bajo todas sus formas: comunicación interhumana, influencias sociológicas, individuo y sociedad, tradición y vicisitudes, reflexión y transformación del mundo, etc. El elemento central de la comprensión hermenéutica es el dato de la temporalidad de la realidad. Mas la hermenéutica misma es a su vez central en los métodos de las ciencias del espíritu y no moda romántica acerca de una ciencia auxiliar.

El carácter universal del lenguaje precede esencialmente al elemento

(87) Véase esta definición del concepto «conciencia» en Glen O. ALLEN, «The Is-Ought Question Reformulated and Answered», *Ethics*, 82 (1972-73), 198 y siguientes: Llamo «conciencia» a la palabra con que se designa la capacidad y tendencia que la gente en general tiene de reflexionar en términos de los objetos valiosos (o sea, no de leyes impuestas, sino de valores efectivos).

(88) Hans-Georg GADAMER, *Kleine Schriften, I. Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, 1967, págs. 113-130.

hermenéutico por ser su esencia el incorporar la experiencia humana del mundo. Pero también se presta a interpretar el mundo, lo cual es tarea de un orden derivado, atribuido a la «retórica».

Efectivamente, la Retórica no es mera teoría de las formas de la argumentación y de los recursos de persuasión, sino que puede llegar a ser un poder que permite implantar un punto de vista con ventaja sobre otros. Por el contrario, la comprensión procede de un esfuerzo intelectual por retener elementos válidos tomados de una civilización cuyas bases de creencia se desvanecen, o por conservarlos subrayando su validez para iluminar la conciencia humana. La Retórica es un arte previo, entre los griegos, a la Filosofía, y ésta un esfuerzo por reordenar elementos culturales que iban quedando desguarnecidos ante nuevos planteamientos históricos.

La Retórica era el arte de describir realidades o normas en términos susceptibles de ser asumidos por los oyentes del discurso. Pero entrañaba también un conocimiento práctico de las actitudes, prejuicios y mentalidad de esos propios oyentes. La Retórica es sobre todo un «poder», que actúa sobre las pasiones.

La historia de la comprensión, aunque tenga precedente a lo largo de toda la historia de la Filosofía, aparece en sus propios términos en tiempos muy recientes, y depende de la conciencia histórica moderna. Se pliega a la investigación de las manifestaciones vitales que constan por escrito, aunque también puede extenderse inicialmente a las condiciones en que se establece una comunicación de ideas entre varios dialogantes. El lenguaje es instrumento necesario para ambos géneros de discurso, el retórico y el hermenéutico, los cuales coinciden en penetrar en los términos adecuados para la explicación intersubjetiva de algo. De ahí que retórica y hermenéutica admitan cierta compenetración. Mas la hermenéutica tiene un método y un objeto bien netos.

En todo caso, donde la investigación hermenéutica adquiere todo su sentido es en el ámbito de los saberes sociales. El lenguaje es el punto de partida privilegiado, por indicar la comprensión interior que de su contorno tienen los individuos que habitan y constituyen la sociedad, al constituir el acceso comunicante desde los individuos hasta los objetos de la realidad social. Esta comunicación es limitada y condicionada por la propia capacidad significativa del lenguaje, pero la hermenéutica enseña también a denunciar el dogmatismo de las estructuras lingüísticas, a través de la oposición percibida entre la tradición viviente «en bruto» y su apropiación consciente mediante la «reflexión». Los historiadores se hallan muy lejos de la «ingenuidad metódica» que Droysen les atri-

buía. Por el contrario, el lenguaje permite aportar toda la vigencia de las experiencias tradicionales intermediando hacia la comprensión actual de lo real.

Habermas, a su vez, confiere a la acción hermenéutica una orientación preestablecida dogmáticamente, que hipoteca los resultados prácticos de su análisis. La intencionalidad hermenéutica no puede ser constituida en objeto determinante de la investigación, aunque el pensamiento reflejo trate de asumirlo dialécticamente en el nivel del objeto de la comprensión. La verdad surgiría más bien en un movimiento contrario. No hay realidad social ni sistema normativo vigente que no se muestre en una conciencia provista de su articulación lingüística. Ello no significa, como Habermas piensa, que haya una causa extrínseca que le identifica a su vez en la nota de «causalidad de relaciones naturales» contradictorias con las expectativas de la liberación social. Esta distorsión «romántica» invalida muchos esfuerzos por articular tradición y reflexión en el seno de la conciencia histórica, tal como les sucede a los marxistas en general cuando tocan estos problemas.

La hermenéutica actúa sobre todo como método de las ciencias sociales. Pero su función no se limita ahí, sino que incide en las pretensiones de cualquier ciencia de distanciarse respecto a la conciencia natural expresada en el lenguaje ordinario, como si éste no hubiera servido como vehículo de pensamiento y de toda investigación lógica. De este modo la hermenéutica podría dar nueva transparencia a los postulados metódicos en que se apoyan las investigaciones científicas, ofreciendo así nuevas opciones para crear interrogantes nuevos, y fortalecer reflexivamente la propia metodología científica. De este modo se facilita también, por el vehículo lingüístico, el traslado a la conciencia social de datos y aportaciones científicas que en otro caso se quedarían aislados en un metalenguaje profesional sólo accesible a los iniciados. Los medios informativos generales pueden compensar entonces el permanente retraso que hay entre la investigación científica y la institucionalización de las enseñanzas en la discusión ontológica propia de las diversas teorías filosófico-jurídicas.

Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE.

