

¿HAY REALMENTE PROBLEMAS FILOSÓFICOS? Acerca de un debate de la filosofía alemana a principios del siglo XX

CARLOS B. GUTIÉRREZ
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen:

Después de una presentación del cuestionamiento hecho por Wittgenstein a la noción de "problema filosófico", y de la crítica a la metafísica y a sus "problemas" emprendida por Carnap, el artículo se ocupa de la crítica de Gadamer a dicha noción, tal como ésta surgió en el contexto del neokantismo. La concepción del desarrollo científico de Popper es usada para contrarrestar la visión crítica de Gadamer.

Palabras claves: Wittgenstein; Gadamer; hermenéutica; historia de la filosofía; neokantismo.

Abstract: *Are There Really Philosophical Problems? On a Debate within German Philosophy at the Beginnings of the Twentieth Century.*

After accounting for Wittgenstein's discussion on the notion of "philosophical problem", and of Carnap's critique of metaphysics and of its "problems", this paper occupies itself with Gadamer's criticism of such notion in the way it arose within the Neo-Kantianism context. Popper's conception of scientific development will serve to undermine Gadamer's critical standpoint.

Key Words: Wittgenstein; Gadamer; hermeneutics; history of philosophy; Neo-Kantianism.

La crítica a la noción de *problema filosófico*

Los años veinte del siglo que acaba de terminar fueron de especial fecundidad cultural, científica y artística en el ámbito de la lengua alemana. En medio de los violentos contrastes de aquellos años afloraron los impulsos que determinarían la fisonomía filosófica de toda esta centuria: el desarrollo de la escuela fenomenológica, gracias ante todo a Max Scheler, la fundación de la "Sociedad para la investigación social", semilla de la escuela crítica de Frankfurt, el coloquio en torno a Moritz Schlick que se convertiría en el Círculo de Viena y el ascenso meteórico de Heidegger. No es de extrañar que en tan fragorosa atmósfera tuviera su auge desde posiciones encontradas la crítica a la noción de *problema filosófico*.

La crítica disolvente al concepto y a la existencia misma de problemas filosóficos, así como las propuestas terapéuticas para curarse de

ellos, suelen asociarse en nuestro siglo con el enfoque positivista lógico. Bien conocido es el examen crítico del lenguaje filosófico que hizo Wittgenstein, quien ya en el "Prólogo" del *Tractatus* sostiene que el planteamiento de los problemas filosóficos "descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje" (T, p. 31), lo que lo lleva a concluir más adelante que no hay que asombrarse de que los más profundos problemas de los filósofos "no sean propiamente problemas" (T 4.003). Podría llegar a decirse, leemos en el *Cuaderno azul*, que

[...] la misma palabra 'problema' se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida en que se las toma como problemas, son un suplicio de Tántalo y parecen insolubles. (CAM 77)

Y puesto que los problemas que surgen a raíz de la malinterpretación de nuestras formas de lenguaje tienen el carácter de "profundas inquietudes" (IF §111), la filosofía como conjunto de terapias se propone liberarnos de la torturante oscuridad que nos avergüenza al sentir que estamos perdidos allí donde debiéramos orientarnos, siendo que no es así y que por el contrario podemos vivir muy bien sin hacer semejantes distinciones y sin saber orientarnos en estas cosas (RC §33). Wittgenstein llega a divisar en las *Investigaciones filosóficas* una "completa" claridad liberadora, lo cual "sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*" (IF §133).

El distanciamiento del exceso explicativo reduccionista de la filosofía moderna por parte de Wittgenstein se apoya en una nueva manera de abordar el lenguaje como algo que forma parte del quehacer consuetudinario del ser humano. Nuestro lenguaje "crece a partir de formas de vida establecidas y de actividades regulares. Su función está determinada, ante todo, por la acción, cuyo acompañante él es" (Wittgenstein 1976, 404). En contraposición a este lenguaje que se usa con naturalidad en el seno de una comunidad lingüística se halla el artificioso lenguaje filosófico, notación independiente de la práctica actuante que le vuelve la espalda a la fuente de la que procede; vivimos así llenos de chichones que nuestro entendimiento, lleno de nudos (PB §2), nos causa al arremeter contra los límites del lenguaje (IF §119). Lo que queda es reconducir las palabras desde su empleo metafísico a su empleo cotidiano, teniendo presente que

[l]os rompecabezas filosóficos son irrelevantes para nuestra vida diaria. Son rompecabezas del lenguaje. Instintivamente usamos el lenguaje correctamente; pero para el intelecto este uso es un rompecabezas. (Wittgenstein 1966, 2)

Los problemas de la filosofía no existen en realidad; nacen de confusiones o enredos de la mente. Lo mejor que se puede esperar de ellos es

que se disuelvan una vez que su origen se haga patente; así, liberarse de buscarles solución es como curarse de una enfermedad. En lugar de esforzarnos por aportar nuevas soluciones a los grandes problemas de la filosofía haríamos bien en examinar las convenciones que rigen el juego del lenguaje de la filosofía en el que se dan semejantes problemas, exasperantes e inútiles.

Carnap se ocupó también de depurar a la epistemología de los pseudoproblemas de la filosofía. Puesto que el sentido de una proposición radica en que pueda expresar un hecho, las proposiciones que en principio no pueden ser fundamentadas en una vivencia y carecen, por tanto, de contenido fáctico, deben ser incondicionalmente consideradas como sinsentidos (cf. Carnap 1990, 25-8). Estas proposiciones, según Carnap, se dan tan sólo en la filosofía y en la teología. Así, y puesto que la filosofía utiliza un concepto no empírico de realidad, tanto las tesis del realismo como las del idealismo acerca del mundo externo, para dar un ejemplo, carecen de contenido fáctico y por tanto de sentido (cf. *Id.*, 42). En el artículo "La eliminación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje" (Carnap 1959), aparecido cuatro años más tarde, se radicalizan las apreciaciones al afirmarse que el análisis lógico muestra que "en el dominio de la metafísica los pretendidos enunciados carecen de sentido por completo" (Carnap 1959, 61), es decir, son *pseudoenunciados*. Los términos metafísicos como "principio", "dios", "absoluto", "ego", carecen de sentido; y los pseudoenunciados metafísicos violan flagrantemente la sintaxis lógica. Las teorías de los metafísicos consisten en palabras ensartadas sin sentido que en principio no se diferencian de secuencias de signos como "Berlin caballo azul" o "bu ba bi". Carnap se vale como ilustración de "unas pocas frases de la escuela metafísica que ejerce actualmente la influencia más fuerte en Alemania" y para ello escoge giros notables de la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, tales como "qué pasa con esta nada?" y "la nada misma nada" (*Id.*, 69). Es notable que Carnap, quien antes de estudiar con Frege había asistido a cursos de Hermann Nohl, discípulo de Dilthey, tome en cuenta la decepción y extrañeza de quienes al oír su crítica devastadora se tengan que preguntar desconcertados si todo lo que ha sido la filosofía en la historia de la humanidad y todo el trabajo que tanto brillante pensador ha invertido en ella no sea más que puro sinsentido (*Id.*, 78). Por ello, y en vista de que los pseudoenunciados de la metafísica no sirven para la descripción de estados de cosas, Carnap admite que sirvan por lo menos de "expresión de la actitud general de una persona ante la vida". La metafísica termina siendo vehículo de emociones, el intento de seres "sin talento musical" de expresar su sentimiento vital, cosa que sólo logran a perfección los músicos (*Id.*, 80). La genuina labor de la filosofía queda reducida a mostrar el sinsentido filosófico y a enseñar a hablar con sentido, es decir, a las tareas que se propuso

realizar el análisis lógico del lenguaje.

Menos conocido es el hecho de que por la misma época del *Tractatus*, y desde una perspectiva muy diferente, Heidegger, en su lección del semestre de invierno de 1921 sobre Aristóteles, abogó por un conocer fundamental (*prinzipielles Erkennen*) que no se esfuerce por ofrecer nuevas soluciones a los “tan mentados problemas” y sí más bien permita que el hecho de descartarlos como pseudoproblemas se vuelva una tarea específicamente positiva y aprovechable en la apropiación fáctica original de lo histórico, tarea de la cual aquéllos nos distraen (Heidegger 1985, 110). El conocimiento fundamental que Heidegger avista afirma sus pretensiones en la necesidad y en el rigor de lo vinculante, frente al cual se desintegra como fantasmagoría la idealidad de los valores y de los problemas, idealidad escenificada como supratemporal y entronizada con toda elegancia como eternamente válida para erigir un falso ideal de exactitud. En el filosofar, como Heidegger lo entendía al concebir una *hermenéutica de la facticidad* inspirada en Aristóteles, no hay historia alguna de la filosofía y en lo histórico de la vida fáctica filosofante no hay problemática en sí, ni sistemática de preguntas filosóficas alguna (*id.*, 111). Filosofar, como conocer fundamental, no es otra cosa que la consumación radical de lo histórico de la facticidad de la vida, de modo que en él y para él historia y sistemática filosóficas resultan igualmente ajenas y, en su distinción, tanto más superfluas.

Gadamer, por su parte, es mucho más explícito en su crítica a la noción de *problema filosófico*, a la que llega a calificar de “abstracción vacía”, de “esquematización dogmática” y de “ingenua auto-proyección” (Gadamer 1972, 242). Lo cual sorprende ante todo a quienes, tal como suelen hacerlo sus contradictores, ven en la hermenéutica de Gadamer la empecinada defensora de rígidas tradiciones y de los lazos que nos atan a ellas. Habrá entonces que preguntar cuál ha sido el referente de las críticas disímiles de Wittgenstein, Carnap, Heidegger y Gadamer a la noción de problema filosófico, cuál ha sido la escuela o corriente que por aquellos tiempos le diera peso filosófico especial a esa noción. Se trata del sesgo epistemológico con ribetes de trascendentalidad y hasta de metafísica que al concepto hasta entonces dialéctico de “problema” dieron tanto los filósofos neo-realistas platónicos de Oxford (Stirling, Green y Caird, especialmente) como los neokantianos de Marburgo y Heidelberg en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX. Valga recordar que, mientras que el neokantismo influyó en gran medida al joven Heidegger hasta su habilitación profesoral con Rickert, Gadamer inició sus estudios con un curso dictado por Richard Höningwald en Breslau y más tarde, en Marburgo, conoció de cerca a Paul Natorp, figura cimera del neokantismo (*cf.* Gadamer 1977, 7-30).

La historia de la filosofía como historia de problemas

Veamos en detalle en qué consistió ese sesgo epistemológico y trascendental, objeto de la crítica, con base en muy explícitos textos neokantianos. Para la Escuela de Marburgo la filosofía se concentraba en auscultar el pensamiento para analizar cómo se constituye en él la imagen del mundo ajustada a leyes, es decir, para aclarar las condiciones lógicas inmanentes de la ciencia matemática de la naturaleza. El hecho del conocimiento científico era “el problema del conocimiento”, problema que se potenciaba dado que el conocimiento es siempre inacabado, de modo que para la conciencia finita la totalidad de determinación de la objetividad es una meta ideal nunca alcanzada (cf. Natorp 1991, 157ss). Así pues, el problema del conocimiento era en últimas “el problema del objeto” (cf. Cohen 1928, 1, 404-15), del objeto como “incógnita eterna” del proceso sin fin del conocimiento. De ahí que Natorp en su discutido libro sobre Platón (Natorp 1903) entienda la idea platónica a partir de la noción de ley natural de Newton como meta infinita del quehacer científico, planteando así la continuidad de un mismo problema a través de toda la historia del pensamiento occidental.

La doctrina neo-kantiana del problema desembocó en una historiografía que llegó a tener gran importancia. A su mundialmente conocida *Historia de la filosofía*, Windelband le dio el subtítulo de *Historia de los problemas y de los conceptos creados para su solución* (Windelband 1892). En la introducción a la obra, Windelband explica que los problemas de la filosofía son eternos a raíz de la insuficiencia y disparidad del material empírico representacional que jamás satisface las exigencias conceptuales de su elaboración mental. Valiéndonos así de referentes siempre inadecuados en la representación de los problemas, no debe extrañarnos que éstos retornen perpetuamente y demanden siempre de nuevo la solución que nunca se alcanza por completo (*Id.*, 7). La secuencia histórica de aparición de los problemas filosóficos es, sin embargo, aleatoria, pues está condicionada por las ideas de la época y por las necesidades de la sociedad; sin olvidar que en la selección de los problemas juega un papel de importancia la índole personal de quien escoge (*Id.*, 8s).

Nicolai Hartmann, neokantiano en su juventud, se ocupó más sistemáticamente de la fundamentación teórica de la historia de los problemas, como se echa de ver en la monografía “En torno al método de la historia de la filosofía”, aparecida en los *Kantstudien* de 1909. “La filosofía”, dice él allí, “no consiste en personalidades filosofantes, sino únicamente en filosofemas o problemas. Su historia, por lo tanto, no puede ser otra cosa que historia de los problemas” (Hartman 1909, 465). Los problemas, además de ser “puntos de vista directivos”, son “condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia” a partir

de las cuales podemos explorar los sistemas filosóficos (*Id.*, 475-6).

Uno y el mismo problema atraviesa toda una serie de sistemas de los más diversos tipos, sufriendo apenas lentos e insignificantes desplazamientos de su trayectoria. Los desplazamientos importantes sólo se dan allí donde se unen líneas enteras de problemas, uniones de las cuales surgen unidades de problemas hasta entonces desconocidas o diferenciaciones de problemas aún no existentes. En ningún caso, empero, hay rescisión ya que las grandes líneas de problemas prosiguen sin interrupción. Vistas en detalle, sus desviaciones son infinitesimales e imperceptibles. (*Id.*, 478)

Esto hace que el problema de la historia de los problemas radique en el sentido que pueda tener hablar de una historia global y unitaria de la filosofía, ya que cada línea de problemas hace y tiene derecho a hacer su propia historia de la filosofía. ¡Queda pues siempre pendiente la tarea infinita de unificar las diversas líneas de problemas y sus historias (*Id.*, 479)!

Al final, Hartmann asume un "problematicismo metafísico", contradictorio y rayano en el escepticismo, que lleva a sus últimas consecuencias la constancia de los problemas, reconciliándola –quién lo creyera– con la dinámica del progreso.

Los contenidos de los problemas atraviesan los siglos sin modificarse en lo esencial [...]. Las preguntas límites de todos los sectores del saber son en este sentido metafísicas, es decir, adolecen de un resto irracional insoluble que, pese a los innumerables intentos por resolverlo, se queda sin resolver [...]. Los sistemas, los ismos, son imágenes del mundo construidas, edificios mentales que se derrumban a la menor crítica; unos suceden a otros sin que ninguno de ellos pueda mantenerse en pie. Y si la historia de la filosofía sólo se compusiese de ellos sería apenas la historia de los yerros humanos. La historia de la filosofía es, sin embargo, algo diferente: historia de los problemas y de sus soluciones. Ocultos bajo las ruinas de los sistemas yacen los atisbos genuinos, los avances del conocimiento: si se los recoge y elabora cuidadosamente en conjunto, saldrá a relucir el hilo rojo del progreso del conocimiento tanto en la filosofía como en las otras ciencias. (Hartmann 1989, 1410ss)

Dicho progreso radica obviamente en el constante refinamiento de la conciencia de problemas.

Ante semejante metafísica de los problemas no puedo menos que evocar unas divertidas líneas de Odo Marquard. Hay problemas, dice él con risueña ironía, que tienen que estar en manos de filósofos, pues cualquier otra persona haría desastres con ellos. Se trata de las cuestiones metafísicas ante las cuales es un error técnico no plantearlas, y

es igualmente error técnico contestarlas. El arte de no cometer ambos errores, es decir, el arte de plantearlas y no contestarlas, se llama *metafísica*. Lo que cuenta en los problemas metafísicos es saber transportarlos, en lo posible sin contaminar el medio ambiente, de cultura en cultura, de generación en generación, de congreso en congreso. Importante en ello no es la entrega de los problemas al cabo del transporte, y en verdad tampoco el transporte mismo, sino el logro de depositarlos en sitio seguro. De ahí que sea propio de esos problemas estar al cuidado de metafísicos, por ser ellos los únicos en los que se puede confiar que jamás saldrán de ellos: no los resuelven, pero tampoco los abandonan o los liquidan, cosas ambas que serían harto riesgosas. El hecho de no despacharlos, lejos de ser una falla, es, como vemos, una gran cualidad: metafísica es no acabar nunca, como sucede con un buen ataque de risa (cf. Marquard 1978, 88-9).

Preguntas, no problemas

Contra semejantes ideas histórico-filosóficas se rebela ya el joven Gadamer en su contribución al volumen en honor a Natorp en 1924, al cumplir éste setenta años, en la cual niega que la historia de la filosofía consista en la administración de un patrimonio eterno de problemas. La continuidad histórica de ellos es sólo aparente, y la certeza de trabajar en los mismos problemas que tuvieron épocas anteriores es sólo auto-engaño. Lo que llega a ser y puede llegar a ser problema es algo que se determina desde la totalidad de cada experiencia de mundo –afirma Gadamer–, de la cual no se puede desligar esfera alguna de problemas que supuestamente tengan sus propias leyes y sólo pertenezcan a la filosofía. Elevar un inventario eterno de problemas por encima de la mutabilidad de sus planteamientos es desconocer que el contenido de los problemas es cada vez nuevo (cf. Gadamer 1924, 63).

En el artículo "Historia conceptual como filosofía" (Gadamer 1971, 237-50), publicado cincuenta años más tarde, Gadamer se ocupa más bien de la relevancia filosófica de la historia de los conceptos, cuya tarea no es sólo la de esclarecerlos históricamente sino, ante todo, la de renovar la tensión del pensar que se muestra en las fracturas del uso filosófico del lenguaje, en las que el esfuerzo del concepto se recusa a sí mismo. Tales recusaciones, en las que se abre la brecha entre palabra y concepto y en las que artificiosamente se acuñan nuevas expresiones conceptuales con palabras cotidianas, son la legitimación de la historia conceptual como filosofía (*Id.*, 249). Para ilustrar su tesis, Gadamer se vale de la contraposición de la historia de conceptos con la historia de problemas.

Ésta, argumenta él, parte de una dificultad que se le plantea a la concepción kantiana del progreso de la filosofía a la que trata de resolver. Aunque los sistemas doctrinales de los filósofos no se puedan

integrar ordenadamente en un curso progresivo del conocimiento, y aunque el ir y venir de los diferentes puntos de vista en filosofía, a pesar de Kant, no pueda transformarse en el tranquilo avance de una ciencia, los problemas a los que las diferentes doctrinas buscan responder han sido siempre los mismos y siempre se los puede reconocer. Por este camino la historia de los problemas conjura entonces los peligros de la relativización histórica de todo pensamiento filosófico: si se asegura la identidad de los problemas que atraviesan la historia de la filosofía como preguntas fundamentales del pensar humano que permanentemente se renuevan a sí mismas, se habrá ganado así un terreno sólido que no se hunde en los tremedales del relativismo (*Id.*, 241). Es bien significativo que con la quiebra de la tradición del preguntar histórico y con el surgimiento del historismo en el siglo XIX el concepto de "problema" gane connotaciones de universalidad. Gadamer ve en ello "un índice de que ya no existe una relación inmediata con las preguntas objetivas de la filosofía"; la historia de los problemas que cultivó el neo-kantismo es "hija bastarda del historismo" (*Ibd.*). Disipar la ilusión neo-kantiana de que los problemas estén ahí "como las estrellas en el cielo" es, pues, lo que se propone la crítica hermenéutica.

Para poner en evidencia el elemento dogmático del método de la historia de los problemas, Gadamer se vale del problema de la libertad que parece ser uno de los que mejor cumplen con el requisito de identidad a través del tiempo, lo cual quiere decir que es de una clase tan amplia y fundamental, que siempre se plantea de nuevo ya que ninguna solución posible es capaz de hacerlo desaparecer. La cuestión, sin embargo, es la de si hay *el* problema de la libertad. ¿Es la cuestión de la libertad realmente la misma en todas las épocas? ¿Es que acaso el mito profundo de la *República* de Platón, según el cual el alma en un estadio pre-natal elige su suerte de vida y más tarde, cuando se lamenta de las consecuencias de su elección, obtiene por respuesta la de "eres culpable de tu elección", atañe a lo mismo que la noción de libertad que dominó la filosofía moral de los estoicos, la cual decididamente encarecía que el único camino para ser independiente, y con ello libre, era el de no apegarse a algo que no dependa de uno? ¿Se sigue quizá tratando del mismo problema cuando más tarde la teología cristiana teje y trata de resolver su gran enigma entre la libertad humana y la providencia divina? ¿O cuando en tiempos del auge de las ciencias naturales se pregunta cómo se deba comprender la posibilidad de la libertad de cara al determinismo universal del acaecer natural y al hecho de que toda ciencia natural deba presuponer que en la naturaleza no suceden milagros? ¿Es el problema de determinismo e indeterminismo de la voluntad que aquí se plantea aún el mismo problema?

Sólo se necesita, pues, profundizar en el análisis de un determinado problema, supuestamente idéntico a través del tiempo, para captar el

dogmatismo envuelto en la supuesta mismidad del problema. "Un problema semejante es como una pregunta jamás realmente hecha", sostiene Gadamer (*Id.*, 242). Toda pregunta realmente hecha tiene su motivación: uno sabe por qué pregunta algo, y uno debe saber por qué le preguntan a uno algo si es que uno llega a comprender cabalmente la pregunta, y eventualmente a responderla. En el caso de la libertad, la presuposición de que se trata de un problema idéntico no hace más comprensible la pregunta en cada caso. Hay por ello que tomar las preguntas realmente planteadas, no las posibilidades de preguntas formalizadas de manera abstracta, como aquello que se trata de comprender.

El hecho de que una pregunta sólo se pueda responder si uno comprende por qué se pregunta lo que ella pregunta, significa que también en el caso de las grandes preguntas, que no resuelve la filosofía, el sentido de la pregunta se determine primero a través de la motivación de la pregunta. Es a todas luces una esquematización dogmática hablar de "el" problema de la libertad, encubriendo con ello el punto de vista cuestionante que da sentido y que determina en la realidad la urgencia de la pregunta y el planteamiento de ella. Tenemos que indagar la manera como a la filosofía se le van planteando sus preguntas, es decir, la conceptualidad en que ella se mueve y que le da su impronta al planteamiento de las preguntas. Así, cuando uno pregunta qué significa "libertad" al interior de una concepción del mundo dominada por la ciencia natural causal, el planteamiento de la pregunta y todo lo que en ella va implícito bajo el concepto de causalidad ya ha entrado a formar parte del sentido de la pregunta. De ahí que haya que preguntar, más bien: ¿Qué es causalidad?, y: ¿Abarca la causalidad todo el espectro de lo interrogable en la pregunta por la libertad (*cf. Id.*, 243)?

Lo que Gadamer busca con su crítica es devolver la abstracta esquematización de posibilidades de pregunta que es para él el "problema" a la vida dialéctica de la experiencia, que en su movilidad negativa tiene la estructura de pregunta y respuesta y que encuentra su consumación en el radical saber que no se sabe. "Es la famosa *docta ignorantia* socrática que descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía" (Gadamer 1977c, 439). Así, los diálogos socráticos permiten reconocer que, para todo conocimiento y todo discurso que quiera conocer, la pregunta va por delante. Porque preguntar es ante todo abrir: el surgir de una pregunta implica que se ha dado una ruptura en el saber de lo cuestionado y que ya no hay respuesta fija. La apertura, sin embargo, está siempre determinada, sus límites son los del horizonte de la pregunta respectiva. Una pregunta tiene que ser planteada: el planteamiento conlleva la determinación explícita de los presupuestos que están en pie y a partir de los cuales se muestra lo cuestionable, es decir, lo que aún queda abierto.

El sentido de la pregunta es, pues, la referencia a algo abierto que se da en la dirección en la que apunta la interrogación (*Id.*, 441); una pregunta sin horizonte y sin orientación de dirección dentro de él sería así una pregunta en el vacío de todo sentido. Tal sería precisamente la situación de un problema eterno. Además, como el horizonte en el que se plantea la pregunta vive renovándose, aquí sucedería también lo que sucede en toda pregunta real, a saber, que lo sobreentendido se quiebra, incluyendo desde luego el saber que se tenía de problemas previamente dados.

En la primacía de la pregunta en el saber real sale a relucir, según Gadamer, la arbitrariedad de los límites que impone al saber la idea misma de *método*, tan cara a los afectos del neokantismo. No hay método alguno que enseñe a preguntar, a asombrarse, a ver lo que es cuestionable; todo preguntar y todo saber presuponen el saber que no se sabe, pero de tal modo que es siempre un determinado no saber el que lleva a una pregunta determinada. Al no saber y al preguntar únicamente se llega de la manera como le adviene a uno una ocurrencia; sólo que las ocurrencias no se improvisan del todo pues presuponen cierta orientación hacia un ámbito de apertura en el cual puedan sobrevenirnos; es decir, las ocurrencias presuponen preguntas (*Id.*, 443). El preguntar, empero, es más un padecer que un hacer; la pregunta se impone al llegar el momento en que ya no la podemos seguir eludiendo, guarecidos en las opiniones habituales. De ahí que la dialéctica consista ante todo en saber mantener en pie las preguntas, el arte de pensar se da en seguir preguntando (*Id.*, 444). Comprender un texto es comprenderlo en función de preguntas que quien comprende termina realmente haciéndose a sí mismo. "Comprender una pregunta quiere decir preguntarla" (*Id.*, 454).

Con apoyo en la lógica de pregunta y respuesta propuesta por Collingwood, cree Gadamer poder poner fin

[...] al tema del *problema* permanente, que subyacía a la relación de los "realistas de Oxford" con los clásicos de la filosofía, así como al concepto de la *historia de los problemas* desarrollada por el neokantismo.

Y añade a continuación:

La historia de los problemas sólo sería historia de verdad si reconociese la identidad del problema como una abstracción vacía y admitiese el cambio de los cuestionamientos. Pues en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiese pensarse la identidad de un problema en medio del cambio de los intentos históricos de resolverlo. (*Ibd.*)

El hecho de esforzarnos por reconocer lo que otros conocieron,

abriéndonos desde nuestro horizonte al horizonte de sus preguntas, no significa que podamos dar un salto en el tiempo para sumergirnos en las mentes de ellos, como lo creyeron los románticos, evadiendo así nuestro condicionamiento histórico, y menos aún que podamos ascender a una perspectiva atemporal desde la cual se pudiese captar la identidad de un problema a través del tiempo, descuajándolo para ello del nexo de preguntas motivadas en que se dieron los diversos planteamientos. Un "problema idéntico" semejante sería a ojos vistas "tan insoluble como una pregunta de sentido equívoco, porque no está realmente motivado ni realmente planteado" (*Id.*, 455).

¿Qué decir críticamente de la crítica hermenéutica a la noción de *problema filosófico*?

1) Ante todo la fundada sospecha de cercanía del crítico a lo criticado, toda vez que al seguir empleando el término "problema", en el sentido de rígida abstracción, Gadamer se muestra bien contagiado de neokantismo, hasta el punto de no contemplar la posibilidad de liberar al concepto de "problema" de su hipóstasis neokantiana, liberación que le permitiría al concepto discurrir también en el ámbito del genuino preguntar. A la rigidez de los problemas eternos Gadamer contrapone el preguntar como el sobrevenir del asombro al margen de toda metodividad. ¿Por qué no admitir que dentro de la investigación científica y sistemática con su proverbial capacidad para registrar discrepancias y anomalías se dé también el asombro, tal como lo plantea Popper al afirmar que "[l]o que importa no son los métodos o técnicas, sino la sensibilidad para los problemas y la ardiente pasión por ellos; o como decían los griegos, el don del asombro" (Popper 1991, 101)?

2) En contraposición a la historia de los problemas Gadamer aboga por la historia de los conceptos, de la cual él es destacado exponente. La tarea de la historia de los conceptos, según Gadamer, no es la de aclarar históricamente los conceptos, sino la de renovar la tensión del pensar que se muestra en las fracturas del uso filosófico del lenguaje, en las que al abrirse la brecha entre palabra y concepto hay que acuñar con nuevas palabras, las más de las veces cotidianas, nuevas expresiones conceptuales. ¿No será semejante historia conceptual algo así como una correcta y cabal historia de problemas, ahora desdogmatizada y libre de las compulsiones sistemáticas del neokantismo? Una historia de problemas desdogmatizada tendría que apoyarse fuertemente en las rupturas en las que se hace patente la continuidad de una cuestión.

3) A la luz de un planteamiento dialógico, centrado en el fenómeno

de pregunta y respuesta, el concepto de problema gana, sin duda, el sentido negativo de abstracción. De ahí que haya, según la hermenéutica de Gadamer, que volver a transformar los problemas en preguntas. No podemos olvidar, sin embargo, la exigencia opuesta y legítima en la lógica clásica de transformar preguntas en problemas, con el fin de, si no encontrarles respuesta a toda costa, sí por lo menos poderlas discutir. Esta aptitud para la discusión y la investigación determinó también el empleo de "problema" en Aristóteles, quien en los *Tópicos* caracteriza al "problema dialéctico", en contraposición a la "proposición dialéctica" y a la "tesis", como

[l]a consideración de una cuestión, tendiente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno. (Aristóteles 1982, 104b)

Problemas eran, pues, cuestiones teóricas o prácticas, sobre las cuales se discutía y para las cuales no había respuestas unánimes, cuestiones controvertibles cuyos pros y contras se iban sopesando en el ejercicio dialéctico que tenía como trasfondo el saber común de opiniones consolidadas; las alternativas en las que el espíritu se opone a sí mismo abrían así la posibilidad de aportes diferentes que permitan más fácilmente descubrir en cada caso la verdad y el error. Estamos aquí en el inicio griego de la filosofía en el punto donde las afirmaciones espontáneas sobre el hombre y el universo se tornan problemáticas; de ahí que algunos pasajes de *Tópicos* se acerquen, como dice Ackrill, "a la presentación de una teoría de la discusión filosófica viva, que no dan los *Analíticos*" (Ackrill 1984, 199).

4) Gadamer sostiene, con razón, que el concepto neokantiano de *problema* es como el de una pregunta jamás hecha, ya que hace abstracción de todo contexto dialógico. Reiteremos, sin embargo, que "problema" fue inicialmente una noción dialéctica. Y que si bien Aristóteles distingue cuestión y problema, en la medida en la que caracteriza al problema como pregunta modificada para fines de investigación, insiste él al mismo tiempo en el contexto comunicativo de la argumentación dialéctica, en el que el problema surge por primera vez como tal. La crítica de Gadamer desconoce que la forma clásica de comunicación del problema no era precisamente la del acontecer dialéctico de pregunta y respuesta y sí más bien la de la discusión dialéctico-argumentativa.

5) Gadamer mismo destaca la afinidad de la hermenéutica con la historia de los problemas en un punto de importancia (*cf.* Gadamer

1977b, 13), el cual es el de que ambas saben que es nuestra tarea comprender al interlocutor histórico lo mismo que a un interlocutor vivo a partir de sus propias preguntas, pero al mismo tiempo proyectar nuestra comprensión hacia él hasta el punto de terminar poniendo en su boca cosas que él no ha dicho de ese modo, pues lo que interesa es hacer comprensible desde su punto de vista la cosa en común de que se trata. La diferencia radicaría tan sólo en que los historiadores neokantianos de problemas terminaron haciendo de la cosa en común una entelequia platonizante como resultado de una muy ingenua auto-proyección.

6) La crítica gadameriana a la noción de problema filosófico puede ser vista como despliegue inútil de erudición en cuanto que el trabajo filosófico sigue adelante sin importarle que las cuestiones de que se ocupa se llamen problemas o preguntas. La discusión no es inocua, sin embargo. Aquí está de por medio lo que entendamos por filosofía y por historia de la filosofía. El saber que las cuestiones filosóficas sólo pueden darse como preguntas en primera persona, planteadas desde el horizonte de una situación histórica determinada, nos remite a la capacidad regenerativa de un saber no definitivo que vuelve siempre sobre sus fundamentos conceptuales. Esta capacidad regenerativa se apoya en una concepción antiplatonizante de la tradición como algo que sólo vive mediante la apropiación en términos de propias preguntas. Una historia de problemas eternos haría de la filosofía un ejercicio canónico con veleidades de carrusel.

Comentarios finales

Captar la problemática de algo se reconoce como mérito intelectual, ya que, a diferencia de la pregunta, el problema es resultado de un proceso de abstracción mediante el cual se puede discutir y resolver la pregunta, que ha dejado atrás su inmediatez. Si bien el desbordante uso que hoy hacemos de la palabra "problema" es el resultado de la nivelación de un concepto otrora cabalmente definido: en tanto que hoy llamamos "problema" a una dificultad, tarea o cuestión cualesquiera que tratamos de resolver o de contestar, anteriormente el término solía referirse a una tarea ya elaborada, planteada dentro de un contexto científico y con un alto grado de dificultad. Al concepto de "problema" le es aneja además desde la época de Descartes una connotación de construcción: con la ayuda del nuevo método los problemas se construyen y se emplazan en un contexto de ideas no problemáticas, dentro del cual son en principio formulables y solubles; es así como se suele decir que el planteamiento de problemas anticipa su solución.

Como claramente lo muestra el tratamiento lógico posterior de la

modalidad del juicio problemático, el problema no tiene su sitio en la lógica del conocimiento perfecto y acabado, sino en el contexto de una lógica del conocimiento inventivo, en una lógica del proceso del conocimiento. Así, cuando en nuestro siglo la teoría de la ciencia se ocupa del proceso de incremento del conocimiento, se hace evidente el importante papel que juega el concepto de "problema" en la determinación de lo que es la ciencia; tal como sucede en los planteamientos de Popper, para quien el crecimiento continuo constituye la esencia del carácter racional y empírico del conocimiento científico. Su enfoque tuvo que confrontar la concepción dominante desde Newton que veía en la construcción de un sistema axiomático deductivo el objetivo último, y no meramente un paso imprescindible, en el camino hacia un conocimiento científico más rico y más verificable (Popper 1991, 271). Una teoría es confirmable, según Popper, justamente porque en razón de su estructura deductiva puede ser refutada o confirmada como un todo mediante la refutación o confirmación de una de sus consecuencias; esto significa que un sistema deductivo tiene el sentido de posibilitar problematizaciones y que el conocimiento científico no consiste tanto en la solución de problemas como en el progresar de problema a problema (*Id.*, 272).

La ciencia comienza por problemas que surgen cuando se ven decepcionadas nuestras expectativas, cuando se dan contradicciones ya sea dentro de una teoría o entre dos teorías o en la confrontación de una teoría con observaciones. Los problemas, sin embargo, no sólo representan la motivación inicial de la investigación científica, ni constituyen apenas un momento transitorio en el curso de la investigación que la solución haga desaparecer: la solución de un problema no es otra cosa que la intimación a confrontarla con otras teorías u observaciones y con ello a problematizarla. El valor científico de la solución de un problema radica precisamente en su capacidad de engendrar nuevos problemas; de ahí que pueda decirse que la ciencia parte de problemas y termina en problemas, capaces en medida creciente a la vez de dejar surgir nuevos problemas (*Ibd.*). El problema ya no está destinado a desaparecer para hacerle campo al contexto sistemático reasegurado; por el contrario, es el contexto sistemático el que está ahora destinado a verse quebrado para hacerle sitio a problemas. Al relacionar esencialmente el concepto de método al de problema, Popper vuelve a situar la tensión entre saber y no saber en el centro del conocimiento científico.

Añadamos que Popper, en sus planteamientos científico-teóricos, distanciándose de Wittgenstein y Carnap, reconoce además el carácter genuino de los problemas filosóficos, los cuales tienen sus raíces, eso sí, "en problemas urgentes que están por fuera de la filosofía" (*Id.*, 100). También en filosofía no hay, según él, temas sino problemas, por los que hay que tener, como ya vimos, "ardiente pasión" y "sensibili-

dad"; el problema central de la filosofía es el del crecimiento o progreso de nuestro conocimiento.

El Positivismo lógico insistía en que los problemas filosóficos son pseudoproblemas, pero le asigna a la filosofía la misión terapéutica de librarnos de ellos. Independientemente de que se puedan, y cómo, justificar los diferentes criterios de apariencia ofrecidos para determinar en qué consista lo aparente de un problema y de que semejante legitimación no sucumba ella misma a la apariencia que trata de evitar, con la tesis de su función terapéutica de problemas se le reconoce a la filosofía el carácter de auto-reflexión. La filosofía no trata simplemente problemas cualesquiera, sino de la crítica reflexiva del planteamiento de problemas. El procedimiento de la terapia de problemas ha sido siempre un elemento de la filosofía que se ha entendido a sí misma como filosofía de la auto-reflexión. Kant, por ejemplo, parte en la *Crítica de la razón pura* del "destino singular" de la razón humana,

[...] de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. (KrV A VII)

En semejante situación, la razón se ve llamada a "emprender de nuevo la más difícil de todas las tareas, a saber, la del autoconocimiento". El resultado de este autoconocimiento se hace patente en la "dialéctica trascendental", llamada también "lógica de la apariencia", y consiste en poner en evidencia el uso de los principios del entendimiento puro más allá de los límites de la experiencia. Mediante el autoconocimiento los problemas de la metafísica tradicional son puestos en evidencia como aparentes, no sin reconocerles eso sí un nuevo sentido práctico. Así, la crítica kantiana al planteamiento metafísico de problemas muestra también que con la comprobación de la aparente problematicidad no desaparecen los problemas, como Wittgenstein parece asumir; la comprobación, por el contrario, produce nuevos problemas al desplazar la problemática a un contexto diferente.

Si es cierto que la problemática filosófica tiene que situarse en el plano de la autorreflexión crítica de planteamientos de problemas, gana con ello nuevo sentido la idea regulativa de la unidad sistemática del saber que tiene que ser pensada como condición de posibilidad de todo problema. La unidad pensada en esta idea no se refiere únicamente a lo sabido y su contexto, sino también al contexto trascendental que relaciona al poder saber, a lo susceptible de saber con lo ya conocido. El proceso de conocimiento guiado por esta idea encierra no sólo el progreso de problema a problema sino también el despuntar del problema radical del sentido o no-sentido de este progreso. El con-

tinuo problematizar en las ciencias es cuestionado de nuevo en sus presupuestos por la filosofía y su crítica autorreflexión de la problematización científica e introducido en el contexto problemático de una interpretación del sentido de la existencia humana.

Bibliografía

- Ackrill, J.L. (1984). *La filosofía de Aristóteles*. Caracas.
- Aristoteles. (1982). *Tópicos*. En: ID., *Tratados de Lógica I*. Madrid: Gredos.
- Carnap, R. (1959). "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". En: A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*. Illinois.
- (1990) [1955]. *Pseudoproblemas en la filosofía*. México: UNAM.
- Cohen, H. (1928). "Jubiläumsbetrachtungen". En: A. Görland & E. Cassirer (eds.), *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Berlin.
- Gadamer, H.-G. (1924). "Zur Systemidee in der Philosophie". En: ID., *Festschrift für Paul Natorp*. Berlin / Leipzig.
- (1972). "Begriffsgeschichte als Philosophie". En: ID., *Kleine Schriften III, Idee und Sprache*. Tübingen.
- (1977a). *Philosophische Lebensjahre*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (1977b). "Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie". En: ID., *Kleine Schriften IV, Variationen*. Tübingen.
- (1977c). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Hartmann, N. (1909). "Zur Methode der Philosophiegeschichte". En: *Kantstudien* 15.
- (1989) [1949]. "Autosemblanza de Hartmann". Originalmente en: W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, Vol. I (A-K), 455-71. Citado por L. Geldsetzer en: "Problemgeschichte". En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt, Vol. 7, 1410-4.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, Vol. 61.
- Kant, I. (1983) [KrV]. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Marquard, O. (1978). "Skeptische Betrachtung zur Lage der Philosophie". En: Lübke, H. (ed.), *Wozu Philosophie?* Berlin.
- Natorp, P. (1903). *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig.
- (1911). *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*. Göttingen.
- Popper, K.R. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Windelband, W. (1892). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Strassburg.
- Wittgenstein., L. (1964) [PB]. *Philosophische Bemerkungen*. Frankfurt am Main:

Suhrkamp.

(1966). *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*. Oxford.

(1968) [CAM]. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

(1975) [T]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

(1976). "Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen". En: *Philosophia* 6.

(1978) [RC]. *Remarks on Colour*. University of California.

(1988) [IF]. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.