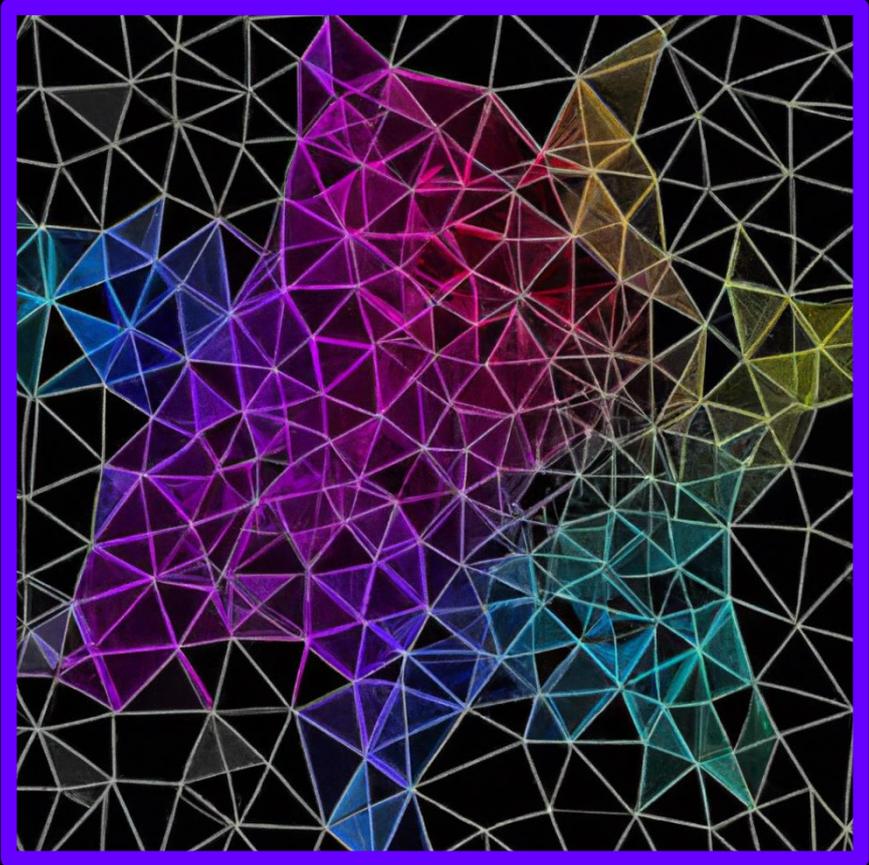


5

COLECCIÓN PENSAMIENTOS CRÍTICOS LATINOAMERICANOS

TRAMOS DE LA HISTORIA FILOSÓFICA

MAURICIO BEUCHOT PUENTE



TRAMOS DE LA HISTORIA FILOSÓFICA**MAURICIO BEUCHOT PUENTE**

En este libro, el autor realiza un recorrido por algunos pasajes de la historia de la filosofía. Lo hace para encontrar el camino hacia una hermenéutica analógica. Se asoma al tiempo del Barroco, porque fue una era muy analógica, dada a los símbolos y a las metáforas. Pasa después a Heidegger, pensador que ha marcado los momentos recientes de la posmodernidad. Y sigue con Wittgenstein todavía presente en esta época tardomoderna. Se realiza una reflexión sobre la posibilidad y la validez de la metafísica u ontología desde una racionalidad analógica, no unívoca (como la de la modernidad) ni equívoca (como la de la posmodernidad). La ontología se plasma en la antropología filosófica; por eso hay un capítulo sobre concepciones del hombre, y otro, además, sobre los entresijos de la conciencia. Esto ha encontrado una de sus culminaciones en la teoría de los sistemas que tiene su propia filosofía. Igualmente, en una propuesta novedosa de marxismo crítico. En la analogía, se encuentra una dialéctica diferente a la de Hegel.

Mauricio Beuchot (Torreón, Coah., 1950) es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Investigador emérito de la UNAM y del SNI. Es iniciador del movimiento de la Hermenéutica Analógica.

Frente a la moneda corriente del individualismo y su creciente masificación como despolitización y fragmentación de un sentido humano, apostamos por repensar la crítica como creación y recreación de nuevos e inéditos valores y potencias de insurrección poética social. Es importante inventariar e inventar otras cartografías de los sueños y ensoñaciones de nuestras realidades; abrir el presente a su presencia infinita, a su donación y condonación de apertura finita-transfinita. De ahí la exigencia de replantear el pensamiento crítico en plural, al margen y con minúsculas, descentrando la urdimbre de sentidos. La colección *pensamientos críticos* convoca a la formación de un campo abierto de problematizaciones e interpelaciones sin otro fin que el rearme de la crítica como potencia de creación múltiple y multiplicada. El proyecto va tejiendo madejas de urdimbres textuales en una contemporaneidad problemática y convulsa. Sean todas las personas, colectivos y creaciones críticas bienvenidas a este diálogo compartido que sostiene nuestra existencia como coexistencia solidaria y autónoma.

COMITÉ EDITORIAL

Sigifredo Esquivel Marín, Rigoberto Martínez Escárcega,
Juan Manuel Spinelli, Alejandra Torres León.

CONSEJO EDITORIAL

Alfredo Perdomo (Uruguay), Andrea Vieira Zanella (Brasil),
Carlos Díaz Marchant (Chile), Cristina Pósleman
(Argentina), Cristóbal Durán Rojas (Chile), Diego Armando
Jaramillo (Colombia), Erick Tomasino (El Salvador), Jesús
Ayala-Colqui (Perú), Jorge Mario Flores Osorio (México),
José Lisandro Sánchez-Salas (Costa Rica), Juan Carlos
Hernández Díaz (Guatemala), Jhunion Abraham Marcía
Fuentes (Honduras), Karla Villapudua (México), Marcus
Pereira Novaes (Brasil), María Eugenia Cisneros Araujo
(Venezuela), Pablo Uriel Rodríguez (Argentina), Raúl
Acevedo (Paraguay), Tatiana Herrera Ávila (Costa Rica),
Verónica Del Cid (Guatemala).

Tramos de la historia filosófica

Mauricio Beuchot Puente



Este libro está dictaminado por pares académicos y avalado por los departamentos editoriales de las instituciones que respaldan la colección de *pensamientos críticos*.

Primera edición 2023.

© Mauricio Beuchot Puente

© Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico
Ciudad Juárez, Chih., México.

editorial@celapec.edu.mx

© Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”
Zacatecas, Zac., México.
programaeditorialuaz@uaz.edu.mx

ISBN 978-607-98260-8-6 (obra completa).

ISBN 978-607-59588-6-6 (volumen 5).

Reservados todos los derechos. Apoyamos la libre reproducción o transmisión total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluido fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento de información, siempre y cuando se realice sin fines de lucro o medro alguno.

Imagen y diseño de portada: Alejandra Torres León.

Disponible en formato electrónico en: www.celapec.edu.mx

ÍNDICE

Introducción	9
Nostalgia del barroco.....	11
Heidegger y la filosofía	51
Wittgenstein y la filosofía	71
Sobre la metafísica.....	89
Sobre concepciones del hombre.....	107
Exploraciones en la conciencia humana	127
La filosofía de los sistemas	145
Sobre una propuesta novedosa de marxismo.....	167
Conclusiones.....	187
Bibliografía	191

INTRODUCCIÓN

En este volumen reúno varias incursiones en la historia de la filosofía, que son otras tantas experiencias por el campo del aprendizaje. Inicio con un ensayo sobre el Barroco, porque fue un tiempo muy filosófico, amante de los símbolos, y eso es algo que necesitamos para nuestra época actual.

Paso a un capítulo sobre la necesidad que caracteriza a las leyes de la naturaleza, en la ciencia. Para eso acudo a Peirce y a Boutroux, dos filósofos que no la absolutizaron, sino que la relativizaron, aceptando un gran monto de contingencia y azar en las leyes naturales. Se anticiparon a posturas que se han dado en la actualidad.

En esa línea filosófica, tocará su turno a Heidegger, que fue el más atento a la metafísica en la modernidad, pero que acabó criticándola y cuestionándola en lo que se ha llamado su segunda época, hasta llegar a romper con ella y plantear un retorno al pensar original del ser, pero más bien a través de la poesía y el arte.

Dirigiremos entonces la mirada a Wittgenstein, quien fue igualmente crítico de la metafísica, hasta el punto de considerar que sus problemas, y los de la filosofía en general, eran falsos problemas, debidos a errores de significado en los términos en que se planteaban, por lo que era necesario disolverlos, no resolverlos.

También atenderemos a las críticas que le hizo a la metafísica el Círculo de Viena, sobre todo Carnap. Fue un grupo que estuvo en contacto con Wittgenstein, pero

que mantuvo ciertas diferencias con respecto a él. Sin embargo, Carnap acabó aceptando la metafísica, al menos en cierta medida, como ontología de las teorías científicas.

Seguiremos con algunas concepciones del hombre, sobre todo las que apuntan a su creatividad y a su libertad, que van juntas. También atenderemos a los nexos que el ser humano entabla con la naturaleza, como una cierta dialéctica extraña, en la que se mueve para adaptarse a su entorno.

Pasaremos después a unas exploraciones en la conciencia humana, como la de esa dialéctica que ostenta. Igualmente, a algunas aplicaciones de la hermenéutica analógica, principalmente a la historia. Y, además, veremos una hermenéutica de sí mismo, que es algo que se ha considerado como necesario últimamente, aunque lo ha sido desde siempre.

A continuación, vendrá un capítulo sobre la filosofía de los sistemas, es decir, los supuestos filosóficos que subyacen a la teoría de sistemas, la cual ha tenido mucho auge y diversas aplicaciones desde el siglo pasado hasta la fecha. Sigue encontrando seguidores connotados.

Accederemos luego a revisar una interesante propuesta de renovación del marxismo. La de Koji Karatani, quien habla de un comunismo no alcanzado mediante la violencia, sino por la asociación de cooperativas de consumo. Es decir, una interpretación muy distinta de lo que habían expuesto los marxistas oficiales.

NOSTALGIA DEL BARROCO

Introducción

Es mi deseo el que en estas páginas pueda desplegar algunas consideraciones sobre el tiempo barroco. Éste nos da varias enseñanzas. No para reproducirlo tal cual, en nuestra época, sino para tomar ciertas cosas y adaptarlas a la situación actual. Nos hallamos menesterosos de sentido, y eso es algo que esa forma de vida y de pensamiento podrá prestarnos. Por eso atenderemos a algunas de sus características, para señalar entre ellas cuáles parecen realizar esa aportación que he mencionado.

La impronta del Barroco

Así como Walter Benjamin habló del drama barroco, así hay que reconocer, como señaló Maravall, que fue una época trágica. Esto es, dramática en el sentido de que fue teatral (teatro del mundo, teatro de las ciudades, etc.) y dada a la tragedia.¹

Su aspecto trágico reside en que fue un tiempo de crisis: económica, política y cultural. Económica, por la inflación, fruto de centrarse en los metales preciosos, con el resultado de bastante pobreza, como se ve en la literatura picaresca, y, consiguientemente, en el afán logrero que desató. Había que ingeniárselas para sobrevivir. De

¹ W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990, pp. 42 ss.; J. A. Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona: Ariel, 1996, p. 310.

ahí el aprecio por el ingenio.² Los nobles tenían mucho, y los venidos a menos o el pueblo se veían obligados a buscar (como el buscón, de Quevedo) su sustento. Se tenía la opción de ser eclesiástico, militar, empleado, criado o procurarse la tutela de algún mecenas adinerado.

Crisis política, porque estaban los nobles y los pobres. En un extremo el rey, y en el otro el pobre, que era la mayoría del pueblo, a falta de una clase media fuerte. Por eso el drama barroco, según Benjamin, enfrentaba al individuo con el rey, y hacía que uno recordara el drama de Francisco de Rojas Zorrilla, “Del rey abajo, ninguno” (1651).

Crisis cultural, porque la incipiente tecnología, que desembocará en la revolución industrial, llenó el ambiente de artificio. La misma naturaleza era sobreelevada por el arte y la técnica; el arte (las artes) era algo muy valioso culturalmente, pero lleno de artificio en el sentido de artilugio (la poesía culterana, las máquinas en el teatro, etc.). Todo era ingenio e ingeniería, en la producción e incluso en la convivencia social (la prudencia o discreción así entendida).

También en la ética, en la moral, es decir, en las actividades y las costumbres, pues dejaba un temperamento desconfiado, desengañado, crítico. Crisis que llevó a la crítica, larvada en el desengaño, y que desembocará en el criticismo de Descartes (hasta Kant, Schopenhauer y

² C. Soldevilla Pérez, *Ser barroco. Una hermenéutica de la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 87 ss.

Nietzsche). Marcelino Menéndez y Pelayo ha estudiado a algunos barrocos criticistas, como Rodrigo de Arriaga y hasta Juan de Santo Tomás, sobre todo en cuanto al juicio estético, y los pone como antecesores de Kant.³

Entre muchas muestras de desengaño, y de atención al paso del tiempo, así como a las ruinas que quedan de las grandezas, vemos este poema de Juan de Arguijo, en el que hace hablar a Troya:⁴

El que soberbio a no temer se atreve
La fuerza oculta del violento hado,
Y en alegre fortuna confiado,
De los dioses creyó el aplauso leve,

Ejemplo tome de mi gloria breve,
En cuyo fin dejó el egipcio armado
El turbio Nilo, y vino el scita osado
Que el puro Tánais y el Oronta bebe.

Troya fui, de los dioses obra ilustre,
Honor del Asia, hermosa, rica y fuerte,
Madre de reinos, y del mundo espanto.

Cayó mi gloria, y de su antiguo lustre
Sólo han quedado ¡oh miserable suerte!
Cenizas viles y afrentoso llanto.

³ M. Menéndez y Pelayo, “De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant”, en *Ensayos de crítica filosófica*, Buenos Aires: Emecé, 1946, pp. 269 ss.

⁴ J. de Arguijo, “Troya”, en J. Onrubia de Mendoza (ed.), *Epístola moral a Fabio y otras poesías del Barroco sevillano*, Barcelona: Bru-guera, 1974, p. 54.

Se ha notado la poesía de desengaño como muy presente en el Barroco. Se tuvo en él una acendrada conciencia del paso del tiempo, de la cercanía de la muerte, de lo efímero y contingente que es el hombre.

En la Edad Media y el Renacimiento había las “Danzas de la muerte”, poemas con representaciones; incluso el bello poema medieval de Jorge Manrique a la muerte de su padre, que ha sido clásico. Pero en el Barroco esto se recrudeció, como lo vemos en el poeta novohispano Luis de Sandoval y Zapata.⁵

Quizás había una cercanía muy fuerte de la muerte, por la mortandad en las guerras que se sostenían, así como en las epidemias, que no faltaban. Igualmente, el estado de la medicina no garantizaba mucho, y había otros peligros. Asimismo, estaba la mencionada pobreza, que empujaba a la picaresca, la cual vemos hasta en Quevedo. Eso marcó el pensamiento, que se desfogaba en la literatura, es decir, en la poesía y en el teatro (también en la novela, como se ve en el *Quijote*).

En el ámbito de la filosofía, el Barroco se impregna de ese desengaño y ese pesimismo de la muerte. Gracián es traducido al alemán por el pesimista Schopenhauer, quien, no obstante, valoró la prudencia. Y eso resuena en Nietzsche, en un momento inicial admirador de Schopenhauer, aunque pronto lo desechó. Sin embargo, mucho de esa prudencia le quedó, en su filosofía trágica, ya que el prudente o *frónimos* era, precisamente, el héroe de

⁵ J. Pascual Buxó, *Muerte y desengaño en la poesía novohispana (siglos XVI y XVII)*, México: UNAM, 1975, pp. 44 ss.

la tragedia, porque se oponía al destino con el arma de su prudencia, aunque por lo general era derrotado por el sino, que dominaba incluso a los dioses.

Gracián puso en circulación la idea de la prudencia o discreción.⁶ Iba de la mano del ingenio. Este último servía para encontrar las correspondencias entre las cosas. Mientras más alejadas parecían, era más ingenioso encontrar sus resonancias o vínculos. Y la prudencia o discreción servía para hallar las correspondencias entre las personas, es decir, los vínculos que se podían tender y estrechar o aflojar y abandonar.

Y tanto el ingenio como la prudencia eran cosa de la analogía, de la sensibilidad para la analogía, esto es, para la semejanza o proporción. Era el espíritu de fineza del que hablaba Pascal. En efecto, se trataba de encontrar la semejanza o correspondencia entre los seres, heredera de la simpatía universal. Y la prudencia también era tener sentido de la analogía, pues ayudaba a encontrar la proporción que se necesitaba en las acciones.

El ingenio es hallar la proporción entre los seres; y la prudencia, la proporción en las acciones y en el trato con las personas. Es que la analogía es proporción. Tal era la riqueza de este concepto en el Barroco. Por eso creo que la gente de esa época, sobre todo los filósofos, eran analogistas de alguna manera, al menos en cierta medida.

En cuanto a la filosofía del Barroco, uno de sus mejores representantes fue Suárez; otro fue Molina; y a

⁶ B. Gracián, *El arte de la prudencia*, México: Planeta, 1996, pp. 1 ss.

ambos los tuvo en cuenta otro pensador de esa época, Leibniz. Este racionalista alemán atendió a Suárez y a Molina para la influencia de la gracia sobre el hombre, en su *Teodicea*.⁷ Ambos jesuitas se interesaron por el tema de la libertad, en la famosa polémica *de auxiliis*, sobre todo en pugna con el dominico Báñez. Ahí se jugaba la libertad humana, que no parecía compatible con el designio de Dios en la predestinación, ni en la manera como impulsaba a los hombres a actuar el bien y no el mal.

También se discutió, al igual que lo hizo Descartes, el problema del conocimiento: para saber si lo hay, frente a los diversos escepticismos. Igualmente se debatió el tema de si hay libertad, tal como lo habían hecho Lutero y Calvino. Aun cuando los barrocos trataron el problema de si conocemos y cuánto, tenían por tan importante o más el de si somos libres y en qué medida. Era conciencia del drama.

Ésta es la que podemos llamar filosofía trágica del Barroco. Parecida a la de Nietzsche en su primera época, la de *El origen de la tragedia*, cuando elaboraba un pensamiento en el registro de lo trágico.⁸ Porque, en el caso de Nietzsche, el problema no era tanto epistemológico, sino ético, el cual tiene mucho que ver con el tema de la libertad.

⁷ A. Robinet, "Suárez dans l'oeuvre de Leibniz", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, VII (1980), pp. 191 ss.

⁸ C. Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, México: UNAM, 1998, pp. 37 ss.

Siempre discurrían los barrocos en la vena trágica, pues la libertad es asunto de tragedia, ya que fue lo que defendieron los héroes trágicos de todos los tiempos, enfrentados a los dictámenes del destino. El mismo Nietzsche, en seguimiento de Spinoza, hablaba del *amor fati*, del amor al hado o al sino, es decir, de la aceptación de lo que nos ocurre, como si fuera inescapable. Como si en eso consistiera la libertad. En cambio, me parece que la libertad, que reside en la deliberación, puede rescatarse si al menos nos oponemos interiormente al sino que nos atrapa.

En este asunto de la libertad nos dan lecciones los barrocos. Nos hacen ver que, como lo señaló Segismundo, en *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, lo máspreciado para el hombre es la libertad, más que cualquier reino. Y es algo que tenemos que recuperar, para devolverlo al centro de nuestras preocupaciones filosóficas. Nuestra época necesita aprender algunas cosas de los pensadores de ese tiempo.

El Barroco en la actualidad o el Neobarroco

El Barroco es abundante y rico. A pesar de sus elementos negativos, tiene muchos positivos. Uno de estos últimos es el gran monto de mestizaje que se dio en él, no solamente étnico, sino, sobre todo, cultural. Es lo que trató de señalar en varios trabajos mi amigo Bolívar

Echeverría, estudioso de esa época cultural y que una temprana muerte nos lo arrebató.⁹

Se ha visto a la época de hoy como un Barroco redi-vivo, aunque con sus diferencias. Algunos han llamado a la posmodernidad el neobarroco. Pero creo que más agudamente Bolívar Echeverría llamó al Barroco “la otra modernidad”, es decir, una diferente de la que se impuso, la que triunfó y que tuvimos tantos años, y que recientemente fue cuestionada por los posmodernos. Esa otra modernidad del Barroco tiene las siguientes diferencias con respecto a la que nos tocó.

Después del Renacimiento, que brilló con tanto esplendor, el Barroco parece un naufragio. En efecto, la época barroca fue un tiempo de crisis. “[E]s el propio Barroco el que genera su decadencia y su crisis: el desarrollo cultural no vino acompañado del crecimiento económico y político; hubo de buscar una salida que no podía ser sino la contradicción y la decepción; así, las imágenes artísticas y los sistemas de pensamiento se conectan sólo mecánicamente, dando lugar a cadenas de alegorías simbólicas que rechazan la significación real de los acontecimientos”.¹⁰ Fue una crisis que generó un espíritu trágico, por la dramática situación económica y política.

⁹ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era, 1998, pp. 89 ss.

¹⁰ J. Almaguera Carreres, “Barroco y modernidad (voluntad y destino en el hombre moderno)”, en J. L. Muñoz de Baena (ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría*, Madrid: UNED, 2018, pp. 26-27.

La época barroca da continuidad al individualismo del Renacimiento, lo cual lleva a la soledad frente al bien y el mal, esto es, ante la fortuna y la pobreza. Por eso se representaba frecuentemente la fortuna con su famosa rueda: la rueda de la fortuna, que elevaba y abajaba.¹¹ También representaba la cercanía de la muerte. “El mundo se convierte en un escenario de violencia y engaño que genera desconfianza y requiere precaución y astucia, todo ello en un ambiente de pesimismo y frustración: la muerte misma deja de ser heroica, como en el Renacimiento, o teológica, como en el Medievo, y se convierte en algo particular, expresión de la esencia del hombre. En esta situación no tiene nada de particular que el problema de la condición, esto es, de la naturaleza humana, se convierta en algo prioritario”.¹² Y, en efecto, se reflexionó mucho sobre la esencia del hombre, pero con tintes pesimistas, derrotistas, que lo veían como ser para la muerte, aunque también como ser para la otra vida. Es decir, se tuvo en cuenta el menosprecio de este mundo y de esta vida, añorando la del cielo. Había un realismo no naturalista.

En el ámbito social, de acuerdo con el económico, se consolidaban los poderosos y se favorecía la burocracia. Se veía la potencia de los aristócratas y una débil clase media; más bien había algunos muy ricos y la mayoría muy pobres, por el naciente capitalismo. Y la burocracia

¹¹ J. M. González García, *Metáforas del poder*, Madrid: Alianza, 1998, pp. 147 ss.

¹² J. Almoguera, art. cit., p. 30.

atraía y enrolaba a muchos que deseaban movilidad social. Lo mismo sucedía en la clerecía y la milicia.

Se daba ya un inicio de la tecnología, que no tenía que esperar hasta la revolución industrial, pues ésta conoció fases anteriores que la prepararon. “La mecánica, la novedad técnica, recorre transversalmente el Barroco: el hombre, la sociedad, el arte (piénsese en los artilugios teatrales, por ejemplo)”.¹³ Se tenía, en efecto, mucho gusto por las máquinas en el teatro.

En seguimiento de Adorno y Horkheimer, autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, Bolívar Echeverría critica la modernidad entendida como ilustrada. Señala el mito de la Ilustración. La Ilustración quiso acabar con los mitos, pero dejó, precisamente, el mito de la Ilustración. Prometió conocimiento y libertad, pero el conocimiento fue usado en contra de la libertad.

Sobre todo, la modernidad ilustrada exaltó el valor de cambio en contra del valor de uso, que es el que de verdad interesa. Porque todo se convierte en mercancía, hasta el hombre. “En estas condiciones, no sólo se sacrifican los antiguos discursos mágicos a favor de una administración abstracta y mecánica; también se sacrifica la forma misma de administración para asegurar el dominio de la naturaleza. Esto es, hay que sacrificar la subjetividad, cosificando un sujeto enajenado, bajo la autovalorización de la mercancía capital. Por tanto, siempre en la línea de la mencionada *Dialéctica de la Ilustración*, el sujeto vive bajo la amenaza de la ‘otredad’ del otro, en

¹³ *Ibid.*, p. 31.

la destrucción de la promesa de placer que supone el valor de uso de los bienes del mundo. Nada debe quedar fuera del sistema, como advertirá Luhmann”.¹⁴ Se nos muestra que la modernidad ilustrada no ha cumplido sus promesas, y no es porque esté incompleta, y se nos dice que, si la dejamos culminar, como pide Habermas, no nos hará realidad esas esperanzas de igualdad y de libertad, pues no tiene la capacidad de brindar eso que ha ofrecido.

La modernidad ilustrada prometió suprimir las desigualdades, y lo que hace Bolívar Echeverría es señalar la posibilidad de una modernidad diferente, que no caiga en las catástrofes del pragmatismo, una que no sea capitalista. “He ahí la gran aportación del Barroco y su potencial: la transmisión a la conciencia del hombre actual de vivir una vida que no es suya en un tiempo que no es suyo, y de que otra vida y otro tiempo son posibles”.¹⁵ Parece la conjunción de dos realidades, de dos tiempos, en un mismo lugar.

Es algo que ha ideado Bolívar Echeverría, en su imaginación de cómo ese tiempo se puede aplicar al nuestro. “Pero no se reduce únicamente a esta consideración; en un trabajo que titula, precisamente, ‘Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía’, Bolívar Echeverría subraya las posibilidades encerradas en el Barroco. Al contener, aun de modo latente, elementos que sobrepasan la modernidad en una línea de denuncia y crítica que

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

la propia modernidad ha olvidado, contiene un arsenal conceptual susceptible de abrirnos a ‘otra’ modernidad. En concreto, Echeverría sostiene que tales elementos son factores que podrían haber evitado una modernidad negativa abocada a la posmodernidad como destino, en el marco de un asentamiento definitivo del capitalismo, tanto en su versión liberal como socialdemócrata”.¹⁶ Así, el ejemplo del Barroco nos hace ver que el capitalismo es cuestionable y que es imaginable otro modo de producción. Esta actitud se extiende a través de lo imaginario y el arte. La estética se llena de política.

El Barroco inventó estrategias para neutralizar la contradicción del capitalismo, entre la forma natural del valor y de la vida (como valor de uso), y la forma mercantilista del valor de cambio. Ya que esa contradicción no se puede superar, hay que aprender a vivir con ella. Nos enseña a resistir. Imagina formas para afirmar el valor de uso en medio del imperio del valor de cambio.

Echeverría señala allí un doble mestizaje. Indios que tienen que adoptar formas de vida europeas, pero que también imponen su cultura a esas formas extranjeras. No como conservación de culturas originarias, sino de fusión y simbiosis de las dos culturas, como se ha dado en América Latina.¹⁷

No se trata, pues, de volver al Barroco, ya que eso es imposible, sino de tomar la lección que nos da, acerca de cómo resistir al capitalismo feroz que nos devora. E

¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

imaginar formas diferentes de vida y de producción, para que de verdad haya vida, cosa que la modernidad ilustrada no nos cumplió, y libertad, cosa que tampoco nos ha recuperado.

Resistencia semiótica, a través de símbolos, esos signos que son los más ricos, y que tienen el poder de mover nuestra imaginación más allá del imaginario presente, hacia otro que es posible, de mera posibilidad, pero es que de posibilidades vive el hombre.

El nuevo mestizaje

Así como Bolívar Echeverría encontró ciertos elementos del Barroco que se pueden aprender y recuperar, yo quisiera, por mi parte, sacar a la luz algunos más.

Como ya he señalado, otra de las realizaciones fuertes del Barroco fue el mestizaje. No solamente étnico, sino, principalmente, cultural. Y esto nos ayuda a visualizar mejor nuestra condición multicultural e, incluso, intercultural.¹⁸ Un amigo mío, también ya finado: Eugenio Trías, hablaba de una filosofía del límite, exaltando al limítrofe, al fronterizo; pero en una ocasión le señalé que el verdadero limítrofe es el mestizo, porque vive las dos partes que se reúnen en la frontera, de manera ontológica. Y esa idea le pareció bien; me dijo que era un *límite analógico*.

¹⁸ M. Beuchot, "El mestizo como análogo. Barroco e interculturalidad", en J. L. Muñoz de Baena (ed.), *op. cit.*, pp. 59 ss.

J. Almoguera nos expresa que el Barroco estuvo muy interesado en estudiar la naturaleza humana.¹⁹ Es verdad, aunque a veces en sus aspectos agresivos, como se ve en Gracián, quien ha sido visto como defensor del maquiavelismo. Pero más bien resalta la virtud de la prudencia o discreción.

Pues bien, en cuanto a la naturaleza humana, el Barroco nos ha enseñado, además, a buscarla encarnada en la historia. Ni puro naturalismo ni puro historicismo, sino naturaleza revelada en la historia e historia reveladora de la naturaleza. Pero no podemos esperar al fin de la historia para saber lo que somos; tenemos que ejercer el poder de la inducción, y a partir de unos datos incompletos pero suficientes, captar nuestra esencia. Esto es válido, y es la condición del conocimiento humano, que las más de las veces tiene que contentarse con un saber incompleto pero suficiente. Y eso no tiene una medida exacta, carece de métrica, y se conoce, en definitiva, por intuición.

El Barroco fue un tiempo muy semiótico, dado a los signos, sobre todo a los símbolos. Éstos son los que unen dos partes, para que se haga una sola. Uno de los espacios en los que se aplicaban eran los emblemas. Ellos eran mixtos, pues constaban de una parte con un grabado y otra con un texto escrito; es decir, juntaban lo gráfico con lo literario.²⁰

¹⁹ J. Almoguera, art. cit., p. 30.

²⁰ M. Beuchot, "Emblema, símbolo y analogía-iconicidad", en B. Skinfill Nogal – E. Gómez Bravo (eds.), *Las dimensiones del arte*
24

Se usaban, de manera especial, para educar. Los alumnos tenían que descifrar la relación del dibujo con el escrito. No sólo era una gramatología, como en Derrida, sino una diagramatología. Porque *gramma* es la letra escrita, y *diagramma* es tanto la letra como el dibujo. Es las dos cosas.

Había, pues, que interpretar. Pero era una interpretación múltiple. Podía haber varias; sin embargo, tenían que ceñirse a un límite. Es decir, el emblema no admite una hermenéutica unívoca, pero tampoco equívoca, sino analógica.

Esto se ve al trasluz de los tropos retórico-poéticos, especialmente la metáfora y la metonimia. Sobresale la primera, que fue muy usada.²¹ La literatura barroca se dividía en culterana y conceptista. Cada una de esas tendencias tenía un uso diferente de esos dos tropos. El culteranismo era más metafórico; el conceptismo, más metonímico. Porque la metáfora es traslación de sentido, euforia, mientras que la metonimia es apego a un significado, modestia. Eran muy diferentes. Con todo, en algunos casos, como en Sor Juana Inés de la Cruz, se equilibraban las dos tendencias, y se daba una especie de síntesis.

Es que la metonimia tira más a la univocidad, mientras que la metáfora más a la equivocidad, aun cuando nunca llegan a perder sus límites. Incluso, se pueden

emblemático, Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 357 ss.

²¹ G. Conte, *La metafora barocca. Saggio sulle poetiche del Seicento*, Milano: Mursia, 1972, pp. 28 ss.

equilibrar, en un punto intermedio, que es el de la analogía. Una metáfora analógica y una metonimia igual, para que sea una literatura mestiza.

Más allá de Eugenio Trías, que trabajaba una filosofía del límite, con el paradigma del fronterizo, o limítrofe, creo que el Barroco nos enseña la figura del mestizo, que es más que esos dos, porque no está entre dos países o culturas, sino que participa de ellas en su propio ser.

Ya que el símbolo es algo que está en el límite entre dos cosas, el mestizo es un símbolo. Es un signo unitivo de las dos culturas. Las une porque funciona como señal que sirve de mediadora. Y precisamente el punto de unión, que es el límite, es donde se da el símbolo. En verdad, los mestizos son los que resignifican las dos culturas en las que se dan, las hacen diferentes y nuevas.

El mestizaje modifica las dos culturas que se encuentran. No tienen que destruirse, que eso es una relación unívoca; tampoco dejarse sin intercambio, que eso es una relación equívoca; ha de ser una relación analógica, en la que las dos interactúen y se enriquezcan. Una y otra se comprenden y se juzgan, para incorporar lo que sea conducente y rechazar lo que no.

El límite que es el símbolo, esto es, en el que se tocan y se unen las dos partes, es un límite analógico. El mestizaje es enriquecedor. Siempre a condición de que se trate de comprender al otro, de aprender de él, como pide

Charles Taylor;²² pero también que se pueda juzgar al otro, no sólo comprenderlo, o precisamente porque se lo comprende se puede juzgarlo, porque todo aprendizaje es crítico.

El mestizaje, en el ámbito de la estética, es una belleza distinta. Recoge aspectos de las dos razas o de las dos culturas, y lo que tienen de bueno y de bello lo hace diferente, pero sigue siendo bueno y bello.

Si en el entrecruce de las culturas, en el mestizaje, la estética puede causar conflicto, en el caso de la ética los problemas aumentan y crecen. Suele haber problemas para incorporar prácticas morales. Pero por eso mismo tiene que existir la posibilidad de crítica mutua. Y el criterio serán los derechos humanos. Lo cual ya es extra-cultural, o trans-cultural, o incluso meta-cultural: está por encima de lo que pueda venir de las dos culturas. Las trasciende, y las juzga.

Es lo que también el Barroco nos enseña: más allá de las manifestaciones histórico-culturales del hombre, hay una naturaleza humana. Es su esencia, captada a través de la historia, de las culturas, pero trascendiéndolas a ellas. Por eso he dicho que el criterio para juzgar a las culturas deben ser los derechos humanos, de modo que la que los defienda y los promueva sea buena en esa medida, y mala la que los lesione y vaya en contra de ellos.

²² Ch. Taylor, "Comparación, historia y verdad", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 203.

Están basados en la naturaleza humana. El Barroco nos enseña eso, y nos señala una ley natural, unos derechos conforme a naturaleza, que son los que ahora llamamos derechos humanos. Lo vemos, por ejemplo, en la reflexión que sobre la ley y el derecho desarrollaron los escolásticos de esa época, singularmente Francisco Suárez.²³ Él se encargó de resaltar ese punto: que las leyes y los derechos deben ser acordes a la esencia del hombre, pues sólo así le serán convenientes, adecuados.

Tales son algunas de las enseñanzas que nos proporciona el Barroco, no para ser copiadas y trasplantadas a nuestra época, sino para ser adaptadas a la situación actual. Con su fuerte simbolicidad nos ayudarán a dar un poco de sentido a este tiempo tan carente de él. Es algo que estamos necesitando para la filosofía de hoy.

Conclusión

Estudiosos del Barroco, tales como Bolívar Echeverría, nos han apuntado hacia ellas. Debemos profundizar sus investigaciones, para llegar a esa veta que podemos explorar y aprovechar, siempre con la intención de mejorar nuestra filosofía contemporánea. Si somos atentos a los contenidos del pensamiento barroco, podremos recuperar y promover esa modernidad alternativa, esa otra modernidad, distinta de la ilustrada, y más prometedora.

El Barroco fue un tiempo analógico, es decir, dado a la prudencia, a la discreción y al ingenio. Pero, sobre

²³ V. Abril Castelló, "Suárez, padre de los derechos humanos", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, VII (1980), pp. 43 ss.

todo, fue un tiempo en el que se aprendió a convivir entre dos razas y culturas, en el mestizaje. También enseñó a superar el mercantilismo que surgía, con una lucha de imágenes, una resistencia simbólica. Tan fuerte como la lucha armada.

SOBRE LA NECESIDAD EN LA NATURALEZA Y EN LA CIENCIA

Introducción

En la actualidad estamos acostumbrados a ver la ciencia como provisoria, corregible y en continuo crecimiento. Esto ha sucedido, por ejemplo, por obra de Popper y Kuhn, que son los más ampliamente conocidos en epistemología. Pero eso llevó esfuerzos y luchas, en contra de los que pensaban las leyes científicas como universales y necesarias, en la línea de Kant y Hegel. Aquí atenderé a dos filósofos que señalaron las debilidades del necesitarismo, determinismo y mecanicismo, que fueron Charles Sanders Peirce y Émile Boutroux. Su consideración nos ayudará a ver y valorar esa trayectoria.

Un opositor del positivismo: Peirce

En un tiempo lleno de cientificismo positivista, Charles Sanders Peirce mostró otra científicidad posible, no positivista, sino más abierta y compleja. Este filósofo estadounidense nació en 1839 Y murió en 1914. Fundó con su amigo William James el pragmatismo, pero le fue dando diversas formas, por lo que después lo llamó pragmaticismo, y le incorporó teorías filosóficas, como el tiquismo y el sinequismo. La primera sostiene que hay

azar o contingencia en la naturaleza; y la segunda, que hay continuidad en ella.²⁴

Peirce fue, ante todo, científico, pues era químico. También fue filósofo, consumado lógico, iniciador de la moderna semiótica, o teoría de los signos, dentro de la cual insertaba la lógica. Dio algunas clases de filosofía en la Universidad John Hopkins; pero, dado su temperamento, se dedicó más a dar conferencias y a escribir artículos. Dejó muchos manuscritos, casi todos incompletos, que se han ido publicando recientemente.

Fue ardiente defensor del evolucionismo, que le hacía captar esa continuidad en la naturaleza, siempre en crecimiento. Por esa conexión entre los seres, ideó el *sinequismo*, de *sinequés* = continuidad, ya que había un orden en el universo. Pero, dado su evolucionismo, veía la naturaleza como en crecimiento, por lo que sus leyes no eran fijas, estables y necesarias, sino con un elevado monto de azar, y por eso ideó el *tiquismo*, de *tique* = azar. Es decir, reducía la necesidad y elevaba la contingencia en los seres. Había un orden, pero con variedades; no era un caos, sino un cosmos, sólo que en formación.²⁵

Nuestro pensador se dedicó a analizar los argumentos del determinismo, para irlos rechazando. Admite que en el mundo prevalece un elemento de completo azar. Frente a una necesidad relativa, se levanta un azar

²⁴ M. Beuchot, *Charles Sanders Peirce: semiótica, iconicidad y analogía*, México: Herder, 2014, pp. 11 ss.

²⁵ Ch. S. Peirce, “El orden de la naturaleza”, en *Obra filosófica reunida*, t. I (1867-1893), ed. N. Houser – Ch. Kloesel, México: FCE, 2012, pp. 218-232.

absoluto. Ese anti-necesarismo es el tiquismo. En la naturaleza hay regularidades, las cuales son producto de su crecimiento, dentro de una cosmología evolutiva. Nuestro autor habla de “hábitos” que desarrolla la naturaleza misma.

Crítica el determinismo, según el cual todos los hechos del universo se ajustan a leyes precisas. Él se opone a eso, y aclara que no todos los filósofos aceptan esa regularidad. Señala que el iniciador de la doctrina necesarista fue Demócrito, un atomista. Pero ya Epicuro la había debilitado, con su teoría de una “inclinación” en los átomos, que los desviaba y hacía que se mezclaran. Era la aceptación del azar, una especie de “libertad” en esos corpúsculos.²⁶

Desde un punto de vista lógico, Peirce sostiene que las conclusiones de la ciencia son sólo probables. Y una inferencia probable sólo puede tener premisas de esa misma característica. Únicamente supone que algo se da con cierta frecuencia. Se infiere de manera experiencial y provisional. Al indicar que se ha alcanzado provisionalmente, explica: “quiero decir que no pretendemos haber alcanzado todavía ningún grado asignado de aproximación, sino que sólo sostenemos que, si se extiende indefinidamente nuestra experiencia y si, para corregir la proporción inferida, se aplica debidamente todo hecho de cualquier naturaleza en cuanto se presente, según el método inductivo, entonces nuestra aproximación se

²⁶ El mismo, “La teoría de la necesidad examinada”, *ibid.*, p. 344.

acercará indefinidamente a largo plazo”.²⁷ Esto quiere decir que se puede aceptar una fluctuación, y que dependerá del cálculo de probabilidades. Pero no implica ningún postulado absoluto.

En efecto, un postulado es una proposición que se espera que sea verdadera, pero que no lo es de manera contundente. Y si hubiera un postulado de la necesidad de la naturaleza, no alcanzaría a ser cierto sin más. Para mostrar la fundamentación de la inducción, nuestro autor sostiene que ni siquiera el principio de causalidad bastaría, pues “el carácter experiencial de la inferencia reduce la condición de validez a esto: que, si un cierto resultado no ocurre, se manifestará el resultado opuesto, una condición asegurada por la provisionalidad de la inferencia”.²⁸ Siempre quedamos con un resultado probabilístico.

La causalidad mecánica sólo prueba que hay un elemento de regularidad en la naturaleza. Pero no se sigue que sea exacta y universal. No exacta, pues mientras más se afina la consideración de las leyes de la naturaleza, más irregularidades y desviaciones aparecen. La lógica de las ciencias indica, pues, que no se puede mostrar la conformidad precisa de los hechos con la ley de una manera exacta y universal. Alega que incluso Stuart Mill rechazó que la uniformidad causal dependiera de

²⁷ *Ibid.*, p. 347.

²⁸ *Ibid.*, p. 348.

razones *a priori* en su *Examen de la filosofía de William Hamilton*.²⁹

Algunos han tratado de apoyar lo *a priori* con argumentos empíricos, por ejemplo, que la regularidad del mundo es una creencia natural, y que las creencias naturales han sido confirmadas por la experiencia; sin embargo, continuamente tienen que ser corregidas. Otros dicen que un azar absoluto es inconcebible; pero puede serlo para ellos, y eso no demuestra que no exista.³⁰ Otros dicen que, aun cuando sea concebible, es ininteligible, que el azar es otro nombre para una causa desconocida; sin embargo, no hay tal, sino la intervención del tiempo, en un universo en evolución. Una ley natural no puede dar cuenta de la inmensa variedad de los casos que abarca.

Peirce añade una espontaneidad en la naturaleza. Y dice que el necesitarista sólo alude al dogma de que las leyes de la naturaleza son universales y necesarias, mientras que su hipótesis de la espontaneidad sí explica las irregularidades del universo, sin descartar completamente una constancia o uniformidad en él. Sin embargo, “una lógica sólida se rebelará ante la aseveración de que hay una ley universal que es un hecho bruto, último o ininteligible cuyo porqué jamás puede indagarse, y pasará en seguida a un método de filosofar que no obstaculice de tal manera el camino del descubrimiento”.³¹ Lo

²⁹ *Ibid.*, p. 351.

³⁰ *Ibid.*, p. 353.

³¹ *Ibid.*, p. 354.

que más le importa es la fecundidad de la ciencia, esto es, su capacidad de descubrir, por lo que antepone ese valor a todos los demás del ámbito científico. Esta libertad de investigación que defendió Peirce, hasta el uso de la imaginación, ha sido resaltada por Susan Haack.³²

Lo más grave para nuestro autor es que el mecanicismo excluye la libertad, y eso atenta contra nosotros mismos. La mente humana se vuelve un aspecto del mecanicismo y su libertad es ilusoria. El mundo es un sistema cerrado. La conciencia es, dentro de él, un artículo deleznable. Pero no es cierto que el mundo psíquico sea calculable. La mente, por poco que sea su variación, es libre.

El que dice que la hipótesis de la espontaneidad del cosmos es ininteligible lo único que muestra es que lo es en su concepción del universo, no en la de Peirce. Dice que no adjudica todo al azar, sino simplemente que el azar existe. Explica: “Utilizo el azar principalmente para ganar espacio para un principio de generalización, o una tendencia a formar hábitos, que sostengo que ha producido toda regularidad. El filósofo mecanicista deja completamente inexplicada toda la especificación del mundo, lo que es casi tan malo como atribuírsela absolutamente al azar. Yo se la atribuyo por completo al azar, es cierto, pero al azar en la forma de una

³² S. Haack, *Putting Philosophy to Work. Inquiry and its Place in Culture*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2013 (expanded edition), pp. 119 y 214.

espontaneidad que es en algún grado regular”.³³ No está abogando, pues, por el caos, sino por una regularidad limitada, que no es como la lógica objetiva de Hegel, según él mismo dice en el lugar citado.

Y, si se objeta que la hipótesis del azar deja sin explicar los fenómenos, Peirce responde que la complejidad crece en el universo, así como la conciencia de ella. Es la inmensa variedad característica del universo, la cual ningún mecanicismo logra explicar. La misma regularidad del universo únicamente ha servido al necesitarista para frenar la investigación. Y está la conciencia, que se resiste a todos los reduccionismos de los mecanicistas. O puede decirse que el azar no es una verdadera causa, o que no podemos conocerla positivamente. Pero la idea de causa verdadera no ayuda, al contrario, entorpece, pues, si se la aplica de veras, anula la creencia en un universo material, con lo cual el necesitarismo sólo podría sostenerse de manera *a priori*, subjetiva. Incluso la lógica recomienda (aunque no exige) una apertura al azar, para promover la investigación fructífera.

Vemos la honestidad de Peirce en la conclusión de su razonamiento: “Creo que de esta manera he sometido a un justo examen todas las razones importantes para adherirse a la teoría de la necesidad universal, y que he mostrado su nulidad. Ruego encarecidamente a quien detecte algún defecto en mi razonamiento que me lo señale, sea privada o públicamente; pues si estoy

³³ Ch. S. Peirce, “La teoría de la necesidad examinada”, art. cit., p. 356.

equivocado, me interesa mucho que se me corrija cuanto antes. Si mi argumento sigue sin refutación, será hora, creo yo, para dudar de la verdad absoluta del principio de la ley universal; y una vez que tal duda haya echado una raíz viva en la mente de cualquier hombre, estoy convencido de que habré ganado mi causa con él”.³⁴ Los editores de la antología que utilizo anotan que Paul Carus le respondió con dos artículos, a los que Peirce atendió con su “Reply to the Necessitarians”.³⁵

Tal es la crítica de Peirce al necesitarismo, peculiar del mecanicismo. Ya los mismos positivistas, como Stuart Mill, a quien cita, encontraban elementos que debilitaban esa creencia. Y eso ha cundido en la concepción actual de la ciencia, vista como algo revisable y mejorable continuamente.

Un disidente del positivismo: Boutroux

Émile Boutroux, en un tiempo fuerte de positivismo, fue disidente, es decir, ecléctico. A veces se lo ha colocado en la línea positivista de pensamiento, pero fue anómalo en ella, pues aceptaba la metafísica. Inclusive, fue uno de los que, junto con Bergson, fueron utilizados por los pensadores mexicanos del Ateneo de la Juventud para atacar a los positivistas de este país, aliados con el dictador Porfirio Díaz, y renovar los estudios, principalmente volviendo a la metafísica. Como es menos conocido que Peirce, daré algunos datos de su vida y obra.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 434, nota 9.

Boutroux, filósofo francés, nació en Montrouge, Francia, en 1845. Hizo estudios en la Escuela Normal Superior, teniendo entre sus maestros a Lachelier. Obtuvo el título de profesor en 1868, pero fue enviado a perfeccionarse a Heidelberg, donde estudió con Eduard Zeller. Recibió el doctorado en letras en 1874. Enseñó en Caen, Montpellier, Nancy, la Escuela Normal Superior y la Sorbona. En 1898 fue miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. En 1912 ingresó a la Academia Francesa. Y murió en París en 1921.

Entre sus publicaciones se cuentan sus dos tesis de doctorado: *Las verdades eternas según Descartes* (1874) y *De la contingencia de las leyes naturales* (1874), *De la idea de ley natural* (1895), *Estudios de historia de la filosofía* (1897), *Pascal* (1900), *Psicología del misticismo* (1902), *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea* (1902), *¿Azar o libertad?* (1910), *William James* (1911). De manera póstuma: *La naturaleza y el espíritu* (1926), *La filosofía de Kant* (1926) y *Nuevos estudios de historia de la filosofía* (1927).³⁶

Ya desde sus dos tesis se aprecia su preocupación, por las verdades eternas, que estudia en Descartes, y el carácter contingente que atribuirá a las leyes naturales. Sigue reflexionando sobre las leyes de la naturaleza, el azar y la libertad. También estudia a Pascal y el misticismo. Es su idea de hacer compatibles la ciencia y la religión, a través de la filosofía.

³⁶ D. Nández, "Boutroux. Nota biográfica y bibliográfica", en D. Nández – A. P. Lafontaine, *Boutroux*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1943, pp. 7-11.

Nuestro autor reacciona contra el cientificismo de Kant, Hegel, Comte y Stuart Mill. Se identificaba la filosofía con la ciencia, y a esta última se la veía como un conjunto de leyes eternas. Era un determinismo absoluto. Por eso él le opone su crítica. No hay certeza de la invariabilidad de dichas leyes, aunque se dice que sólo es cuestión de tiempo para comprobarla.

Debido a esa incertidumbre, Boutroux plantea su filosofía de la contingencia. Comienza por criticar el determinismo científico y por poner en duda la necesidad en las ciencias.³⁷ Rechaza el mecanicismo. Señala que hay varios campos en la realidad, y por eso distintos grupos de ciencias, con leyes propias. No todas tienen la misma exactitud, sino grados de contingencia. El saber más bajo es más contingente. Y mientras más compleja es la realidad, menos necesaria y más contingente. Eso le permite a nuestro pensador aceptar el arte y la religión, sin tener que reducirlos a la ciencia.

El determinismo antiguo era más abierto que el moderno; dejaba lugar al azar en la naturaleza y a la libertad en el hombre. Según Aristóteles, las ciencias empíricas no podían aspirar a la necesidad ni a la universalidad. En cambio, el determinismo moderno se cierra a eso, no deja resquicio. Ahora sí se pide necesidad y universalidad. En el fondo, hay una sola ciencia: la matemática, que impregna a todas las demás.

³⁷ A. P. Lafontaine, “La filosofía de Boutroux”, en *ibid.*, pp. 16-17.

Esto se ve en Descartes, que hacía todo *more geometrico*. También en el panlogismo de Hegel, en el asociacionismo de los ingleses, y en el positivismo de Comte y Mill. Pero los científicos no se dan cuenta de que hablan de una necesidad relativa, pues la absoluta sería la de un ser cuya esencia y existencia se identificaran. Hay ciencias de lo posible y de lo real. La lógica es de lo posible. En efecto, en ella sólo $A=A$ es necesario, el silogismo se descompone en proposiciones, que tienen elementos múltiples; si no, se reduciría a pura tautología.³⁸

Esa necesidad de la lógica, de los posibles, no se da en el mundo real. Boutroux acepta la crítica de Mill al silogismo: de lo posible sólo se saca lo posible. “Entonces, por más que se descomponga un concepto en sus elementos, nunca se hará surgir de él lo real, ya que la *existencia* es un elemento nuevo. Más aún: lejos de que lo posible contenga al ser, es el ser quien contiene a lo posible y algo más, o sea, la *realización* de ese posible, su determinación, lo que los antiguos denominaban el *acto*”.³⁹ Tampoco se puede reducir la realidad a géneros y especies, pues las clasificaciones suelen ser artificiales o arbitrarias.

Asimismo, el mundo no es necesario en su desarrollo. Para que eso fuera posible, las leyes del universo tendrían que deducirse de proposiciones necesarias, es decir, ser “síntesis necesarias”. Pero la experiencia no puede darnos esas proposiciones. Ella nos da relaciones

³⁸ *Ibid.*, p. 22.

³⁹ *Ibid.*, p. 23.

constantes, “pero no las relaciones absolutamente independientes del espacio y del tiempo, o sea, necesarias”.⁴⁰ Si tales síntesis existen, son *a priori*; pero son *a priori* para nuestra mente, no para las cosas. Si son *a priori* para nuestro espíritu, no se derivan de la experiencia. Para que el *a priori* sea de las cosas (objetivo y no sólo subjetivo), se requiere necesidad en la realidad. “Boutroux cree poder reducir a cuatro las relaciones susceptibles de unir dos términos en una síntesis *a priori*; estas relaciones, según él, reducen en definitiva al principio de causalidad, ya que la causa —la causa productora— no puede ser *pensada* sin que sea pensado su efecto; y, *objetivamente*, la causa no puede existir a menos que el efecto exista a su vez”.⁴¹ Así, la necesidad que es al mismo tiempo subjetiva y objetiva pertenece a la síntesis causal. Pero nuestro autor critica el valor de esa síntesis causal, pues la idea de causa implica la fusión de dos elementos irreducibles, que son el cambio y la identidad. Ahora bien, el ser real se nos da como cambiante y nunca como inmutable.

Boutroux alude a la forma en que Kant decía que el principio de causalidad es *a priori*, pero sostiene que así no se aplica a las cosas, sólo a la mente. Es una constancia del orden en los fenómenos, de su invariabilidad. “Pero esta invariabilidad, lejos de ser una necesidad *a priori* que la razón impone a las cosas, es, por el contrario, una opinión formada poco a poco y por

⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

experiencia”.⁴² Es sólo una convicción basada en nuestra fe en el conocimiento científico. Pero, como fe que es, no es científica. Algo parecido han dicho Peirce y Popper: que somos racionales por fe, ya que no podemos demostrar nuestra adhesión a la razón (sería *circulus in probando*).⁴³

Así, pues, el principio de causalidad no se puede extraer de la experiencia; y como *a priori*, es de la mente, no de las cosas. La cantidad reproduce el “continente” de las cosas, no las cosas mismas. El principio de cantidad no es objetivamente verdadero. Tampoco el de cualidad, que depende de nuestras valoraciones. Además, las propiedades de las cosas cambian según el punto de observación. “De tal modo, sea cual fuere el valor de la síntesis causal, es imposible probar que ella es una realidad del mundo dado. Hasta es contradictorio suponerlo, ya que no podríamos formarnos idea alguna del efecto, si no difiriese, ni en cantidad ni en calidad, del antecedente. La idea de causa necesaria es esencialmente opuesta a la idea de cambio, condición misma del mundo real”.⁴⁴ Todo eso excluye el que la necesidad sea una condición de la ciencia, como tampoco lo es de la realidad del universo. Predomina lo indeterminado; y, dados los métodos de conocimiento que tenemos, no se puede concluir un determinismo radical.

⁴² *Ibid.*, p. 27.

⁴³ K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973, p. 38.

⁴⁴ A. P. Lafontaine, *op. cit.*, pp. 29-30.

Nuestro autor pasa su crítica a las ciencias particulares, desde la matemática hasta la sociología, señalando el monto de contingencia que contienen. En la matemática, al igual que en la lógica, se distinguen la forma y el valor. La forma es el encadenamiento de proposiciones y el valor es la correspondencia con la realidad.

Inclusive, señala que no se ha logrado reducir la matemática a la lógica (como querrá hacerlo Russell, y que él atribuye a Descartes). Y es que el método matemático difiere del silogístico. Parte de axiomas o de postulados fundamentales, pero que no se pueden descomponer. “Si la deducción parte de esos principios, en cuya formación la experiencia y hasta el artificio desempeñan un gran papel, no se concibe cómo puede llegarse a conclusiones completamente inteligibles y necesarias”.⁴⁵ Y en el mismo razonamiento matemático se encuentran determinaciones contingentes y artificios admitidos. Pues bien, mucho menos tiene necesidad la realidad a la que el método matemático pretende aplicarse.

Las leyes de la física no son *a priori* ni de la razón ni de las cosas, sino que son interpretaciones más o menos rigurosas de las experiencias. Ni siquiera se sostiene el mecanicismo, pues no son completamente fijas. Hay variaciones. Lo mismo en la físico-matemática, que es mecánica, ya que siempre se halla en la resultante de las fuerzas algo nuevo. La cantidad siempre supone la cualidad, por lo que no se puede reducir la física a la matemática. “La física admite la ‘degradación de la energía’,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 31.

y, apelando a la transformación del trabajo en calor, reconoce, sin embargo, que la energía-trabajo es superior a la energía-calor”.⁴⁶ Nuestro autor ve las ciencias experimentales como alejadas de esa “necesidad relativa” de la matemática y más cercanas a la contingencia.

Por su parte, la química trabaja con los cuerpos con base en sus propiedades, esto es, su cualidad, no su cantidad. Lo mismo hace la biología, pues estudia las propiedades de los seres orgánicos y animales. En psicología, los hechos de la conciencia no se pueden reducir a energía susceptible de ser tratada con el cálculo. La psique es más compleja que todo lo anterior. Y no se puede reducir a la fisiología, pues los movimientos nerviosos van acompañados de conocimiento, el cual rebasa lo mecánico. La sociología mucho más, pues sus fenómenos son humanos, y el hombre tiene imprevistos. Asimismo, intervienen los prejuicios, la simpatía y la antipatía, al igual que tendencias morales, estéticas o religiosas, y hasta la libertad.

Por eso la matemática no puede ser un método universal. Es cierto que se desea reducir todo a ella, pero el filósofo tiene que denunciar ese abuso. Hay que aceptar la complejidad de la naturaleza. En algunas ciencias se puede aplicar más fácilmente el método matemático, pero hay otras en las que, si se aplica, se las traiciona.

Nuestro autor concluye asentando que la matemática sólo tiene necesidad en relación con ciertos postulados, y la necesidad de éstos es indemostrable, es decir, no

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

tienen una necesidad definitiva; y la aplicación de la matemática a la realidad únicamente puede ser aproximativa. Así, el determinismo sólo es una generalización.⁴⁷ Y hay algunas ciencias que se acercan a la exactitud matemática, y otras no, porque esa generalización no pasa de ser una hipótesis.

En cuanto a su filosofía de la contingencia, Boutroux la aplica al ser y al conocimiento. Por lo que hace al ser, hay una multiplicidad y jerarquía en los entes. Uno es el mundo de la cantidad pura, otro el mundo de la realidad, otro el mundo de las nociones, otro el mundo vivo, y otro el mundo pensante. Pues bien, son irreductibles al mismo método, pues son ciencias diferentes, con diversos niveles de acercamiento a la necesidad, pero sólo acercamiento.⁴⁸ Inclusive, existe el campo de la libertad, por restringido que se lo considere.

El ámbito de lo más necesario, el de la cantidad pura, es muy estrecho y se aplica a pocas cosas. Los demás ámbitos van creciendo en contingencia y perdiendo necesidad, debido a la multiplicidad y al cambio. Boutroux va recorriéndolos, y dando pruebas de su carácter contingente, unos menos y otros más. Incluso el darwinismo admite una cantidad apreciable de azar, por las variaciones que se dan, las cuales no son perfectamente uniformes o según una continuidad determinística. Mucho más se da esto en el mundo pensante, que no se rige por una psico-física, sino que supone la libertad. Y eso se

⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

plasma en la moral, en la estética y en la religión.⁴⁹ El hombre se propone sus fines, y eso le da espacio para una vida humana e, incluso, espiritual. Eso nos hace captar en el mundo una finalidad, que no puede ser otra sino la de Dios, el cual, por ello, es creador y providente.

En cuanto al conocimiento, eso ha movido a nuestro autor a llamar la atención hacia los límites de la ciencia. No puede aplicar el mismo método a todo; especialmente el matemático, pues oprimiría a la mayor parte de las ciencias. La filosofía mantiene vínculos con la ciencia, pero también con la moral, el arte y la religión. Hay verdades científicas, pero también filosóficas, morales, estéticas y religiosas.

El arte puede proporcionar verdades, y por eso da placer. La moral tiene sus verdades, que no necesariamente provienen de la ciencia, sino hasta de la religión. El arte lo captamos con el sentimiento, y eso es suficiente.⁵⁰ Supera la utilidad. La experiencia moral nos da el bien, así como el arte nos da lo bello. Y, a semejanza de Kant, asigna a la moral la razón práctica, al modo como él asignaba al arte el juicio estético.⁵¹

Con la moral se llega a Dios. Y también la religión es fuente de verdades. Es el coronamiento de todo. La moral nos revela los fines del hombre; la religión, los de Dios, en relación con todos los seres. Y su conocimiento se da por la fe.⁵² Hay una revelación íntima y personal

⁴⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁵¹ J. Vialatoux, *La morale de Kant*, Paris: PUF, 1966, pp. 13 ss.

⁵² A. P. Lafontaine, *op. cit.*, p. 80.

(en la línea de la “experiencia religiosa”, de William James). Y las verdades religiosas tienen que ver, sobre todo, con la vida.

De Leibniz toma Boutroux la jerarquía de los mundos; de Kant, el intento de conciliar ciencia y creencia; de Schelling, la crítica del panlogismo de Hegel; pero de Hegel, que la razón se descubre por la vida y por la historia; y de Schopenhauer, la fuerza mística de la voluntad. También, de Cousin recoge el eclecticismo; de Maine de Biran, el dinamismo psicológico; y, mucho de Renouvier y Ravaisson.

Conclusión

Vimos a Peirce bastante comedido en su crítica del determinismo mecanicista, y tal vez Boutroux exageró en su crítica de la ciencia. Sin embargo, creo que ambos recuperaron una idea de Aristóteles y los escolásticos, que veían a la lógica y la matemática como necesarias, pero a las ciencias como contingentes *ut in pluribus* (aplicables a muchos casos) o hasta *ut in paucioribus* (aplicables a pocos casos). Peirce indica que esto ya se daba en Aristóteles, y de él lo tomaron los escolásticos. Peirce y Boutroux sostienen que en la naturaleza y en la ciencia predomina la contingencia sobre la necesidad. Es que tienen una concepción dinámica del universo. Y resulta parecida a Quentin Meillassoux, el cual en la actualidad habla de

un nuevo contingentismo, en el que la única necesidad es la de la contingencia, o la necesidad es contingente.⁵³

⁵³ Q. Meillassoux, “Contingencia y absolutización del uno”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016, pp. 68 ss.

HEIDEGGER Y LA FILOSOFÍA

Introducción

En lo que sigue me propongo acompañar a Martin Heidegger en el largo camino que siguió en su filosofía, aunque sea a grandes trancos. Es para ver por qué ciertos autores como Franco Volpi lo han acusado de caer en el nihilismo y de acabar no sólo con la metafísica, sino con la filosofía misma. Tratemos de ver si eso es así y si tiene algún remedio.

El mismo Heidegger habló del fin de la filosofía. Claro que lo entendía como ir a los confines de nuestra disciplina. Sin embargo, también sentía un acabamiento de la misma. Veámoslo con calma.

Trayectoria de Heidegger

Primero vayamos con Martin Heidegger en su trayectoria. Nace en 1889, en Messkirch, Alemania. Ha sido muy significativo para la filosofía reciente. Se ha caracterizado por su trabajo en ontología y metafísica, pero también por sus críticas al modo como estas disciplinas se han realizado en Occidente.

Estuvo interesado en la metafísica desde su formación temprana.⁵⁴ Lo hizo a partir de la tesis de Brentano sobre el múltiple significado del ser en Aristóteles, del que dice que fue el primer libro filosófico que leyó, estando en el

⁵⁴ O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 19 ss.

bachillerato en 1907, y que lo marcó para siempre.⁵⁵ En 1909 pasó una etapa de su formación en el seminario, donde leyó las *Investigaciones lógicas*, de Edmund Husserl, y donde lo influyó Carl Braig, con su *Compendio de ontología*, manual escolástico de metafísica, que lo marcó para siempre. En 1911 cursó filosofía y otras ciencias en la Universidad de Friburgo. En esa ciudad estudió con neokantianos, señaladamente con Heinrich Rickert, e hizo una tesis en contra del psicologismo.

Los neokantianos privilegiaban la filosofía científica, basada en el método, es decir, en la lógica. Por eso, en 1913, Heidegger presentó una tesis doctoral en Friburgo intitulada *La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución crítico-positiva a la lógica*. Era la crítica al positivismo, que acababa en un psicologismo en lógica. Los neokantianos iban contra esa postura, al igual que Frege y Husserl. En ese texto nuestro pensador trató del ser en su acepción de verdadero y como sentido o contenido significativo, lo cual distingue la lógica de la psicología. Y en 1915 presentó una disertación que lo habilitaba para enseñar, intitulada *La teoría de las categorías y del significado en Duns Escoto*. Ya la tesis de Brentano había tratado de las categorías, como significados del ser. Pero aquí se exhibe un interés por el escotismo. Esa tesis de habilitación para enseñar fue sobre Juan Duns Escoto, de quien se creía que era la *Grammatica speculativa*, y que poco después se descubrió que era de Tomás de Erfurt. Pero, además,

⁵⁵ El texto autobiográfico se encuentra en E. Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 36.

Heidegger tomó varias cosas de los comentarios de Escoto a la *Metafísica* del Estagirita.

De 1915 a 1918 Heidegger hizo su servicio militar, en el marco de la Primera Guerra Mundial. En 1918, Edmund Husserl entró como profesor a Friburgo, y Heidegger se hizo su ayudante, quedando bajo el influjo de quien sería su gran maestro (pero del cual se apartaría también bastante). Por ese tiempo dio, además, varios cursos con tema metafísico, tanto en Friburgo, donde fue docente privado, como en Marburgo, donde fue catedrático, de 1923 a 1928. Ya desde entonces veía la ontología como hermenéutica de la facticidad, y sobre ello impartió un seminario, en 1923. Fue la preparación para su gran libro *Ser y tiempo*, de 1927. De este último hizo una primera parte, y estaba prometida la segunda, pero nunca apareció.

Como se ve, Heidegger siempre estudiaba la pregunta por el ser. Lo cual se ve en *Ser y tiempo*, como lo señala bien Otto Pöggeler: “(La ‘cuestión del ser’ no pregunta pues por el ser de los distintos ámbitos de lo ente y por la decibilidad múltiple del ser en general, sino por la unitariedad del ‘ser’ en esa multiplicidad: por el *sentido* del ser.) La ontología, en cuanto pregunta por el ser del ente, sigue siendo ‘ingenua, sin dejar ver a su través’; al no hacerse cuestión del fundamento sobre el cual descansa, a saber el sentido del ser mismo, resulta incluso, ‘en el fondo, ciega y desviada de su propia intención’; y es gracias a esa pregunta como la ontología llega a estar fundada sobre una ‘ontología fundamental’. A la ontología

(‘doctrina de las categorías’) como ‘genealogía de las distintas maneras posibles de ser’ se le encadena la ontología fundamental como pregunta sobre ‘qué es lo que mentamos propiamente con esta expresión: ‘ser’’.⁵⁶ A pesar de que también habla de la destrucción de la historia de la ontología, sigue hablando del ser, que en distintos tramos se despliega en *Ser y tiempo*. Pero, como se ve, aquí sigue buscando el sentido unitario, o único, del ser, en seguimiento de Brentano y Braig (y de Duns Escoto).

Poco después, ese mismo año de 1928, volvió a Friburgo, pero ya como catedrático. Y siguió trabajando en ontología, estudiando la metafísica; por eso su lección inaugural, en 1929, fue “¿Qué es metafísica?”. Ese mismo año escribió su libro *Kant y el problema de la metafísica*, y el opúsculo “De la esencia del fundamento”. En 1930, dio la conferencia “De la esencia de la verdad”, e, incluso, habló del contenido metafísico que se encuentra en los poetas.

En cuanto a Kant, señala cómo este gran filósofo quería una metafísica, y con su pensamiento trascendental quiso purificarla. En su escrito sobre qué es la metafísica, Heidegger relaciona el ser con la nada, y, a través de ella, al hombre con la angustia. Acerca del fundamento, investiga el sentido del principio de razón suficiente de Leibniz. Por lo que hace a la verdad, la ve como *aletheia*,

⁵⁶ O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 51-52.

es decir, des-ocultamiento, y no tanto como adecuación del pensamiento con la realidad.⁵⁷

Sigue, así, estudiando varios temas metafísicos, pero lo detiene su estudio de Nietzsche y el de los poetas, y es entonces cuando llega el nazismo, con el que fue considerado colaborador, ya que fue elegido rector de Friburgo por el partido (aunque no nombrado) en 1933. Estudia al poeta Hölderlin. En 1935 escribe el curso *Introducción a la metafísica*, y da la conferencia “El origen de la obra de arte”. Trabaja sobre metafísica y sobre la libertad en Schelling y en 1936 da la conferencia “Hölderlin y la esencia de la poesía”. En 1936-1942 trabaja sobre Nietzsche. También sobre Hölderlin y lo mismo sobre Parménides y Heráclito. Pero por considerar que colaboró con los nazis, tras la derrota de Alemania, fue privado de su cátedra, en 1945.

Después de un largo silencio, escribe la célebre carta sobre el humanismo a Jean Beaufret (1946, publicada en 1947) y es recuperado como profesor en 1951. Pero cambia radicalmente. Ya no continúa en la ontología o metafísica, pues la declara “superada”, es decir, retenida solamente como una vieja herida o una antigua enfermedad. Y se entrega a la meditación sobre la técnica, los poetas y los místicos. Inclusive, adopta una actitud de tono místico, que se trasluce en su escrito *Serenidad* (como conferencia en 1955 y publicada en 1959). En 1961 recoge en dos volúmenes sus estudios sobre

⁵⁷ M. Heidgger, “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979, p. 119.

Nietzsche (de 1936-1937 y de 1944-1946). Siguió, además, publicando otras obras célebres (*La técnica y la vuelta, Hitos, Caminos de bosque*, etc.). Muere en 1976.

Es lo que se ha llamado “segundo Heidegger”, en contraposición al “primero”, que había sido metafísico por excelencia. Ahora habla de una *Vuelta* o *Giro*, hacia lo originario, como los presocráticos y los poetas. Dice que la filosofía ha olvidado el pensar, y tiene que tornar a él. También habla del olvido del ser, y de la distinción ontológica entre ser y ente. Y agrega que se ha hecho onto-teología, al poner a Dios como el Ser, que lo da a las creaturas, pero con eso se ha hecho del Ser un ente, a saber, Dios.⁵⁸

Para él, el ser ya no se encuentra en la ontología, canta en la poesía, y se nos da como acontecimiento, en medio de una crisis de sentido o nihilismo, propiciado por la técnica. Ella ha devorado al ser humano, lo ha alienado. Y lo hará cada vez más. Por lo que a nuestro autor únicamente le quedó decir, ya próximo a su muerte, que sólo un dios puede salvarnos.

De lo más granado de la filosofía, que es la metafísica, u ontología, Heidegger se pasó a lo más carente, que es el nihilismo. Del ser a la nada, protagonistas de su conferencia sobre la esencia de la metafísica. El ser y la nada, como los dos dioses del maniqueísmo, que nos determinan. Por eso el hombre tiene que refugiarse en algo.

Tal es, en escorzo, la trayectoria de Heidegger, esbozada tan brevemente aquí sólo para indicar esas dos

⁵⁸ A. Leyte, *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005, pp. 246 ss.

épocas que se le atribuyen: una centrada en la construcción de la metafísica, y otra centrada en su destrucción, o, por lo menos, en su crítica y superación. En seguida lo que deseo hacer son algunas reflexiones sobre ese camino de Heidegger, para tratar de explicármelo, aunque sea un poco. Por eso paso a considerar dos aspectos que me parecen esenciales: su apego al univocismo y su caída en el equivocismo o nihilismo. En ese orden.

Heidegger y la univocidad. Su camino al nihilismo

Franco Volpi ha documentado el univocismo de Heidegger, y atenderemos a ese rasgo. Ya desde su primera época, nuestro filósofo alemán tuvo una inclinación muy fuerte hacia la univocidad. Lo vemos en el libro filosófico del que dice que fue el primero que leyó, a saber, la tesis de Brentano acerca del múltiple sentido del ser en Aristóteles. Heidegger cuenta que se lo regaló un eclesiástico amigo de su familia. Agrega que lo recibió cuando era muy joven, todavía en el bachillerato, a punto de empezar los estudios de filosofía y teología en el seminario. Y comenta que el tema del libro se le grabó, fue el que dio origen a *Ser y tiempo*, y es el problema con el que se había debatido durante su vida. Lo hemos visto en la página autobiográfica, citada por Ernst Nolte.⁵⁹ Pues bien, en esa mencionada obra se trata la *analogia entis*, la analogía del ser, en la metafísica del Estagirita. Sólo que ya el propio Brentano, aun cuando trataba de

⁵⁹ E. Nolte, *op. cit.*, p. 36.

la analogía, prefirió la univocidad, centrándose en uno de los sentidos del ser, a saber, el de *substancia*, relegando los otros que quedaban. Es algo que ha señalado correctamente Franco Volpi.⁶⁰ Brentano se oponía al positivismo de su tiempo, pero se dejó influir por él y en parte se mimetizó.

En el seminario, Heidegger estudió en el libro de texto sobre ontología y metafísica de Carl Braig, del cual nos reporta el mismo Franco Volpi que estaba en la línea de Brentano; que aceptaba la plurivocidad del ser, pero también buscaba el significado más propio, con lo cual se acercaba a la univocidad.⁶¹ De modo que, desde sus inicios, gracias a Brentano y a Braig, nuestro autor estuvo orientado hacia una visión unívoca del ser.

La tendencia de Heidegger hacia la univocidad vuelve a verse en su formación neokantiana, con Rickert, ya que en esa corriente se privilegiaba la ciencia, y se deseaba hacer una filosofía “científica”, inspirada en Kant, pero para la ciencia de su época. Inclusive, sus cultores privilegiaban los estudios sobre lógica.⁶² Y, aunque eran contrarios al positivismo, que todavía duraba, no querían quedarse atrás en la relación con la ciencia. Tal se ve en

⁶⁰ F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padova: CEDAM, 1976, pp. 14 ss.

⁶¹ El mismo, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984, pp. 62-63.

⁶² C. B. Gutiérrez, “Neokantismo y fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger”, en *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad de los Andes – Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 75 ss.

los primeros trabajos de Heidegger, sobre lógica, y en contra del psicologismo en ella, que veía en los positivistas.

Igualmente, es lo que significa su preferencia por Husserl y su fenomenología, la cual comenzaba muy de la mano de la lógica, proviniendo de un matemático. El propio Husserl quería que la filosofía fuera una ciencia estricta, rigurosa, según un célebre artículo que por ese tiempo había publicado en la revista *Logos*. Husserl mismo, junto con Frege, combatió el psicologismo de los positivistas, que caían en el relativismo, con lo que perdían la univocidad. No en balde, lo que a Heidegger le atrajo de Husserl fueron las *Investigaciones lógicas* de éste, y empezó a distanciarse de él cuando estuvo trabajando en la edición de un tomo de las *Ideas* del mismo, relativo a la conciencia del tiempo.⁶³

Tal preferencia por la univocidad se vio también en el escrito de habilitación de Heidegger, que fue sobre la *Gramática Especulativa* más clásica de la Edad Media, atribuida en aquel entonces a Juan Duns Escoto, y que poco después Grabmann descubrió que era de Tomás de Erfurt. Con todo, Heidegger usó, también, otros textos de Escoto sobre metafísica. Y es muy sabido que Juan Duns Escoto fue el campeón del univocismo en la época medieval. Era un pensador genial, y tuvo una ontología

⁶³ F. Volpi, "Vita e opere", en el mismo (ed.), *Guida a Heidegger*, Bari: Laterza, 2002 (3a. ed.), pp. 6-7.

muy formal, basada en la univocidad del ser y no en la analogía del mismo.⁶⁴

¿Cómo se interesó en Escoto y por qué? Seguramente fue en sus estudios filosófico-teológicos del seminario. Y fue porque le atrajo la univocidad, en seguimiento de Brentano, y quizá lo encontraba también en el texto de metafísica que estudió, obra de su maestro Carl Braig, *Del ser. Compendio de ontología*. No parece haber sido casual ese interés por Escoto y su univocismo.

Heidegger realizó una lectura fenomenológica de Escoto, así como efectuaría otra igual de Aristóteles, en el famoso “Informe Natorp”. Se trataba de aplicar el ideal de exactitud, y, por lo tanto, univocista, de Husserl a otros ámbitos de la filosofía y a otros autores. Era la búsqueda de la ontología formal de su maestro.

Esto se ve en *Ser y tiempo*, que es una ontología fundamental, a saber, el estudio más básico del ser. Como él mismo lo dice, la del sentido del ser es la pregunta más abstracta, por ser la más elevada, y a la vez la más concreta, por ser la más existencial para el hombre.⁶⁵ Se plantea, pues, la pregunta por el significado del ser, que era la de Brentano en su tesis. También era la de Aristóteles, quien veía el significado del ser como múltiple, mientras que tanto Brentano como Heidegger querían

⁶⁴ M. Beuchot, “Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto”, en R. Guerra Tejeda – A. Yáñez Vilalta (coords.), *Martín Heidegger. Caminos*, Cuernavaca, Mor.: CIDEM, CRIM, FFyL, UNAM, 2009, pp. 15 ss.

⁶⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 2, México: FCE, 1971 (4a. ed.), pp. 14 ss.

reducirlo a la unidad. Si el Estagirita fue analógico, ellos fueron unívocos. Querían rescatar el significado propio del ser, y para Heidegger ése fue el problema principal, pero resuelto unívocamente.

Ser y tiempo pertenece a la época de Heidegger en la Universidad de Marburgo. En ella había dado un seminario sobre el *De ente et essentia* de Cayetano, y le dedicó intenso estudio, pero, según su alumno Gadamer, era sólo con interés histórico; es decir, no para meterlo en su pensamiento sistemático.⁶⁶ En *Ser y tiempo* deja caer una nota acerca de la analogía, que conocía en la reciente edición de la obra de Cayetano. Pero es muy tangencial y no le da casi importancia. Fue en esa época de profesor en Marburgo, cuando Heidegger aplicó su idea de la ontología como hermenéutica de la facticidad en su magna obra *Ser y tiempo*.

Heidegger conservó el problema de Brentano, del significado del ser, pero le reservaba uno solo, el de la univocidad, como los neoplatónicos, para que fuera algo único. Lo hacía para no confundir el ser con el ente, seguramente porque le recordaba la teoría de la participación que, según él, al hacer a Dios el Ser, hacía del Ser un ente. Ya que Dios es un ente y se lo identifica con el Ser, violando la diferencia ontológica. Así se queda nuestro pensador con una idea purísima de Ser, que no debe ser tocado por nada, como una luz señera que está por encima de todo.

⁶⁶ H.-G. Gadamer, “La historia de la filosofía”, en el mismo, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, p. 142.

Da la impresión de que el Ser-ahí (*Dasein*) de Heidegger es la *haecceitas* de Escoto, así como el Ser de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* es el ser diáfano que Escoto retomaba de Avicena, algo más allá del tercer grado de abstracción, como una especie de cuarto grado. En él se encuentra el ser purísimo, despegado de los entes. Así se asemeja al franciscano medieval en lo más concreto, que es el individuo, y lo más abstracto, que es el concepto del ser, el más universal. *Ser y tiempo* parece una metafísica escotista. Y ya la distinción entre el ser y los entes, así como otras cosas, las traía de esta tradición y desde su primera formación seminarística en la escolástica.

Pues bien, esta herencia de Escoto y de Brentano le dieron a Heidegger la inclinación hacia una ontología unívoca, demasiado depurada, basada en lo más abstracto, que es el Ser, y el más concreto de los entes, que es el hombre, porque cada quien es lo más próximo para sí mismo. Inefable como el individuo e indefinible como el Ser. Es lo que Levinas llamará la existencia y el existente. Esta propensión hacia la univocidad, hacia el univocismo, traerá consecuencias que han sido demasiado importantes para la filosofía, que han afectado mucho su curso en la actualidad.

Una opción diferente. La salida del nihilismo

También ha sido Franco Volpi quien ha señalado la presencia del nihilismo en Heidegger.⁶⁷ Como trataré de mostrar, éste se debe a su univocismo, también indicado por Volpi. Es la caída en la equivocidad, en el equivocismo. (Cuando no alcanzamos la univocidad nos arrojamamos a la equivocidad.) De acuerdo con ello, una alternativa distinta de la metafísica unívoca de Heidegger es la metafísica analógica que viene de la tradición aristotélica. El pensador alemán desdeñó el concepto de analogía como instrumento para construir el sistema ontológico. Pero es la herramienta más segura y adecuada en vistas a esa edificación.

De esa manera hubiera superado el nihilismo del que se lo acusa,⁶⁸ y que, por cierto, él mismo quería superar, más allá de Nietzsche, y sin superhombre. Pero se quedó en la etapa que el profeta de Sils Maria llamaba del pesimismo, recordando a su primer modelo, Schopenhauer, después repudiado por él, como también el romántico Wagner.

En comparación con el de Nietzsche, el de Heidegger —según Volpi— viene a ser un nihilismo primitivo e inmaduro; pero nihilismo, al fin y al cabo. El filósofo alemán lo ve por la figura de la época, principalmente por la invasión de la técnica. Y, lo más importante e

⁶⁷ F. Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2005, p. 116.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 171-172.

impresionante, es que asocia el nihilismo con la metafísica, como la desembocadura lógica y natural de ésta.

El presupuesto de Heidegger fue el univocismo, el afán de univocidad, de una ontología fundamental como la ontología formal de su maestro Husserl, a saber, completamente clara y distinta, como ciencia rigurosa. Pero, al no alcanzar esa exactitud deseada, abandonó la empresa, dejó de lado la ontología y la metafísica, y se refugió en Nietzsche, en la poesía y en la mística, para alcanzar la serenidad.

Pero con ello acabó propiamente con la filosofía, al desbancar su rama principal, la metafísica-ontología, para retrotraerse a un pretendido pensar original y originante, previo a la filosofía metafísica, como el de los presocráticos y los poetas. Pero con eso no solamente dio marcha atrás en el proceso filosófico, sino que canceló la posibilidad de la filosofía misma.⁶⁹

Heidegger anuncia el fin de la filosofía.⁷⁰ Lo anuncia porque ella es propiamente metafísica, pero esta última se ha acabado. Lo ha hecho a causa del despliegue de las ciencias (que han nacido de la filosofía, pero ahora la han devorado), sobre todo la técnica,⁷¹ la cual se le ha escapado a la ciencia. Ahora que ha muerto la filosofía

⁶⁹ R. Rodríguez, "Historia del ser y filosofía de la subjetividad", en J. M. Navarro Cordón – R. Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Editorial Complutense, 1993, pp. 191 ss.

⁷⁰ M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Varios, *Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza, 1970 (2a. ed.), pp. 130 ss.

⁷¹ Á. Xolocotzi Yáñez, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Puebla: BUAP, 2011, pp. 163 ss.

(y nosotros la hemos matado) sólo queda regresar al pensar. Éste es el de la iluminación (*Lichtung*) y el del desocultamiento (*aletheia*), como lo pensaron los antiguos griegos, por ejemplo, Parménides y Heráclito; por otra parte, el ser se encuentra ahora en la poesía y en el arte.⁷²

Así, pues, dado que no alcanzó la univocidad, Heidegger se entregó a la equivocidad. Pasó a un pensamiento que no se sabe bien a bien qué es, sobre qué versa y con qué método. Es lo que dio origen a varios sectores de la posmodernidad, con un relativismo a ultranza que acabó casi en el escepticismo y que, por eso, ha levantado oleadas de nuevo realismo, como reacción a esa situación tan confusa.

No en balde el segundo Heidegger ha sido el favorito de los pensadores posmodernos. Con su vuelta al origen del pensar, con el abandono de toda empresa filosófica más exigente, y con ese dejo de poesía en la construcción de la filosofía, que raya en la literatura, como en Rorty, o que confunde la ética con la estética, como en Foucault.

Es cierto que Heidegger ha procurado una superación de la metafísica, pero es distinta de la que propugnó Carnap (quien al final cedió y concedió la posibilidad de la metafísica para las teorías científicas), pues la de Heidegger es una muerte lenta de la metafísica misma, que tenemos que soportar como una vieja enfermedad con la

⁷² A. Constante, *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)*, México: UNAM, 1986, pp. 184-185; *Martin Heidegger en el camino del pensar*, México: UNAM, 2004, pp. 267 ss.

que hay que convivir, a la manera en que la plantea Vattimo.⁷³

Estos vientos de posmodernidad no fueron de renovación, sino de debilitamiento de la metafísica y de la filosofía, pensamiento débil que se debilitó tanto, que acabó por diluirse, por morir de agotamiento. Así, casi se dio término a la filosofía. Se ha hablado de una época post-metafísica (Habermas); ahora bien, para no acabar en una época post-filosófica, hemos de recuperar la metafísica, depurada y purificada por esas saludables crisis por las que ha atravesado. Ahora será una ontología nueva, realista, pero con un realismo que sea moderado y prudente.

De hecho, recientemente ha prosperado el realismo, en forma de nuevo realismo (Ferraris, Gabriel, Meillassoux, etc.), tanto en la ontología como en la epistemología.⁷⁴ Pero se trata de un realismo que ha pasado por la benéfica desconstrucción de la posmodernidad (Derrida) y de la crítica de la filosofía analítica.

Entre esas ontologías realistas novedosas hay riesgos de equivocismo posmoderno, más que de univocismo moderno. Es necesario huir del primero, sin caer en el segundo. Por eso hace falta un analogismo transmoderno, utilizando ese calificativo usado, entre otros, por

⁷³ G. Vattimo, "Hacia una ontología del declinar", en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.), pp. 47 ss.

⁷⁴ J. A. Pardo, "Ontología (novo)realista y mundo", en *Metafísica y persona*, núm. 22 (jul.-dic. 2019), pp. 169 ss.

Dussel, para lograr un posicionamiento suficiente y adecuado de la ontología-metafísica.

En esa línea ha brillado el esfuerzo de Jean Grondin, quien no sólo habla de recuperar la ontología, sino la metafísica misma.⁷⁵ Está junto a otros esfuerzos, como el de Paul Gilbert, que por eso recusa el nombre de ontología para su propuesta. Se quiere la metafísica, más allá de la sola ontología. Pero todo está por reconstruirse.

Yo me he unido a ese esfuerzo, con mis amigos Ferraris y Grondin, ayudado por un filósofo argentino, José Luis Jerez, que también ha estado cultivando conmigo un realismo analógico, tanto en epistemología como en ontología.⁷⁶ Y con otros compañeros más.

Creo que una metafísica analógica nos puede ayudar a recuperar el camino. Ese camino que perdió Heidegger, y que transitó por caminos que no llevan a ninguna parte, como él mismo los calificó.

Estamos, según señalara ya Karl Löwith, en una época indigente, menesterosa de sentido, más que de referencia, porque esta última la asegura la ciencia, pero el sentido lo consigue la filosofía, concretamente la metafísica, a través de la hermenéutica.⁷⁷ Löwith convocaba a

⁷⁵ J. Grondin, *La beauté de la métaphysique. Essai sur ses piliers herméneutiques*, Paris: Cerf, 2019, pp. 21 ss.

⁷⁶ M. Beuchot – J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

⁷⁷ K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires: FCE, 2006, pp. 155 ss.

Heidegger para remediar la indigencia de nuestra época, pero él mismo se dio cuenta de que su maestro no había alcanzado a hacerlo. Por eso nos queda la tarea, quizá ingente, pero podemos poner nuestro grano de arena en la construcción.

En gran parte es trabajo de recuperación y de replanteamiento, de resemantizar y recobrar conceptos que ya han sido tratados en la tradición. De hecho, eso es lo que quiso hacer en un principio Heidegger: pasarlos por la fenomenología y la hermenéutica. Pero desistió de esa empresa y abandonó ambas metodologías.

Sin embargo, no todo ha acabado. Podemos retomar la estafeta, partir de donde él se quedó, y salir de esa destrucción de la historia de la metafísica que acaba en destrucción de la propia metafísica. Hay que ir a las cosas mismas, que es volver a la especulación que se ha hecho en torno a la realidad, pero ahora sin traicionarla con empeños trascendentalistas, como el mismo Heidegger quiso para *Ser y tiempo*, que tuviera un carácter de filosofía trascendental, a la manera de Kant y de Husserl.

Ya se ha experimentado mucho en esa vía, y se ha visto que no lleva muy lejos. Que los argumentos trascendentales no alcanzan para sacarnos a la realidad, que nos dejan atrapados en el yo, en la subjetividad, sin llegar a nada objetivo. Por eso hay que ensayar el realismo de nuevo, quizás un nuevo realismo, pero realismo, al fin y al cabo.⁷⁸

⁷⁸ M. Beuchot, *Triángulo de enigmas. La epistemología, la metafísica y el reino de la realidad*, México: UNAM, 2016, pp. 107 ss.

Esto es lo que queda por intentar. Y ya hay todo un camino recorrido, que podemos aprovechar, en la historia de la metafísica, no para destruirla (como en la *Destruktion* heideggeriana), sino para reconstruirla, con el benéfico paso por la saludable crisis, que purifica y ayuda, para no pretender lo que no es alcanzable, con una actitud humilde y serena, pero no con esa serenidad (*Gelassenheit*) que renuncia a la especulación, como la ataraxia de los escépticos griegos, con Pirrón de Elis. Él se quedaba con la paz del alma y con eso se contentaba.

Éste es el escepticismo al que parece conducir Heidegger, con su idea de serenidad, parecida al desasimiento de los místicos, pero diferente, porque ellos mismos, como Eckhart, seguían utilizando la filosofía, y singularmente la metafísica, para sustentar su espiritualidad, y que no se volatilizara en el aire, como sueño fabuloso. Por eso se ha llamado a la del Maestro Eckhart una mística metafísica, o una metafísica mística.

Conclusión

Hemos considerado la metafísica de Heidegger en relación con la que se desarrolla en la filosofía del nuevo realismo. Llama la atención el que el pensador alemán canceló la posibilidad de la ontología misma, y nunca publicó el segundo tomo de *Ser y tiempo*. Con ello se lo ha señalado como nihilista y alguien que ha cerrado el camino a la filosofía según se ha entendido tradicionalmente. Pienso que fue por su ideal de univocidad, que no alcanzó, y eso lo condujo a la equivocidad de su

segunda época, en la que se entregó a la poesía y a la mística. Una perspectiva analógica, según creo, lo hubiera rescatado de esa situación. Es lo que nos queda como tarea para hoy día, y tenemos que asumirla con valentía y honestidad, pues quedamos en un tiempo muy indigente de la metafísica, de la filosofía, y nos toca recuperarla a toda costa.

WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA

Introducción

En lo que sigue me propongo seguir algunos tramos de la filosofía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). La cual es muy extraña, pues a algunos les ha parecido que cancela la posibilidad de la misma.⁷⁹ Eso ha causado asombro en varios de sus estudiosos, que no aciertan a practicar el modo de filosofar de este pensador. Es difícil cambiar la imagen de una filosofía que resuelve problemas, como ha sido tradicionalmente, a una que los disuelve, mostrando que son espurios, que es lo que propone Wittgenstein.

Lo mejor será acompañar a nuestro pensador en su trayecto, para tratar de entender a qué se refiere, y por qué piensa lo que piensa. Y lo haremos guiados por uno de sus mejores conocedores: Alejandro Tomasini, amigo mío.

Trayectoria de Wittgenstien

Tomasini nos da esa guía en un libro reciente sobre este pensador.⁸⁰ Traza el periplo más extenso del gran filósofo, que es el que se da entre sus dos obras principales, que son el *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), de 1921,

⁷⁹ W. Schulz, *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, Madrid: G. del Toro Ed., 1979, pp. 112 ss.

⁸⁰ A. Tomasini Bassols, *Wittgenstein: del Tractatus a las Investigaciones*, Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad de Rosario, 2019, pp. 11-12.

a las *Investigaciones Filosóficas (IF)*, publicadas póstumamente, en 1953. En el intermedio sucedieron muchas cosas, sobre todo cambios, a veces muy profundos. A menudo se olvidan, o no se toman en cuenta; por eso es muy bueno atender a ellos, y Tomasini nos las da a conocer.

El estudioso mexicano comienza por el atomismo lógico, que es la postura que formuló el propio Wittgenstein, y que secundó Bertrand Russell.⁸¹ Este último era el maestro, y, sin embargo, adoptó las tesis de su alumno, pues lo consideraba un genio. Como su nombre lo dice, esa teoría versa sobre los átomos lógicos de la realidad, los cuales son los elementos del mundo.

Wittgenstein conocía, además, a Gottlob Frege, uno de los mayores pioneros de la lógica matemática moderna, junto con Russell y Whitehead, además de algunos otros. Frege había topado con una paradoja o antinomia que le señaló Russell, en su teoría de conjuntos, la de la autopredicación. Ésta se daba porque hay conjuntos que no son miembros de sí mismos, como en el célebre ejemplo del conjunto de las cucharillas, que no es una cucharilla.⁸² Esta posibilidad echaba por tierra la teoría de las clases. Russell elaboró una solución: la teoría de los tipos lógicos.⁸³ Según ésta, hay diversos niveles

⁸¹ *Ibid.*, pp. 13 ss.

⁸² B. Russell, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid: Alianza, 1982 (2a. ed.), pp. 76-78; y “La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos” (1908), en su *Lógica y conocimiento*, ed. R. Ch. Marsh, Madrid: Taurus, 1966, pp. 77 ss.

⁸³ A. Tomasini, *op. cit.*, pp. 31-35.

de pertenencia a conjuntos, de modo que el grado inferior pertenece al superior, pero no a la inversa. Tomasini señala muy bien que Wittgenstein no estuvo de acuerdo con esa respuesta, e hizo ver que no resolvía el problema. En el *TLP* asevera que la solución de Russell implica problemas, porque hace que una proposición hable de ella misma, lo cual es incorrecto; y evitando eso se disuelve la paradoja.⁸⁴ Tal respuesta, como nos muestra Tomasini, es mejor.

También se daba la paradoja de la denotación, pues hay elementos de las oraciones que tienen referencia y otras sólo son denotativas; así, los nombres propios, como “Juan”, refieren, mientras que palabras lógicas como “todos los mexicanos” únicamente denotan, es decir, no se refieren a alguien en particular (y tampoco pueden referirse a una entidad como *todos los mexicanos*, la cual sería muy extraña). Son frases denotativas, y entre ellas se cuentan las descripciones.⁸⁵ Pues bien, las frases denotativas no tienen significado por sí mismas, pero lo adquieren en la oración. “El *quid* del asunto consiste entonces en hacer ver que cuando se traducen lo que en el lenguaje natural son descripciones al lenguaje de la teoría, las descripciones se convierten en frases denotativas y entonces pierden su aparente unidad y desaparecen. Lo que esto automáticamente muestra es que no son

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁸⁵ B. Russell, “Sobre el denotar”, en T. M. Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, pp. 31 ss.

nombres pero, y esto es lo que hay que tener presente, no por ello dejan de ser significativas. Al sufrir esa transformación nos percatamos de que por medio de ellas se apunta no a objetos, como el lenguaje natural nos quiere hacer creer, sino a propiedades”.⁸⁶ Pero hay un caso especial, el de las *descripciones definidas*, como “La rectora de la Universidad de Chilpancingo”; esta descripción no se refiere a nadie, porque no hay una entidad que tenga la propiedad de ser la rectora de esa universidad; la expresión es gramaticalmente correcta, pero lógicamente incorrecta, es equívoca. Los nombres nos remiten a objetos, las descripciones a propiedades (algo que Frege no alcanzó a distinguir). Ahora bien, los nombres propios son denotativos (“Napoleón Bonaparte” tiene significado aunque él ya no exista), porque lógicamente son descripciones encubiertas, es decir, se pueden reemplazar por ellas. Según Russell, sólo son nombres propios lógicos los deícticos: “esto”, “yo”, “aquí” y “ahora”. Así se tendrían proposiciones atómicas, es decir, simples o inanalizables, como “esto es rojo”. Pero Wittgenstein señaló igualmente que esa solución es defectuosa, pues las descripciones de Russell tenían una forma gramatical lógicamente incorrecta. Esto se vio en algunas consecuencias problemáticas que esa teoría tuvo, como el que la existencia no fuera un predicado.⁸⁷

De esta manera, a partir de Frege y de Russell, Wittgenstein reflexionó sobre varios problemas filosóficos,

⁸⁶ A. Tomasini, *op. cit.*, p. 49.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 52.

en especial de lógica y filosofía del lenguaje, y elaboró respuestas para ellos, las cuales plasmó en el *TLP*. Por lo demás, en ese entonces él creía que eran soluciones definitivas.

Por eso, Wittgenstein dejó la Universidad de Cambridge, en la que ya era profesor, y se dedicó a otras cosas, como a ser maestro de escuela primaria en pueblos de Austria (1919-1928). Pero siguió filosofando, y abordó varios temas. Luego regresó a Cambridge para volver a enseñar (1929-1941). Es como el interludio entre el *TLP* y las *IF*, en las que expondría su pensamiento definitivo o, por lo menos, final (antes de morir).

Tomasini habla de otros trabajos distintos del *TLP*, tales como “Algunas observaciones sobre la forma lógica” (1929) y las *Observaciones filosóficas* (1929). Además, Wittgenstein tenía la costumbre de hacer anotaciones en sus diarios y en otros cuadernos, todas muy profundas y muy relevantes para la filosofía. De ahí solían salir sus libros, que retenían ese aspecto de observaciones, aunque con una coherencia lógica pasmosa.

Así, pues, entre las dos obras mayores, se sitúan otras, que van más allá de la primera y preparan la segunda. Una de ellas aborda el tema de los colores, que el *TLP* parecía no poder resolver. En “Observaciones sobre la forma lógica”, Wittgenstein se acerca mucho a Russell, aunque bien aclara Tomasini que no es que lo esté siguiendo, sino que se le presentó el mismo problema. Lo aborda también en las *Observaciones filosóficas*, pues, en el caso de los colores, dos proposiciones vinculadas por

“&” tienen un significado diferente del usual, y no se les aplica la tabla de verdad como a las otras proposiciones.⁸⁸ Eso muestra una incongruencia entre la lógica y el lenguaje natural. Wittgenstein pronto se dio cuenta de que eso no sólo pasaba con proposiciones sobre colores. Todo ello le hizo sospechar que no podía cumplir su proyecto de revisar y corregir el lenguaje con la lógica.

Russell pasó de la lógica a la teoría del conocimiento, en la que fue fenomenalista: hay datos sensibles que se perciben, no cosas.⁸⁹ Tomasini hace ver que era imposible que Russell reconstruyera el mundo partiendo de los datos de la conciencia.⁹⁰ Así fueron tratados los colores y otras percepciones. Pero había problemas con el estatus de los datos sensibles, que se veían como objetos. Wittgenstein fue deshaciendo la teoría russelliana; porque no podríamos afirmar que estamos frente a una sensación de un león, sino frente a ese animal.

Aquí ya empezaba Wittgenstein a decir que los problemas filosóficos surgen de errores gramaticales. Es cuando pasa a la elaboración de las *IF*. En ellas critica la teoría del lenguaje del *TLP*, habla de temas de teoría del conocimiento, de psicología y de la misma naturaleza de la filosofía. Tomasini nos hace un esquema de las *IF* que es muy ilustrativo: “Destrucción de la filosofía del atomismo lógico (§§ 1-107); Presentación de la nueva

⁸⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁹ B. Russell, “The Relation of *sense-data* to Physics”, en *Mysticism and Logic*, Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1957, pp. 140-173.

⁹⁰ A. Tomasini, *op. cit.*, p. 91.

concepción del lenguaje y del nuevo aparato conceptual (§§ 1-107); Concepción de la filosofía (§§ 108-133); Ejercicios filosóficos (comprensión y leer) (§§ 134-199); Seguir una regla (§§ 200-242); Argumento del lenguaje privado (§§ 242-...)”.⁹¹ Es muy rico el contenido de esta obra, la cual cancela el pensamiento anterior de Wittgenstein y presenta el nuevo.

En cuanto a la filosofía del lenguaje, Wittgenstein critica la definición ostensiva y la enseñanza ostensiva de las palabras; y formula su idea de los juegos de lenguaje y las formas de vida.⁹² Eso ya venía en el *Big Typescript* (1933) y el *Blue Book* (1933-1935); pero sus formulaciones fueron superadas, pasando de verlo en los niños a hacerlo en los adultos. Era una nueva concepción del lenguaje: como instrumento. Por eso Rush Rhees se puso en contra de Wittgenstein, pero Norman Malcolm lo defendió. En cuanto a las formas de vida, Wittgenstein decía que cada lenguaje acarrea la suya, y depende de las acciones humanas. Se trata de una nueva concepción del lenguaje, como instrumento de una praxis.

En esa línea, Wittgenstein analiza los nombres, los demostrativos y las oraciones. Ya que el lenguaje es un instrumento, el significado depende del uso. Y uno de esos usos es el nombrar. Pero el significado no es el referente.⁹³ Ya hemos visto que, para Russell, el nombre propio se puede definir o parafrasear con descripciones. Y

⁹¹ *Ibid.*, p. 138.

⁹² *Ibid.*, pp. 161-162.

⁹³ *Ibid.*, p. 191.

los demostrativos serían los nombres propios, en sentido lógico, no gramatical.

En el caso de las oraciones, no todo lo que parece proposición lo es. Solamente las que aseveran algo, es decir, las asertivas. Y en esta concepción praxiológica, la verdad de las proposiciones depende de parecidos de familia, no de la referencia.⁹⁴

Llegan los temas de comprender, leer y seguir una regla. Es la filosofía de la mente contenida en las *IF*. Wittgenstein revoluciona el concepto de comprensión. No le basta la idea cartesiana de una intuición inmediata, y habla de un proceso. Lo relaciona con seguir una regla. Esto último dio pie a una discusión muy fuerte entre los comentaristas de Wittgenstein.⁹⁵ Sin embargo, Tomasini nos aclara el asunto. Más que un fenómeno mentalista, el seguir una regla es algo que se ve por sus resultados prácticos.⁹⁶ No se capta por las experiencias internas, sino por las circunstancias que rodean la acción. Esto, además de tratarse en las *IF*, se aborda el escrito intitulado *Zettel* (1929-1948).

Lo anterior también se conecta con la lectura. La comprensión se percibe por la conducta contextualizada que muestra ese entendimiento. La explicación de Tomasini es coherente con lo anteriormente expuesto, ya que el seguir una regla corresponde a los resultados

⁹⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁹⁵ A. Kenny, *Wittgenstein*, Madrid: Revista de Occidente, 1974, pp. 152-157.

⁹⁶ A. Tomasini, *op. cit.*, p. 224.

prácticos en aquel que la sigue.⁹⁷ Además, seguir reglas es una práctica comunitaria y repetida (no de una sola vez).

A continuación, se tratan las sensaciones y los lenguajes privados. Eso corresponde a las *IF* §§ 243 ss. Es filosofía de la psicología o de la mente. Wittgenstein comenta que las sensaciones nunca las nombramos ni, en general, los estados psicológicos. Más bien, aprendemos a construir oraciones que contienen nombres de sensaciones.⁹⁸

En cuanto al lenguaje privado, a Wittgenstein le parece que es absurdo, pues sería de un solo hablante, y el lenguaje es comunitario, o sea, público. Debe tener reglas, y el hablante creería que está siguiendo reglas, pero en realidad no lo hace.⁹⁹ Un lenguaje privado no se puede construir ni usar; no pasaría de ser un código personal o secreto; pero incluso para su existencia presupone un lenguaje público; tendría que partir de él.

La nueva filosofía de la psicología o de la mente elaborada por Wittgenstein va contra la de Russell (*Analysis of Mind*). Está contenida en *Zettel* y en *Observaciones sobre los fundamentos de la psicología* (1946-1948). Aborda el pensar, donde está el conocimiento, su relación con el cuerpo y con el cerebro, y si pueden dos personas tener el mismo pensamiento. También estudia el yo, la voluntad y el acto volitivo.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 251.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 261.

Wittgenstein había empezado con el yo en *Observaciones filosóficas*, de 1929. Y ahora le daba mayor profundización. No hay un acto interno en la voluntad, sino que el acto voluntario es algo que se controla, que no nos “toma por sorpresa”, pero tampoco depende de un deseo.¹⁰⁰

Wittgenstein pasa al importante asunto del concepto de filosofía. Esclarece lo que es un problema filosófico. En esta rama del saber no hay auténticos problemas. Surgen de malentendidos, y hay que deshacerlos, aclarándolos.¹⁰¹ Pero el diagnóstico de las causas fue el que varió. Ya no se trata de elaborar teorías, sino de mostrar que las aseveraciones filosóficas son sinsentidos, porque violan la gramática del lenguaje natural. En el *TLP* se debían a errores lógicos; ahora, en las *IF*, surgen por errores gramaticales. Se pasó de la lógica a la gramática. La filosofía es ahora análisis gramatical.¹⁰²

Se buscan las reglas de uso de las expresiones y se contrastan con las aseveraciones filosóficas, para hacer ver que violan esas reglas. En el *TLP* son sinsentidos lógicos, no hay referencia para esas palabras; la filosofía es elucidación lógica de esas proposiciones.¹⁰³

En las *IF* esos errores se deben a la carencia de una representación perspicua de las reglas de la gramática. Explica Tomasini: “Para Wittgenstein ya no cabía la

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 292.

¹⁰¹ D. Pears, *Wittgenstein*, Barcelona: Grijalbo, 1972, pp. 264 ss.

¹⁰² A. Tomasini, *op. cit.*, p. 299.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 301.

menor duda de que los problemas filosóficos de uno u otro modo tienen que ver con el lenguaje, si bien sería un error garrafal creer que él pensaba que por eso se trata entonces de problemas meramente lingüísticos, en algún sentido peyorativo de la expresión. Los problemas filosóficos no son ‘meramente lingüísticos’ en el sentido de que no son una especie peculiar de juegos de palabras, de crucigramas, no causan ambigüedades o lo que podríamos denominar ‘dificultades de diccionario’, así como tampoco son de carácter filológico”.¹⁰⁴ Tales problemas no son meramente lingüísticos, sino conceptuales (no de una gramática lingüística, sino de una gramática filosófica). Mas, para descubrirlo, hay que realizar análisis gramaticales.

A Tomasini le interesa aclarar una cosa que Wittgenstein dijo, antes de morir; a saber, que había tenido una vida maravillosa. Su interpretación de esa expresión es que es verdadera, a pesar de los muchos sufrimientos que nuestro filósofo tuvo en su existencia; tuvo una vida feliz, porque fue inteligente, creativo y generoso.¹⁰⁵ Sin embargo, Tomasini añade que a la obra de Wittgenstein le tocó la tragedia. En primer lugar, porque él mismo pensaba que no iban a seguir su modo de filosofar. Pero, además, en segundo lugar, porque en verdad hay muy pocos filósofos wittgensteinianos, esto es, que practiquen su modo de hacer filosofía.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 305.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 314.

Aclara Tomasini que la mayoría de los que estudian a Wittgenstein son comentaristas, a veces muy buenos, pero no filosofan a la manera de él. Pocos lo hacen auténticamente. Wittgenstein se daba cuenta de que los filósofos no llegaban a nada interesante, y discutían de manera interminable sobre temas casi incomprensibles.¹⁰⁶ Por eso fue elaborando esa idea de la filosofía como terapia, que desentrañaba los equívocos y los sin-sentidos.

Tomasini compara el modo de filosofar de Wittgenstein con el de Popper. Este último sí cree que hay que dar grandes soluciones a grandes problemas, mientras que el otro piensa más bien en deshacerlos. Por lo cual, deja esta disyuntiva: O se es popperiano, y se cree que hay problemas filosóficos a resolver, o se es wittgensteiniano, y se cree que lo que hay son enredos filosóficos que hay que desenredar; que la tarea de la filosofía es disolverlos.

Con esto se llega a lo más fundamental de la filosofía, que es la reflexión sobre ella misma. Wittgenstein dejó un nuevo modo de hacerla, y Tomasini nos ha mostrado con excelente claridad en qué consiste. Podríamos decir que el estudioso mexicano al que he seguido no solamente comprende el pensamiento de nuestro filósofo, sino que, además, practica su manera de filosofar.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 317.

La posibilidad de la filosofía

Ciertamente Wittgenstein da un giro a la filosofía muy diferente de lo que ha sido en la historia. Él mismo decía que es la forma que los grandes filósofos hubieran dado a nuestra disciplina si hubieran sabido cómo hacerlo. Ya no se trata de resolver problemas, sino de disolverlos. En lugar de elaborar teorías para responder a las cuestiones que nos proponemos, hay que tratar de hacer ver que son sinsentidos, ya sea por ir en contra de la gramática lógica, ya sea, inclusive, por transgredir la gramática sin más. En los problemas filosóficos entran ciertas palabras, como “ser”, “substancia”, “causa”, “libertad”, “justicia”, etc., y provocan problemas que el filósofo se siente obligado a responder, pero lo que en realidad debe hacer es mostrar que se están usando en contra de las reglas de uso que tiene la gramática ordinaria. Por eso, por ejemplo, se habla del “yo”, y se piensa en la mente o en el alma, y con ello se lo está hipostasiando, lo cual es una transgresión de la gramática usual.

Al darnos cuenta de esa anomalía, el problema debe desaparecer, porque se debía a una mala utilización de las palabras. Es decir, se descubre que es un pseudo-problema. Ya Carnap había hablado de pseudo-problemas en la filosofía,¹⁰⁷ pero para él eran, sobre todo, los de la metafísica, ya que los enunciados de esta rama de la filosofía no eran verificables empíricamente, y por ello

¹⁰⁷ R. Carnap, *Pseudoproblemas en la filosofía*, México: UNAM, 1990.

carecían de significado, eran sinsentidos. Pero en el caso de Wittgenstein no sólo son sinsentidos las oraciones metafísicas, sino todas las de la filosofía. Por tanto, hay una semejanza con la percepción de Carnap, quizá porque el Círculo de Viena, al que pertenecía ese positivista lógico, había sido influenciado por el propio Wittgenstein, en su primera etapa.

Pero, especialmente en la segunda etapa, a Wittgenstein la empresa de la filosofía se le vuelve imposible, porque ella ha tratado de elaborar teorías para responder a los presuntos problemas filosóficos, siendo que éstos son falsos problemas. Pears habla, incluso, de una especie de positivismo en Wittgenstein, pero distinto del de los del Círculo de Viena, porque es más radical.¹⁰⁸ Ve en nuestro pensador un antropocentrismo. Se ha centrado en el hombre, y al trasluz de él revisa lo que se debe decir acerca del lenguaje y de la filosofía misma.

Esto, a primera vista, parece una filosofía negativa, que se rehúsa a hablar de esos temas filosóficos y prefiere acallarlos. Pone en práctica la conclusión del *TLP*, a saber, que de lo que no se puede hablar es mejor callar. Y tal parece que de lo que no se puede hablar es de lo propio de la filosofía. Y nos resuena la fina ironía inglesa de Russell en la introducción que antepuso al *TLP*, donde dice que Wittgenstein se las arregló para hablar mucho de lo que dice que no se puede hablar.¹⁰⁹

¹⁰⁸ D. Pears, *op. cit.*, p. 264-266.

¹⁰⁹ B. Russell, "Introducción" a L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, p. 27, donde dice que duda de la opinión de su alumno, a lo que añade: "Lo que ocasiona tal duda

Russell comenta que, a pesar de declarar la ética como inexpresable, Wittgenstein podía expresar sus opiniones éticas. Pero ahora no se trata de que considere lo de la filosofía como inexpresable, sino como carente de sentido. Por eso cambia un poco la reacción de Russell, y eso nos conduce a la consideración de que no parece suficiente con querer disolver los problemas filosóficos, pues el propio Wittgenstein necesita resolver problemas para disolverlos, o, al disolverlos, de alguna manera los resuelve.

Pero no todos han estado de acuerdo con esta apreciación wittgensteiniana, lo cual indica que la otra postura no es *a priori* falsa. Lo que me parece que señala es que debemos tener una gran parsimonia con el lenguaje. Usarlo bien, no abusar de él. Tener cuidado con los significados que damos a nuestras palabras.

No creo que todos los problemas filosóficos sean falsos problemas; inclusive, alumnos muy connotados de nuestro pensador siguieron resolviendo problemas, no disolviéndolos, y hasta construyendo teorías filosóficas para solucionarlos.

Es curioso encontrar parecido entre Wittgenstein y Heidegger. Ambos cierran la puerta a la filosofía. Y ambos por la mística. El primero, por abandonar la ontología y quedarse en la poesía y la mística. El segundo,

es el hecho de que después de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir, sugiriendo así al lector escéptico la posible existencia de una salida, bien a través de la jerarquía de lenguajes o bien de cualquier otro modo”.

porque lo máspreciado de la filosofía, como la metafísica y la ética, lo dejó a la mística. Es lo que vio Russell, cuando en la “Introducción” al *Tractatus* señala que su alumno entregaba la ética a la mística; pero también señalaba que había podido hablar de lo que decía que era inefable; pudo decir lo que pensaba que sólo se podía mostrar.

Yo quisiera juntar ambas cosas: el decir y el mostrar. Y decir mostrando, o mostrar diciendo. De hecho, en toda la historia del pensamiento, se ha usado la analogía para decir el mostrar y para mostrar el decir, o decir lo que sólo se puede mostrar: de manera analógica, con parábolas y metáforas. Pues la analogía ha sido el recurso precisamente de los místicos de todas las épocas.

Una filosofía analógica, que conjunte el decir y el mostrar, que una la disolución y la resolución. Es decir, que no niegue la validez de los problemas filosóficos, pero que los vea a través del lenguaje. Tratando de disolver lo que haya de malentendido, pero también tratando de construir la teoría que nos haga evitarlo y nos dé respuesta a las preguntas eternas que nos planteamos en la filosofía misma.

Wittgenstein le recordaba a Russell lo que este último había puesto en su libro *Misticismo y lógica*, y que de alguna manera veía reflejado en el *TLP*: era la obra de un místico lógico. Y quizá nos da la clave de lo que hay que hacer en filosofía. Tratar la lógica con mística y la mística con lógica, y aplicar el análisis gramatical al lenguaje que usamos, para que no lleve malentendidos, y disfrutar

la parte mística de la filosofía, ya que el misticismo es para disfrutarse. Si la lógica nos hace sufrir, porque doblega el pensamiento por los cauces del raciocinio severo, la mística nos hace gozar, porque nos da la libertad del espíritu.

Tal vez se deba juntar la filosofía seria con la libertad del espíritu, esa disyuntiva que planteó mi amigo Ernesto Sosa hace tiempo,¹¹⁰ y que no tiene por qué ser excluyente. Puede ser una disyunción inclusiva, siempre y cuando se sepa hacer de manera conveniente.

Encuentro allí un programa y una definición. Y quizá, también, un criterio. Pues hacer filosofía con libertad de espíritu es lo que lleva a la creatividad, pero hacerla con seriedad hace que no sea fábula ni sueño. Se necesitan ambas cosas, ya que una filosofía que no es creativa, resulta tan seria que no dice nada. Pero, sin seriedad, no convence adecuadamente.

Esto es lo que creo que tenemos que hacer en filosofía, aleccionados por Wittgenstein y Russell. El primero fue más místico que lógico, pues se ha considerado su misticismo más del lado emocional; el segundo fue más lógico que místico, pues se ha considerado su misticismo más del lado racional. En efecto, Wittgenstein vivía como cristiano, a pesar de no compartir la fe de ninguna iglesia, por su personalidad mística; y Russell se deslindó del cristianismo, en un célebre libro, en el que señalaba por

¹¹⁰ E. Sosa, "Serious Philosophy and Freedom of Spirit", en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXIV, núm. 12 (Dec. 1987), pp. 707 ss.

qué no compartía esa fe, debido a su personalidad racionalista. Sin embargo, ambos nos dejan abierta la ruta filosófica, y de nosotros depende realizar el camino. Con-juntar misticismo y racionalismo.

Conclusión

Me ha quedado la impresión de que Wittgenstein, al señalar los problemas de la filosofía como espurios, nos está cancelando la filosofía. Es el lado opuesto de Russell, quien precisamente escribió un libro con el título de *Los problemas de la filosofía* (1910), título que han acogido varios otros pensadores de línea tradicional. Quizá el disolver los problemas sea una manera de resolverlos; pero, en todo caso, no parece dejar satisfechos a los pensadores considerar que los problemas filosóficos se deben a fallas en la gramática y que deben desaparecer. Porque eso es una labor negativa, y deja sin propuesta positiva. Algunos dirán que ya no hace falta, pues el problema ha desaparecido; pero siempre nos queda la sensación de que eso no puede ser todo, que los problemas filosóficos, que han acompañado al hombre a lo largo de la historia, no son problemas ficticios.

SOBRE LA METAFÍSICA

Introducción

En estas líneas me ocuparé de algunas críticas a la metafísica, como la del Círculo de Viena, representado principalmente por Rudolf Carnap, pero en estrecha dependencia de Ludwig Wittgenstein, en su primera época. Luego abogaré por un método que sí nos conduzca a una metafísica válida, sobre todo por su análisis y solución del problema de los universales, que está a la base de la posibilidad y validez de nuestra disciplina.

Con eso veremos que es posible y válida la metafísica; pero creo que será una en particular, a la que veo como analógica, la cual evita los extremos del univocismo, demasiado exigente, y del equivocismo, demasiado laxo. Adopta una postura intermedia y mediadora.

Carnap y el Círculo de Viena

El Círculo de Viena (*Wiener Kreis*) se congregó a finales de los años 20, capitaneado por Moritz Schlick, y con Rudolf Carnap como uno de sus miembros más notables. Se caracterizaba por querer hacer una filosofía científica, es decir, basada en la ciencia, principalmente en la físico-matemática y con mucha atención a la lógica matemática.¹¹¹

El Círculo de Viena se caracterizó por su rechazo de la metafísica. Muchos otros filósofos adoptaron su

¹¹¹ V. Kraft, *El Círculo de Viena*, Madrid: Taurus, 1966, pp. 11 ss.

actitud, sobre todo angloamericanos. Wittgenstein, que influyó mucho sobre Moritz Schlick y los demás miembros del Círculo, había delineado la actitud de todo el neopositivismo o positivismo lógico frente a la metafísica: "...siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones".¹¹² Bastaba con demostrar, a quien profiriera un enunciado de tipo metafísico, que no había manejado *significativamente* los términos de su proposición. Este criterio lo recogió Rudolf Carnap, quien lo aplicó a la metafísica, pero con cambios sucesivos.

Detengámonos un poco en Carnap, pues vale la pena contextualizarlo. Para ello, aportemos algunos rasgos biográficos.¹¹³ Nace en Ronsdorf, cerca de Barmen, Alemania, en 1891. Estudia en las universidades de Friburgo y Jena, de 1910 a 1914, especialmente física, matemáticas y filosofía. En Jena es alumno de Gottlob Frege, quien, junto con Bertrand Russell, ejerce influencia en su pensamiento. Después de la Iª. Guerra Mundial, en 1921, se doctora en filosofía en Jena, con la tesis *El espacio: una contribución a la teoría de la ciencia*, la cual se publica como una monografía en *Kantstudien*. Allí se encuentra larvada su actitud hacia las disputas filosóficas: todas se deben a errores en el análisis lógico de los

¹¹² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.53; Madrid: Alianza, 1973, p. 203.

¹¹³ N. M. Martin, "Carnap, Rudolf", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London – New York: The Macmillan Co. And The Free Press, 1972 (reprinted ed.), vol. II, pp. 25-27.

conceptos empleados. En 1926 es invitado por Moritz Schlick para ir a la Universidad de Viena como *Privatdozent*.

Participa en la creación del Círculo de Viena, en esa ciudad que fue cuna del neopositivismo o positivismo lógico. En 1928 publica su primera obra importante: *La construcción lógica del mundo*. Estudia a Ludwig Wittgenstein, quien influye en él de modo más decisivo que Frege y Russell, a pesar de que difieren en varios puntos. Ese año escribe, bajo la influencia de Wittgenstein, una monografía en la que pasa de la neutralidad escéptica en la consideración de la metafísica a una radical oposición: *Seudoproblemas en filosofía: otras mentes y la controversia del realismo*. En 1930 funda, con Hans Reichenbach, la revista *Erkenntnis* (1930-1940). El año de 1931 ocupa la cátedra de filosofía natural en la Universidad Alemana de Praga. En 1932 escribe el célebre artículo “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. Y al año siguiente (1934) se publica su segunda obra importante: *La sintaxis lógica del lenguaje*.

El año de 1935 emigra a los Estados Unidos, por ser opositor del nazismo. Es profesor de filosofía en la Universidad de Chicago (hasta 1952). Allí encuentra a Charles W. Morris, filósofo y semiotista, con quien emprende la edición de la *Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada*. Pasa un tiempo en Harvard (1939-1941), con Tarski y Quine. En 1942 publica *Introducción a la semántica*; en 1943, *La formalización de la lógica*; en 1947, *Significado y necesidad*; en 1950, *Fundamentos lógicos de la*

probabilidad. El año de 1954 ocupa la cátedra de filosofía en la Universidad de California en Los Ángeles, vacante por la muerte de su amigo Hans Reichenbach. En 1961 se retira de la docencia y muere en 1970.

Carnap, en un célebre artículo acerca de la superación de la metafísica por los medios del análisis lógico del lenguaje, trata de sintetizar los argumentos fundamentales de la destrucción de esta disciplina. Según él, “las pretendidas proposiciones de dicho campo [la metafísica] son totalmente carentes de sentido”.¹¹⁴ Es decir, no son proposiciones falsas, sino solamente sinsentidos.¹¹⁵ Y no tienen sentido porque no son susceptibles de verificación empírica. Nuestro autor concluye que la metafísica sólo puede ser la “expresión de una actitud emotiva ante la vida”.¹¹⁶ Tales son sus tesis básicas.

La escuela neopositivista desecha, por este conducto lógico-lingüístico, la metafísica. Pero el problema fuerte de la lingüística (así científica como filosófica) es el binomio semiótica-semántica, es decir, la teoría general del signo y la teoría de la significación; y como este problema (sobre todo el de la semántica) es de tipo cognoscitivo, se vincula con la teoría del conocimiento y a ella nos remite. Esto ha tardado en ser reconocido en la filosofía analítica. Y como la significación necesita un criterio de verdad en el cual apoyarse, Luis Villoro anota que

¹¹⁴ R. Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965, p. 66.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 67 y 75.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 84.

no se puede restringir este criterio a lo empírico, pues los actos cognoscitivos no se reducen a la mera sensación. Tiene que establecerse de antemano una teoría general del conocimiento: “Si el criterio de verificación se deriva de una teoría de las condiciones de todo conocimiento válido, puede decidir de la validez del conocimiento metafísico; pero entonces debe renunciar a eliminar la metafísica por el mero análisis lingüístico”.¹¹⁷ Otra defensa la encontramos en Jean Wahl, quien acude a una verificación empírica de los enunciados metafísicos en la experiencia intelectual.¹¹⁸

Carnap, en un artículo de 1950, aparecido en la *Revue Internationale de Philosophie*, con el título de “Empiricism, Semantics and Ontology”, mitigó un tanto su postura.¹¹⁹ Allí distingue entre “cuestiones internas y externas de existencia”. La mayoría de las tesis metafísicas pertenece a las cuestiones externas a las teorías científicas; pero puede construirse una ontología con expresiones internas a su lenguaje, radicando su validez en ser adaptables al sentido común y a la ciencia. Esto desencadenó una serie de trabajos de ontología en la escuela positivista. Por ejemplo, un positivista inglés, Alfred J. Ayer, escribe sobre la metafísica y el sentido común, en esa dirección de que los enunciados metafísicos deben ser aceptables

¹¹⁷ L. Villoro, “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”, en *Diánoia*, 7 (1961), pp. 221-222.

¹¹⁸ J. Wahl, *La experiencia metafísica*, Alcoy (España): Marfil, 1966, p. 77.

¹¹⁹ R. Carnap, “Empiricism, Semantics and Ontology”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950), pp. 20 ss.

por la sana inteligencia.¹²⁰ Hasta llegar a trabajos como el de Peter F. Strawson, que acepta una metafísica descriptiva, entre Kant y Quine.¹²¹ En ellos ya hay plena aceptación de la validez de nuestra disciplina.

Pero la revaloración de la metafísica en sentido tradicional la ha realizado Guido Küng, en su obra acerca de los universales, que son la base de la metafísica misma.¹²² Se da cuenta de que la teoría de los universales es la base de la metafísica; y, además de mostrar su validez, entra en polémica con las corrientes actuales de lógica matemática y epistemología analítica. Lo mismo hace Paul Gochet, en un artículo en el que analiza la obra anterior y adopta una postura más bien nominalista.¹²³

Una discusión interesante acerca de la metafísica fue la sostenida entre Alfred J. Ayer y Frederick Copleston, intitulada “Logical Positivism – A Debate”, y contenida en el volumen *A Modern Introduction to Philosophy*, editada por Paul Edwards y Arthur Pap.¹²⁴

La crítica del Círculo de Viena a la metafísica, singularmente por parte de Rudolf Carnap, era que esa

¹²⁰ A. J. Ayer, *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan, 1969, pp. 50 ss.

¹²¹ P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1971 (3d. reprint), pp. 215 ss. y 226 ss.

¹²² G. Küng, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion*, Vienne: Springer Verlag, 1963, pp. 139 ss.

¹²³ P. Gochet, “L’ontologie et l’analyse logistique du langage”, en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), p. 144.

¹²⁴ A. J. Ayer y F. Copleston, “Logical Positivism – A Debate”, en P. Edwards – A. Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy*, New York: The Free Press, 1965 (2a. ed.), pp. 726 ss.

disciplina no es verdadera ni falsa, es sinsentido. Para ser verdadera o falsa se requiere que antes tenga sentido, y no lo tiene. Y carece de él porque el sentido es el método de verificación; pero la metafísica no lo tiene; luego la metafísica es sinsentido.

No tiene método de verificación porque no cumple con ninguno de los modos de verificar: ni el formal ni el empírico. No cumple con el formal, porque la verificación formal consiste en reducir a tautologías; pero las tautologías no tienen contacto con el mundo (como decía Wittgenstein, son *unsinnig*, sinsentido, y *sinnlos*, carentes de sentido); por lo tanto, la verificación formal no dice nada del mundo, y de nada serviría a la metafísica, sólo le daría coherencia interna. Por eso la verificación ha de ser empírica.

Pero la metafísica no cumple con el método empírico, porque la verificación empírica consiste en derivar proposiciones protocolares (que se pueden corroborar en laboratorio experimental); pero de las proposiciones metafísicas no se pueden derivar proposiciones protocolares; por lo tanto, la metafísica carece de verificación.

La pista de solución sería averiguar qué tipo de verificabilidad tiene la metafísica, ¿inmediato o mediato? Tendría que ser mediato, ya que no se puede someter inmediatamente a laboratorio alguno; pero tiene una verificación racional. Hay una inconsistencia en la reducción que hacen los neopositivistas del significado o sentido al método de verificación. Hay un círculo vicioso, pues las proposiciones universales no tienen (en su concepción nominalista) posibilidad de verificación.

Pero hay una salida realista (es decir, anti-nominalista): la de Reichenbach y de Bochenski, a saber, la de una verificabilidad *en principio*. Es decir, no fáctica inmediata, pero sí mediata o en el largo plazo. Y, sobre todo, se atiende a la reducción al absurdo que hizo Julius R. Weinberg de los neopositivistas: el criterio de significado verificacionista es él mismo inverificable empíricamente, es decir, es metafísico.¹²⁵ Así, se niega la metafísica con la misma metafísica. Lo cual comprueba lo que los antiguos sabían: que la metafísica sólo se puede rebatir desde la metafísica, lo cual, en definitiva, la salva.

El método analógico

De suyo, la metafísica no se ajusta al método de la verificación empírica; su método es analógico, esto es, de verificación mediata y *a posteriori*, por los efectos o las consecuencias. La analogía se coloca entre lo unívoco y lo equívoco. Lo unívoco es lo que tiene completa igualdad; lo equívoco es lo que tiene completa desigualdad; y lo análogo es lo que tiene semejanza, esto es, igualdad parcial, predominando la desigualdad.¹²⁶

Hay que comenzar con la existencia de la analogía. Para hacerlo, basta con partir de su noción nominal. La cual es doble: etimológica o según el origen, y pragmática o según el uso. La etimología es *ana (sicut)*: como,

¹²⁵ J. R. Weinberg, *Examen del positivismo lógico*, Madrid: Aguilar, 1959, p. 258 y 295.

¹²⁶ I. M. Ramírez, *De analogia*, Madrid: CSIC, 1970, vol. I, pp. 51 ss.

según; indica relación de conmensuración. Y *logos* (*ratio*): razón, noción, proporción. Es conmensuración o adaptación entre dos contenidos homogéneos, por ejemplo entre dos y cuatro (2:4).

La analogía es, pues, una relación de comparación entre dos *rationes* o *lógoi*, esto es, la conmensuración o conveniencia entre cantidades discretas (números) o entre cantidades continuas (dimensiones, magnitudes o medidas). Es decir, lo análogo es lo proporcionado, lo ajustado. El *lógos* es *proportio*, comparación de cantidades, como 2:4. Y la analogía es una proporcionalidad, una comparación de proporciones, 4:2::8:4.

La definición nominal pragmática o por el uso es la siguiente. En el lenguaje vulgar, la analogía es la relación de semejanzas entre cosas distintas; es decir, compartir semejanza y desemejanza. En el lenguaje científico, es el razonamiento por analogía, que funda las hipótesis; por lo que es muy fecundo, aunque no genera certeza, sino probabilidad.¹²⁷ Expresa identidades reales o semejanzas entre casos experimentados, que pueden tener explicaciones similares, hipótesis o leyes.

Y su división es en: 1) Analogía de atribución o proporción simple, la cual se subdivide en dos: 1) intrínseca, una relación real, en la que el analogado principal es causa de los analogados secundarios, como en Dios – creaturas; 2) extrínseca, una relación denominativa, en

¹²⁷ N. Rescher, *La lucha de los sistemas. Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de la diversidad filosófica*, México: UNAM, 1995, pp. 97 ss.

la que el analogado principal da el nombre a los analogados secundarios, como en sano – cosas sanas. II) Analogía de proporcionalidad o proporción compuesta, la cual es doble: 1) propia, en la que se da una participación de una significación estricta, como en “la raíz es al árbol lo que el cimiento a la casa”; y 2) impropia o metafórica, en la que se da una participación de una significación traslaticia, como es la de la metáfora; por ejemplo, en “el prado ríe”, pues implica “las flores son al prado lo que la risa al hombre”.

En contraposición con el método empirista del positivismo lógico, por el cual es rechazada la metafísica, se coloca el método analógico. Es también *a posteriori*, pero intenta ir más allá de lo empírico, y no por medios inválidos, sino por la abstracción cognoscitiva. Solamente que no la entiende en sentido positivista, como acumulación de casos en un conjunto, sino como un remontar el nivel de lo concreto hasta lo más universal. Por eso es conveniente analizar el funcionamiento del universal, para ver cómo nos puede conducir a la metafísica.

El universal metafísico

Una aplicación del método analógico es el que se usa en el problema de los universales, que está muy conectado con la metafísica. En él se pregunta qué fundamento en la realidad tienen nociones tales como “ente”, “substancia”, etc. Es la base para la fundamentación de la metafísica misma. De la respuesta que se le dé, dependerá su posibilidad y validez.

En cuanto a esto hay tres posturas.¹²⁸ Dos son extremas, la del platonismo y la del nominalismo. La primera dice que el universal existe en sí mismo, y fundamenta a los individuos que de él dependen. La segunda sostiene que el universal sólo existe en la mente y no está fundamentado en los individuos. Y la otra postura es intermedia, la del realismo moderado, el cual sostiene que el universal existe sólo en la mente, pero que está fundamentado en los individuos. En buscar esa solución intermedia consiste el método analógico de la metafísica.

Dentro de la tradición analítica tenemos tres paradigmas en cuanto a este problema, correspondientes a las tres posturas referidas. Se sitúan en los orígenes del análisis filosófico, en el siglo XIX y principios del XX. Ellos son: John Stuart Mill (1806-1873), Charles Sanders Peirce (1839-1914) y Gottlob Frege (1848-1925). El primero lo expone en su obra *Un sistema de lógica*, de 1843. El segundo lo trabajó entre 1900 y 1903, en sus escritos sobre semiótica y en sus artículos para el *Diccionario de filosofía y psicología* de Baldwin. El tercero lo estudió entre 1879 y 1892, en su libro *Conceptografía* y en su artículo "Sobre sentido y referencia". Mill representa el nominalismo, Peirce el realismo moderado o aristotélico, y Frege el realismo extremo o platónico. Empecemos por este último.

¹²⁸ M. Beuchot, *El problema de los universales*, Toluca: UAEM, 2010 (3a. ed.), pp. 34 ss.

En la *Conceptografía*, que es una “escritura conceptual”, Frege construye una lógica simbólica, esto es, un álgebra de signos, y tiene que preguntarse por el signo mismo.¹²⁹ En él encuentra a) dos funciones: 1) presentar algo a la mente y 2) representarlo o señalarlo en la realidad; y b) dos aspectos estructurales: 1) el sentido y 2) la referencia. El sentido es lo que captamos al comprender una expresión, y su referencia es la entidad a la que remite.

Pero, ¿qué son los sentidos y las referencias? Para Frege, los sentidos son todos ellos entidades abstractas; y de las referencias, algunas son entidades concretas y otras son abstractas.¹³⁰

Por eso plantea tres mundos o niveles de la existencia: uno objetivo y real: las cosas físicas; otro, subjetivo y mental: intuiciones y representaciones; y otro objetivo no-real: sentidos, referencias abstractas, números, etc. Es no-real en cuanto que no es físico; es, por así decir, ideal.

Su platonismo se ve 1) en su teoría de los números, ya que éstos son, para él, entidades objetivas no-reales; 2) en su teoría semántica, pues los sentidos y las referencias abstractas (por ejemplo, la Verdad y la Falsedad) son entidades objetivas no-reales; 3) en su teoría ontológica, ya que hay referencias (funciones y propiedades) y no-referencias (sentidos) que son entidades objetivas no-reales, y 4) en su teoría del conocimiento, porque hay

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 401-419.

¹³⁰ G. Frege, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.), pp. 33 ss.

pensamientos (no representaciones) que son entidades objetivas no-reales.

Para el nominalismo, pondré como ejemplo a John Stuart Mill.¹³¹ En su obra *Un sistema de lógica* reporta las opiniones de los conceptualistas, como Locke y Brown, y de los nominalistas, como Berkeley y Bailey, y dice que de ellos se puede tomar la explicación de los universales. Para él los conceptos son ideas en la mente. Los nombres generales evocan una idea o concepción mental, y esa idea general representa la clase entera de cosas a las que ese nombre se aplica. Eso es lo que permite definir, clasificar e inducir.¹³²

Tales ideas se obtienen por abstracción, entendida como agrupación de casos semejantes. Y la idea general sólo corresponde a un conjunto de individuos concretos, no a una esencia abstracta. Gracias al lenguaje podemos formar y fijar esas asociaciones de ideas, así como relacionarlas en el razonamiento. De manera especial en la inducción, la cual no tiene valor a menos que se pueda aplicar a una clase entera de casos, lo cual se verifica por la experimentación. Viendo que se aplica a una clase entera de casos, se asegura su uniformidad como constancia de la naturaleza.¹³³

Peirce entiende por signo aquello que representa algo para la mente.¹³⁴ Los niveles del signo son dos: 1) signo

¹³¹ M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 353-360.

¹³² J. S. Mill, *Système de logique*, Paris: Alcan, 1909 (6a. ed.), vol. II, p. 193.

¹³³ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁴ M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 395-399.

type o signo modelo, el cual es universal, y 2) signo *token* o signo réplica, el cual es individual. Es así que hay cosas que son *types*, o universales, y *tokens*, o individuos.

Al nivel del universal (*type*) se da la legalidad, el orden, lo previsible: la ley universal. En las cosas, es una ley natural; en los signos, es una ley semiótica. Pero las leyes no serían nada si no hay *types* reales. Y vemos que las leyes rigen los acontecimientos: hay una tendencia al orden causal o determinista, que permite la predicción, es decir, la ciencia. Por lo tanto, las leyes existen en sí, tienen un modo peculiar de existir, y no se reducen —como pretenden los nominalistas— a una mera secuencia de palabras. Las leyes y los universales tienen realidad propia.¹³⁵

Así, Peirce es realista, pero de un tipo especial. Siempre combatió a los nominalistas, por lo que pertenece al realismo; pero no es platónico, ya que los *types* están en las cosas mismas, no en alguna clase de mundo ideal. Se le ha adjudicado el realismo de Juan Duns Escoto, que era un escolástico, y por eso se puede tomar a Peirce como realista moderado aristotélico.¹³⁶

Con esta disquisición vemos que en el nominalismo no cabe la metafísica, y es una postura típica del positivismo. Por eso los positivistas rechazaron siempre la

¹³⁵ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne – P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1931-1958, vol. 4, núm. 50 y vol. 5, núms. 94 ss.

¹³⁶ J. F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, Seattle: University of Washington Press, 1963, pp. 145 ss.

metafísica, debido a que una solución nominalista al problema de los universales tiene esos efectos. Es lo que vimos en Mill. En el realismo platónico, ejemplificado por Frege, sí hay posibilidad de metafísica, pero excesiva, por admitir entidades abstractas. Es la barba de Platón que quiere rasurar la navaja de Ockham. En el realismo moderado aristotélico, como el de Peirce, también cabe la metafísica, pero una más moderada y aceptable. Pues no coloca los universales como ideas en un mundo abstracto, sino en la mente y en las cosas naturales.

El realismo de Escoto decía eso: que en las cosas mismas (y no sólo en la mente, como para Santo Tomás) se encuentra ya presente el universal propiamente dicho, pero en estado disminuido (y no en potencia, como para Tomás, sino con cierto acto, aunque diminuto). Este realismo escotista gustó a Peirce más que el tomista, porque le parecía que fundamentaba mejor las leyes de la ciencia.

Creo que también las fundamentaría bien la posición tomista, pues acepta el universal como concepto pero con fundamento en las cosas, mientras que Ockham lo veía como concepto pero sin fundamento en las cosas, y Escoto le asignaba un fundamento demasiado fuerte ontológicamente, pues pensaba que el universal no sólo está en la mente, con fundamento en la realidad, sino ya ínsito en la realidad, es decir, en las cosas mismas. Esto me parece demasiado, y me conformo con la posición tomista, que es más módica pero suficiente.¹³⁷

¹³⁷ M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 547 ss.

Reflexión: una metafísica analógica

La metafísica se defiende a pesar de todos los pesares. Cuando ya parece muerta, se levanta de sus cenizas. Hay que darle más vitalidad. Para eso hay que sacarla del método empirista de los positivimos, como el de Mill y el de Carnap. Son de diverso siglo, pero en el fondo coinciden. Lo hacen en su negación del fundamento ontológico de los universales, como hemos visto.

El método empirista del positivismo es univocista, pero tiene la paradoja de que acaba siendo equivocista, es decir, se va reduciendo a un psicologismo, en el que las leyes científicas son tales porque nuestra psique se acostumbra a verlas con continuidad. Es lo que señalaron Husserl y Frege a los positivistas del siglo XIX y principios del XX. Luego fue señalado a los positivistas lógicos, por los que los estudiaron de cerca. Así, es notable darse cuenta de que Wittgenstein comenzó univocista, en su atomismo lógico del principio, en el *Tractatus logico-philosophicus*, y acabó equivocista, con el relativismo de su segunda época, la de las *Investigaciones filosóficas*. Algo parecido se puede señalar en Carnap, que comenzó univocista, en seguimiento de Wittgenstein, pero acabó equivocista, por el relativismo de teorías que sostuvo al final.

Se necesita una metodología analógica, como la que hemos esbozado, la cual conduce a una metafísica analógica. Una en la que el concepto de ser sea analógico, no unívoco ni equívoco. En la que las propiedades trascendentales del ente sean también analógicas. La noción

de causa lo mismo, e igual suceda con otras nociones importantes. De esta manera tendremos una metafísica con fluidez, pero con suficiente vigor como para no desmoronarse en un nominalismo que termina en el relativismo sin fin.

Una metodología analógica no sólo superará el principio de verificación empírica, sino que evitará las paradojas lógicas con las que tuvieron que luchar Frege, Russell y Wittgenstein, sin que sea vea claro que las resolvieran.¹³⁸ En cambio, una solución mediante la analogía sí lo hace. Por ejemplo, la autopredicación que se exigía en los conjuntos (y que llevaba a la paradoja de que el conjunto de las cucharillas no era una cucharilla) puede resolverse con la analogía, porque los trascendentales del ser (uno, verdadero y bueno) se pueden autopredicar. E, incluso, la misma analogía es analógica (según lo vimos en su división o clasificación).

Conclusión

De acuerdo con lo que se nos ha mostrado, una metafísica analógica es la que mejor puede resistir los embates de los positivimos. Éstos son univocistas al principio, y acaban equivocistas al final. Como dice el refrán: “Los extremos se tocan”. En cambio, una postura intermedia, analogista, no tiene las pretensiones de rigor de la univocidad ni tampoco la deriva disolvente de la equivocidad.

¹³⁸ J. Roig Gironella, “La antinómica solución de las antinomias lógicas”, en sus *Estudios de metafísica*, Barcelona: Juan Flors, 1959, p. 88.

Nos permite una oscilación entre los significados de sus términos, lo cual nos confiere la capacidad de un pluralismo que no se hunda en el relativismo.

Esto es lo que se necesita en la metafísica de hoy, para que pueda revitalizarse. Ha pasado épocas malas, pero también han pasado las épocas malas, y ahora tiene una oportunidad como nunca. Pero tiene que ser cuidadosa, para no incurrir en el sueño univocista ni en el fracaso equivocista. Su nueva oportunidad será la de ser una metafísica analógica, modesta pero suficiente.

SOBRE CONCEPCIONES DEL HOMBRE

Introducción

En lo que sigue abordaré una concepción del hombre que me ha intrigado mucho, que me ha estimulado a seguirla dondequiera que la encuentre. Es la del ser humano como microcosmos, es decir, como mundo en miniatura, resumen de todos los seres. Es la síntesis del todo, lo cual nos llevará a escudriñar la dialéctica que hay en él. Y eso nos conducirá a un humanismo nuevo; no al anterior, en el que el hombre era endiosado, sino uno en el que es creatura con las demás creaturas, y con la alta dignidad de ser el encargado de cuidar la creación, no de destruirla.

Creación y libertad

Ciertamente el ser humano está encuadrado en el tiempo y el espacio, aunque, como ser histórico, ha hecho del tiempo su espacio, su lugar y su entorno. Se da en la historia, pero ha habido diversas maneras de concebirla a ésta, que es lo mismo que concebir al hombre, dado que habita en ella.

Por ejemplo, Vico decía: “Los hombres hacen la historia”; pero Dilthey dijo: “La historia hace a los hombres”. Sin embargo, creo que cabe una postura intermedia, y podemos decir que el hombre y la historia se hacen. Es el sentido de la idea de Vico, de que el hombre conoce lo que hace (*verum factum*); y por eso puede

conocer la historia.¹³⁹ El ser humano moldea la historia con sus acciones; pero no podemos negar que también es moldeado por los acontecimientos de ésta.

Y aquí es otra vez donde nos sale al paso Hegel, quien decía que la historia es obra del Espíritu, a la que colaboramos con nuestra libertad. Es decir, el Espíritu y el hombre hacen la historia, y así se construye la libertad. En otras palabras, la historia es hazaña de la libertad, como lo expresaba ese gran hegeliano que fue Benedetto Croce.¹⁴⁰ En cambio, más pesimista, Marx decía que sí, los hombres hacen la historia, pero sin libertad. Recoge a Hegel, teórico de la historia, pero lo cambia. Hegel decía que el hombre hace la historia con libertad, pero Marx lo niega: la hace, pero bajo el determinismo de la economía.

Así, nos topamos siempre con Hegel; y aquí lo tomaremos con la mediación de Alexandre Kojève, quien formó en ese pensamiento a los intelectuales franceses de los años 30, según lo narra Vincent Descombes.¹⁴¹ Kojève introdujo en ese ámbito la escena de la dialéctica del amo y el esclavo, el terror, la negación, la diferencia y otros elementos hegelianos, que ya forman parte (a veces inconsciente) de nuestra cultura.

¹³⁹ I. Berlin, “Vico y su concepto del conocimiento”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México: FCE, 1983, p. 182.

¹⁴⁰ B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, México: FCE, 1971 (1a. reimpr.), pp. 48 ss.

¹⁴¹ V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris: Minuit, 1979, pp. 21 ss.

En efecto, Descombes muestra cómo Kojève, al exponer a Hegel en París en los años 30, marcó a muchos pensadores franceses, que después marcarían a otros más recientes. A su clase asistieron, entre otros, Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty y André Breton. De esas enseñanzas sobre Hegel, Bataille sacó la negatividad, como la parte maldita; Klossowski, el fin de la historia; Lacan, su teoría del deseo; Merleau-Ponty, la idea del terror; y, a través de ellos, Sartre, la negatividad; Foucault, la muerte del hombre; y Deleuze y Derrida, la diferencia.

Pues bien, una de esas ideas es la de la negatividad. Para Hegel, la libertad es negación, es negar lo que está dado, para superarlo. Se da en el trabajo y en la lucha, que se afanan por cambiar lo establecido. Por eso la dialéctica es introducción de la negatividad, como se ve en la historia.

Recojo esa idea, pero un tanto cambiada. Kojève dice que el deseo es negación de la negación; sin embargo, a mí me parece que así es la creatividad. La veo como negar y afirmar, que es como un claroscuro, y así es la analogicidad. No tiene la claridad de lo unívoco, ni la oscuridad de lo equívoco; es intermedia y mediadora, es mediación (dialéctica).

Hegel veía el fin de la historia como la cesación de la negatividad, es decir, se llegaría al saber absoluto, con lo cual todo desembocaría en la identidad de sujeto y

objeto.¹⁴² Lo cual repercutiría en la sociedad como estabilidad. Con ello se acabarían las necesidades del hombre; y, por lo tanto, sus empresas; carente de trabajo y de guerra, se acabaría su actividad. Pero creo que, si se ve la negatividad no tanto como trabajo o como guerra, sino como creatividad libre, como “juego serio”, el hombre seguirá produciendo, y la historia continuará.

También señala Kojève el rechazo del humanismo, por obra de los marxistas e, incluso, de Heidegger, que se desmarcaba del humanismo existencialista de Sartre. Hasta llegar a Lyotard, que hablaba de un trans-humanismo. Se ha negado al hombre. Pero ahora es cuando más necesitamos un nuevo humanismo.

A ese efecto, revisemos el humanismo que nos ha quedado por antonomasia, a saber, el del Renacimiento (aunque ha habido humanismos desde antes de él). Para ver qué podemos rescatar y qué hay que cambiar.

Los nexos del mundo

Nuestra meditación sobre el Renacimiento nos ayudará a ponderar lo que debe ser un nuevo humanismo. Porque no puede ser igual a ése; con todo, tiene que recuperar algunas de sus características, so pena de no ser lo que pretende ser.

Uno de los rasgos humanistas del Renacimiento es que en él encontramos muy presente la idea de que el hombre es un microcosmos, es decir, un compendio del mundo universo. Veámoslo primero en Nicolás de Cusa,

¹⁴² *Ibid.*, pp. 40 ss.

quien fue como un eslabón entre la Edad Media y el Renacimiento. Lo más importante es que, para Cusa, el nexo o intermediario es el hombre, colocado en el centro del universo. “Es entonces cuando interviene el tema desarrollado en la tercera parte de la *Docta ignorantia*: entre el Infinito absoluto, de suyo inaccesible, y su imagen cósmica (el ‘infinito contraído’), el *nexo* indispensable es el microcosmos humano, única naturaleza que ‘la potencia infinita de Dios puede elevar convenientemente a su límite infinito’, para que el mundo entero pueda conocer así su pleno desarrollo (III, 3)”.¹⁴³ El ser humano es la conciencia del mundo, el que sabe que está en ese puesto en el cosmos.

El Cusano, del mismo modo que Anaxágoras, sostiene que todo está en todo, pero diferenciado, de modo que no hay en el universo dos cosas iguales. Cada cosa ocupa el centro de una *machina mundi*, que tiene su centro en todas partes y la circunferencia en ninguna, lo cual solía atribuirse a Dios, pero él lo aplica al mundo.

Por su parte, Ficino veía al intelectual como melancólico, por influjo de Mercurio, y tenía que cuidarse de ciertas comidas, de la soledad y de las tinieblas. Todo ello para evitar ese mal humor, esa depresión, que era la melancolía. Es notable la presencia y la acción de Hermes en ese tipo de personas.

Algo parecido dice Pico de la Mirándola: “Principalmente de Hermes, de los iraníes y de los árabes, toma

¹⁴³ M. de Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento*, México: Siglo XXI, 1974, p. 37.

Pico la definición del *anthropos* como ‘cópula’ del cosmos, como ‘intersticio’ entre la eternidad y el tiempo”.¹⁴⁴ Llama la atención que es Hermes el que proporciona la idea o imagen del hombre como microcosmos, es decir, de cópula entre lo material y lo espiritual, e intersticio entre esos dos reinos.

La idea del hombre como nexo aparece incluso en un escolástico como Tomás de Vío, cardenal de Caieta. Así, en contra de Pomponazzi, “Cayetano prefiere utilizar un argumento que también el Aquinate conocía, pero que le es caro sobre todo a Ficino: se trata de aquella ‘admirable conexión de las cosas’, continuidad jerárquica perfecta, en la que el hombre se sitúa entre la bestia y el ángel. [...] Inspirándose en el *Libro de las causas* (*Liber de causis*), Nicolás de Cusa y Pico de la Mirándola definían el intelecto humano como un nexo (*nexus*) o un *horizonte* entre dos universos”.¹⁴⁵ Claro que el Cayetano era un escolástico atípico, es decir, humanista, renacentista, y por eso fue atento a esa idea, tan frecuente en el Renacimiento, del hombre como microcosmos y como puente entre el mundo material y el espiritual.

Agustín Nifo lo aplica a la estética, y dice que el cielo es armonioso, los artefactos son agradables, los animales y las plantas son placenteros y los minerales son útiles; “pero solamente un cuerpo humano —digno de ser llamado ‘pequeño mundo’ (*parvus mundus*) o microcosmos— merece, si es perfectamente proporcionado, el

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

calificativo de ‘bello’”.¹⁴⁶ Y lo dice apoyándose en el canon del Hércules pitagórico, para la belleza del hombre. También consideraba al alma humana como el espejo más perfecto de Dios, su creador. En ello se muestra el humanismo de estos autores.

Agripa de Nettesheim y Paracelso, filósofos naturales, combinaban la ciencia con la magia: “Ambos poseen una afición indudable a la observación, pero creen en un microcosmos atravesado por fuerzas vitales”.¹⁴⁷ Es decir, siguen la idea de una analogía universal, de simpatías y antipatías entre los seres. La idea del microcosmos se les cruza con la de las correspondencias entre las cosas.

A semejanza de los Santos Padres y de autores medievales, los renacentistas hablaban de que los libros de Moisés habían sido copiados por los filósofos antiguos, incluso griegos. “Combinando a Hermes con Moisés, Agripa define el mundo como el reflejo del poder divino, pero ve en el hombre en su conjunto la ‘imagen’ perfecta del cosmos (que ‘simboliza con todas las cosas’) y la ‘semejanza’ de Dios mismo”.¹⁴⁸ Continúa siendo la imagen del ser humano como el microcosmos. Ésta se atribuía a Hermes Trismegisto, y aquí se nos dice que él la recibió de los escritos de Moisés, a saber, del *Pentateuco*.

Llegamos a Teofrasto Bombast, llamado Paracelso. Es célebre por su combinación de la ciencia y la magia.¹⁴⁹

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴⁹ A. Koyré, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid: Akal, 1981, pp. 69 ss.

También creía en un quinto elemento. “Con todo, el mal aparece ya en el nivel de la naturaleza, a causa de la ambivalencia propia del *limus*. Extracto y quinta-esencia de todos los cuerpos, este noble material hace del hombre un verdadero microcosmos; pero, según que en cada individuo domine este o aquel complejo de influencias, se halla más cerca del león o de la serpiente. El *limus*, efectivamente, es también ceniza y polvo, la *materia última* a la que se reducen todos los cuerpos perecederos”.¹⁵⁰ Y hay igualdad entre hombre y mujer: “Con Adán Eva forma una sola carne, a la vez quintaesencia y microcosmos, toda entera ‘terrestre’ y ‘astral’; criaturas finitas y compuestas, todos los humanos retornan desde sí mismos a su materia originaria”.¹⁵¹ La mujer no es menos microcosmos que el varón, y eso los pone en plan de igualdad. Si esa antigua idea hablaba de la alta dignidad del ser humano, da gusto ver que este autor la atribuía con equidad a ambos géneros.

También Valentín Weigel habla de una correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos.¹⁵² El hombre puede conocer porque todo está en él. Lo que conoce lo engendra y se convierte en él. Adán fue tomado del limo y recibió el soplo de vida, y con eso en él se unieron lo terrenal y lo divino, lo temporal y lo eterno.

Ramón Sibiuda, en su *Teología natural*, pretende aprovechar el libro del mundo para complementar la

¹⁵⁰ M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 152.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵² *Ibid.*, p. 228.

Escritura. Ve al hombre “como un ‘eslabón’ entre las creaturas y el Creador, portador de dos ‘semillas’ opuestas, capaz de escoger libremente o bien el amor de sí mismo, con su fruto, la ‘tristeza’, o bien el amor de Dios, única fuente de ‘alegría’”.¹⁵³ El hombre es el gozne entre los mundos, centro del universo. Especialmente, el que conecta la tierra con el cielo, el mundo material con el espiritual.

Mauricio Scève, amigo de Rabelais, escribió filosofía en poemas, a veces poco afortunados. “Más importantes son para nosotros los tres libros del *Microcosmos* (*Microcosme*) —tres veces mil versos, más un terceto monorrímo— en que, en 1562, a propósito de un tema bíblico (que anuncia *El paraíso perdido* de Milton), Scève ensalza la epopeya del *homo faber*”.¹⁵⁴ Ese poema, tan recargado, tenía sus fuentes. “El *Microcosmos*, himno ‘renacentista’ a la gloria del progreso, debe todavía lo esencial de su muy vasta erudición a Lucrecio, Virgilio y Plinio, y sobre todo a las enciclopedias medievales y a la *Margarita filosófica* (*Margarita philosophica*) de Gregorio Reisch, la cual es en lo esencial el eco de aquellas”.¹⁵⁵ Se cantaba al hombre como mundo menor, aun en la poesía. Era una exaltación literaria de esta idea filosófica, a la cual se veía como muy fecunda.

En busca de la mediación o nexo del mundo, Francisco Patrizi apela a la antigua sabiduría, siendo

¹⁵³ *Ibid.*, p. 248.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 264.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 266.

heredero de Orfeo, del Pseudo-Hermes, de Pitágoras, y concilia diversas doctrinas, pero prefiere a Platón por encima de Aristóteles.¹⁵⁶ Y admite la luz como mediadora entre lo uno y lo múltiple. Es una filosofía de la luz, la cual es incorpórea y mediadora.

Asistimos, empero, a un momento de cambio, uno en el que se pierde la dignidad del hombre-microcosmos. Al excluir el geocentrismo, Giordano Bruno también rechaza el antropocentrismo. “Ahora el hombre no es ya la creatura del sexto día, la imagen de Dios colocada en el centro de un mundo cerrado para dar nombres y para regir animales, plantas y cosas. Es cierto que el *Sobre lo inmenso* continúa llamándolo ‘horizonte de la naturaleza’, ‘frontera del tiempo y del espacio’; pero ahora que el cosmos pierde toda forma asignable, que escapa al ‘número’ y a la ‘medida’ tales como los concebían los libros sapienciales, los ‘oráculos caldeos’ y toda una tradición griega, ¿se le puede reconocer todavía al hombre la clase de ‘dignidad’ que Pico y tantos otros vinculaban expresamente a su valor de ‘microcosmos’?”¹⁵⁷ Se da aquí un cambio de perspectiva, y el ser humano tiene que humillarse ante ella. Con la idea de Bruno de los infinitos mundos, el hombre deja de ser el centro del universo, queda descentrado, humillado, y eso da paso a una nueva época. Tal vez es una de las crisis que han servido a la humanidad, para que adquiriera un lugar en el cosmos

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 300.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 314.

más modesto y más comprometido con todos los demás seres.

La otra dialéctica

Debido a la idea del hombre como microcosmos, o como síntesis de todo el universo, el Renacimiento fue también muy proclive a la dialéctica. Nicolás de Cusa tuvo una gran sensibilidad para ella, a tal punto que se lo toma como uno de sus precursores; ocupa un lugar en su historia.¹⁵⁸ Escribió sobre la cuadratura del círculo, que es una búsqueda de una tal coincidencia de los opuestos. “En 1458, en *De beryllo*, desbordando la tripartición aristotélica forma-materia-privación, define el papel central del *nexus* (nudo sintetizante)”.¹⁵⁹ Ese nexo es síntesis dialéctica, surgido de una conciencia de la necesidad de un mediador o intermediario entre los extremos.

Se trata de una postura dialectizante, que el Cusano adoptó en toda su trayectoria. “Aún va a tener tiempo para escribir obras como el *Possess* (sutil reflexión sobre la síntesis del acto y la potencia) y el *De la no alteridad* (*De non aliud*), reflexión sobre la identidad y la alteridad...”.¹⁶⁰ En esa idea une el poder y el ser (*posse* y *esse*). Por eso es considerado como un hito en la historia de la dialéctica.

¹⁵⁸ P. Foulquié, *La dialéctica*, Barcelona: Oikos-Tau, 1979, pp. 52-53.

¹⁵⁹ M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

Nuestro pensador habla de superación de contrarios; “no olvidemos que, en la perspectiva del Cusano, el ‘intelecto’ (*intellectus*), al desbordar a la ‘razón’ (*ratio*), se eleva a una ‘visión’ (*visio*) comprensiva que es, a la vez, afirmación, negación y coincidencia de lo afirmado y de lo negado (*Idiota, De sapientia*, II; *De visione Dei*, XIV)”.¹⁶¹ Es la coincidencia de los opuestos, que se da en el intelecto, más allá de la razón, porque la supera en cuanto que es simple y ella compleja. De este modo, “no debe descuidarse el prestar atención a la dialéctica ternaria del Cusano, que, de diferentes maneras, está anunciando ya la de Hegel”.¹⁶² Sin embargo, no es exactamente igual que la dialéctica hegeliana, pues no exige una superación que acabe con los opuestos, que reasuma la tesis y la antítesis en la síntesis, destruyéndolas.

Igualmente, en Ficino se ve cierta dialéctica: “No es posible ascender desde el cuerpo, pura multiplicidad, hasta Dios, pura unidad, más que por grados, siendo estos grados los de la cualidad (multiplicidad unificada), el alma (síntesis de lo uno y lo múltiple), el ángel (unidad multiplicada)”.¹⁶³ El alma es vista como la síntesis de los dos mundos, de lo múltiple creado y lo uno del Creador, es el nexo o puente entre ellos.

Esa dialéctica, en Ficino, se da como aceptación de la simpatía universal, por la influencia platónica y neoplatónica, pero también la gnóstica, a través del (pseudo)

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶² *Ibid.*, p. 44.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 62.

hermético *Poimandres*; y, “habiendo llegado, a través del influjo estoico, de Empédocles a Plotino, podemos advertir en toda esta teoría el tema de la ‘simpatía’ universal unida a un ‘panpsiquismo’ que, bajo diversas formas de presentación, domina todo el ‘Renacimiento’”.¹⁶⁴ Ese panpsiquismo llegaría hasta Leibniz, y se cree que fue por medio de Giordano Bruno, que también lo profesaba.¹⁶⁵

Igualmente, Pico de la Mirándola habla de la simpatía entre todas las cosas creadas. Y añade algo que se veía en Cusa: “en la serie de las *Paradojas*, [se dan] aquellas que reducen al nivel de la ‘razón’ el principio de contradicción y sostienen que en el ‘intelecto’ ‘esto’ y ‘aquello’ pueden ‘coincidir’”.¹⁶⁶ El intelecto, superando a la razón, es el que hace la mediación, la unión dialéctica de los contrarios.

Agustín Nifo señala correspondencias entre las cosas, la analogía universal. “A este respecto Nifo está más cerca de Fracastoro, quien habla ciertamente de ‘simpatía’ y de ‘antipatía’, pero más bien en el sentido en el que los químicos definirían las ‘afinidades’, y que evoca invisibles ‘gérmenes’ como causas de enfermedades, pero concibiendo esos ‘gérmenes’ a manera de corpúsculos que se combinan según leyes rigurosas”.¹⁶⁷ Ya

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁵ R. Mondolfo, “Leibniz en la historia de la filosofía. (Formación y acción histórica de su pensamiento)”, en sus *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires: Eds. Imán, 1946, p. 31.

¹⁶⁶ M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 67.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 119-120.

Fracastoro tenía un afán científico. La mención de “gérmenes” o pequeños animales causantes de las enfermedades se repetirá después en Kircher.

Agripa estudia las signaturas, es decir, pequeños signos en las cosas, con sutiles significados a los que ellas remiten debido a la semejanza: “La magia natural es tria toda entera en la ley de similitud: ‘Los médicos saben que un cerebro ayuda a un cerebro, un pulmón a otro pulmón’; que colgado al cuello, un ojo de rana vuelve clara la vista a los legañosos; que aplicaciones de testículo restauran la virilidad”.¹⁶⁸ La utilización de esas signaturas será estudiada mucho después por Foucault y por Agamben.¹⁶⁹ Es cierto que en aquella época se abusó de esos parecidos, pero estos dos autores recientes concuerdan en señalar que, depuradas, las signaturas son un concepto que nos haría mucho bien en la actualidad, tan a falta de símbolos.

Paracelso era panvitalista; creía que los minerales crecían en el fondo de la tierra, a semejanza de las plantas. También usaba la semejanza, la simpatía, para la medicina, cosa que será recuperada por la homeopatía. Y se valía de la idea del microcosmos para curar las enfermedades.

Jerónimo Cardano creía en el *homo duplex*, es decir, en el hombre como doble, porque era mediador entre lo terrestre y lo celeste. Era una síntesis, de alguna manera

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), p. 43; G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009, pp. 45 ss.

dialéctica. Por su lado, Carlos de Bouelles trataba el arte de las oposiciones, inspirado en Lulio y otros, para los que el intelecto, más allá de la razón, sintetizaba los opuestos. Hablaba de dos mundos inteligibles: el grande, que es el éter donde viven los ángeles, y el pequeño, la mente humana; así como de dos mundos sensibles: el grande, que es el sublunar, y el pequeño, o cuerpo humano. Es la mente humana la que sirve de bisagra, pues está entre dos “moradas”: la del propio cuerpo y la del mundo. “En tanto que el Cusano insiste en la síntesis (y quiere sustituir *privatio* por *nexus* en la génesis concreta de los seres), el mérito de Bouelles está en considerar al entendimiento como descubridor, en el seno del ser, de un ‘conflicto interno’ entre dos términos complementarios”.¹⁷⁰ Otra vez es el intelecto, más allá de la razón, el que es capaz de realizar esa unión de los opuestos, que la razón no alcanza. Y Sebastián Franck, influido por el Cusano, estudia la coincidencia de los opuestos y le da el nombre de “paradoja”.

Jacobo Boehme estudia el libro del mundo, más que en las escuelas, en sus viajes. Une la tiniebla y el fuego; en *El gran misterio* junta lo positivo y lo negativo, pues éste actualiza a aquél. “Boehme es así un inspirador de todo el postkantismo (e incluso del Kierkegaard de *El concepto de la angustia*). N. Beridaeff ha señalado además no solamente su influencia en Rusia sobre Herzen, Soloviev y los sofianistas, sino también un parentesco entre

¹⁷⁰ M. de Gandillac, *op. cit.*, pp. 180-181.

los problemas insolubles que se planteaba Dostoievsky acerca de la responsabilidad de Dios en el mal universal, y, por otra parte, la trágica ‘inocencia’ de un fuego en la tiniebla, siempre ambiguo, terrible cólera y suave bienaventuranza”.¹⁷¹ Es así como la meditación sobre Dios lleva a la dialéctica más atrevida.

En efecto, también San Juan de la Cruz hacía dialéctica. “En una perspectiva más adaptada a las modas recientes, Georges Morel —quien coincide con Baruzi en limitar el alcance de las exégesis tomistas— describe un Juan de la Cruz que, sin desconocimiento alguno de la historicidad, sería, o faltaría poco para ello, un hegeliano cruzado con fenomenología existencial y semiológica. Morel descubre en él, bajo la exuberancia lírica, la identidad de lo exterior y de lo interior, una dialéctica de la presencia y de la ausencia, de lo visible y de lo invisible, del movimiento y del reposo, una superación de la oposición conceptual entre el ser y el no-ser, una rehabilitación del cuerpo y de los sentidos como signos, finalmente una intuición del universal concreto”.¹⁷² Tal vez sea ver demasiado en ese autor místico, pero en cierta medida nos da la impresión de que se cumplen en él todas esas cosas.

Juan Bodin entiende la justicia como proporción. El príncipe tiene que hacerla. “Puede gobernar aquí de manera más ‘popular’ y allí de manera más ‘aristocrática’, es decir, en términos aristocráticos, distribuir cargas y

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁷² *Ibid.*, p. 256.

honos siguiendo una proporción ‘aritmética’ o ‘geométrica’; pero el ideal, más platónico, es una proporción ‘armónica’, esto es, un arte de ‘entremezclar dulcemente’ nobles y villanos, ricos y pobres”.¹⁷³ Se trata de una proporción o analogía. Y es una dialéctica en la que no hay lucha de clases, en la que no se destruyen, sino que tienen que complementarse armoniosamente (lo cual suena a utopía).

Bruno también se reclama pitagórico: “al final del *Sobre la causa...* exponía con gran entusiasmo los ejemplos de paso al límite que Nicolás de Cusa, imaginando la transmutación de las figuras, quería hacer sensible aquella ‘coincidencia de los opuestos’ de la que sin duda el Nolano hace menos uso, pero que menciona frecuentemente y que para él tiene el mérito de sustituir por un ‘punto de unión’ la pretendida ‘privación’ aristotélica (*Sobre la causa*, IV)”.¹⁷⁴ Bruno hablaba de la confluencia de los contrarios. Recibía la idea del Cusano, el cual también era muy pitagórico, por su especial atención a la matemática y su aplicación de ésta a la filosofía. Y la señalaba en los vínculos que veía entre las cosas.¹⁷⁵

Así, la idea del hombre como microcosmos, esto es, como resumen del universo, pero también como mediador entre los diversos reinos del mundo, lleva de manera natural a una dialéctica. Sólo que atípica, pues no vemos

¹⁷³ *Ibid.*, p. 282.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 310.

¹⁷⁵ G. Bruno, *De la magia. De los vínculos en general*, Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014 (reimpr.), pp. 11-12, 23 y 59.

que sea la de Hegel, la cual es la más conocida y evocada por antonomasia, sino una dialéctica diferente, la que concilia los contrarios, pero sin destruirlos en una síntesis. Los deja persistir, y los hace coexistir y ayudarse. Es la dialéctica otra, la de la alteridad, la que respeta la diferencia, y aun la aprovecha.

Ésta es la dialéctica de la analogía, la que nos puede dar apertura ante la riqueza del ser, y es la que es capaz de ayudarnos a levantar el humanismo, pero uno nuevo, después de la negación que de él hizo Heidegger, negación que ha sido negada, a su vez, por discípulos suyos, como Ernesto Grassi, que defiende el humanismo.¹⁷⁶

Conclusión

Hemos analizado la historia al trasluz del humanismo. Este último quiere que el hombre haga la historia, y que no solamente sea hecho por ella, o así se considere. Cree en la libertad.¹⁷⁷ Propone la libertad como hacedora de la historia o, al menos, como algo que toma parte en ella. Eso nos condujo al humanismo. Y tuvimos que verlo en el Renacimiento, que es cuando más plenamente se lo reconoce (aunque, como hice notar, se ha dado en otras épocas). Y ahora necesitamos uno, nuevo.

Lo seguimos a través de la especulación del hombre como microcosmos, como ese espejo del universo, a la

¹⁷⁶ E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: *Ánthropos*, 2006, pp. 45 ss.

¹⁷⁷ A. J. Cappelletti, *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Caracas: Alfadil Ediciones, 1986, pp. 89 ss.

vez que horizonte o límite, en el que se unen los dos pedazos del ser, que son el material y el espiritual. Eso nos reveló una dialéctica implícita allí, que es la dialéctica de la analogía, pues brota de la idea de una simpatía universal, de una coincidencia de los opuestos que tiene que darse en algún punto. Y ése era visto como el hombre, sobre todo su alma o su mente, pues era la parte en la que confluyen todas las cosas, para ser conocidas y amadas.

Pero Giordano Bruno nos dio una lección. No conviene usar la idea del microcosmos para endiosar al hombre. Hay que verlo como un congénere de las otras especies. No es el dueño, no es el amo, no es el explotador, sino el cuidador, el encargado, guardabosques del ser, responsable de la naturaleza.

EXPLORACIONES EN LA CONCIENCIA HUMANA

Introducción

En estas páginas abordaré algunos temas de la filosofía. Uno será la dialéctica que encuentro en el concepto de analogía, el cual es muy rico, y la dialéctica es sólo una de sus formas. También mencionaré algunas aplicaciones que se han hecho de la hermenéutica que llamo analógica a ciertas áreas del conocimiento, como la historia, el derecho, la cultura y otras. Asimismo, tocaré un tema de hermenéutica, que es el de la interpretación de sí mismo, algo muy necesario y que se ha cultivado recientemente. Añadiré algunas reflexiones sobre la labor filosófica, acerca del modo como la hacemos las diversas personas en la sociedad.

La dialéctica de la analogía

La analogía tiene su dialéctica. Ésta ha recorrido la historia, la misma que ese concepto orientador, que significa proporción.¹⁷⁸ Pero ha sido una dialéctica extraña, diferente de la usual (la hegeliana); es otra, como veremos, pues no destruye los contrarios, no hace síntesis (la cual en realidad mata a la tesis y a la antítesis, reasumiéndolas en algo distinto). Se encuentra desde los griegos, con Heráclito, pues él decía que el fuego consume el leño, pero si se acaba el leño se acaba el fuego. Por eso

¹⁷⁸ M. Beuchot, *Dialéctica de la analogía*, México: Paidós, 2016, pp. 11 ss.

tenían que aprender a subsistir, a preservarse, a continuar. Después, entre los medievales, tenemos a Eckhart y, ya en el Renacimiento, a Nicolás de Cusa, con su idea de la coincidencia de los opuestos. Y ha habido algunos más recientemente, que señalaré.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, encontramos a los románticos, los cuales tuvieron esa dialéctica distinta de la de Hegel.¹⁷⁹ Este último retomó varias ideas de ellos, pero en general los despreciaba, pues él se atuvo a la razón, a un racionalismo. Kant había separado el fenómeno y el noúmeno, y algunos de los posteriores trataron de volver a conectarlos, pero no con la razón, que había sido criticada por Kant, y casi sometida. Algunos de los románticos lo hacían con lo irracional, como el sueño, el amor, etc. Y Schopenhauer con la voluntad.

Así lo realizó Hölderlin, que había admirado a Empédocles, de quien también puede decirse que tuvo esa dialéctica diferente, porque no hacía síntesis para eliminar los contrarios. De hecho, nuestro poeta alemán dejó algunos esbozos de una tragedia sobre Empédocles, el cual poseía esa dialéctica, y era muy analógico, porque conjuntaba el ser filósofo y sacerdote, incluso mago, y todo conciliado en su persona, que tuvo un final trágico.

Schelling también tuvo una dialéctica distinta de la de Hegel, una dialéctica simbólica, porque se basaba en sus estudios de vejez, acerca del mito y de la religión.¹⁸⁰ Él

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 23 ss.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 35 ss.

encontraba una dialéctica que no concluye, que no se cierra, parecida a la de Giordano Bruno, a quien dedicó una obra.¹⁸¹ Este filósofo italiano conectaba la filosofía con la magia, como nuevo Empédocles.

Kierkegaard tuvo una dialéctica semejante a ésa, incluso opuesta a la de Hegel, a quien criticaba mucho. Era la dialéctica sin síntesis, la de la paradoja.¹⁸² Para él, la paradoja principal era la de Jesucristo, Dios y hombre a la vez. Pero también era paradójica la existencia, que se veía obligada a optar, a decidir en un momento, el cual tendría consecuencias para toda la eternidad, y esa elección provocaba angustia.¹⁸³

Nietzsche también fue anti-hegeliano, pero no anti-dialéctico, como se ha creído.¹⁸⁴ Más bien, tenía una dialéctica diferente, a saber, precisamente una dialéctica de la diferencia, porque no hacía síntesis, sino que preservaba los contrarios, (con lo cual en verdad respetaba la diferencia). De muy joven admiró a Hölderlin, e incluso también hizo un esbozo de tragedia que tenía como personaje a Empédocles —dialéctico y analógico—, con lo que recibía influencia romántica, la cual abandonó, igual que su amistad con Wagner. También admiró a Schopenhauer, pero, asimismo, lo abandonó; sólo recogió su

¹⁸¹ F. W. J. Schelling, *Bruno*, Buenos Aires: Losada, 1957, pp. 21 ss.

¹⁸² M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 75 ss.

¹⁸³ H. Diem, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950, pp. 59-60.

¹⁸⁴ Así, por ejemplo, G. Deleuze, “Nietzsche y la dialéctica”, en *Eco* (Bogotá), t. XIX/5-7 (sep.-nov. 1969), pp. 605 ss.

idea de la voluntad, pero como voluntad de poder. Y Nietzsche tenía una dialéctica sin síntesis, ya que se daba entre Apolo y Dioniso, hermanos varones, por lo que no podían engendrar nada, y se trataba de unirlos (conciliarlos) en el arte, como habían hecho los griegos clásicos.

Freud tuvo, también, una dialéctica diferente, abierta, sin síntesis.¹⁸⁵ Había que concordar los opuestos, pero no sintetizarlos en algo nuevo. Así, Eros y Tánatos, el amor y la muerte, ya que el amor es más fuerte que la muerte; y también, en el aparato psíquico, el ello y el superyó, que atenazaban al yo: el primero con sus solicitudes, y el segundo con sus prohibiciones, y colocaban al pobre yo en la ansiedad o angustia. Por eso tenía que hacerse que el yo pactara con el ello y el superyó, para poder salvarse de la angustia y del sufrimiento. Freud atendió a Nietzsche, como se ha comprobado, y quizás de él tomó esa idea de una dialéctica diferente, sin síntesis hegeliana.

Después vino Theodor Adorno, también con una dialéctica diferente, no hegeliana, sino abierta y sin síntesis.¹⁸⁶ La llamaba dialéctica negativa, porque, en contra de Hegel, veía que la síntesis era acabar con la negación, con la contradicción misma, y volver a la identidad. Por eso fue crítico de Hegel. Pero también fue estudioso de Kierkegaard, al que utilizó para hacer su tesis sobre la estética. En esa obra señala la dialéctica en Kierkegaard, y seguramente se basó en ese pensador para elaborar su

¹⁸⁵ M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 99 ss.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 111 ss.

dialéctica negativa. Preserva la paradoja, y trabaja incluso con ella, como se ve en su estética y en su trabajo con Horkheimer.

Así, encontramos una dialéctica en la analogía, en la racionalidad analógica, una dialéctica distinta de la hegeliano-marxista, porque no pretende llegar a una síntesis, la cual sería una reconciliación completa de los opuestos, sino que reconoce que sólo se puede llegar a una conciliación frágil y fragmentaria, pero suficiente, para conservar a los opuestos e incluso hacer que trabajen el uno para el otro. Ésa es la verdadera dialéctica de la diferencia, la que preserva a los diferentes, a los opuestos; no los destruye, sino que aprovecha sus diferencias, que son riqueza, y los une, para ponerlos a actuar de consuno, e incluso para que uno trabaje a favor del otro. Que coexistan, que convivan y que colaboren entre sí. No se niega el conflicto, éste existe en el mundo, pero se trata de superarlo de esa manera.

Hermenéutica analógica. Algunas aplicaciones

Hay que presentar la hermenéutica como parte de la filosofía. Para ello, cabe señalar el carácter de sabiduría que tiene la filosofía misma, con el cual impregna todas sus ramas.¹⁸⁷ Ese carácter reflexivo de la filosofía hace que la hermenéutica tenga que plantearse como analógica, es decir, que evite los extremos viciosos del univocismo y del equivocismo. Una hermenéutica unívoca

¹⁸⁷ F. Romero, *Qué es la filosofía*, Buenos Aires: Columba, 1961, pp. 8 ss.

sería demasiado cerrada y utilizable en muy pocas ocasiones; una hermenéutica equívoca se diluye en el aire, y no alcanza a darnos comprensión de los textos que interpretamos. En cambio, una hermenéutica analógica no tiene la pretensión de exactitud de la unívoca, pero tampoco se hunde en la ambigüedad de la equívoca. Mantiene un difícil equilibrio entre esos dos extremos. En eso consiste su carácter dialéctico, en no caer en ninguno de esos opuestos, sino equilibrarlos y hacerlos que trabajen el uno para el otro. Ésa es la dialéctica diferente.

Una de las aplicaciones de esa rama de la filosofía que es la hermenéutica es a la historia, ya que se esfuerza por encontrar el sentido de acontecimientos que nos parecen inconexos y hasta absurdos. Eso nos permitirá ofrecer una propuesta sobre la filosofía de la historia como hermenéutica, ya que se trata de comprender el curso de los acontecimientos, los cuales parecen no poseer ningún sentido. Hay que hacer filosofía de la historia, la cual ha sido abordada por Giambattista Vico y por Hegel. Ya el primero de ambos hacía una crítica de la modernidad ilustrada, pero vemos también otra que efectuaron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Después llegó la ontología de la actualidad, elaborada por Michel Foucault, la cual es muy importante. Más adelante atenderemos a su hermenéutica del sí mismo.

También interviene la interpretación en la epistemología o teoría del conocimiento, ahora defendiendo el realismo cognoscitivo que se necesita para las ciencias. Esto se refleja en su injerencia en la pedagogía, porque

el maestro, mediante la enseñanza, suscita en los alumnos el conocimiento que ha alcanzado. Y para eso es necesario estudiar al ser humano, con la antropología filosófica. Otra aplicación de la hermenéutica es al derecho, pues lo relaciona con la ética, lo cual en la actualidad es visto cada vez más como indispensable. Y todo ello se puede hacer desde una hermenéutica analógica, porque nos ofrece un camino para volver a conectarlos.

Otras aplicaciones de la hermenéutica analógica pueden hacerse a algunos temas fundamentales de la filosofía. Uno de ellos es la ontología fenomenológica de Jean-Luc Marion, que es muy reciente, y que da buenas enseñanzas a nuestro pensamiento filosófico.¹⁸⁸ Él vincula la fenomenología con la hermenéutica, en la línea del ícono (en contra del ídolo), cosa por demás analógica. Otra es una aplicación al tema de la interdisciplinariedad, tan presente en nuestros días. Esta confluencia de disciplinas se parece a lo que sucede con las culturas en la interculturalidad, que ejercen un diálogo entre ellas. Es parecido el que se hace entre las ciencias, y tiene muchas dificultades, que nuestro instrumento conceptual puede, por lo menos, aminorar.

Al trasluz de las aplicaciones de la hermenéutica, en concreto de una hermenéutica analógica, captamos su naturaleza. Ésta intenta evitar la cerrazón de la hermenéutica unívoca, como la del cientificismo extremo, y la equívoca, del relativismo excesivo, para buscar una

¹⁸⁸ J. L. Roggero, “La ‘filosofía última’ de J.-L. Marion”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, n. 55 (jul.-dic. 2018), pp. 31 ss.

postura intermedia y mediadora entre esos dos extremos. Será una especie de dialéctica en busca de un equilibrio proporcional. Una de sus aplicaciones ha sido a las humanidades y a la cultura, a través de la filosofía intercultural. Se aboca, sobre todo, al diálogo intercultural, que en nuestros países es urgente y delicado. Mas, a pesar de su dificultad, es un campo propicio para la hermenéutica, ya que en ese tipo de diálogos se necesita mucho la interpretación. Así se podrán obtener, de esa consideración de las humanidades y la cultura, algunos rasgos del ser humano, en especial su carácter simbólico, que es el mismo que predomina en las culturas. En efecto, lo más nuclear de éstas son sus símbolos, y lo más propio del hombre es el vivir entre ellos, en un mundo simbólico que es el que hace del universo natural un recinto humano. La atención a la cultura nos lleva, curiosa y extrañamente, a la natura.

La hermenéutica es generosa, y la analogía también. Por eso, en forma de hermenéutica analógica, pueden ser una herramienta interpretativa adecuada para el ámbito de la filosofía, y para algunas de sus aplicaciones a diversos saberes.

Hermenéutica de sí mismo

Dije que la hermenéutica de sí es importante. Efectivamente, el ser humano interpreta muchos textos, incluso el del mundo, el de la realidad; pero le conviene interpretarse a sí mismo, sobre todo a través de la historia (individual y colectiva o social). Se cree que la hermenéutica

de sí es reciente, sobre todo ejemplificada en Foucault y en Ricoeur. Pero viene desde antes. Ya Dilthey daba muestras de ello.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) recuperó la hermenéutica, que estaba muy dejada de lado en su tiempo. Lo hizo rescatando la figura de Schleiermacher, al que dedicó una monografía. Vio que la hermenéutica era la fundamentación para las ciencias del espíritu, concretamente de la historia. Porque las humanidades pertenecían al mundo histórico.¹⁸⁹

Su idea principal era que en esas ciencias es indispensable conocer su historia, y así las trataba. Pero la historia necesitaba tener bases, y él pensó que el modelo principal de los trabajos históricos era la biografía, e incluso la autobiografía. Era una hermenéutica de sí.

Esa inspección de sí mismo lo llevó a la psicología, pero encontró una muy específica. No la psicología del positivismo de su época, pues la veía como un falso cientificismo. Él también quería ser empirista radical, y se daba cuenta de que los positivistas no lo eran. La psicología de éstos, tanto franceses, como ingleses y germanos, era una física del comportamiento, con su asociación de ideas, como la había dejado Hume, y que se conectaban sin causalidad, como bolas de billar que se golpean sin que uno sepa cómo ni por qué.¹⁹⁰

¹⁸⁹ J. Ortega y Gasset, *Goethe – Dilthey*, Madrid: Revista de Occidente – Alianza, 1983, pp. 167 ss.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 177.

Dilthey llegó a una psicología filosófica, incluso existencial, porque era reflexión sobre uno mismo. La llamó autognosis, o percatación de sí mismo, y se obtenía no por el análisis directo del comportamiento humano, sino indirecto y en una vía larga, a través de la historia y del lenguaje (la filología). “Lo que filología e historia enseñan del hombre pretérito queda contrastado con lo que la psicología descubre del presente y viceversa”.¹⁹¹ El estudio del lenguaje y de las acciones humanas es la clave del hombre. Es una psicología histórica. Ya no se usa, como método, la introspección, sino el análisis de los productos humanos, desde las ciencias hasta la política.

Pero, según él, no hay que buscar en el hombre una naturaleza, sino lo suficiente para entenderlo históricamente. “La filosofía es un hecho humano, y hemos visto que para Dilthey —ésta es su genialidad y su limitación— el hombre no tiene una ‘naturaleza’, un modo de ser único e invariable en su última contextura, como creía aún el siglo XVIII, sino que sólo tiene historia”.¹⁹² El hombre es producto de la historia, él mismo es historia, su historia. Éste es el historicismo que se ha adjudicado a nuestro pensador alemán.

Además, en seguimiento de Kant, Dilthey sustituye el conocimiento de la realidad por el de los saberes que se han volcado sobre ella. La filosofía no es metafísica, sino estudio de las concepciones del mundo. Se centra en la conciencia, y busca lo que ella ha conseguido aclararse

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁹² *Ibid.*, p. 182.

del mundo en las ciencias, sobre todo las del espíritu o humanidades. Por eso, en lugar de una *Crítica de la razón pura*, hace una *Crítica de la razón histórica*. Y una *Introducción a las ciencias del espíritu*, cosa que nos suena a Hegel.

Esa conciencia es histórica, saber de la historia del hombre. Atiende a los productos culturales, sobre todo a los símbolos: científicos, filosóficos, religiosos, etc. Y a partir de ellos quiere formarse una idea del hombre. Es la vía larga, como la llamará Ricoeur, que no va a la metafísica, como Heidegger, sino a la cultura, en un rodeo muy amplio. “La metafísica no es, pues, la realidad del mundo, sino ‘visión del mundo’, espejamiento de lo real en el espejo viviente y, por ello, cambiante que es el hombre. En suma, metafísica es la ilusión óptica resultante de inadvertir el intelecto que no trabaja solo y por sí, sino a cuenta y con el material que es el hombre íntegro —con su sentir y su querer y su tradición intelectual, positiva o negativa”.¹⁹³ Así, la filosofía se convierte en teoría de las concepciones del mundo, de las cosmovisiones.

Ortega dice que Dilthey era hijo de su tiempo. Veía la filosofía directamente como análisis de la cultura, y sólo indirectamente como conocimiento de lo real. Por eso su autognosis o conocimiento del hombre se le fijó como teoría de los saberes. Es el epistemologismo de su época, el cual le debió a Kant y, al positivismo, una verdadera ontofobia. Eso mismo fue lo que le impidió tener un pensamiento completo, porque todo lo dejó en fragmentos.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 194.

“El afán absoluto que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. El error está en que crea poder lograrlo. Pero aun convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo absoluto; se trata de una función esencial a la constitución de la mente. Es decir, que los ‘sistemas’, degradados en cuanto a su pretensión, quedan y quedarán siempre como un hecho constitutivo de la conciencia humana. En tal concepto, Dilthey los llama ‘visiones del mundo’, ‘imágenes o Ideas del universo’. Estas ‘visiones del mundo’ pueden ser estudiadas históricamente. Así lo hace la filosofía en su propedéutica histórica. Con ello empieza”.¹⁹⁴ Y entonces sólo se tratará de sistematizarlas a ellas, para ver cuántas son las más importantes, y si se pueden establecer algunos tipos principales, e incluso marcar entre ellas una cierta jerarquía.

Dilthey ha rechazado la metafísica, por su postura nominalista ante las esencias. Así niega también la naturaleza humana, y ve al hombre como producto de la historia; pero no se da cuenta de que la misma naturaleza humana se encarna en la historia, es esta última la que lo revela, sólo que hay que ser atentos a sus indicios.

Creo que de esa manera se puede recuperar la naturaleza humana, y una visión de las esencias, anti-nominalista, pero no platónica (pues ésta es excesiva), sino aristotélica, a saber, que podemos captar las esencias en las cosas mismas, no en un cielo ideal; por ejemplo, la naturaleza humana en sus manifestaciones (sociales y

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 201-201.

culturales, esto es, históricas), para ir la conociendo en sí misma.

Por eso podemos volver a la metafísica, aquí en forma de antropología filosófica o filosofía del hombre. Es decir, la ontología es la que fundamenta, pero la antropología filosófica es, por así decir, una ontología de la persona; o, si se prefiere, una aplicación de la ontología a la persona. Es la que nos da a conocer al ser humano en sus predicados más propios, y así podemos saber qué le daremos como ética, derecho y política.

Es lo que supo recuperar Cassirer, y aunque hace que la antropología filosófica atraviese por la cultura, acepta que alcanza a conocer la naturaleza del hombre, aquí como animal simbólico;¹⁹⁵ y, aun cuando no le da una base metafísica a su disciplina, podemos ver que la tiene de manera implícita.

Por eso yo acudo a una antropología filosófica que tiene fundamento metafísico, porque de otra manera nuestra idea del hombre está como el fenómeno separado del noúmeno, siempre aspirando a conocerlo, pero sin alcanzarlo nunca. Es preciso tener esa raigambre en la realidad, para saber, como decía Ortega, a qué atenerse.

Ya se ha ido retirando el miedo a la metafísica, fobia infundada y casi patológica, pues ha habido conciencia de que es más bien indispensable para tener un conocimiento aceptable del ser humano. Nos da los conceptos

¹⁹⁵ E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: FCE, 1987 (12a. reimpr.), p. 49.

fundamentales, pero es la antropología filosófica la que los reúne y amplía, a través de la antropología científica y la psicología, para lograr el mayor conocimiento que se pueda acerca de ese tema, que es el que más nos concierne, el del hombre.

En efecto, el tema del hombre es el que más compete a la filosofía, porque ella debe estar en función de su bien, y sólo podrá causarle ese bien si se aplica a conocerlo. Es lo que señalaron Sócrates, San Agustín y los existencialistas del siglo XX. Y es algo que debemos recuperar para nuestro tiempo. Es la búsqueda del sentido del hombre lo que dará valor a nuestra investigación filosófica, so pena de hacerla poco significativa para la gente de hoy.

Sobre el ensayo en filosofía

Hablando, pues, de la filosofía, vemos que en estos tiempos se ha vuelto, en notable medida, ensayo. Se podría hablar de un tono ensayístico que la filosofía ha adoptado recientemente. Ha sido producto de corrientes de pensamiento que no tienen la pretensión epistemológica de otras, que se consideran “científicas”; éstas se ven más como “literarias”. Han sido los existencialismos y los posmodernismos los que propiciaron este nuevo estilo.

Pero, ¿qué es el ensayo? Mucho se ha hablado de él en la actualidad. Sólo diré unas cuantas cosas. Recuerdo haber visto que el título de la obra de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, algún autor escolástico lo

tradujo al latín como *Tentamen*. Es decir, es un tanteo, un merodear, una mera aproximación.

El ensayo es un tentaleo, un pataleo para acercarse a algo, o para no hundirse y ahogarse. Chesterton decía que el ensayo es como una serpiente.¹⁹⁶ Quizá porque reptar y se escurre, rodea pero sin llegar de lleno.

Los antiguos y los medievales no ensayaban, tenían la verdad y la exponían. El ensayo es cosa de los modernos. Pero da la impresión de que cada vez más todo se nos vuelve ensayo. Pocos se atreven a establecer tesis fuertes, conclusiones que se sigan de premisas evidentes. En este tiempo de pensamiento débil se prefiere el ensayo.

Sobre este género literario decía Michel de Montaigne, su iniciador, que era cuestión de gusto, de placer, como se ve en su propio ensayo sobre Demócrito, antecesor de Epicuro, y que reía siempre, a diferencia de Heráclito, que se la pasaba llorando.¹⁹⁷ Montaigne, entre escéptico y hedonista, se dedicaba a leer o a escribir lo que le produjera placer.

El ensayista propone, no demuestra; insinúa, no prueba con argumentos firmes. Quizás el riesgo es que el ensayo se preste a la mera seducción, como la de los sofistas, profesores de retórica. Y la retórica es inclemente; se presta al engaño. Por eso fue peculio de los *rhetores*,

¹⁹⁶ G. K. Chesterton, "Sobre el ensayo", en *Ensayos*, México: Porrúa, 1985, p. 123.

¹⁹⁷ M. de Montaigne, "De Demócrito y Heráclito", en *Ensayos*, lib. I, cap. 50, Madrid: Cátedra, 1985, t. I, pp. 370-371.

que en Grecia eran lo mismo que los sofistas. Y la falacia tiene el doble peligro de ser falsa pero parecer verdadera.

El ensayo también es signo de que hay humildad o modestia. Los sistemáticos son dogmáticos; no dudan, imponen; no se puede discutir con ellos. Es célebre lo que se atribuye a Hegel, que cuando le dijeron que se había descubierto un planeta que no entraba en su sistema, se contentó con exclamar: “Tanto peor para el planeta”. Esto es, si la realidad no se pliega a la teoría, será culpa de la realidad. En cambio, los fragmentarios son más abiertos, pero tiran a ser escépticos. Dogmáticos y escépticos, la eterna lucha en la historia de la filosofía, con diversos matices entre ellos.

Sin embargo, el ensayista puede ser analógico, a diferencia del sistemático, que se empeña en ser unívoco (*more geometrico*), y del escéptico, que es equívoco. Tal vez no tiene la altanería del demasiado intelectual, sino que posee la modestia del que está consciente de su debilidad cognoscitiva.

Hay una manera de escribir el ensayo. Se usan los tropos literarios. Metáfora, metonimia, ironía. Sobre todo la ironía. El ensayista se ríe de sí mismo, lo cual es la mayor madurez psicológica. Parece hacer poesía en prosa, porque es sibilino.

El ensayo sobre el ensayo no puede ser tan exacto. Heidegger decía que Hölderlin era el poeta de la poesía,

porque escribía sobre ella.¹⁹⁸ El ensayista del ensayo podría ser Alfonso Reyes. O Gabriel Zaid y Hugo Hiriart. O Liliana Weinberg y Jesús Silva-Herzog. Ahora hay muchos. Todos quieren hacer meta-ensayo. En cambio, yo propondría el dia-ensayo; esto es, en lugar del meta-ensayo, pues eso es muy pretencioso. El dia-ensayo consiste en dialogar con los ensayistas, por lo menos con algunos, para ver, desde ellos, y no desde las alturas, lo que es, o lo que debe ser, o lo que deseamos que sea.

En filosofía, ha habido buenos ensayistas. Es deseable conocerlos y tratar de imitarlos. La clave del aprendizaje literario sigue siendo siempre el mismo: buenos ejemplos y mucho ejercicio. Es como se ha planteado el trabajo filosófico, con Wittgenstein y Kuhn: seguir paradigmas connotados y ponerlos en práctica.

Conclusión

La filosofía ha recibido diferentes interpretaciones. Por eso hay una filosofía de la filosofía, como se la llamó anteriormente, por ejemplo por José Gaos, o metafilosofía, como se la llamó en la filosofía analítica, o diafilosofía, como la llamó ese filósofo analítico peculiar, que fue amigo mío, el guatemalteco Héctor-Neri Castañeda, que enseñó en Bloomington, Indiana. Lo importante es reflexionar sobre la filosofía misma, ya que ella tiene un carácter igualmente reflexivo, se va haciendo en la historia,

¹⁹⁸ M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona: An-thropos, 1994 (2a. reimpr.), p. 20: “Hölderlin es, pues, para nosotros y en excepcional sentido, el *poeta del Poeta*”.

y va conociéndose a medida que va desarrollándose en el tiempo.

Recientemente la filosofía ha adoptado una cara muy hermenéutica, dada a la interpretación. Eso ha sido necesario, porque es preciso tratar de comprendernos como seres humanos, saber cuál es nuestra naturaleza o esencia, pues somos lo que le da sentido a la filosofía. Ella tiene al hombre como su objeto de principalidad.

LA FILOSOFÍA DE LOS SISTEMAS

Introducción

Nos asomaremos ahora un poco a la teoría de sistemas, algo que ha tenido una presencia fuerte en la ciencia y la cultura de hoy en día. Pero ella misma se reclama como poseedora de una gran historia. Por eso es conveniente esclarecerla y destacar algunos momentos de ese camino. Sobre todo por la relación que puede tener con la filosofía, y ésta con ella. Es decir, hay una filosofía de los sistemas; pero, aun cuando no se adopte en su totalidad, puede haber elementos de la teoría de sistemas que podamos recoger para incorporar a nuestra visión filosófica, y enriquecerla.

La teoría de sistemas ha tenido un amplio desarrollo. Ha sido vista recientemente en Niklas Luhmann, pero siguió todo un proceso. Aquí deseo tomarla desde quien se considera como su iniciador: Ludwig von Bertalanffy, para apreciar un poco la filosofía subyacente que tiene. Y también para considerar qué aspectos de esa teoría nos pueden servir para nuestra filosofía, que no tiene que ser la misma de Bertalanffy, pero que puede recibir de él diversas aportaciones.

Perfil del fundador

Ludwig von Bertalanffy nació en Atzgersdorf, Austria, el 19 de septiembre de 1901. Su familia, de origen húngaro, se había asimilado a la cultura de Viena, donde

Ludwig se formó. Entre sus ancestros se cuenta Paul Bertalanffy de Pornok et Felső-Pulya, S.J., educador jesuita, a quien menciona en la dedicatoria de su obra principal: *Teoría general de los sistemas*.¹⁹⁹

Su formación, en los años veinte, combina las humanidades (arte y filosofía) con la biología. En literatura y filosofía, además de los clásicos, estudió las teorías del arte y la sociedad, escribiendo sobre Kant y Spengler. Recibió influencias de Hans Vaihinger, amigo suyo en Halle, de Robert Reininger, profundo filósofo que fue su maestro, de Richard Wahle, filósofo escéptico, y de Moritz Schlick, neopositivista, sucesor de Ernst Mach y fundador del Círculo de Viena. Schlick fue también su maestro, le aprobó su tesis sobre Fechner y la integración de los órdenes superiores (fue miembro del seminario de Schlick en 1924). Por ese tiempo, Von Bertalanffy estuvo muy interesado en la mística; su primer artículo publicado versó sobre la mística alemana, luego dio a la imprenta otro sobre la mística rusa, otro sobre Hölderlin y, en especial, dos estudios sobre Nicolás de Cusa. En biología, además de los clásicos de esa ciencia, le influyeron Wilhelm Roux, Hans Driesch y Julius Schaxel, sucesor de Ernst Haeckel; Schaxel lo invitó a publicar en 1928 su

¹⁹⁹ Para este esquema biográfico me ha servido el artículo de S. de Vajay, "The Bertalanffys", en W. Gray and N. D. Rizzo, *Unity through Diversity. A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, New York: Gordon and Breach, 1973, I, pp. 7-20, sobre la historia de la familia; y el de la esposa de Ludwig, M. von Bertalanffy, "Reminiscences", *ibid.*, pp. 31-52, sobre la vida personal de nuestro pensador.

Kritische Theorie der Formbildung, libro clásico de biología teórica.

Se dedica, en los años treinta, de lleno a la biología, y publica otra obra clásica: *Theoretische Biologie* (1932). Por ese tiempo trabaja en el departamento de zoología de la capital austriaca, bajo la dirección de Jan Versylus y Richard Wettstein. Enseña como *Privatdozent* en la Universidad de Viena. Muy integrado a la vida intelectual de esa ciudad —aunque no conoció a Freud, dado el aislamiento de éste—, entra en contacto con el Círculo de Viena —fundado por su maestro Schlick—, aunque nunca perteneció formalmente a él. En 1937 va a los Estados Unidos, como *Fellow* de la Rockefeller Foundation; visita la Universidad de Chicago y, en el seminario dirigido por el semiotista Charles Morris, enuncia por primera vez su teoría de sistemas generales y de sistemas abiertos. Trabaja, además, en el Laboratorio Biológico de la Marina en Woods Hole, con E. B. Wilson y T. H. Morgan. En 1938 Hitler se anexiona Austrina, y Bertalanffy tiene que volver allá en octubre. Padece dificultades muy serias, porque su biología es considerada como discordante con la ideología Nazi. Esto lo obliga a guardar cierto recato, y lo aprovecha para estudiar y aplicar a la biología la matemática y la físico-química.

Trabaja tenazmente, durante los años cuarenta, en la profundización de su teoría general de sistemas. Ya había manejado el concepto de *organismo*, ahora establece el de *sistema general* y luego el de *sistema abierto* (a pesar de que ordinariamente se ha creído que procedió a la

inversa). Pöztzl, un psiquiatra, fue de los primeros en urgírle a publicar su teoría; Bertalanffy escribe “Zu einer allgemeinen Systemlehre”, enviado al *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* a principios de 1945; el manuscrito fue aceptado, pero no se publicó, debido a la catástrofe alemana en abril de 1945. Al acabar la guerra pierde todo, incluyendo un libro: *Biología para estudiantes de medicina* y el tercer volumen de la *Theoretische Biologie*, que nunca fueron reescritos. Emigra a Berna, Suiza; después a Inglaterra, donde, gracias al célebre biólogo Woodger, fue profesor invitado en el Middlesex Hospital of London University. Aprovechando una promoción del gobierno británico, pasa a Canadá, para enseñar en la reciente Facultad de Medicina de la Universidad de Ottawa. Hasta 1949 publica su artículo sobre teoría general de sistemas, así como otros sobre sistemas abiertos y sus aplicaciones en física y biología. Por ese tiempo, además, traba amistad en Estados Unidos con Aldous Huxley.

A partir de la biología, en los años cincuenta, se interesa por la psicología y la filosofía del hombre (puesto del hombre en el cosmos, valores humanos, educación, terapias, etc.). Labora en el Stanford Center of Advanced Study in the Behavioral Sciences, y sigue profundizando en la teoría de sistemas. Ahí, Kenneth Boulding, Anatol Rapaport, Ralph Gerard y él se unen para fundar la Society for General Systems Research, asociada a la American Association for the Advancement of Science (AAAS). La sociedad fue anunciada en la reunión de la AAAS en San Francisco, durante la navidad de 1954.

Desde ese año esta sociedad celebra una reunión anual y, a partir de 1956, publica el anuario *General Systems*. Para aplicar la teoría de sistemas a la psicología, es invitado a Los Angeles por Franz Alexander, fundador de la medicina psico-somática; y Karl Menninger, psiquiatra, lo lleva como C. P. Sloan Visiting Professor a la Menninger Foundation en Topeka. En este campo integra la biología y la medicina con la investigación psicológica, en la que llegó a logros notables, recibiendo por sus trabajos psicológicos varios honores, entre ellos el de miembro honorario de la American Psychiatry Association, distinción compartida con Anna Freud.

En los años sesenta, refuerza el aspecto filosófico de la teoría de sistemas, y la vincula con la psicología mediante la aplicación al famoso problema filosófico de las relaciones entre mente y cuerpo (*mind-body problem*), así como al tema del simbolismo y a la relación de la ciencia con la filosofía como saber unificado. En 1961 retorna a Canadá, donde enseña durante ocho años en la Universidad de Alberta en Edmonton. En 1969 es profesor en la Facultad de Ciencias Naturales y Sociales de la State University of New York at Buffalo.

A principios de los años setenta, continúa desarrollando su teoría general de sistemas desde un punto de vista altamente filosófico, hasta su muerte, el 12 de junio de 1972, en Williamsville, cerca de Buffalo, N.Y.

Entre otros escritos, tiene los siguientes libros: *Nikolaus von Kues*, Munich: G. Müller, 1928; *Theoretische Biologie*, I, II, Berlin: Borntraeger, 1932; *Das Gefüge des*

Lebens, Leipzig: Teubner, 1937; *Biophysik des Fließgleichgewichts*, Braunschweig: Vieweg, 1953; *Problems of Life*, New York: Harper Torchbooks, 1960; *Robots, Men, and Minds: Psychology in the Modern World*, New York: George Braziller, 1967; y *General Systems Theory*, New York: George Braziller, 1968.²⁰⁰

La teoría

La teoría de sistemas, con la metafísica que la acompaña, trata de ver el ente como sistema: todo lo que existe forma sistema de alguna manera. Por eso conviene considerar qué es un sistema; después, verlo como un concepto universal y en seguida examinar la manera de ser abstraído y los modos distintos que puede exhibir en su abstracción, esto es, diversos tipos de sistemas que hay.

Comencemos definiendo lo que es un sistema. En palabras de nuestro autor, es “un complejo de elementos interactuantes”.²⁰¹ Es decir, reúne elementos que están relacionados, y según su relación se comportan, es decir, interactúan. Tales elementos pueden ser partes,

²⁰⁰ Se puede ver la “Bibliography of the Writings of Ludwig von Bertalanffy”, en W. Gray and N. D. Rizzo, *Unity through Diversity. A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, ed. cit., pp. 213-234, que omite los resúmenes, reseñas, escritos menores y artículos populares; sólo quisiera notar que no recoge la importante discusión de una ponencia de Ervin Lazlo, intitulada “La búsqueda de la filosofía de sistemas”, publicada en *Metaphilosophy*, vol. 3, n. 2 (abril de 1972); lo señalo por la importancia de este escrito para el aspecto filosófico.

²⁰¹ L. von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México: FCE, 1982 (3a. reimpr.), p. 56.

individuos o subsistemas. El sistema es, así, algo universal, formando diversos grados, como se ha hecho que lo sea en la tradición filosófica. Como universal, el sistema puede ser interpretado platónicamente, nominalista-mente o aristotélicamente, es decir: realismo extremo, nominalismo y realismo moderado. Pero dadas las desventajas del platonismo y del nominalismo, adoptaré una postura aristotélica para aplicarla a los sistemas.

En cuanto universal metafísico, el concepto de sistema aspira a aplicarse a todo tipo de ente. Pero hay diversos tipos de entes. Por lo mismo, hay diversos tipos de sistemas. El sistema es analógico, es un concepto análogo.

Dado que es universal o abstracto, y que además es analógico, el concepto de sistema requiere ser obtenido cognoscitivamente por un proceso de abstracción analógica. Pasemos a ver esos temas, para que se comprenda mejor nuestra noción de sistema.

El sistema como concepto universal

El sistema es algo universal, es decir, abarca elementos (subsistemas y/o individuos) a los que se puede aplicar cognoscitivamente. Después se aplicará como algo concreto, como una instancia de ese modelo. El aspecto empírico que corrobora esto es la capacidad que tiene lo que se ha sistematizado para ser manipulado no sólo cognoscitivamente, sino aun prácticamente. Se pueden establecer proyectos en los que se proceda a la organización deseada mediante una totalidad sistematizada, además

de conocer la organización que de suyo tienen ya muchas totalidades que se consideran sistemáticamente. Pero, ¿qué es el sistema como universal?

En tanto que algo universal, el sistema puede ser interpretado teóricamente según las tres posturas tradicionales que he mencionado (por no aludir a sus variantes intermedias), las que se han dado frente al problema del *status* ontológico de los universales: platonismo, nominalismo y realismo moderado o aristotelismo.²⁰²

La perspectiva platónica dirá que el sistema es algo real en sí mismo, una entidad subsistente independientemente de los elementos que relaciona y a los que brinda una estructura o sistematicidad. En esta perspectiva, los sistemas tendrían un *status* ontológico de entidades reales que existen por virtud propia, con independencia respecto de los subsistemas o elementos a los que se aplican. El sistema no existe por virtud de ellos, sino que bien puede sostenerse lo inverso, a saber, que los elementos son tales o cuales (de cierta naturaleza) gracias al sistema al que pertenecen.

La perspectiva nominalista entiende el sistema no sólo como enteramente dependiente de los subsistemas o elementos que contiene y relaciona, sino que éstos son lo que en realidad existe, siendo el sistema únicamente la manera útil de conocerlos y de manipularlos cognoscitiva y prácticamente. El sistema es una construcción o ficción útil del cognoscente, para abarcar y organizar en

²⁰² M. Beuchot, *El problema de los universales*, Toluca: UAEM, 2010 (3a. ed.), pp. 34-36.

cierta medida las cosas que caen dentro de él. Así, el *status* ontológico del sistema se reduce a ser un mero signo, ya sea mental o puramente expresivo (lingüístico), sin dependencia cabal respecto de sus elementos, que son los que se dan como existentes. Es decir, no tiene fundamento en la realidad.

En cambio, en una perspectiva realista moderada, que constituye el punto intermedio entre las doctrinas anteriores, el sistema en verdad depende de sus elementos, se configura a partir de ellos; pero tiene cierta existencia propia en la mente, como concepto o entidad mental, aunque basado en los elementos constitutivos, en cuanto que existe en relación con ellos: por ellos está fundado y arraigado en la realidad. Así, el *status* ontológico del sistema será el de una entidad mental y el de una forma intrínseca a las cosas que sistematiza; propiamente existe en la inteligencia, y sólo de alguna manera existe fuera de ella, a saber, como arraigado en los elementos reales que abarca; de ellos recibe el fundamento en la realidad, y en ellos se da como una naturaleza que los caracteriza.

Examinemos las ventajas y desventajas que proporciona cada una de estas perspectivas del *status* ontológico del sistema como universal (relacionando lo ontológico con otros aspectos pertenecientes a otras disciplinas filosóficas, tales como la teoría del conocimiento y la cosmología).

La interpretación platónica conduce a un regreso infinito en las entidades; cosmológicamente, separa las cosas de su esencia; y, gnoseológicamente, corta el vínculo

del conocimiento con respecto a la realidad concreta. Todo esto me parece inconveniente. Aunque el platonismo tiene la ventaja de ofrecernos un conocimiento sumamente objetivo, esto es al precio de desligarnos de la realidad. En efecto, dado que postula que los sistemas son independientes de los elementos y los trascienden, se le presenta la objeción que ya Platón mismo tuvo que enfrentar, sin poder resolverla. Se trata del problema de la tercera entidad, que va exigiendo la relación entre sistema y elementos. Si ciertos elementos se relacionan con un sistema, esta relación sistemática entre elementos y sistemas se constituye en un nuevo sistema que se relaciona con el sistema anterior, y esta nueva relación hace lo mismo, y así *ad infinitum*.²⁰³

Además, al separar el sistema con respecto a sus elementos, éstos tienen su naturaleza separada de ellos. Lo cual conduce a pensar que no son en sí mismos, sino que tienen una esencia y una existencia separadas y recibidas del sistema que se constituya como autónomo frente a ellos. Y, así, cualquier subsistema o elemento viene a difuminarse como sombra de ente, casi una no-realidad. Lo cual contradice la experiencia ordinaria y la científica.

Finalmente, en el aspecto cognoscitivo, según el platonismo, al conocer los sistemas se conoce la esencia y la ley de los subsistemas o elementos, pero como algo

²⁰³ D. M. Armstrong, "Argumentos de regreso al infinito y el problema de los universales", en J. A. Robles (ed.), *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*, México: UNAM, 1980, pp. 210 ss.

desligado de ellos. Se pierde el vínculo cognoscitivo con la realidad, o hay que introducir algún vínculo forzado y paliativo entre el sistema conocido y los subsistemas o elementos que abarca. Y, con todo, predomina la dislocación, sin que pueda asegurarse la correspondencia del sistema cognoscible con los elementos a los que estaría explicando. De esta suerte, las leyes de la naturaleza serían instancias que rigen los procesos fenoménicos desde fuera, y no intrínsecamente a ellos, en su propio dinamismo; toda interpretación holística sería ilusoria, transpolada y extrínseca a los elementos interrelacionados sistemáticamente.

Sin duda una interpretación platónica de los sistemas tendría la ventaja de asegurar la objetividad del conocimiento de una manera fuerte. Y, sin embargo, discutible. El sistema sería la realidad, independientemente de los individuos; pero esto mismo hace que el precio a pagar sea muy alto, ya que sería, por decirlo así, una “objetividad extrínseca a los objetos (individuales)”, por más que se la considere “objetividad”, sería siempre una “transobjetividad”, y esto incurre en los inconvenientes aludidos, de manera especial si se considera que las leyes científicas han de buscarse en el mismo proceso sistemático interno a los individuos (elementos o subsistemas).

Por su parte, la interpretación nominalista abandona el fundamento de los sistemas, incurre en un regreso infinito vicioso, y encuentra problemas en cuanto a la causalidad. Primeramente, abandona el fundamento, pues, según él, las cosas son sistemáticas por el mero hecho de

poder estructurarse, de formar sistemas, siempre de manera arbitraria. A ello puede objetarse que muchos sistemas son tales porque reflejan la sistematicidad de las cosas (y no se la imponen). Por otra parte, se da un regreso infinito de entidades, porque el sistema mismo —desarraigado de los elementos— constituye una realidad ambigua que debe explicarse por otro sistema que le brinde control, y éste exige otro, y así sucesivamente.²⁰⁴ Todo por haber cortado el vínculo de correspondencia con lo real individual. Y, finalmente, se topa con problemas acerca de la causalidad; en efecto, conocemos las cosas y las sistematizamos con base en sus operaciones, sus relaciones causales. Pero, en la perspectiva nominalista, las propiedades y relaciones causales de las cosas vienen exclusivamente dictadas por el sistema que se les asigna, no por la observación de las mismas cosas reales. Esto hace que las leyes científicas vengan a ser una especie de normas (de tipo “jurídico”) que se suponen en las cosas y se espera conjeturalmente que las cumplen en su “comportamiento”.

En cambio, una interpretación realista moderada (de tipo aristotélico) es igualmente atenta a los elementos individuales y a los subsistemas, examinando sus operaciones y relaciones causales, y, en dependencia de ellas, explícita y construye el sistema que constituyen. Los sistemas no existen separada e independientemente de los objetos, sino *en* ellos y determinados por ellos. Así, las leyes científicas describen o explican precisamente *su*

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 206 ss.

fenomenicidad, operaciones y relaciones causales. Y, finalmente, los sistemas son constructos fundados en las cosas, esto es, abstraídos de ellas; y, por lo tanto, tienen el *status* ontológico de entidades mentales que corresponden a las cosas interrelacionadas y se fundamentan en ella. Son entidades mentales con fundamento en la realidad.

Me parece que esta última alternativa es la más viable. Primeramente, al establecer que el sistema *se realiza en* los individuos o elementos (y no separado de ellos), no desencadena ningún regreso infinito de entidades. En segundo lugar, ya que *corresponde a* la misma naturaleza intrínseca de las cosas (elementos o subsistemas), las leyes científicas reflejan cabalmente sus propiedades y relaciones causales, ya que se han obtenido a partir de ellas. Y, en tercer lugar, preserva el vínculo del conocimiento con la realidad, ya que *por abstracción* el sistema ha sido conocido a partir de la realidad, y nunca pierde su contacto con ella y su fundamento en ella.

La abstracción como proceso cognoscitivo del sistema

El sistema pide una teoría del conocimiento.²⁰⁵ Justamente la abstracción, como proceso cognoscitivo que capta lo sistemático e inteligible de la realidad (y la sistematicidad e inteligibilidad estaban sólo potencialmente, no actualmente, en la realidad), conduce a un concepto

²⁰⁵ W. Buckley, "La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas", en G. J. Klir (ed.), *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza, 1981 (2a. ed.), pp. 219 ss.

de sistema como ente, o de ente como sistema, que respeta la constitución de la realidad. Esto se ve muy claro en los sistemas naturales, y puede comprobarse en cuanto a los sistemas artificiales o arbitrarios, pues siempre se podrá dar cuenta cabal del ingrediente natural en que se fundan o controlar —a sabiendas de que es tal— la artificialidad con la que fueron construidos dichos sistemas artificiales o arbitrarios, para no perderla de vista y confundirla con lo natural.

Supongamos que, a diferencia de los organismos biológicos, tratamos de artefactos técnicos. El sistema del artefacto tiene una base natural a la que debe corresponder; y, por contraste con ella, revela asimismo su carácter de construcción artificial que promueve lo natural en la línea de lo mismo natural. (Lo cual evitaría el peligro de ir en contra de la naturaleza, de pervertirla a causa de cierta concepción des-naturalizada y des-humanizada de la técnica.)

El sistema como ente y el ente como sistema

Todos los sistemas configuran el gran sistema universal que tradicionalmente se ha denominado “el ente” o “el ser”. (Adoptaremos, por tener mayores ventajas, la palabra “ente”, ya que “ser” puede confundirse con “existencia”.) En cuanto universal metafísico u ontológico, el concepto de sistema aspira a poder aplicarse a todo ente. Y esto es factible. Sólo hay que postular antes la diversidad de los entes, no un monismo, sino un pluralismo. Hay diversos tipos de entes; por eso, hay diversos tipos

de sistemas que caen bajo la denominación común de ese sistema universal interpretado metafísicamente como el ente. (Tal era la antigua noción de *orden*, al menos en la escolástica.)

Hemos asentado la constitución pluralista del ente o sistema, porque con respecto al ente o sistema caben tres interpretaciones: univocista, equivocista y analógica.²⁰⁶ La univocidad ha quedado excluida, al rechazar el monismo y aceptar el pluralismo de los sistemas. Pero la equivocidad no conviene, pues significa que el conjunto de los sistemas sería desordenado y sin verdaderas relaciones entre ellos. En cambio, la analogía nos asegura la pluralidad, pero ordenada, nos da un conjunto ordenado de sistemas naturales según su relación con la realidad, y nos permite, asimismo, ordenar los sistemas artificiales o arbitrarios de acuerdo con ciertos criterios objetivos de clasificación. (El *orden* es analogía puesta por obra.)

El propio Bertalanffy comprendió que los sistemas se escalonan como los predicables o categoremas y los predicamentos o categorías de la filosofía clásica. Es como la teoría de los tipos de Bertrand Russell, que estaba destinada a marcar una jerarquía o grados de universalidad en los conjuntos, y aquí lo puede hacer en los sistemas. Bertalanffy lo dice así: “En la filosofía una teoría general de los sistemas puede sustituir la ‘teoría de categorías’ u ‘ontología’ por un sistema exacto de principios generales. De hecho, las características epistemológicas que

²⁰⁶ Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1974, pp. 36 ss.

establece por ejemplo N. Hartmann bajo dicho título pueden desarrollarse aquí en forma matemática”.²⁰⁷ Ciertamente suena a algo pretencioso eso que promete el fundador de la teoría de sistemas. En esa misma línea, suena igualmente pretencioso lo que añade: “En este sentido la teoría general de los sistemas puede considerarse como un paso hacia esa *Mathesis universalis* con que soñaba Leibniz como un sistema semántico que se aplicara a las distintas ciencias. Quizá puede decirse que la teoría de los ‘sistemas’, en la concepción dinámica de la ciencia moderna, puede desempeñar un papel análogo al de la lógica aristotélica en la Antigüedad. Para esa lógica, la clasificación era la tarea básica, por lo que la doctrina de la relación de lo universal en su subordinación y supraordinación parecía el órgano científico fundamental. Por el contrario para la ciencia moderna aparece como problema básico en todos los campos la interacción dinámica cuyos principios generales habrán de formularse en la teoría general de los sistemas”.²⁰⁸ Suena un tanto ambicioso. ¿Habrà logrado o logrará algún día esta teoría ser el *Novum Organum*?

Reflexión

A partir de la personalidad y temáticas de nuestro pensador, hemos podido resaltar su *forma mentis*, su estructura mental, que es relacional: los sistemas consisten en relaciones entre elementos o correlatos. Su pensamiento

²⁰⁷ L. von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, ed. cit., p. 230.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 230-231.

es relacional, funcional. Éste manifiesta una valiosa fluidez teórica, pero que a veces puede hacer caer en la equívocidad. Por eso he insistido en la necesidad de la analogicidad para sus planteamientos filosóficos.

Con su afán de unificación de las ciencias, se anticipa a lo que ha sido la interdisciplina. Su elasticidad de pensamiento hace sentir que no tuvo una línea bastante concreta. Se movía en un contexto común a los pensadores de su tiempo, que daban preponderancia a la relación: en física, en matemática, en lingüística y en lógica. Por ejemplo, se ve en Ernst Cassirer, que privilegió la función por encima de la substancia. Su demasiada amplitud ha hecho que a Bertalanffy lo evoquen como propio los hegelianos, los marxistas y casi cualquiera.

El problema central era la unificación de esfuerzos científicos interdisciplinares. Bertalanffy le aporta una base muy amplia y con posibilidad de incorporar elementos filosóficos. El significado cultural del proyecto de nuestro autor es constatar el hecho de la extrema heterogeneidad y proliferación de los saberes. Tal parece que parte de una experiencia de la cultura, y por eso respondió a ella, lo cual hizo que su teoría fuera provechosa a muchos.

La teoría general de los sistemas reconoce varios antecedentes. Entre ellos están Nicolás de Cusa y Leibniz; además (aunque más implícito que explícito) A. N. Whitehead.²⁰⁹ Este último tuvo mucha conciencia de los

²⁰⁹ El mismo, "Historia y situación de la teoría general de sistemas", en G. J. Klir (ed.), *op. cit.*, pp. 29-53.

procesos, y del carácter dinámico de los sistemas. No los vio como algo fijo y estable, sino abierto y en desenvolvimiento. El iniciador, como hemos visto, fue L. von Bertalanffy. Lo debió a su estudio de la biología, pero pudo aplicarlo a todo. El principal exponente es Ervin Laszlo, quien le dio dado más contenido filosófico (con aspiraciones metafisológicas). Ha tenido muchos seguidores, aun cuando el más conocido en la actualidad fue Niklas Luhmann, quien investigó los sistemas en sociología.

En cuanto a la filosofía de los sistemas, que se puede encontrar como subyacente a la teoría científica, cabe decir que es una concepción global, a saber, una cosmovisión científico-filosófica unitaria, pero interdisciplinar. Su concepción del hombre o antropología filosófica abarca la biología, la psicología y la sociología, y ve al ser humano como un sistema bio-psico-social. En epistemología, partiendo de la físico-matemática y la psicología, se plantea como sociología del conocimiento. En metafísica, ofrece una teoría del ser y de sus categorías. En lógica, parte de la matemática, y es lógico-formal. En cosmología, trata de conjuntar la física, la biología y la psicología, en un sistema abierto. Reúne la ética, la estética y la religión en la axiología. Por eso Bertalanffy estuvo interesado en los valores, el arte y la mística, según hemos visto en su biografía.

Algo que llama la atención es la relación de Bertalanffy con Nicolás de Cusa. Muy tempranamente, en su producción literaria, le consagra una monografía, en

1928; también se encuentra en la dedicatoria de su libro principal, el de la *Teoría general de los sistemas*; y, además, escribió un artículo para defenderlo de las acusaciones de Karl Jaspers, de anticientífico; nuestro autor señaló que el Cusano tuvo intuiciones geniales de lo que sería la ciencia moderna, incluso en sus aspectos negativos de servir al militarismo.²¹⁰

Y Nicolás de Cusa es un pensador analógico, es decir, un análogo, muy sensible a la analogía en el universo, y presto a su uso metodológico. No le dedica espacio doctrinal en su obra, pero la ejerce en su práctica teórica. Por eso Ludwig von Bertalanffy traía desde el principio de su trayectoria esa proclividad al pensamiento analógico. Esto se ve, asimismo, en su aprecio por Leibniz, otro filósofo en esa línea del analogismo.²¹¹

También nuestro autor acepta la analogía en forma de homología, que ve como una clase del isomorfismo, el cual está muy conectado con el analogismo.²¹² De hecho, el isomorfismo es la cara matemática de la analogía, y de esa manera ha sido aplicada en la teoría de los sistemas.²¹³

Por otra parte, en esta corriente se ha hablado de que los sistemas epistemológicos (y, por ende, los

²¹⁰ El mismo, "El legado de Cusanus", en *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza, 1979, pp. 49-61.

²¹¹ El mismo, "Una cosmovisión biológica", *ibid.*, p. 111.

²¹² El mismo, "Homología: historia y sentido de un concepto", *ibid.*, pp. 79-88.

²¹³ A. Rapoport, "Los usos del isomorfismo matemático en la teoría general de sistemas", en G. J. Klir (ed.), *op. cit.*, pp. 54 ss.

ontológicos) tradicionales son incompletos y deficientes, en tanto no sean vistos desde la perspectiva de la teoría general de los sistemas, porque atienden sólo a algunos de las ligaduras y transformaciones del sistema total. Y eso se ha visto en el idealismo, el empirismo, la fenomenología, el atomismo lógico y los positivimos.²¹⁴ Pero creo que esa perspectiva puede adaptarse y aplicarse a la teoría del conocimiento clásica, que es algo en lo que me empené hace tiempo con el profesor Jaime Guerrero, y es por lo que he acudido a la teoría general de los sistemas de Ludwig von Bertalanffy.²¹⁵

Conclusión

Hemos encontrado en la teoría de los sistemas algunas aportaciones para la filosofía. Nos pueden ayudar a imprimirle una visión más de conjunto. Se avanza por totalidades, y a la voz de “el todo es mayor que sus partes”, que fue un principio clásico (ahora cambiado por la matemática reciente), nos quiere decir que las partes tienen su sentido por el todo, pero el todo tiene su contenido gracias a las partes. Como diría Aristóteles, la forma es la totalidad, y las partes son su materia. O como diría Kant, sin la totalidad las partes son ciegas, sin las partes la totalidad es vacía.

²¹⁴ W. Buckley, art. cit., p. 221-222.

²¹⁵ Dedicué tiempo y esfuerzo a eso. Ver M. Beuchot y J. J. Guerrero, “Metafísica y Teoría de sistemas en Ludwig von Bertalanffy”, en *Investigación Administrativa* (Instituto Politécnico Nacional, México), n. 43 (1982), pp. 22-31 y “Metafísica y teoría de sistemas en Ervin Laszlo”, en *Sapientia* (Buenos Aires), 37 (1982), pp. 123-136.

Todo eso nos avisa de la necesidad que tiene la teoría de los sistemas de la filosofía. De una lógica, para revisar su método; de una metafísica, para saber de qué se trata; y de una antropología filosófica, pues nos aporta una nueva visión del hombre, que esperemos que sea más humanista que las que se nos brindan las más de las veces hoy en día.

SOBRE UNA PROPUESTA NOVEDOSA DE MARXISMO

Introducción

En lo que sigue me propongo exponer y comentar la obra de un pensador japonés marxista, Kojin Karatani, que, de manera transcrítica, aborda a Marx relacionándolo con Kant. Idea novedosa, y que le da una clave interpretativa interesante.²¹⁶ Llega a conclusiones que tratan de adaptar el marxismo a la época actual, cambiándolo considerablemente. Se trata de una lectura transversal y crítica, por eso la llama transcrítica.

Este autor, que ha alcanzado renombre, no sólo en el Oriente, sino también en el Occidente, posee la característica de estar convencido de que hay actualidad en el marxismo, pero que tiene que adaptarse a nuestro tiempo. Es donde reside lo más interesante de su obra, en la propuesta que ofrece. Por eso paso a exponerla en resumen.

Exposición

Karatani comienza explicando lo que entiende por transcrítica. Consiste en criticar transversalmente a los autores, a uno con el otro. Es una paralaje, es decir, trata de ver lo que dicen uno y otro, en un punto de cruce, para afrontar la realidad, desde la diferencia.

²¹⁶ K. Karatani, *Transcrítica de Kant y Marx*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2020. Citaré esta obra en el texto, entre paréntesis.

Por ejemplo, Marx se basó en la crisis del capitalismo, algo que ni siquiera se esperaba. Y fue cuando dejó de analizar la ideología alemana y se fue a Inglaterra (pp. 19-20). En el caso de Kant, nuestro autor aborda el giro copernicano, en el que pasa del objeto al sujeto, de lo empírico a lo trascendental. Pero no se trataba de un idealismo ingenuo. Es un cambio que dice el pensador alemán que sufrió gracias a que Hume lo sacó de su sueño dogmático. Pero Kant fue más allá del racionalismo y el empirismo de su tiempo, logrando una síntesis crítica. De alguna manera, visualizaba una geometría no-euclidiana (p. 48). No es subjetivista, sino que desde la subjetividad ve la cosa-en-sí.

Karatani hace una comparación de la crítica literaria con la crítica trascendental. Kant, en la *Crítica del juicio*, va al arte, a la poesía. Seguía a Home, quien pensaba que el juicio crítico de arte podría llegar a ser universal, y eso impactó al pensador alemán (p. 54). Kant hizo que eso dependiera de la comunicación o diálogo. Es la regla por la que alguien es compelido a reconocer algo como bello. Se basa en paradigmas, como en la crítica literaria. Y relaciona la paralaje con la cosa-en-sí. Ve la metafísica como sueños de un visionario, como locura, pero como la de los filósofos, porque también reconoce que no puede uno ser indiferente a la metafísica (p. 63). Tal es la paralaje que hace en la *Crítica de la razón pura*. Una transcrítica, porque reconoce algo valioso en lo mismo que critica. Aquí la paralaje es que sólo podemos ver la cosa en sí a través del fenómeno (p. 66). La cosa-en-sí es

la alteridad, el otro que no podemos manejar a nuestro antojo. Implica una especie de fe teórica el aceptarlo (como idea regulativa). Es lo sintético a priori. No es puramente empírico, sino también trascendental. Es la universalidad alcanzada en el juicio de gusto (y quizás en todos: en el teórico y en el práctico).

Luego nuestro autor examina el juicio sintético en sí mismo. Kant tenía como principal problema el del otro (p. 71). Karatani expone los fundamentos matemáticos de ese juicio, porque se pensaba que las matemáticas eran las más analíticas, y Kant dijo que eran sintéticas (a priori). Era superar la geometría euclidiana. Karatani pone el juicio sintético frente al giro lingüístico reciente. En realidad, Kant problematizó el lenguaje (p. 81). El lenguaje tiene que tomar en cuenta al otro. Y con la percepción trascendental. No en vano dos obras que marcaron la filosofía del siglo XX, a saber, el *Tractatus logico-philosophicus*, de Wittgenstein, de 1921,²¹⁷ y *Ser y tiempo*, de Heidegger, de 1927,²¹⁸ decían tener un trasfondo trascendental (pp. 50 y 99). Ellos marcaron el giro lingüístico, por lo que en él estuvo inmerso el transcendentismo. Y el segundo Wittgenstein, según Karatani, fue más kantiano que el primero, porque pensó más en el otro. No fue solipsista, pues probaba lo suyo en el otro, lo que es verdadero para mí es común para todos. Es el

²¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.13, Madrid: Tecnos, 1973, p. 181.

²¹⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 3 y 7, México: FCE, 1971 (4a. ed.), pp. 20 y 49.

valor de uso del lenguaje. Por eso rechazaba el lenguaje privado. El verdadero giro lingüístico sería el buscar la comunicación con el otro (p. 95).

Llega entonces nuestro autor al concepto de transcrítica. La describe como un *tópos* del sujeto, es decir, un tópico o lugar argumentativo que parte de la subjetividad, pero en busca de la objetividad que le da la intersubjetividad, es decir, la comunidad epistémica. Es el *tópos* de Kant como individuo, colocado entre el racionalismo y el empirismo. Es la paralaje entre las dos corrientes. Se ha criticado a Descartes y Husserl como subjetivistas, pero su preocupación era cómo llegar al otro (p. 109). Es en esa especie de diálogo donde lo trascendental se vuelve transversal. No puede ser trascendental con el solo vector vertical (como en Heidegger), sino transversal (como quiere el autor, y que llama transcrítica).

Y la singularidad en socialidad. No en balde se ha visto el diálogo para lograr acuerdos o consensos como el instrumento de la filosofía reciente. Pero la búsqueda de la otredad no se da sólo en sentido espacial, sino también en sentido temporal; así, los verdaderamente otros son los que están en el futuro (p. 116). Lo general se adquiere por abstracción, pero lo universal por un cierto salto. De ahí que lo universal no se obtiene por consenso público. Porque el consenso se sitúa sólo en comunidades restringidas. Kant no rompe con lo público, pero lo resignifica como lo cosmopolita. Paradójicamente, es ser individual, pero en sentido cosmopolita, es decir,

trascendental. Es lo que podemos llamar el “giro kantiano”, después del copernicano (p. 117). Es la universalidad de lo singular, o cuando el individuo se hace mundial, como en el imperativo categórico. Lo que Kant llamó esquema, Cassirer lo llamó forma simbólica. (Pero el símbolo sólo se interpreta analógicamente. Necesita una hermenéutica analógica.)

Es como el universal concreto de Hegel, o el único de Kierkegaard. Es el encuentro con el otro, con los otros, desde mi identidad. Kant opone individuo a género y singular a universal. Busca la socialidad. Y, para Marx, la socialidad consiste en que la mercancía se convierta en dinero, porque es vendida; si no, carece de valor (de uso y de cambio), es descartada (p. 122). Por su parte, Kierkegaard hablaba de la síntesis de lo finito y lo infinito; y, según nuestro autor, la dialéctica de Marx se acerca más a la de Kierkegaard que a la de Hegel, porque dice que la mercancía se hace dinero, capital, cuando entra en el mar de la comunidad; es la síntesis del valor de uso y el valor de cambio. (Ésta es la dialéctica que yo encuentro en la analogía, del tipo de la de Kierkegaard, más que del tipo de la de Hegel.)

La socialidad implica singularidad. Pero en el lenguaje usual se confunde la singularidad con la individualidad y la universalidad con la generalidad; hay que buscar otra manera de hablar, como lo vislumbró Derrida (y quizá Levinas). Kant no es el nombre de un autor, sino que su texto está abierto al público cosmopolita, es una posibilidad a la que la transcrítica llama “Kant” (p. 128).

Es también donde se trasciende la naturaleza y se alcanza la libertad. La economía se trasciende como ética. Es que lo ético relaciona con el otro. Y a Kant lo que más le importa es el otro, al igual que a Marx.

El arte de los clasicistas era objetivo; el de los románticos, subjetivo; pero el de Kant los trasciende, es trascendental. Las éticas racionalistas y las empiristas eran heterónomas. La naturaleza es determinística; los seres humanos pueden acceder a la libertad mediante el acuerdo. Kant sintetizó, con Spinoza, determinismo y libertad en la aceptación de la necesidad, del deber, lo cual se plasma en el imperativo categórico (p. 133). A pesar de lo determinados que nos tenga la naturaleza con su causalidad, podemos tener diferentes elecciones. Hay un resquicio, un intersticio, una paralaje en la que se cruzan transversalmente la necesidad y la libertad, es el lugar de la trascrítica. Lo trascendental brota de estar frente a los otros, por eso se puede decir que la posición trascendental es ética, más que epistemológica u ontológica. (Por eso Levinas fue más allá de la ontología, a la metafísica, que involucra lo ético, según lo hace ver con insistencia Dussel.)

No debe uno quedarse en reglas generales, sino llegar a las universales. Es el concepto de responsabilidad. Cuando Kant pone el imperativo “Sé libre”, no viene de la religión, ni del Estado, sino del otro, y sólo así se es libre. Hay que ser libre-y-responsable. Frente a los otros que son y serán. Tal es la cosa-en-sí: el otro (p. 141). Es estar contra las guerras, la destrucción ecológica, el mal

en todas sus formas. Por eso la moral de Kant es histórica, se va realizando en la historia, hasta el futuro. Es la 2a formulación del imperativo categórico, de no usar a los hombres como medios, sino como fines. Por eso Rawls empezó viendo a los otros como fines y como medios, pero acabó viéndolos sólo como fines, en un socialismo liberal;²¹⁹ éste, según Karatani, es cercano al comunismo (al asociacionismo de Proudhon y Marx). Y nuestro autor deja una frase memorable, parodiando a Kant: “El comunismo sin base económica está vacío, mientras que el comunismo sin base moral es ciego” (p. 146).

Toca el turno a Marx. Se da en él una transposición, o quizá sea mejor decir que él la efectúa, la produce. No es distinto de Descartes ni de Kant, porque proponía dudar de todo, pero sin ser escéptico, sino crítico. Lo que ve como el sujeto es el intersticio, el tópos trascendental de la transcítica (p. 150). Porque en sus exilios conoció diferentes mentalidades. El giro marxiano es a un cierto idealismo, al sujeto. El materialismo transcítico de Marx se coloca en la paralaje entre el racionalismo y el empirismo de su tiempo, que eran el idealismo y el positivismo (p. 157). Es su producción teórica. Traspone la teoría para entrar a la praxis, como hizo con Hegel; va

²¹⁹ J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 251 ss.

más allá del sistema, para acceder a la transformación, según su famosa tesis 11 sobre Feuerbach.²²⁰

Se parte de un sistema de representación, como decía Schopenhauer, pero para ir más allá. La representación era la ideología, según Engels. Y es la de los representantes del pueblo. Pero el pueblo pobre (el proletariado) no tiene quien lo represente. Es la dictadura de la burguesía, a la que opuso la del proletariado. Marx dijo que el dinero es mercancía, pero hay que ver cómo la mercancía se transforma en dinero. Y el dinero es representación, signo (p. 161). Karatani señala a Heidegger, que no quería la representación, sino el desvelamiento de la verdad, porque en realidad pensaba que el verdadero representante del pueblo era el pensador poeta, el *führer* (p. 165). La transcítica de Marx se da entre la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política inglesa. Aquí es la crisis económica la que le sirve de paralaje. Según Marx, la crisis es algo intrínseco al capitalismo. Es la expansión sin producción ni circulación. Prefiere el valor de cambio al de uso. Y eso es su enfermedad: la pulsión de hacer dinero (p. 172). Es la pulsión perversa del capitalismo (su fetichismo del dinero).

(En la segunda mitad del siglo XIX se habló mucho del valor. Lo hicieron Nietzsche y los neokantianos. Pero ninguno de ellos captó que el valor máximo era el dinero. Es el que otorga el valor y el que lo representa. Además de Marx, quizás el que lo supo captar fue Georg

²²⁰ K. Marx, “Thèses sur Feuerbach”, XI, en *Œuvres choisies*, ed. N. Guterman – H. Lefèbvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I, p. 164.

Simmel, en su *Filosofía del dinero* (1900). El dinero es el que compra todo lo valioso. Por lo tanto, es el valor supremo.)²²¹

Esta pulsión por el dinero es la que le sirve de revulsivo. Porque es la causa de la crisis, pero también es su remedio. Es la paralaje que hizo a Marx comprender el capitalismo. No le interesaba la infraestructura económica (algo de Engels), sino señalar la capacidad autónoma de la economía capitalista, que había transformado al mundo (p. 176). Marx se basa en una micro diferencia. Había una pequeña diferencia entre Demócrito y Epicuro. El primero era determinista; el segundo aceptaba la libertad, porque introdujo el *clinamen* o capacidad de desviación de los átomos.²²² Karatani dice que hay poca diferencia entre los economistas clásicos (Ricardo) y Marx, pero es importante. Es el intermundo o intersticio que le dio la paralaje entre unos y otros. A pesar de que su obra magna era *El capital*, Marx siempre estuvo “criticando los discursos dominantes de los sistemas desde un plano externo, constantemente transponiendo y desplazándose” (p. 180). Es el intersticio, la pequeña diferencia. Nuestro autor se esfuerza por desbancar la idea común de que Marx se opuso a los anarquistas; algo recogió de ellos (Proudhon y Stirner). Tuvo, con ellos, pocas diferencias, una micro diferencia.

²²¹ D. Frisby, *Georg Simmel*, México: FCE, 2014 (2a. ed.), pp. 186 ss.

²²² K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, México: Cid Ediciones, s.f., pp. 33 ss.

De Proudhon, retomó la asociación de cooperativas (de producción y de consumo) en lugar del Estado benefactor; y no la propiedad privada, sino la propiedad individual, producto del trabajo. De Stirner, el yo y sus relaciones. Pero se colocó entre Proudhon y Bakunin, el primero confiando el cambio al Estado y el segundo contrario al Estado. Marx propuso que el centro existiera y no existiera a la vez, como la apercepción trascendental kantiana de X (p. 200).

Al igual que Kant, Marx quiere una síntesis a priori, o trascendental, es decir, transcrítica. La forma del valor es un juicio sintético. Se basa en los hechos. En la actividad económica: la producción y venta de mercancías. La mercancía tiene aspectos metafísicos y teológicos. Tiende a conseguir dinero. La forma del valor es la del uso y la del cambio. Al mismo tiempo, pero en una síntesis futura. Como en un juicio reflexionante kantiano. Es sintético pero ante facto.

Karatani insiste en que la dialéctica marxista no es como la hegeliana, sino como la de Kierkegaard, una dialéctica cualitativa. “La dialéctica de Marx no es una versión materialista de la dialéctica hegeliana, como se ha afirmado constantemente, sino que es una dialéctica cualitativa, la cual implica conscientemente la fisura crítica (en tanto que una crisis) del juicio sintético (en tanto que capital). El enfoque de Kierkegaard y de Marx apuntan a una problemática universal —más allá de la diferencia de dominios, es decir, la religión, el arte, la economía política— sobre la facticidad-posterior y la facticidad-

previa en el juicio sintético”. [p. 207.] Ambos pensaron que la síntesis se daba con un salto mortal. La primera es positiva, la segunda mala. Esta última responde a la pulsión del capital.

Es el dinero, que tiene su metafísica y su teología; también su semiótica, pues desde Aristóteles fue visto como mero signo, en la crematística, que condenó como antinatural.²²³ Entre el valor de cambio y el de uso, Marx realizó la transcrítica; el valor es una ilusión trascendental, y considerar el dinero, que es algo simbólico, como algo substancial es el fetichismo (p. 214). El fetichismo del dinero es correlativo al fetichismo de la mercancía. La pulsión del capital consiste en que el capital llega a subordinarse al trabajador, que se pone como comprador. Por eso Karatani dice: “Aquí hay una dialéctica que es distinta de la dialéctica hegeliana, basada en la relación entre el señor y el esclavo, basada en el saqueo” (p. 224). Aquí se trata de hacer que el esclavo compre.

La pulsión del capitalismo es a obtener ese fetiche: el dinero. El avaro es el que atesora dinero, es el origen del capitalismo. Así como el creyente atesora tesoros en el cielo, éste los atesora en la tierra. Es el aspecto religioso del dinero, además del metafísico. Es el ahorro. En las comunidades primitivas, lo que sobra se consume; en el capitalismo, se ahorra. Es lo que señaló Max Weber como origen del capital.²²⁴ Es una especie de religión

²²³ Aristóteles, *Política*, I, 3, 1257a40 ss.

²²⁴ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 1969, pp. 69 ss.

secular (p. 230). Por eso Marx criticó la religión, y por eso llamó metafísica a la justificación de la misma. Y relaciona la crisis con el crédito, que es una ilusión trascendental (el dinero). Hay que vender, no fiar. El crédito se forma en una intersección social, por eso produce crisis crediticias.

Es la razón por la que Marx contrapone el valor al plusvalor. Éste es aquello con lo que se queda el patrono y quita al trabajador. Es comprar barato y vender caro, el ideal del capitalista. Karatani encuentra en ello una aproximación lingüística, porque la esencia del valor se parece al lenguaje, al que Saussure vio como sistema de valores (p. 250). El significado se asigna. El valor no es algo empírico, sino trascendental. Así, para nuestro autor, el dinero es como la escritura frente al habla (p. 252). Derrida diría que la forma mercantil es una archiescritura (jeroglífico social, lo llama Marx). Porque ahora ya no se trata tanto del capital mercantil, sino del capital industrial. Es la producción de mercancías por medio de mercancías, como lo vio después Piero Sraffa, amigo de Wittgenstein en Cambridge.²²⁵ Y Karatani menciona a Sraffa (p. 255). De ahí que se identifiquen el plusvalor y la ganancia. Y en eso consiste la naturaleza global del capitalismo, que ha inundado el globo terráqueo como un gran mercado. Más allá de un Estado-nación.

Por eso el autor pasa a la posibilidad de ir hacia acciones transcíticas contrarias, que se opongan a ese

²²⁵ P. Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona: Oikos-Tau, 1960, pp. 37 ss.

fenómeno del capitalismo tal como se da ahora. Y nos habla del Estado, el capital y la nación. El capital ha pasado de ser mercantil a ser industrial, y de ser de un Estado-nación a ser mundial. Karatani dice que los marxistas no han sabido leer *El capital*, por eso él vuelve a leerlo (p. 285). Marx no conoció muchos fenómenos de la economía actual, pero adivinó su *forma*. La del imperia-lismo, en la monarquía absoluta. La información, como producción de valor. La información es diferencia. El Estado moderno como monarquía absoluta de mercantilismo. Tiene más una forma (posición) que una substancia. Pero hay que ver al Estado en relación con otros Estados. En la competencia del capitalismo mundial (p. 295).

Ahora el Estado es representativo. Los lemas de la Revolución Francesa (libertad, igualdad y fraternidad) se transformaron en el Estado-nación capitalista. Más que la guerra, nos ataca la contaminación. Marx habló de humanizar la naturaleza y naturalizar al hombre, pero el despojo de la naturaleza es lo que el hombre ha hecho. Por eso se necesita el consenso y hasta la sociedad civil, más que el Estado, para combatirlo (p. 303). Ha habido cambios en la historia reciente, por eso hay que adaptarse a ella. Uno de esos cambios ha sido la asociación. Intercambios entre asociaciones, y una asociación de asociaciones, según Marx, reemplazaría al Estado-nación capitalista. Pensaba en cooperativas de producción, pero fueron vencidas por las empresas de industrias pesadas.

Según Karatani, el modo como Marx pensó la superación del capitalismo fue con una nueva dialéctica. Con la crisis y no con la revolución (p. 307). Como Kant, la veía como una acción ética. Por eso abarca el consumo, pero no una sociedad de consumo, sino con corporaciones de consumo. Más allá de la producción, la circulación. Lo propio de Marx fue que le dio importancia a esta última: el plusvalor no se da sólo en la producción, sino también en la circulación. Por eso hay que hacer que los trabajadores se posicionen como compradores en el proceso de circulación. Hay que posicionar la lucha de clases en la circulación, más que en la producción.

En lugar de la dialéctica del amo y el esclavo, que se centra en la producción, Marx tiene otra dialéctica, la del vendedor y el comprador, basada en el miedo que aquél tiene de que su mercancía no se venda. “De ahí se deduce que la lucha de clases en contra del capitalismo debe ser un movimiento transnacional de los trabajadores en calidad de consumidores, o de consumidores en calidad de trabajadores” (p. 313). El boicot de los de los consumidores es lo más temible para el capitalismo; por eso han triunfado las luchas de los ecologistas, los feministas y de las minorías. Centrarse en la producción es masculino; las mujeres son las que han luchado en el área del consumo. Por eso hay que pasar a esto último. Hay que superar ambos extremos (machismo y feminismo) e ir a una asociación multinacional de trabajadores/consumidores. De hecho, el Tercer Mundo tiene sus fuerzas de producción reducidas a ruinas por las

transnacionales. Pero queda un camino. “Creo —dice Karatani— que la posibilidad radica en el asociacionismo: desarrollar un sistema de circulación utilizando una moneda local, para fomentar de ese modo cooperativas de productores/consumidores y conectarlos a los del Primer Mundo. Esto sería un comercio no capitalista y podría formar una red sin la mediación de los Estados. Las acciones en contra del Estado-nación capitalista no pueden limitarse a un Estado-nación. Al enfrentarse al calentamiento global, el movimiento no puede ser más que global” (p. 315).

Nuestro autor agrega que esto sería un giro copernicano. Posicionarse en el lado del trabajador como consumidor. Allí no pueden controlar ni el capital ni el Estado. Hacer una especie de boicot generalizado, y no comprar productos que son fundamentales para el capitalismo. Un nuevo movimiento asociacionista transnacional. Una cooperativa de producción y consumo es la única forma, según Karatani, de parar la auto-reproducción del capitalismo. “Con el fin de que logremos que esta entidad crezca y se expanda, sería necesario establecer un sistema financiero (o un sistema de pago/liquidación) basado en una moneda que no se convierta en capital, es decir, que no involucre el interés. Ésta es la tarea más importante” (p. 317).

No sería hecha por el Estado (como querían Engels y Lenin), sino por la gente. Que puedan comprar libremente lo que necesiten. El dinero es el que regula todo, es la apercepción trascendental X, de Kant. Por eso no

basta neutralizar el dinero, hay que superarlo. Es una nueva dialéctica: el dinero debe existir, pero no debe existir, por eso hay que crear un dinero que no sea dinero; es decir, tener una moneda que no se convierta en capital.

Karatani propone crear esa moneda, y apoya un proyecto de Michael Linton (1982), según el cual los trabajadores operan por cuentas. Una moneda, llamada LETS (Sistema De Cambio Local), se expediría cada vez que los participantes reciban bienes y servicios de otros participantes. Y se organiza de tal forma que la suma de las ganancias y de las pérdidas sea igual a cero. Este sistema deberá desarrollarse técnicamente; pero, según nuestro autor, resolvería la antinomia del dinero, sería el nuevo comunismo posible. Así, no se auto-reproduce, y por eso no es fetiche. No es un sistema solamente económico, sino también ético. Esto tendría efectos contra-culturales. Esto es transcrito.

Contra Lukács, Karatani se opone a la totalidad; no se puede buscar una asociación uni-cultural, porque engendrará conflicto interno con los disidentes (p. 325). Los individuos viven en mundos plurales. Es algo individual y existencial. Aunque no hay jerarquía, se necesita un centro, pero que será funcional, no substancial, es decir, será una apercepción trascendental X. La asociación de asociaciones tendrá un comité central constituido por representantes múltiples. Tendrá y no tendrá centro. Sin el Estado y con la gente, es como podrá darse efectivamente. Es luchar contra el capital y contra el

estado, al unísono; y esto debe hacerse en el plano de la circulación.

Comentario

La obra de Karatani me merece un comentario positivo. Es el deseo o afán de actualizar pensamiento pasado. Es ver la historia de la filosofía como algo vivo. No se queda en la apreciación de algunos hegelianos de que las teorías cumplen su función en su momento histórico y luego desaparecen, para dejar lugar a otras, que van a hacer lo mismo. Las teorías que tenían algo que decir a la realidad subsisten. Ciertamente no como en el momento en que se dieron, sino que tienen que ser ajustadas a la realidad de hoy, es decir, actualizadas. Y eso es labor de los filósofos hodiernos, ya que la filosofía es el único saber que se alimenta de su historia, que vive de ella, porque la considera como una historia viva.

Me ha importado el que Karatani descubre un procedimiento interpretativo, una hermenéutica no unívoca, pero tampoco equívoca, de los textos de Kant y de Marx. Correría el riesgo de caer en el equivocismo, pero se salva en el analogismo, que él llama la paralaje que le permite hacer transcrítica. Es decir, se coloca en un terreno medio y mediador, como es el que yo deseo para mi hermenéutica analógica.

Lo principal, pues, de este autor es que en este libro ha conseguido una clave hermenéutica. Ha interpretado de manera transversal —transcrítica, como él dice—, gracias a las paralajes que encuentra realizadas por Kant y

por Marx. Dice que Kant, en lugar de hacerse subjetivista y de acabar con la metafísica, como siempre se lo ha visto, trató de ser lo más objetivo que se podía, y levantó una instancia metafísica, la cosa-en-sí, que ve como el otro, con el cual hay que relacionarse. Igual ve a Marx, quien no trató de acabar con el capitalismo por la violencia, sino aprovechando sus crisis, y así llegar a una utilización del derecho y de las instituciones. Por eso el autor señala las cooperativas, para vencer ese capitalismo voraz y plantear un comunismo posible.

Al mismo Karatani se le puede aplicar su clave interpretativa, y verlo no como quien desea acabar con las ilusiones metafísicas, sino plantear a la metafísica en un lugar adecuado, referida al otro, a la alteridad, casi siempre descuidada en la filosofía occidental. Lo señala con el carácter monológico de la misma. A pesar de que Platón escribió diálogos, en realidad eran monólogos; eran diálogos monológicos de Platón-Sócrates; Aristóteles dejó de lado el diálogo, y Descartes fue el que implantó el monólogo en la filosofía moderna.

Así como Heidegger acabó en los presocráticos, Marx comenzó con Demócrito, presocrático, al que comparaba con Epicuro, post-socrático, pero griego, al que prefirió, porque defendía la libertad y criticaba la religión. Es lo que expuso en su tesis doctoral sobre la diferencia entre la filosofía natural de uno y otro, presentada en 1841.²²⁶ Porque los veía en los intersticios, en la paralaje

²²⁶ K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, ed. cit., pp. 13 ss.

entre Occidente y Oriente, pues los presocráticos eran de Asia Menor, y los post-socráticos se extendían por el Mundo Helénico. Estaban en los márgenes, eran marginados. Sólo el Sócrates de Platón estuvo en la comunidad de Atenas. Aquéllos vivían en el intercambio económico.

Otra cosa interesante de este autor es que encuentra una dialéctica diferente en Marx. No la consabida dialéctica hegeliana, sino una que aproxima más a la de Kierkegaard, en quien yo he encontrado una dialéctica de la analogía. Una dialéctica que es diferente de la de Hegel, pues no mata los opuestos, sino que los hace colaborar, cooperar, en una extraña síntesis que es más bien colaboración, una especie de cooperativa, como es en lo que concluye el mismo autor del libro.

Conclusión

La obra de Karatani tiene innegables méritos. Su conocimiento de la economía y de la filosofía es muy notable. Por eso ha podido realizar esa lectura transcítica de Marx desde Kant. Además, su realismo es contundente, a pesar de que parece afiliarse a un cierto idealismo que proviene del trascendentalismo kantiano. Sabe aterrizar la teoría en la práctica, y eso es apreciable. Es un libro que valió la pena. Es decir, es bueno tanto cuantitativa como cualitativamente, en esa dialéctica que deseamos para las grandes obras. Es algo que nos hace revivir la historia filosófica, o hacerla vivir.

CONCLUSIONES

En la introducción a este libro decía que el Barroco nos iba a dar algunas enseñanzas filosóficas. Y así ha resultado, porque no se trata de copiarlo al pie de la letra, sino de aprovechar las aportaciones que algunos estudiosos señalan de éste a nuestra época; por ejemplo, así lo ha hecho Bolívar Echeverría, quien sostuvo que es una forma de resistir simbólicamente al mundo tan absurdo que tenemos, sobre todo a la sociedad neoliberal en la que nos encontramos. Es utilizar la semiótica y la hermenéutica para hallar el sentido de la vida.

Las disquisiciones de Peirce y de Boutroux acerca de la necesidad en la naturaleza y en la ciencia nos enseñaron que no hay que absolutizar esa necesidad, sino restringirla de modo que crezca la conciencia de la contingencia en nuestro universo, cosa que ha sido recuperada recientemente, por ejemplo por Quentin Meillassoux.

Dimos un paso hacia Heidegger, porque fue muy atento a la metafísica en la modernidad. Sin embargo de ello, también fue muy crítico de la misma, hasta acabar abandonándola y llamando a un pensar original, que él colocaba en los presocráticos, en los poetas y los místicos. Con eso caía en el nihilismo y cancelaba la filosofía. Pero atribuimos eso a su caída desde la univocidad a la equivocidad, y la falta de analogía en su pensamiento.

Accedimos luego a Wittgenstein, el cual no sólo criticó la metafísica, sino que pensó que todos los problemas de la filosofía eran falsos, debidos al uso incorrecto

del lenguaje, y que por eso debían disolverse, no resolverse, con lo cual ponía en entredicho la filosofía misma, al menos en su manera clásica de ser concebida. Pero es que en él también se dio esa caída del univocismo al equivocismo, y una racionalidad analógica le hubiera dado un pensar muy diferente, preservador de la metafísica y de la filosofía.

También vimos otras críticas a la metafísica, como la de los positivistas lógicos del Círculo de Viena, señaladamente la de Carnap, y cómo, a pesar de ello, nuestra disciplina sigue viva, reclamando para sí un método que no la encierre en lo verificable empíricamente de manera directa, porque eso es condenarla a muerte. Requiere una metodología analógica.

Nuestro excursio por algunas concepciones del hombre nos enseñó lo importante que son para él la creatividad y la libertad. Especialmente la libertad para crear, la apertura para la investigación en la ciencia, en la cultura en general, incluyendo la filosofía.

Lo que vimos al asomarnos a la conciencia humana fue, de manera primordial, su carácter dialéctico, el cual comparte con el inconsciente. Por eso nos remitimos a una hermenéutica de sí mismo, que es algo que Foucault y Ricoeur han señalado como algo que urge acometer. Y que vimos como una hermenéutica analógica de sí.

Nuestro asomarnos a la teoría general de los sistemas nos reveló varios elementos filosóficos que le subyacen y la fundamentan. Hay una filosofía de sistemas, que conviene hacer consciente para nuestros días, en los que

tanto se aplica esa doctrina, principalmente a la sociología.

Llegamos, asimismo, a un tema de hermenéutica política, a saber, el de la interpretación de Marx realizada por el japonés Kojin Karatani, quien presenta una propuesta de un nuevo comunismo, asaz diferente del que enseñaban los marxistas al uso. Debemos atender a propuestas novedosas como ésta.

Tengo la confianza de que estos trabajos animarán a más de uno a conocer más acerca de la hermenéutica, y de esa hermenéutica analógica que ha estado animando los ensayos aquí reunidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abril Castelló, V., “Suárez, padre de los derechos humanos”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, VII (1980), pp. 43-52.
- Agamben, G., *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009.
- Almoguera Carreres, J., “Barroco y modernidad (voluntad y destino en el hombre moderno)”, en J. L. Muñoz de Baena (ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría*, Madrid: UNED, 2018, pp. 21-58.
- Anónimo, “Bibliography of the Writings of Ludwig von Bertalanffy”, en W. Gray and N. D. Rizzo, *Unity through Diversity. A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, New York: Gordon and Breach, 1973, I, pp. 213-234
- Aristóteles, *Opera*, ed. I. Bekker – O. Gigon, Berlin: Walter de Gruyter, 1961.
- Armstrong, D. M., “Argumentos de regreso al infinito y el problema de los universales”, en J. A. Robles (ed.), *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*, México: UNAM, 1980, pp. 203-216.
- Ayer, A. J., *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan, 1969.
- Ayer, A. J. y F. Copleston, “Logical Positivism – A Debate”, en P. Edwards – A. Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy*, New York: The Free Press, 1965 (2a. ed.), pp. 726-756.

- Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990.
- Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México: FCE, 1983.
- Bertalanffy, L. von, *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza, 1979.
- Bertañanffy, L. von, “Historia y situación de la teoría general de sistemas”, en G. J. Klir (ed.), *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza, 1981 (2a. ed.), pp. 29-53.
- Bertalanffy, L. von, *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México: FCE, 1982 (3a. reimpr.).
- Bertalanffy, M. von, “Reminiscences”, en W. Gray and N. D. Rizzo, *Unity through Diversity. A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, New York: Gordon and Breach, 1973, I, pp. 31-52.
- Beuchot, M., “Emblema, símbolo y analogía-íconicidad”, en B. Skinfill Nogal – E. Gómez Bravo (eds.), *Las dimensiones del arte emblemático*, Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 357-363.
- Beuchot, M., “Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto”, en R. Guerra Tejeda – A. Yáñez Vilalta (coords.), *Martín Heidegger. Caminos*, Cuernavaca, Mor.: CIDEM, CRIM, FFyL, UNAM, 2009, pp. 15-22.
- Beuchot, M., *El problema de los universales*, Toluca: UAEM, 2010 (3a. ed.).

- Beuchot, M., *Charles Sanders Peirce: semiótica, iconicidad y analogía*, México: Herder, 2014.
- Beuchot, M., *Semiótica*, México: Paidós, 2014 (4a. ed.).
- Beuchot, M., *Triángulo de enigmas. La epistemología, la metafísica y el reino de la realidad*, México: UNAM, 2016.
- Beuchot, M., *Dialéctica de la analogía*, México: Paidós, 2016.
- Beuchot, M., “El mestizo como análogo. Barroco e interculturalidad”, en J. L. Muñoz de Baena (ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría*, Madrid: UNED, 2018, pp. 59-75.
- Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.).
- Beuchot, M. - J. J. Guerrero, “Metafísica y Teoría de sistemas en Ludwig von Bertalanffy”, en *Investigación Administrativa* (Instituto Politécnico Nacional), n. 43 (1982), pp. 22-31.
- Beuchot, M. – J. J. Guerrero, “Metafísica y teoría de sistemas en Ervin Laszlo”, en *Sapientia* (Buenos Aires), 37 (1982), pp. 123-136.
- Beuchot, M. – J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.
- Boler, J. F., *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, Seattle: University of Washington Press, 1963.

- Bruno, G., *De la magia. De los vínculos en general*, Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014 (reimpr.).
- Buckley, W., “La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas”, en G. J. Klir (ed.), *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza, 1981 (2a. ed.), pp. 219-236.
- Cappelletti, Á. J., *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Caracas: Alfadil Ediciones, 1986.
- Carnap, R., “Empiricism, Semantics and Ontology”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950), pp. 20-40.
- Carnap, R., “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965, pp. 66-87.
- Carnap, R., *Pseudoproblemas en la filosofía*, México: UNAM, 1990.
- Cassirer, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: FCE, 1987 (12a. reimpr.).
- Chesterton, G. K., “Sobre el ensayo”, en *Ensayos*, México: Porrúa, 1985.
- Constante, A., *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)*, México: UNAM, 1986.
- Constante, A., *Martin Heidegger en el camino del pensar*, México: UNAM, 2004.
- Conte, G., *La metáfora barroca. Saggio sulle poetiche del Seicento*, Milano: Mursia, 1972.

- Croce, B., *La historia como hazaña de la libertad*, México: FCE, 1971 (1a. reimpr.).
- Deleuze, G., “Nietzsche y la dialéctica”, en *Eco* (Bogotá), t. XIX/5-7 (sep.-nov. 1969), pp. 605-619.
- Descombes, V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris: Minit, 1979.
- Diem, H., *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950.
- Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, México: Era, 1998.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.).
- Foulquié, P., *La dialéctica*, Barcelona: Oikos-Tau, 1979.
- Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.).
- Frisby, D., *Georg Simmel*, México: FCE, 2014 (2a. ed.).
- Gadamer, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002.
- Gandillac, M. de, *La filosofía en el Renacimiento*, México: Siglo XXI, 1974.
- Gochet, P., “L’ontologie et l’analyse logique du langage”, en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pp. 139-148.
- González García, J. M., *Metáforas del poder*, Madrid: Alianza, 1998.
- Gracián, B., *El arte de la prudencia*, México: Planeta, 1996.

- Grassi, E., *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: Ánthropos, 2006.
- Grave, C., *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, México: UNAM, 1998.
- Grondin, J., *La beauté de la métaphysique. Essai sur ses piliers herméneutiques*, Paris: Cerf, 2019.
- Gutiérrez, C. B., *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad de los Andes – Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Haack, S., *Putting Philosophy to Work. Inquiry and its Place in Culture*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2013 (expanded edition).
- Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en Varios, *Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza, 1970 (2a. ed.), pp. 130-152.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971 (4a. ed.).
- Heidegger, M., *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979.
- Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona: Ánthropos, 1994 (2a. reimpr.).
- Karatani, K., *Transcrítica de Kant y Marx*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2020.
- Kenny, A., *Wittgenstein*, Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Koyré, A., *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid: Akal, 1981.
- Kraft, V., *El Círculo de Viena*, Madrid: Taurus, 1966.

- Küng, G., *Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universalien Diskussion*, Vienne: Springer Verlag, 1963.
- Lafontaine, A. P., “La filosofía de Boutroux”, en D. Nájuez – A. P. Lafontaine, *Boutroux*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1943, pp. 15-116.
- Leyte, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005.
- Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires: FCE, 2006.
- Maravall, J. A., *La cultura del Barroco*, Barcelona: Ariel, 1996.
- Martin, N. M., “Carnap, Rudolf”, en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London – New York: The Macmillan Co. And The Free Press, 1972 (reprinted ed.), vol. II, pp. 25-33.
- Marx, K., *Œuvres choisies*, ed. N. Guterman – H. Lefèbvre, Paris: Gallimard, 1963, t. I.
- Marx, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, México: Cid Ediciones, s.f.
- Meillassoux, Q., “Contingencia y absolutización del uno”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016, pp. 68-100.
- Menéndez y Pelayo, M., *Ensayos de crítica filosófica*, Buenos Aires: Emecé, 1946.
- Mill, J. S., *Système de logique*, Paris: Alcan, 1909 (6a. ed.), 2 vols.

- Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires: Eds. Imán, 1946.
- Montaigne, M. de, *Ensayos*, lib. I, cap. 50, Madrid: Cátedra, 1985, t. I.
- Náñez, D., “Boutroux. Nota biográfica y bibliográfica”, en D. Náñez – A. P. Lafontaine, *Boutroux*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1943, pp. 7-11.
- Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid: Tecnos, 1998.
- Onrubia de Mendoza, J. (ed.), *Epístola moral a Fabio y otras poesías del Barroco sevillano*, Barcelona: Bru-guera, 1974.
- Ortega y Gasset, J., *Goethe – Dilthey*, Madrid: Revista de Occidente – Alianza, 1983.
- Pardo, J. A., “Ontología (novo)realista y mundo”, en *Metafísica y persona*, núm. 22 (jul.-dic. 2019), pp. 169-177.
- Pascual Buxó, J., *Muerte y desengaño en la poesía novohispana: siglos XVI y XVII*, México: UNAM, 1975.
- Pears, D., *Wittgenstein*, Barcelona: Grijalbo, 1972.
- Peirce, Ch. S., *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne – P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1931-1958, vol. 4.
- Peirce, Ch. S., *Obra filosófica reunida*, t. I (1867-1893), ed. N. Houser – Ch. Kloesel, México: FCE, 2012.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973.

- Ramírez, I. M., *De analogía*, Madrid: CSIC, 1970, vol. I.
- Rapoport, A., “Los usos del isomorfismo matemático en la teoría general de sistemas”, en G. J. Klir (ed.), *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Madrid: Alianza, 1981 (2a. ed.), pp. 54-94.
- Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Rescher, N., *La lucha de los sistemas. Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de la diversidad filosófica*, México: UNAM, 1995.
- Reséndiz Núñez, D., *Aforismos e ideas sueltas sobre ciencia, ingeniería y la naturaleza humana*, México: Seminario de Cultura Mexicana, en prensa.
- Robinet, A., “Suárez dans l’oeuvre de Leibniz”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, VII (1980), pp. 191-209.
- Rodríguez, R., “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”, en J. M. Navarro Cordón – R. Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Editorial Complutense, 1993, pp. 191-205.
- Roggero, J. L., “La ‘filosofía última’ de J.-L. Marion”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, n. 55 (jul.-dic. 2018), pp. 31-59.
- Roig Gironella, J., *Estudios de metafísica*, Barcelona: Juan Flors, 1959.
- Romero, F., *Qué es la filosofía*, Buenos Aires: Columba, 1961.
- Russell, B., *Mysticism and Logic*, Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1957.

- Russell, B., *Lógica y conocimiento*, ed. R. Ch. Marsh, Madrid: Taurus, 1966.
- Russell, B., “Sobre el denotar”, en T. M. Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, pp. 29-48.
- Russell, B., “Introducción” a L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, pp. 11-28.
- Russell, B., *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid: Alianza, 1982 (2a. ed.).
- Schelling, F. W. J., *Bruno*, Buenos Aires: Losada, 1957.
- Schulz, W., *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, Madrid: G. del Toro Ed., 1979.
- Secretan, Ph., *L’analogie*, Paris: PUF, 1974.
- Soldevilla Pérez, C., *Ser barroco. Una hermenéutica de la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- Sosa, E., “Serious Philosophy and Freedom of Spirit”, en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXIV, núm. 12 (Dec. 1987), pp. 707-726.
- Sraffa, P., *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona: Oikos-Tau, 1960.
- Strawson, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1971 (3d. reprint).
- Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Tomasini Bassols, A., *Wittgenstein: del Tractatus a las Investigaciones*, Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad de Rosario, 2019.

- Vajay, S. de, "The Bertalanffys", en W. Gray and N. D. Rizzo, *Unity through Diversity. A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, New York: Gordon and Breach, 1973, I, pp. 7-20.
- Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.).
- Vialatoux, J., *La morale de Kant*, Paris: PUF, 1966.
- Villoro, L., "La crítica del positivismo lógico a la metafísica", en *Diánoia*, 7 (1961), pp. 215-235.
- Volpi, F., *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padova: CEDAM, 1976.
- Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984.
- Volpi, F. (ed.), *Guida a Heidegger*, Bari: Laterza, 2002 (3a. ed.).
- Volpi, F., *El nihilismo*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2005.
- Wahl, J., *La experiencia metafísica*, Alcoy (España): Marfil, 1966.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 1969.
- Weinberg, J. R., *Examen del positivismo lógico*, Madrid: Aguilar, 1959.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973.
- Xolocotzi Yáñez, Á., *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Puebla: BUAP, 2011.

REQUISITOS PARA PUBLICAR UNA OBRA

CONTENIDO

La Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) y el Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico (CE-LAPEC), buscan publicar obras originales que se adscriban al pensamiento crítico. El propósito es contribuir en la difusión de conocimiento que aporte información y argumentos firmes en la discusión de los problemas históricos y contemporáneos que padece la región de América Latina. Se reciben documentos que no tienen cabida en los espacios oficiales o en los medios editoriales mediados por una lógica mercantil. No se admiten documentos con formato de tesis académicas, antologías de ensayos o artículos científicos, libros de texto para educación básica o media superior, manuales o instructivos, libros de autoayuda o superación personal, libros de deportes, recetarios de cocina o guías turísticas. Tampoco se aceptan libros publicados de forma previa en español por otros espacios editoriales.

La colección de libros *pensamientos críticos* tiene fines NO lucrativos. Por lo que los trabajos propuestos y aceptados para su publicación circularán de forma libre, en formato digital, por todos los medios electrónicos. Se respetará de forma rigurosa los derechos de autor y se registrará la edición de la obra.

PRESENTACIÓN

El texto debe ser presentado con un interlineado de 2.0, espacio entre párrafos 6 puntos, sin sangría, fuente Arial, tamaño 12, estilo de citado APA, insertar citas y fuentes bibliográficas de forma electrónica (administrar fuentes en Microsoft Word). Las tablas y las gráficas deben presentarse como imágenes.

La extensión del documento es libre. El texto debe estar listo para ser publicado, sin problemas de ortografía, morfología o sintaxis. Las ideas deben ser expuestas de forma clara y coherente.

PROCESO DE DICTAMINACIÓN

Todas las obras que publica la colección *pensamientos críticos* se someten a un proceso de dictaminación por el sistema doble sigo de revisión por pares. Las obras son cuidadosamente valoradas para determinar la pertinencia de incorporarlas a la colección. El proceso de dictaminación se compone de varias etapas: predictamen, dictamen y evaluación de comité editorial. Si durante el proceso de dictaminación se detecta algún fragmento citado sin remitir la fuente, la obra será inmediatamente desechada.

Predictamen. La obra propuesta primero es sujeta a un predictamen en dónde se determina si cumple con los requisitos establecidos para su recepción, si se apega a la línea editorial de la colección y si cumple con un mínimo de calidad en cuanto a su forma: ortografía, redacción, estructura y rigurosidad en el aparato crítico.

Dictamen. Las obras con predictamen positivo son remitidas a pares para que emitan por escrito su opinión con respecto a su originalidad, sus aportaciones y su pertinencia en el debate sobre los problemas de América Latina.

El grupo que dictamina las obras propuestas conforma un Consejo Editorial con autoras y autores de diferentes geografías de América Latina. El resultado de los dictámenes puede ser la recomendación de no publicar la obra, de publicarla siempre y cuando se atiendan algunas recomendaciones o publicarla tal y como fue propuesta.

Los dictámenes son fundamentales para cuidar la orientación ética y política de la colección, por lo cual tienen un carácter de inapelables. Los dictámenes son confidenciales y de uso exclusivo del comité editorial.

Evaluación de comité editorial. Finalmente, el comité editorial, tomando como referencia la recomendación del grupo de dictaminadores, así como los recursos humanos y materiales, tiene la facultad para decidir los tiempos y las formas en las que se publicará la obra.

ENVÍO DE LAS OBRAS

El archivo debe enviarse en formato doc y pdf a
editorial@celapec.edu.mx
programaeditorialuaz@uaz.edu.mx

COLECCIÓN PENSAMIENTOS CRÍTICOS

1. SIGIFREDO ESQUIVEL MARÍN. *Creación sin fin. Castoriadis y la condición humana.*
2. RIGOBERTO MARTÍNEZ ESCÁRCEGA. *El irresistible objeto del poder.*
3. JUAN MANUEL SPINELLI. *Fragmentos de sentido, alienación y utopía.*
4. ALEJANDRA TORRES LEÓN. *El perverso juego de la inclusión.*
5. MAURICIO BEUCHOT PUENTE. *Tramos de la historia filosófica.*

Esta edición de
Tramos de la historia filosófica
se diagramó y digitalizó
en el mes de diciembre de 2023.