

# STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 1

VOLUMEN 1  
Enero-Junio de 2010

NÚMERO 1

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Dr. Raúl Arias Lovillo*

Rector

*Dr. Porfirio Carrillo Castilla*

Secretario Académico

*C.P. Ma. Antonieta Salvatori Bronca*

Secretaria de Administración y Finanzas

*Dr. Jesús Samuel Cruz Sánchez*

Director General de Investigaciones

*Dr. Mario Miguel Ojeda Ramírez*

Director General de la Unidad de Posgrado

*Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo*

Director del Instituto de Filosofía

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián.

Consejo Editorial: Jacob Buganza, Adolfo García de la Sienra, José Antonio Hernanz, Ramón Kuri, Darin McNabb, Julio Quesada, Jesús Turiso.

STOA aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

*ARTÍCULOS*

JACOB BUGANZA CUESTIONES FILOSÓFICAS ACERCA DEL DARWINISMO	5
DANIEL H. CABRERA INVITACIÓN A LA OSCURIDAD Y A LO SUBTERRÁNEO	21
DARIN McNABB CHARLES SANDERS PEIRCE: MI MANERA DE HACER FILOSOFÍA	37
JOSÉ ANTONIO HERNANZ LA PROPUESTA METAFÍSICA DE ZUBIRI	47
ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA UNA FILOSOFÍA NOMINALISTA	77

*RESEÑAS*

Julio Quesada Martín, <i>Heidegger de camino al holocausto</i> [VÍCTOR GONZÁLEZ OSORNO]	99
Adolfo García de la Sienra (comp.), <i>Reflexiones sobre la paradoja de Orayen</i> [MARTHA VANESSA SALAS DEL ANGEL]	111

*IN MEMORIAM*

ADIÓS A HEIDEGGER. <i>IN MEMORIAM</i> FRANCO VOLPI [JULIO QUESADA MARTÍN]	119
--	-----

*Stoa*  
Vol. 1, No. 1, 2010, pp. 5–19.  
ISSN en trámite.

## CUESTIONES FILOSÓFICAS ACERCA DEL DARWINISMO

JACOB BUGANZA  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
jbuganza@uv.mx

RESUMEN: El autor propone tres temas filosóficos relacionados con el darwinismo. El primero se refiere al concepto de *creatio ex nihilo*; el autor sostiene que el concepto de *creatio ex nihilo* es estrictamente teológico y por ello rebasa a la ciencia experimental. Empero, sugiere que se da el diálogo entre teología y ciencia experimental a través de la filosofía. El segundo tema se concentra específicamente al darwinismo social. Aquí el autor realiza una crítica a partir de la antropología y la ética debido a las inconsistencias que encuentra en dicha postura. Finalmente, el autor prosigue la senda de la ética y el darwinismo y sostiene el peligro que la genética juega en la actualidad si se le entiende como una evolución autodirigida.

PALABRAS CLAVE: Darwinismo, darwinismo social, ética y antropología.

SUMMARY: The author proposes three philosophical subjects related to darwinism. The first one refers to the concept of *creatio ex nihilo*; in this case, the author argues that the concept is strictly theological and thus surpasses experimental science. However, he suggests that philosophy may mediate the dialog between the two. The second subject centers on social darwinism. In this respect, the author makes a criticism from anthropology and ethics on the basis of the inconsistencies he finds in such position. Finally the author continues on the path of ethics and darwinism and warns of the danger in genetics if it is to be judged as self-directed evolution.

KEY WORDS: Darwinism, social Darwinism, ethics and anthropology.

### Introducción

Hay razones para sostener que la teoría darwiniana no es solamente una posición biológica en la que el ser humano queda al margen. Por el contrario, puede afirmarse, mediante un simple razonamiento, que cualquier teoría que tenga por cometido hablar acerca de los mecanismos con los cuales se origina,

desarrolla, decrece y desaparece la vida tiene como parte de su estudio al ser humano, aunque no lo sea de modo temático en principio. Y la prueba de la conclusión es todavía más simple: el ser humano es un viviente o ser orgánico (unidimensionalmente hablando), objeto material de estudio que se descubre en *El origen de las especies o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*, que es la obra más reconocida de Charles Darwin. Tal vez la manera con la cual el hombre pueda quedar al margen de este asunto, aunque no del todo, es afirmando, previamente, que el hombre es algo más que naturaleza, es decir, que en cierto modo hay algo en él que escapa a las clasificaciones de los naturalistas. Pero no es el caso de este naturalista inglés.

Primera cuestión: evolucionismo y creacionismo

Las relaciones entre ciencia, religión y filosofía son un tópico ampliamente discutido hoy, aunque de algún modo es un tema que haya transitado a lo largo de toda la historia de las ideas en occidente. El asunto se aprecia desde los griegos y pasa por la patrística, de manera especial en san Agustín, y prosigue durante la escolástica y la modernidad. Cada momento y cada autor tienen sus propias teorías acerca de las relaciones que se establecen entre una y otra, y los campos epistémicos a los que se refiere cada cual por su parte. Pero parece que, al menos desde cierta tradición, puede afirmarse que hay ciertas cuestiones que no caen dentro del análisis científico, entendiendo por tal análisis lo empírico o lo verificable. Pero esto último es algo heredado del empirismo y de la observación minuciosa de los fenómenos, y eso se aprecia en cierto grado en la ciencia inglesa, de la que Darwin es un digno representante. El caso es no transgredir los límites de una, pues los resultados se extrapolan irremediabilmente y dan pauta para otras tesis que, en principio, no parecen ser muy provechosas. Hay, pues, cuestiones que escapan al terreno empírico por factores diversos. Caen más bien dentro del análisis de la filosofía y de la religión.

Una tesis cautelosa o moderada sobre este asunto, expresada con toda sencillez, es que los conceptos de *creatio ex nihilo* y evolución pertenecen a dos planos distintos, aunque complementarios desde una visión holística. El primer concepto corresponde al plano teológico y no puede someterse a experimentación. El segundo se ubica en el plano científico, y no por ello tiene licencia para suprimir al otro. El juicio implacable de la historia puede

pasar factura a futuro a los evolucionismos reduccionistas o cientificistas (no todos lo son, sin duda).<sup>1</sup> La historia se vuelve juez, como dice Ratzinger a propósito de la Iglesia: “Las humillaciones de la historia se derivan precisamente de que en un momento determinado el hombre creyó que debía asumir plenos poderes y considerar como única y verdadera realidad solamente sus propias empresas” (Ratzinger 2005a, p. 95). En efecto, la lógica, y la historia como *magistra vitae*, enseñan que hay que distinguir los planos. La lógica enseña a distinguir, y lo primero que debe distinguirse son los planos conceptuales. Por ello uno no puede invadir al otro sin ningún género de dificultad. Ahora bien, si se retoma la tesis de Mariano Artigas (2000), el puente entre la ciencia y la religión puede ser la filosofía.

La filosofía no estudia los mecanismos de la evolución, pues tal estudio pertenece propiamente a la ciencia. Lo que hace la filosofía en torno a la evolución es reflexionar acerca de su significado; analiza sus condiciones de posibilidad y sus implicaciones (Artigas 1988, p. 262). Tomando como base la tesis del filósofo de la ciencia Mariano Artigas, hay al menos tres condiciones de posibilidad para la evolución. En primer lugar, la evolución requiere que existan entidades y unas leyes básicas que puedan servir como base de la evolución; en segundo término, estas entidades y leyes deben ser muy específicas, pues las virtualidades de los entes deben posibilitar la formación de nuevas entidades con nuevos tipos de organización; finalmente, en cada fase evolutiva han debido darse las condiciones necesarias para actualizar las virtualidades. Por eso escribe este autor que, finalmente, las teorías evolucionistas “Se apoyan en unos *supuestos*, o *condiciones de posibilidad*: la existencia de una materia y de unas leyes muy específicas, cuyas virtualidades han permitido la sucesiva producción de toda una serie de organismos que forman una escala enormemente variada” (ibídem, p. 263).

Actualmente se acepta el *hecho* de la evolución, mas no hay unanimidad en los conceptos que la explican. Desde el punto de vista del entrelazamiento entre dinamismo y estructuración, “La evolución aparece como un conjunto de procesos morfogenéticos en los diferentes niveles naturales. En cada fase de la evolución existen unas virtualidades que se actualizan en función de los factores que intervienen; se producen nuevos tipos de organización que poseen

<sup>1</sup> Con respecto al concepto de “ciencia experimental”, vale la pena consultar Artigas 1999 y 2000, pp. 169–171.

nuevos tipos de dinamismos y virtualidades, cuyo despliegue y actualización producen, a su vez, otros niveles de organización, y así sucesivamente. Todo ello puede ser contemplado como el despliegue de una información original que, en sucesivos niveles de organización, da lugar a nuevas pautas informacionales de complejidad creciente” (ibídem, p. 257). El concepto de *virtualidad* puede ser de mucha utilidad desde el punto de vista filosófico y científico. Filosóficamente, los entes tienen virtualidades que pueden actualizarse, aunque no hay acuerdo científico en qué motiva dichas actualizaciones. Sobre esto y sobre el origen de la vida, que implica el problema de cómo es que de lo inerte surge un nuevo estrato ontológico, la ciencia puede tener incumbencia. Pero ello no invita a que se cierre en sí misma haciendo caso omiso de otros saberes.

Redondeando la idea anterior, el hecho de la evolución es, pues, aceptado generalmente. Cambian las perspectivas desde las cuales se explica tal proceso. Lamarck propone el transformismo mediante la herencia de caracteres adquiridos; Darwin ofrece como explicación la selección natural; el neodarwinismo plantea la combinación de mutaciones genéticas al azar y selección natural, por no hablar del “neutralismo” de Motoo Kimura, el “saltacionismo” de Jay Gould y Niles Eldredge, etcétera (ibídem, pp. 260–262). Pero sobre lo que la ciencia no tiene una incumbencia directa es sobre el concepto de creación, de la *creatio ex nihilo*, que pertenece al plano propiamente religioso. No hay contradicción entre la evolución y la creación, pues se refieren a dimensiones distintas. En conclusión, pueden aceptarse ambas.

Segunda cuestión: darwinismo social, antropología y ética

El darwinismo es, como bien se sabe, una teoría que explica la evolución de acuerdo a los conceptos de “selección natural” y “supervivencia del más apto”. No implica ninguna sorpresa afirmar que la teoría de Charles Darwin no es otra cosa que, en principio, una teoría surgida en el seno de la biología. Además, la teoría de la evolución de Darwin no es original en cuanto al concepto evolución,<sup>2</sup> pues hay varios autores previos que plantean el concepto de evolución biológica. Lo que se considera original en él es el concepto de selección natural, pues a partir de tal selección se da la supervivencia del más apto (pero aún así hay controversia sobre este asunto).<sup>3</sup> Hay quienes afirman que

<sup>2</sup> Cfr. Artigas 2000, p. 129

<sup>3</sup> Cfr. Sandín 2000, pp. 28 y 30.

el concepto de “pangénesis” sería lo más original de Darwin. Sobre este concepto,<sup>4</sup> la selección natural es un mecanismo de la evolución, y “Opera silenciosamente bajo todo el proceso evolutivo, haciendo que los mejor adaptados sobrevivan y distribuyan sus características favorecidas entre la población. El darwinismo es, pues, la teoría de la evolución por selección natural” (Hoyos 2001, p. 19). Empero, la expresión que ha venido a ser “cara” a la teoría darwinista es la de “supervivencia del más apto”, que, según Hoyos,<sup>5</sup> Darwin tomó prestada de Herbert Spencer, con lo cual su vinculación se dio por sentada.<sup>6</sup> Hay una mutua retroalimentación entre Darwin y Spencer, pues las ideas políticas de este último se presentan sustentadas, al menos en apariencia, en la teoría evolucionista de Darwin, y son precisamente tales ideas políticas lo que se denomina “darwinismo social” (Hoyos 2001, pp. 19-20).

Con respecto al darwinismo, las expresiones “selección natural” y “supervivencia de los más aptos” connotan prácticamente lo mismo, sólo que la primera hace referencia a que la naturaleza selecciona, de manera análoga como lo hace el hombre, qué individuo y qué especie sobrevive de acuerdo a las variables que han adquirido el individuo o especie a lo largo del tiempo (variaciones que pueden dar origen a nuevas especies, sin duda); por su parte, la supervivencia de los más aptos hace referencia a que son precisamente los más capaces los que sobreviven. Por eso escribe Darwin: “A esta conservación de las diferencias y variaciones individualmente favorables y a la destrucción de las que son perjudiciales la he llamado yo *selección natural o supervivencia de los más aptos*” (ibídem, p. 155). La selección natural es incomensurablemente superior a los esfuerzos del hombre en la selección artificial, análogamente a como son las obras de arte con respecto a las obras de la naturaleza (ibídem, p. 131); además, “El hombre selecciona solamente para su propio bien; la naturaleza lo hace sólo para el bien del ser que tiene a su cuidado” (ibídem, p. 158). Por otro lado, esta postura darwiniana mantiene una par de tesis tradicionales que se remontan al menos a Aristóteles. Estas tesis son la tendencia del individuo a mantenerse en la existencia individual, que no es otra cosa que la supervivencia, y el mantenimiento de la especie, lo cual, a diferencia de la biología aristotélica, donde las especies son formas estables (al igual que en la

<sup>4</sup> Cfr. Noguera y Ruiz 2005.

<sup>5</sup> Vid. ibídem.

<sup>6</sup> Cfr. Darwin 2008, p. 131.

visión platónica), la darwiniana pugna por la modificación de las mismas en función de variaciones. Como sea, la naturaleza selecciona lo bueno y rechaza lo malo de tales variaciones en los entes, con tal de que sobrevivan unos y otros desaparezcan, es decir, que los seres más capaces subsistan y que los menos se desvanezcan, y esto se da precisamente por las variaciones: “Metafóricamente, puede decirse que la selección natural está buscando cada día y cada hora por todo el mundo las más ligeras variaciones; rechazando las que son malas; conservando y sumando todas las que son buenas; trabajando silenciosa e insensiblemente, *cuando quiera y dondequiera que se ofrece la oportunidad*, por el perfeccionamiento de cada ser orgánico en relación con sus condiciones orgánicas e inorgánicas de vida” (ibídem, p. 159).

Darwin, como buen naturalista, goza de una pluma muy *ad hoc* para describir los fenómenos que se le presentan o imagina. Por ello da ejemplos muy creativos sobre la selección natural. Uno de ellos es el de los lobos: “Los lobos más veloces y más ágiles tendrían mayores probabilidades de sobrevivir y de ser así conservados o seleccionados, siempre que conservasen fuerza para dominar a sus presas en esta o en otra época del año, cuando se viesan obligados a apresar otros animales” (ibídem, p. 159). Desde esta perspectiva, es más probable que sobreviva el lobo que ha adquirido una mayor velocidad y agilidad, pues tales variaciones le brindan una cierta ventaja sobre otros competidores por la vida, es decir, sobre lobos con menos variaciones en dicha dirección (llamada, por Darwin, “dirección debida”; *cf.* ibídem, p. 184) o sobre otros depredadores: “La forma primitiva pronto sería suplantada por la forma modificada, a causa de la supervivencia de los más aptos” (ibídem, pp. 170-171). Esta “forma modificada” puede tomar mucho tiempo, desde el punto de vista humano, para desatarse. Por eso, Darwin considera que “La selección natural desterrará la creencia de la creación continua de nuevos seres orgánicos o de cualquier modificación grande y súbita en su estructura” (ibídem, p. 176). Esta última afirmación puede implicar ciertas dificultades y, aunque Darwin no hable de ello en *El origen de las especies*, puede aplicarse al caso del ser humano, cuya evolución, de acuerdo con los descubrimientos paleo-antropológicos impulsados especialmente a partir de mediados del siglo XIX y durante todo el XX, ha tenido precisamente esa característica. Por ejemplo, el *homo sapiens* ha desbancado o suplantado a otros homínidos, como el

*homo neanderthalis*. Cargando un poco las tintas en dirección al “principio de divergencia”, que es un principio productor de diferencias, se observa que “Las razas se separan, por sus caracteres, unas de otras y también del tronco común” (ibídem, p. 195). Dice más adelante: “Lo que se aplica a un animal se generaliza en todo tiempo a todos los animales” (ibídem, p. 196). ¿Podría esto ser aplicado sin dificultad al caso humano, debido a la unidimensionalidad orgánica que presenta la antropología darwiniana?

Es perfectamente legítimo que la filosofía se ocupe del proceso evolutivo que ha concluido en el ser humano, pues en ello se juega en buena medida el concepto de hombre. Darwin no examina este problema de forma temática en *El origen de las especies*, sino que lo hace en una obra posterior (de 1871) cuyo título es *El origen del hombre y la selección sexual*. Ahí el naturalista inglés afirma que, desde el punto de vista de las facultades intelectuales, no existe ninguna diferencia fundamental entre el ser humano y los mamíferos superiores.<sup>7</sup> En realidad se trata sólo de una diferencia *de grado*, y no de especie. Ahora se sabe que otros mamíferos superiores, como el chimpancé, tienen en común con el hombre cerca de un 99% de material genético, y que ambos tienen un ancestro común. No hay duda de que hay continuidad entre los mamíferos superiores y el hombre; es más, hay continuidad entre toda la escala de entes y el hombre, lo cual es algo que ya los antiguos y medievales observaron al expresar metafóricamente que el hombre es un microcosmos. Darwin acierta en que hay continuidad entre los mamíferos superiores y el hombre; pero también hay que aceptar que las facultades humanas son reales y que no se encuentran en los demás animales. “Basta pensar —dice Artigas (1998, p. 271)— en el conocimiento intelectual, la capacidad de autorreflexión, la capacidad de argumentar, el sentido de la evidencia y de la verdad, la libertad, los valores éticos”.<sup>8</sup>

Basta retomar un solo argumento de Darwin sobre este asunto. En *El origen del hombre* trae a colación una de las diferencias entre el ser humano y otros organismos que resulta paradigmática: la abstracción y los conceptos generales

<sup>7</sup> “No hay diferencia esencial en las facultades del hombre y los mamíferos superiores” (Darwin 1989, p. 71). La única diferencia, desde su postura, es el lenguaje “articulado” (*cf.* pp. 90ss).

<sup>8</sup> Desde un punto de vista filosófico, si no hay diferencia más que de grado; es decir, si el hombre no pasa de ser un mero organismo en su definición, diluye la propia experiencia de otras dimensiones que no se someten a la experimentación.

o universales. Escribe: “Obsérvese que al ver de lejos un perro a otro percibe en abstracto que en efecto es un perro, y si no, véase cómo al acercarse más cambia completamente de aspecto si advierte que es amigo” (Darwin 1989, p. 88). Su argumentación es muy deficiente, y con dos observaciones se alcanza a ver por qué. En primer lugar, afirma gratuitamente que el perro que percibe al otro lo hace “en abstracto”; no hay nada que lleve a esa conclusión. En segundo lugar, afirma que el perro perco (ibídem), es “amigo”, lo cual no hace referencia directa a la potencia abstractiva del hombre, sino a la memoria, que es una facultad orgánica; de ahí que su argumento no se siga en absoluto. Por eso y otras observaciones gratuitas, no puede aceptarse la tesis que asevera que los animales tienen cierto poder de raciocinio, pues, de acuerdo con Darwin, “Se los ve a menudo detenerse, reflexionar y decidirse” (ibídem, p. 80).

Ahora bien, el darwinismo social, de cuño marcadamente spenceriano, aunque no siempre negado, como se verá, por el propio Darwin (como buen victoriano), concibe a la especie humana como un ente completamente orgánico y, por lo tanto, sometido al mismo proceso evolutivo al cual se subordinan las otras especies. Esta idea no es del todo nueva, pues se ve plasmada, en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX, por diversos autores. Por ejemplo, es el caso del economista Thomas Malthus, “Quien convenció a su primer ministro de que en las ‘casas de trabajo’ destinadas a los indigentes, los sexos deberían estar separados”, en razón del aumento de población, el cual lleva inevitablemente a una lucha por la supervivencia en vistas a adquirir el alimento disponible. Por su parte, Adam Smith, según Sandín, fue quien enterró la idea del precio justo, “Ya que desde entonces los precios estarían regulados por la ‘ley’ de la oferta y la demanda”. Finalmente, Spencer, como se dijo, acuña en su texto *La estática social* el concepto de “supervivencia del más apto”, en donde opina que “El intento de ayudar a los pobres era un entorpecimiento de las Leyes naturales que se regían por la competición” (Cfr. Sandín 2000, pp. 36-37). Spencer se compromete por completo con el *laissez faire*, y por ello el Estado no tiene por qué intervenir bajo ninguna circunstancia en la lucha a favor de los menos aptos, como los pobres: “Ciegos al hecho de que bajo el orden natural de las cosas la sociedad está eliminando sus miembros enfermos, imbéciles, lentos, vacilantes y sin fe, estos hombres irreflexivos, aunque bienintencionados, abogan por una interferencia que no sólo detiene

el proceso purificador, sino que incluso aumenta el vicio: promueve completamente la multiplicación de los inconscientes e incompetentes ofreciéndoles un sustento inagotable y *desanima* la multiplicación de los competentes y prudentes aumentando la dificultad de mantener una familia”.<sup>9</sup> Por su parte, en una respuesta al jurista Heinrich Fick, “Darwin comenta lo interesante que le había parecido el ensayo elaborado por el citado jurista, en el que sugería que el gobierno debería imponer restricciones al matrimonio de los individuos ‘no aptos’ para el servicio militar. También utilizaba el darwinismo para oponerse a los intentos de crear una igualdad socioeconómica, ‘porque esto puede beneficiar a los débiles y conducir a la degeneración’ ” (Sandín 2000, p. 39).

Todo esto no es otra cosa que expresión de que unos individuos, miembros de la especie, son más aptos para sobrevivir que otros. En términos generales esto es cierto, pues nadie puede negar que al interior de las especies unos individuos son más capaces de sobrevivir que otros. Es el caso de una empresa económica constituida por seres humanos: hay quienes son más aptos para adaptarse a la empresa que otros, y son los primeros quienes mantienen la supervivencia, es decir, su trabajo. Pero de ahí a afirmar que, en el contexto de la supervivencia humana, es decir, de la supervivencia de la especie, haya unos que deban sobrevivir en lugar de otros en razón de su diferencia esencial (acumulada por “pequeñas diferencias” que se vuelven esenciales), hay un trecho muy amplio, pues pone en riesgo el concepto de mismo de especie. De acuerdo con la lógica clásica, todos los entes que pertenecen al mismo género y tienen la misma diferencia específica, pertenecen a la misma especie. En esto hay igualdad esencial. Pero también hay diferencias, que se expresan mediante el predicable accidente. Sin embargo, si dentro de la especie hay diferencias esenciales, entonces la especie deja de existir como tal pues se convierte en un nuevo género. Este es el razonamiento para hablar de las distintas razas humanas: es indudable que las hay, pero es diferente concebir que corresponden a una diferencia esencial que a una accidental, pues lo primero lleva a clasificar a algunas razas como “inferiores” y “superiores”, como de hecho menciona Darwin en *El origen del hombre* (Darwin 1989, pp. 70–71).

<sup>9</sup> Citado por Ruse 2007, p. 204.

Hay infinidad de casos que ejemplifican este asunto. En su artículo sobre el darwinismo social, Sandín trae a colación algunos de ellos. William Shockley, de la Universidad de Standford, propuso —narra Sandín— una ley pidiendo la esterilización de las personas cuyo coeficiente intelectual fuera inferior a 100; propuso iniciar este programa con personas dependientes de la seguridad social estadounidense a cambio de una compensación económica. William Saxbee, fiscal de los Estados Unidos, declaró que los genes socialistas tienden a agruparse en familias judías. Apoyándose en Rose, Sandín afirma que el manual del joven hitleriano, de 1937, está plagada de darwinismo y genética, haciendo uso de estos conocimientos como justificación científica del holocausto (Sandín 2000, pp. 43–44).

Cabe enunciar en este punto, aunque sea sucintamente, algunas interrogantes más al darwinismo en general y al darwinismo social en particular. La primera es que la noción de la “supervivencia del mejor dotado” parece contener cierta circularidad, en el sentido de que no explica lo que se propone. Tenzin Gyatso, en un análisis muy concienzudo acerca de los puntos convergentes y divergentes entre la teoría de la evolución darwiniana y el budismo, encuentra también esta circularidad cuando afirma: “La teoría de la selección natural sostiene que, de las mutaciones aleatorias que ocurren en los genes de una especie determinada, es más probable que se impongan aquellas que garantizan mayores probabilidades de supervivencia. Sin embargo, la única manera de verificar esta hipótesis es observando las características de las mutaciones supervivientes. En cierto sentido, pues, afirmamos lo siguiente: Puesto que estas mutaciones genéticas han sobrevivido, son las que tenían mayores probabilidades de sobrevivir” (Dalai Lama 2007, p. 136).

La segunda cuestión es que, si la teoría de la evolución se fundamenta en la observación de los fenómenos naturales, tal parece que dicha observación llega a ser reduccionista. En efecto, en la naturaleza no sólo se observa el hecho de que los individuos y las especies buscan la supervivencia ganando la competencia o con sus semejantes, es decir, con los miembros de su misma especie, o con otras especies. También pueden observarse ciertos comportamientos que, de manera análoga en el ser humano, quien recibe la antono-

masia del término, pueden ser calificados de “altruistas”, a reserva de que se explique recurriendo a la eficacia moral.<sup>10</sup>

Una tercera cuestión, que tal vez sea el problema más grave al que puede orientar un darwinismo social desde el punto de vista de la ética, es que pueda justificarse cualquier acción recurriendo al argumento de que se actúa de cierta forma porque se busca la sobrevivencia.<sup>11</sup> Esto, en el plano de la ética, es lo que comienza a llamarse “humanismo sin límites” o, como también podría denominarse, “equivocismo ético”. ¿En qué consiste tal humanismo o equivocismo? Lluch echa luz al escribir que “Su argumento principal es: ¿por qué no? Todo puede hacerse, no hay bien ni mal, no hay acciones mejores o peores. Nada nos limita”(Lluch 2007, p. 308). Aplicado al caso del darwinismo social, podría complementarse esta idea recurriendo, simplemente, a la guerra natural de la biósfera. Esto es así porque, de acuerdo a las observaciones de Darwin, “Todos los seres orgánicos están sujetos a rigurosa competencia [...] Nada más fácil que admitir de palabra la verdad de la lucha universal por la vida, ni más difícil –por lo menos, así lo he experimentado yo –que tener siempre presente esta conclusión”(Darwin 1987, p. 131). Pero aún hay más si se aplican las siguientes palabras, extraídas del contexto del principio de extinción, al caso del ser humano: “La lucha será, en general, más rigurosa entre las formas que estén más relacionadas entre sí en costumbres, constitución y estructura” (ibídem, p. 206).

En cuarto lugar, si el hombre sólo es un cúmulo de elementos orgánicos, entonces se anularía el concepto de libertad y, consecuentemente, el de responsabilidad quedaría anulado. Miguel Lluch plantea la siguiente interrogante: “De entre las muchas acciones que pueda realizar [el hombre,] ¿cuáles son buenas y cuáles malas, cuáles me hacen bueno o malo? Así las decisiones y acciones humanas se caracterizan porque pueden ser calificadas como buenas o malas moralmente y esto independientemente de si alcanzan mis intereses o mis preferencias” (ibídem, p. 297). Si el hombre sólo es orgánico y se diferencia de los mamíferos superiores únicamente en grado, la pregunta que plantea Miguel Lluch no tendría ningún sentido. Esto implica los problemas éticos, pues la libertad aparece como condición necesaria para hablar ellos.

<sup>10</sup> Cfr. Ayala 1989, pp. 256– 262.

<sup>11</sup> Lo cual se asienta, a su vez, en la unidimensionalidad orgánica que promovería una suerte de determinismo físico-químico, que retomaremos unas líneas más abajo.

Como frecuentemente se afirma, la ética no viene sola, sino que está fundamentada en algo previo: en una visión integral del ser humano, es decir, en una antropología filosófica. Dependiendo de la visión filosófica del hombre que se tenga, dependerá la ética que se construya y se proponga como idea de la vida buena. De aceptarse la antropología darwiniana, la ética se disgregaría.

Ahondando más en los conceptos de la ética, el darwinismo social tiene un desdén muy marcado por el concepto de justicia. Más bien lo aplica a la conveniencia del más apto, pues lo justo sería aquello que es del más fuerte. Y si además se acepta su antropología, entonces no habría responsabilidad alguna ante los actos realizados. Es muy parecido a lo que Maliandi observa con respecto a la ética en la globalización, pues de acuerdo con este autor algunos se cuestionan qué tipo de ética conviene en este asunto, y se responden que una darwinista. Pero el darwinismo social tiende a la disolución de los sistemas morales porque relativiza los medios en orden a la supervivencia: De ahí que, como escribe Maliandi, el darwinismo social “Tiende más bien a una situación *precontractual* sin código normativo alguno, [por lo que] no puede regir una reflexión moral, ni puede esgrimirse como ética normativa, es decir, como esfuerzo de justificación o fundamentación de normas morales” (Maliandi 2004, p. 78). Pero más allá de lo contractual, el darwinismo social niega cualquier genuinidad del hombre con respecto a todos los demás organismos, por lo que hablar de ética y moralidad sería superfluo.

Tercera cuestión: ética, darwinismo y genética

Otro escollo interesante es el que puede acaecer al momento de justificar la mejora genética de la especie a partir de un argumento de tipo darwinista: con tal de preservar la especie, podrían modificarse ciertos genes con tal de hacer “superior” a un individuo dentro de la especie. Ciertamente esto tiene ecos de ciencia ficción, pero no debe olvidarse que la ciencia ficción se mueve en el ámbito de lo posible, y lo posible es todo aquello que de alguna u otra manera puede ser. Esto se enmarca en la multiplicidad de posibilidades que se abren desde la clonación hasta la manipulación genética. En ambos casos la posibilidad de alterar la composición genética de las especies es inmensa. Por ello es que la pregunta decisiva es, en este contexto, la siguiente: “¿Hasta dónde debemos llegar en la selección artificial de fetos que poseen características deseadas que, se supone, aumentan la inteligencia o la fuerza física?”

(Dalai Lama 2007, p. 226). Concomitante a la pregunta anterior, parece que, por un buen tiempo, esta posibilidad de modificar la descendencia será exclusiva de las clases más privilegiadas. Esto podrá ensanchar las desigualdades; puede aumentar la brecha ya presente, pues potenciaría una “desigualdad de naturaleza”, por ejemplo, por el aumento de inteligencia, fuerza y otras facultades adquiridas desde el mismo nacimiento (ibídem, p. 227). Esta idea está en consonancia con lo que expresa Darwin acerca de las variaciones (que pudieran llegar a ser genéticas) de los seres orgánicos en su enfrentamiento por la supervivencia: “Debido a esta lucha, las variaciones, por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que procedan, si son en algún grado provechosas a los individuos de una especie en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con sus condiciones físicas de vida, tenderán a la conservación de estos individuos y serán, en general, heredadas por la descendencia” (Darwin 1989, p. 130). En síntesis, podría desencadenarse una eugenesia sin precedentes.

Todos los conocimientos científicos que brindan las ciencias de la vida y sus consecuentes aplicaciones tecnológicas no son, en realidad, lo más urgente o importante. Hay cuestiones que reclaman mayor atención debido a que, como afirma la ética, hay una relación estrecha entre el conocimiento, el poder que se deriva de éste y la responsabilidad ante los actos que, en el caso de la ciencia, es lo que se llama tecnología o ciencia aplicada. Es el caso de la ingeniería genética, que es, de acuerdo con Ciccone, “El conjunto de intervenciones capaces de aportar modificaciones al patrimonio genético de seres vivos, desde los seres unicelulares al hombre” (Ciccone 2005, p. 224). Por su parte, Ansón sostiene que “Las leyes biológicas que han presidido la evolución de las especies pueden quedar alteradas por la introducción de un nuevo factor o variable: la capacidad del hombre de ciencia de poder dirigir la evolución mediante ingeniería genética, tanto de otros seres vivos como del mismo ser humano” (Ansón 1988, p. 165). Como es evidente, la ingeniería genética plantea nuevos desafíos éticos. La ética debe sostener que no todo lo que es técnicamente posible es lícito éticamente. Los nuevos aportes de la ingeniería genérica requieren una reflexión muy profunda sobre su legitimidad ética. La reflexión ética debe ser, pues, el paso previo.

Poco se está reflexionando éticamente acerca de la gran carga de responsabilidad que conlleva el mayor conocimiento y poder de la ciencia. Pero también hay que tener en cuenta que, por otro lado, es igualmente necesario acrecentar el caudal cognoscitivo para comprender con mayor profundidad los alcances e impactos de las aplicaciones tecnológicas. La ética debe reflexionar seriamente sobre estos dos aspectos cruciales. En este sentido, ¿no sería mejor ser precavidos en estos asuntos, pues el hombre tomar caminos evolutivos que lo lleven por sendas infranqueables, nocivas y perjudiciales para la mayoría de los miembros de la especie? ¿No valdría más ser precavidos y reflexionar suficientemente sobre los actos que la especie humana puede desencadenar a través de la ingeniería genética? Tal vez la ética está llegando tarde a este asunto, pues la aplicación de las nuevas tecnologías genéticas está siendo inminente.

#### Conclusión

La teoría darwinista, si se examina desde un punto de vista filosófico, entraña una gran cantidad de preguntas que motivan la reflexión por los fundamentos últimos. Los temas aquí tratados están interconectados debido a que el darwinismo es, al parecer, una visión totalizadora. De origen es una teoría científica, pero puede llegar a distenderse y convertirse en una filosofía, aunque sea en sentido laxo. Por eso es que Sandín, al referirse al darwinismo social, asienta: “No parece riguroso seguir argumentando que el llamado darwinismo social sea producto de una deformación o una mala interpretación de la teoría darwiniana, porque, en definitiva, es la interpretación (y en su caso, aplicación) literal de lo único totalmente claro y concreto de la gran obra de Darwin: el título” (Sandín 2000, p. 45).

Se ha visto en primer lugar que la evolución no está pugna con el concepto religioso de *creatio ex nihilo*. Pueden aceptarse uno y otro, pues la creación se refiere a un acto que no es empíricamente verificable, mientras que la ciencia pretende verificar sus propuestas aunque sea partir de vestigios y no de la repetición del fenómeno o experimentación. En segundo lugar se expuso brevemente la teoría darwinista y su aplicación al campo social, donde se plantean una serie de dificultades que entrañan a la antropología filosófica y a la ética. Finalmente, en un campo que está por abrirse que es la ingeniería genética, la ética debe poner más atención en la reflexión acerca de las

consecuencias y responsabilidades que puede implicar el uso de estos nuevos conocimientos, los cuales con toda seguridad cambiarán la fisonomía de la humanidad y la llevarán por senderos desconocidos.

### Referencias

- Ansón, F., 1988, *Se fabrican hombres. Informe sobre la genética humana*, Rialp, Madrid.
- Artigas, M., 2000, *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona.
- , 1999, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona.
- , 1998, *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona.
- Ayala, F., 1989, *La naturaleza inacabada*, Salvat, Barcelona.
- Ciccone, L., 2005, *Bioética. Historia, principios, cuestiones*, Palabra, Madrid.
- Dalai Lama, 2007, *El universo en un solo átomo*, Debolsillo, México.
- Darwin, Ch., 2008, *El origen de las especies*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 1989, *El origen del hombre*, Edaf, Madrid.
- Hoyos, D., 2001, *Ética naturalizada: educación, naturaleza y moralidad*, Universidad de Caldas, Manizales.
- Lluch, M., 2007, “El drama de una ética sin límites”, en *Actas del VI Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Maliandi, R., 2004, *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Biblos, Buenos Aires.
- Noguera, R. y R. Ruiz, 2005, “Pangénesis y vitalismo científico”, *Asclepio. Revista de Historia de la medicina y de la ciencia*, vol. 57, no. 1, pp. 219–236.
- Ratzinger, J., 2005 “¿Por qué permanezco en la Iglesia?”, en Ratzinger y Balthasar 2005, pp. 83–110.
- Ratzinger, J. y H.U. von Balthasar, 2005, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Ruse, M., 2007, *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre ciencia y religión*, Siglo XXI, México.
- Sandín, M., 2000, “Sobre una redundancia: el darwinismo social”, *Asclepio. Revista de Historia de la medicina y de la ciencia*, vol. 52, no. 2, pp. 27–50.

*Stoa*  
Vol. 1, No. 1, 2010, pp. 21-35.  
ISSN en trámite.

## INVITACIÓN A LA OSCURIDAD Y A LO SUBTERRÁNEO

DANIEL H. CABRERA  
Periodismo  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Zaragoza  
danhcab@unizar.es

*Semánticamente hablando, puede decirse que  
no hay luz sin tinieblas, mientras que lo  
inverso no es verdadero: porque la noche  
tiene una existencia simbólica autónoma.*

G. Durand.

RESUMEN: El presente ensayo constituye una reconsideración de las significaciones sociales desde la importancia de los significados abandonados y olvidados. Se sugiere la posibilidad de apostar a dos metáforas —oscuridad y subterráneo— como forma de repensar la metafórica lumínica con la que se habla del pensamiento desde antiguo.

PALABRAS CLAVE: Significado, metáfora, imaginario.

SUMMARY: This essay is a review of social significances from the importance of the abandoned and forgotten meanings. It suggests the possibility of betting on two metaphors —darkness and underground— as a way of rethinking the metaphorical lighting with which he speaks of thought since ancient times.

KEY WORDS: Meaning, metaphor, imaginary.

El que piensa ... pierde

A la semejanza de los omnipresentes concursos que simulan la participación de “la gente”, la sociedad de la conformidad generalizada se parece a una gran producción televisiva cuya consigna —anunciada a los gritos y con una amplia sonrisa—es: “el que piensa, pierde”. La temporalidad que se impone en la sociedad contemporánea es la de la reacción instantánea, instintiva, breve.

El teléfono celular es uno de sus máximos símbolos. Con él las respuestas se transforman en un acto reflejo instantáneo siguiendo lo que parece ser su imperativo práctico “muévete por dónde quieras porque estarás siempre localizable”. El teléfono móvil es la combinación perfecta entre libertad corporal de movimiento y conexión social continua. Lo ilimitado que para Aristóteles era el terreno de los dioses o de las bestias —pero no de los humanos— aparece como el horizonte de la sociedad simbolizado por la tecnología. La otra cara de esta situación de estupidez se da en la educación en la que junto a la prioridad por el buen comportamiento dentro del aula se muestra que adaptarse es el camino más corto al éxito. En ella la enseñanza de la filosofía puede ser analizada a través de los ejemplos más comunes usados en los manuales. Estos avergüenzan y desalientan a quién pretenda adentrarse por el camino de la filosofía: “Sócrates es un hombre”, “ $2 + 2 = 5$ ”, etc. La sencillez y estupidez de los ejemplos muestra una pereza tremenda por hacerse con la complejidad de lo social y lo humano. Pero esta situación no es casualidad sino consecuencia del imperativo de abstracción racional y de la necesidad moderna del método. Rara vez los ejemplos reflejan inquietudes cotidianas y existenciales. En cuanto a la ontología y la metafísica los modelos que se piensan están tomados de los seres de la naturaleza, muy rara vez se toma como modelo de ser los seres creados por el hombre: la rueda, una sinfonía, una obra literaria, una técnica, etc. Todo ello se presenta como un producto o imitación, nunca como auténtica creación. La cultura y la sociedad aparecen como ser segundo, nunca modelo de ser. Se olvida así que la sociedad y la cultura constituyen la matriz de todo lo que se da. Matriz tanto en su sentido femenino de lugar en donde se gesta y sostiene la vida (el vientre y la tierra), como en el sentido masculino de patrón según el cual o de acuerdo con el cual se concibe (el modelo o proyecto a seguir). Hay que recordar que el pensar no se hace en total libertad, es respuesta, réplica e inquietud. La *abstracción* que viste de desinterés al pensador y lo convierte en profundo o el *método* que inviste al pensamiento de objetividad y seriedad pueden convertirse en otra invitación más al conformismo y a la adaptación. Por el contrario cada pensador nos debe su invitación al viaje, a salir a campo abierto. Pensar es alejarnos del refugio para subir a lo alto de la región y observar desde allí nuestra villa como un conjunto, entre otros, de luces que iluminan la noche. Desde lo alto

de la montaña vemos que nuestro refugio es uno más entre tantos y recién allí, con ojos de extranjeros iniciamos el verdadero viaje del que nunca habrá regreso. El éxodo de las certidumbres cotidianas, de las creencias de nuestros contemporáneos, de las esperanzas de los antepasados y de las proyecciones que aprendimos a desear distingue al pensador apasionado del conformista. Iniciar el camino, distanciarse, hacerse extranjero. Mirar de nuevo, sentir la inquietud e interrogar. Sólo entonces pensar se convierte en la posibilidad de poner en escena las mismas historias que vemos, con los mismos actores pero con la perspectiva de la altura que está lejos de ser la elevación divina de la objetividad. Es la perspectiva del caminante, del extranjero, del que está en tránsito. Así el pensamiento aparece como una escenificación de la inquietud para que los actores se vean reflejados en el *espectáculo* de sus acciones y de sus palabras. Entonces el pensador podrá ser calificado de crítico mordaz y demolidor y en esa acusación se verá a sí mismo como extranjero en el territorio de las explicaciones seguras.

Interpretar lo que sucede es una puesta en escena de lo visto para que las seguridades que tranquilizan las conciencias se reflejen en el *espectáculo* de su propia actuación. Así convertidas en *espectadoras* de su propia realidad pueden romperse como clausura. El quiebre, la fractura, la hendidura convertidas en pequeños pasajes de luz permiten ver la “realidad” de otra manera. Con esas visiones comienza una posibilidad: liberar la imaginación y soñar con otras explicaciones. En este momento el pensamiento se convierte en respuesta creativa, en creación de un mundo de significaciones. Y en una sociedad llena de distracciones y entretenimientos el espectáculo de sus propias creencias se transforma en una provocación obscena (en el sentido de Baudrillard como “fuera de escena”).

La luz mala

*Un hombre del pueblo de Neguá, en la costa de Colombia, pudo subir al cielo. A la vuelta, contó. Dijo que había contemplado, desde allá arriba, la vida humana. Y dijo que somos un mar de fueguitos. El mundo es eso – reveló – un montón de gente, un mar de fueguitos. Cada persona brilla con la luz propia entre todas las demás. No hay dos fuegos iguales. Hay gente de fuegos grandes y fuegos chicos y fuegos de todos los colores. Hay gente de fuego sereno, que ni se entera del viento, y gente de fuego loco, que llena el aire de chispas; algunos fuegos, fuegos bobos, no alumbran ni queman, pero otros arden la vida con tantas ganas que no se puede mirarlos sin parpadear, y quien se acerca se enciende. (E. Galeano)*

Se le llama “fuego fatuo” a la inflamación de ciertas materias que se elevan de las sustancias animales o vegetales en putrefacción, y forman pequeñas llamas que se ven andar por el aire a poca distancia de la tierra. En el campo argentino y uruguayo recibe el nombre de “luz mala” o de “Farol del Mandinga” y es una creencia muy popular. La luz, que aparece al anochecer sobre todo en temporada seca, es temida por que se ve en ella el alma de algún difunto que no ha purgado sus penas y que, por ello, sigue de esa forma en la tierra. Generalmente, por miedo, nadie cava donde sale la luz. Los pocos que se han aventurado a ver que hay abajo de la luz siempre han encontrado objetos metálicos o alfarería indígena. Muchas veces se han hallado urnas funerarias con restos humanos, lo que aumenta el terror ya que al ser destapada despiden un gas a veces mortal para el hombre. Por ello los lugareños aconsejan tomar mucho aire antes de abrir o, de lo contrario, hacerlo tapado con un poncho, de suerte que el tufo no llegue a ser respirado. Otros aseguran que para liberarse de la luz mala se debe rezar y luego morder la vaina de un cuchillo, ya que el arma blanca es la única defensa posible.

En la creencia criolla del Farol de Mandinga el fuego fatuo es considerado una manifestación de ultratumba. La fuente de iluminación proviene del abajo, del inframundo precristiano que, para los aborígenes, era el lugar de los muertos pero no por ello un lugar “malo”. De allí que lo llamaban “ailen mulelo” que significa “brasa ardiente que anda o camina” (“ailliñ”: brasa, y “amulen”: andar, deambular, caminar). Tal vez sea ese el significado de la visión del hombre que pudo subir al cielo y revelar que la humanidad es un mar de fueguitos en la que cada persona brilla con luz propia.

Si algo de esto fuera así, el pensar filosófico no sólo puede ser abordado desde las metáforas de la luz de la razón o de la iluminación divina. En definitiva de la metáfora de una iluminación activa. La luz mala es el resto de brillo, lo que queda de lumínico del ser humano. Durante el día la ceguera producida por el exceso de luz no deja ver lo que es, en la oscuridad de la noche vemos una luz tenue que se mueve, es el resplandor de lo que permanece del mundo diurno de lo humano. Sobre el fondo de oscuridad destacamos la luz; la noche, la penumbra y las sombras son una condición necesaria de la visión y por ello, del pensar. Como afirma G. Durand, la noche tiene una existencia simbólica autónoma, sin embargo, no hay luz sin tinieblas. Simbólicamente

la oscuridad se da por existente, lo que necesita explicación es la luz. Entre otras cosas porque el exceso de luz tiene el mismo efecto que se atribuye a la oscuridad: enceguecer.

Una cultura que sataniza la oscuridad y propone el “echar luz” sobre los problemas como modelo del pensar, obliga a rescatar lo oscuro subterráneo en su realidad arquetípica como destino y fuente de lo humano. En la oscuridad se agudizan los otros sentidos, se inhibe la mirada y se estimula la percepción auditiva, táctil, olfativa e incluso, gustativa. La luz mala acarrea una verdad oscura que, sin embargo, se escucha, se toca, se huele y se gusta. El inframundo constituye una condición indispensable para la filosofía y es una de las razones por las que fácilmente se la tilda de oscurantista y poco “práctica”. Sin embargo, la actitud positivista e ilustrada que echa luz sobre las cosas y así las resuelve es, en este sentido, insensatamente testaruda. Está embriagada de seguridad y optimismo, lo que hace recordar al ebrio de la historia anónima popular que “en plena noche buscaba algo debajo de una farola, cuando pasa otro y le pregunta: ¿qué haces ahí? —Busco mi llave, le responde tambaleante y con la voz quebrada. —¿Estás seguro de que ha caído debajo de la farola?, le insiste su amigo.

—¡No, estoy seguro de que ha caído en otra parte! —Sorprendido le pregunta: Pero, entonces ¿por qué la buscas debajo de la farola? —¡Porque aquí hay luz! Le respondió”.

La filosofía se atreve a la oscuridad y desde allí le plantea al saber la necesidad, por un lado, de dar una mejor respuesta a la complejidad y, por el otro, de considerar el terreno sobre el que se erige. La filosofía invita a adentrarse a terrenos “prohibidos” por metodologías, autores y costumbres académicas; llama a leer mapas olvidados y recorrer caminos y senderos dejados de lados. Filosofar es errar en el sentido de andar vagando y, por ello, también en el sentido de no acertar.

Lejos de ser una propuesta de contemplación pasiva, el pensar filosófico invita a moverse. Conduce al pensador hacia el campo abierto de los saberes, a la intemperie de las seguridades y al lado oscuro de las certezas.

La luz mala no es “mala iluminación”, en el sentido de la afectación de la capacidad de distinguir con precisión los detalles de los objetos del campo

visual. La luz mala, reverberación de lo putrefacto para la ciencia es, para el pensar filosófico, la manifestación del inframundo del sentido.

La iluminación eléctrica en su intento de alumbrarlo todo es la contra cara tecnológica de la satanización simbólica de la oscuridad. La civilización de la luz que de ella resulta lo irradia casi todo multiplicando, casi al infinito, las más diversas fuentes lumínicas. La cantidad de estímulos visuales de luces y movimientos ha engendrado una sociedad que padece de nistagmus, es decir, de un movimiento incontrolado e involuntario de los ojos. Hay tanto para ver que es imposible percibirlo todo ni siquiera, con esa actitud tan típica y característica del hombre actual que es el zapping.

La civilización de la luz sólo es compatible con una sociedad que no puede fijar la mirada. El problema de visión del hombre actual no es la ceguera sino el nistagmus. Por ello, la filosofía esta obligada, más que nunca, a señalar aquél brillo movedizo y solitario que, en medio de una noche sin luz artificial, recuerda la penumbra original de la que el enceguecido humano partió.

La oscuridad y la luz

La oscuridad se da por existente. Lo que hay que explicar es la luz. Tal vez por ello según el libro del Génesis lo primero que dijo Dios fue “haya luz” y acto seguido “vio que era buena y la separó de la oscuridad”. Abriéndose paso en medio de la oscura noche nació el día. La luz inaugura los días como ciclo permanente de luz y oscuridad. La luz fue la primera palabra de Dios y el primer acto en el que vio la bondad de su obra. El origen de la oscuridad no aparece como problema, lo que se quiere explicar es el sino el principio de la luz, la claridad, la iluminación y lo iluminado. Tal vez por ello se pueda reconocer en la acción que describe el texto bíblico el constante esfuerzo de la humanidad por iluminar. Iluminar como sinónimo de bien —la luz de la gracia—de educación —la luz de la razón—, en definitiva, la luz como espacio donde se desarrolla la vida frente a la oscuridad como lugar de lo que no puede verse, no puede ser mirado. La noche y la oscuridad tendrá por ello un poder ambiguo: es lo que no deja ver y al abrigo de la cual se produce todo tipo de fechorías pero, es también, el espacio y el momento en el que se revelan verdades (el “búho de Minerva”) o se produce la salvación (Moisés y su pueblo escapan en la noche). En cierto sentido, el día facilita la visión de la realidad en su extensión, la noche la concentración en su intensidad. El lugar

que ocupa el ciego en muchas culturas antiguas parece reforzar la idea de que la visión del alma —la comprensión, la sabiduría— se da en la oscuridad.

El día y la claridad tienen lugar en la superficie poblada de objetos y gentes. La noche tiene afinidad con las profundidades como la de la cueva, la gruta, la caverna, el cráter. Posiblemente porque en la naturaleza la fuente de luz proviene de arriba. La luz que disipa la noche proviene de lo alto, el abajo es lo que debe ser iluminado.

“Luz y superficie” versus “oscuridad y profundidad”. Relación de oposición y de mutua implicación que se presenta como una de las distinciones con la que se explica, de diversas maneras, la presencia del sentido, el significado y la significación. La comprensión y la explicación deben iluminar lo oculto del sentido y el significado. Hermenéuticas y herméticas crítica y críptica tienen en común esta relación entre la superficie extensiva de la existencia (de la vida, del texto, etc.) y las profundidades intensivas de sus soportes y fundamentos.

El infierno del sentido

*Los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan profunda es su razón. (Heráclito)*

Lo subterráneo es el infierno —*infernum*: lugar de abajo. Me refiero a una concepción del infierno anterior a la cristiana medieval donde se convirtió en un instrumento pastoral y de educación en el miedo.

Muchos son los nombres con que se da cuenta de la realidad del inframundo en la literatura antigua, entre ellos, Hades para los griegos; Sheol para los judíos; Gehena para los evangelistas; Mictlán para los aztecas; Hel para los antiguos pueblos germánicos; karta, vavra o parshana para los antiguos egipcios; y muchos más. Aunque la lista es muy incompleta interesa rescatar que en casi todas las culturas antiguas el infierno se asocia a un lugar “abajo” y a la oscuridad. Posiblemente el desconocimiento sobre el destino en ese “más allá” se asociaba a esa oscuridad unida a la acción de enterrar, de poner bajo tierra, a los cadáveres. Aunque las diversas prácticas mortuorias no permite afirmarlo de todos los pueblos importa llamar la atención que el infierno antes de ser el lugar de los condenados es la morada de los muertos. Allí están, allí viven y desde allí pueden volver.

Hacia el año 500 a.C. en la mitología del Hades griego aparece un nuevo personaje: el barquero Caronte (Díez de Velasco 2004). Caronte aparece como

la antítesis del genio heroico que cobra una mínima cantidad por el pasaje: “es la forma de democratizar el viaje al más allá: es el psicopompo popular, representación de una muerte aceptable para los grupos populares de Atenas, que ... son el sostén de la democracia” (ibídem).

La entrada al infierno se ubica en cuevas o cráteres y el medio para llegar es generalmente acuático. Virgilio en *Eneida* lo ubica su entrada en el pantano de Aqueronte, cerca de Cannes. Y un autor contemporáneo comenta “la actividad volcánica de esta región y sus paisajes lúgubres establecerán sólidamente su reputación: durante mucho tiempo, las bocas del infierno se ubicarán entre el Vesubio y el Etna, en Campania o en Sicilia” (Minois 2004, p. 51).

Una vez adentro el medio más característico en el imaginario griego de la muerte es el agua (Díez de Velasco 2004, p. 5).

Los grupos gnósticos místicos redefinieron el papel del agua en este tránsito al más allá. Estar iniciado a lo misterios será una condición necesaria para no perderse en el inframundo. En su viaje el viajero experimenta una gran sed que, sin el conocimiento necesario, bebe de la fuente equivocada que le anula la memoria y le embrutece el alma. La sabiduría necesaria tiene como ingrediente fundamental la memoria sin la cual se bebe del agua equivocada, el agua del olvido. Bebiéndola el alma se embrutece y se lanza a una nueva vida en la tierra sometida a la ignorancia y la desdicha. Y con ello se inicia la repetición. Si en cambio el viajero iniciado en los misterios bebe el agua de la memoria se abre paso a una bienaventuranza post-mortem reservada a los que saben.

Los griegos antiguos, quizá acostumbrados a que el agua otorgase tanto riqueza como naufragio y aniquilación, tanto prosperidad como agostamiento a los campos, parece que defendieron el valor ambivalente de ese elemento al imaginarlo en los límites del morir. El agua es camino al más allá, marca la senda del no retorno y a la par caracteriza el viaje. Pero no es pura aniquilación porque no todas las aguas inframundanas son semejantes, habiéndolas... dadoras o conservadoras de la memoria en las especulaciones de filósofos y místicos. El viaje acuático se resuelve con un éxito necesario para el iniciado, Caronte solo se llevará a los ignorantes.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ibídem, p. 11; *cfr.* Minois 2004, pp. 51-53.

En el viaje de la muerte y por medio del control de la memoria se les muestra al viajero iniciado la verdadera vida, “el viaje al más allá se transforma en la mejor de las oportunidades de comprender que el engaño del aciago destino humano consistía en que el punto de partida y de llegada estaban trastocados y de este modo poder retornar al que imaginaban verdadero hogar” (ibídem, p. 12).

Este intermedio tiene como objeto destacar la metafórica arquetípica de la relación entre la superficie y el inframundo, por un lado, y la génesis e interpretación del sentido por el otro. Si en la obra de Maffesoli destaca la hipótesis de la centralidad subterránea como un elemento específico de su sociología es posible radicalizar aún más esta suposición para pensar la cuestión del sentido, lo imaginario y su interpretación.

De acuerdo con la breve descripción detallada podemos considerar al sentido dado como renacimiento desde lo imaginario posibilitado por el olvido. El olvido abre las puertas de la existencia a lo que está y/o debería estar en la oscuridad del inframundo, lo no visible o invisible aparece. Dicho de otra manera, la contingencia de la existencia de las palabras y los textos resultan de un olvido. La condición de posibilidad de existencia del sentido y el significado es el olvido de su procedencia y de su origen imaginario. Y, por lo tanto, su interpretación implica memoria y recuerdo, sumergir las materialidades existentes al infierno desde el que un día se reencarnó. Como afirma Hillman “la interpretación, como el soñar, es un morir para el mundo diurno al transformarlo de una realidad literal a una realidad metafórica” (Hillman 1994, p. 185).

El descenso al infierno

Lo subterráneo implica reconocer que la realidad no es necesaria sino contingente y por lo tanto, plural, polisémica y ambivalente. Lo definido y delimitado como *cosa* es una reunión de elementos heterogéneos llamados a existir como *tal cosa* por la acción humana.

La *cosa social* es obra humana, es reunión creativa, es institución desde el fondo subterráneo donde todo permanece mezclado y confundido. La realidad es “conjunto heterogéneo” en tanto entramado de diversos constituyentes, de diferentes niveles y procedencias, permanentemente unidos de un modo particular desde lo imaginario instituyente. Lo magmático como

modo de ser fundamenta la *heterogeneidad* en la psique y en la sociedad, es decir, en el dominio mismo del pensamiento.

Lo heterogéneo, al igual que la imaginación, corrompe nuestro modo habitual de analizar y pensar lo dado, porque su naturaleza magmática tiente, hace superponer planos que generalmente intentamos mantener separados, ligando lo racional con lo irracional (Franco 2003, p. 68).

Las obras del hombre —la política, la cultura, la técnica—son significaciones instituidas o imaginarios segundos que remiten al magma de lo imaginario social, imaginario primero o radical. Como toda definición que se quiera hacer desde lo imaginario, envía lo supuestamente conocido hacia el plexo de significaciones sociales. Un envío que hunde “la realidad” en el magma de lo imaginario para hacer resurgir desde allí una nueva caracterización bajo el signo de la arbitrariedad.

La arbitrariedad no es convención, si no reunión de lo que es aparentemente heterogéneo a priori. Porque si las significaciones imaginarias sociales son *emergencia* —por condensación, solidificación y sedimentación—del magma de lo imaginario en un momento dado, su interpretación debe proceder *sumergiendo* nuevamente las significaciones vigentes en lo imaginario para hacer *re-surgir* nuevos sentidos. Se trata de hacer una inversión, un retorno, un “regreso del fenómeno a su contexto imaginario” (Hillam 1994, p. 136). Como afirma Henry Corbin comentando el Islam y el método *ta’wil* “se deben hacer volver con el pensamiento configuraciones perceptibles a configuraciones imaginarias y luego elevarse a significados aún más elevados”.<sup>2</sup>

La interpretación *de* y *desde* lo imaginario implica una concepción antropológica del sentido y de la significación como surgimiento y flujo incesante. De manera que sentido y significación constituyen *sim-bolos*, es decir, unión y sutura de lo distinto, separado y distante de lo originario. En esta metafórica la interpretación implica, entonces,

caracterizar las significaciones de la sociedad como un todo indistinto, en el que se *confunden* (*confundere*) o mezclan elementos diversos; tomar las significaciones solidificadas para sumergirlas en el magma imaginario, es decir, *fundirlas* (*fundere*), derretirlas y licuarlas; buscar nuevas articulaciones de sentido, esto es, *refundar* (ya que en su “origen” las significaciones fueron fundadas *-fundare-*) nuevos sentidos; reintroducir las nuevas significaciones en la sociedad, o sea, *difundir* (*diffundere*),

<sup>2</sup> Citado en ibídem.

no sólo en el sentido de esparcir o propagar sino, sobre todo, como reintroducir cuerpos “extraños” en la homogeneidad social. Esta última acción es la dimensión pedagógica y política de la interpretación.

Si las significaciones son surgimiento de sentido e institución de la sociedad (de la confusión-caos a la fundación; del infierno a la tierra de los vivientes, de la inconciencia a la conciencia), la interpretación es resurgimiento que tiende a la refundación social. La interpretación es entendida así a la manera de un proceso alquímico: reducir cualquier sustancia a una masa informe e indistinta (*nigredo*); recuperar en ella los cuatro elementos y refinarlos (*ablutio*); reestructurarlos de forma equilibrada (*congelatio*); fijar (*fixatio*) la perfección así obtenida. El producto de este proceso se utilizaba como fermento para la perfección de otros cuerpos. La interpretación supone el juego entre *heterogeneidad* y *homogeneidad* como nota constitutiva y constituyente de la existencia de las obras de la cultura en tanto significaciones imaginarias sociales. Lo que implica que, desde las distinciones y definiciones dadas explícitamente por los discursos sociales, se procede a volver o, mejor aún, devolver las significaciones establecidas a lo magmático. Para ello se establecen nuevas relaciones basadas sobre las *discontinuidades*<sup>1</sup> y las semejanzas y similitudes escondidas que representan, a la vez, lo impensable y lo que está dado.

Así, la discontinuidad aparece como resultado de la consideración de la significación como acontecimiento disperso, fruto de decisiones, elaboraciones, iniciativas, accidentes, pero a la que se le han reducido, borrado, destacado sus límites para que aparezca inserta coherentemente en la continuidad de las significaciones y en la homogeneidad de las instituciones. Continuidad, coherencia y homogeneidad constituyen las notas características de la clausura simbólica de las significaciones instituidas. De ellas parte la interpretación para reintroducirlas en la *incoherencia*, la *discontinuidad* y la *heterogeneidad* del flujo incesante de lo imaginario social, en el infierno del sentido.

En la interpretación se procede, entonces, de la distinción instituida a la indistinción-fusión y a una nueva distinción, al modo de nueva articulación de sentido. Las discontinuidades de los acontecimientos, la incoherencia simbólica y la heterogeneidad radical son tanto claves del surgimiento del sentido como de su comprensión. Frente a la institución de la sociedad que procede de lo instituyente a lo instituido, la interpretación se orienta en la dirección

contraria: de lo instituido a lo instituyente y vuelta a lo instituido con nuevas conexiones de sentido. La institución es instauración de una constelación de significaciones con coherencia y cierre por lo cual, toda interpretación es una reinterpretación, aunque para simplificar se siga utilizando el término “interpretación”.

En el camino de la interpretación se postulan los procesos que semiótica y psicoanálisis reivindican para la lectura de las significaciones: condensación, desplazamiento, deformaciones, negaciones, olvidos, repeticiones, separaciones, simbolizaciones, etc. El análisis social busca a través de estos procesos “atender el destino de la espontaneidad humana” (Joas 1998, p. 102). Destinos que según el psicoanálisis son: la sublimación, la represión, la transformación en lo contrario o la vuelta sobre la propia sociedad. El imaginario interpretado se presenta como surgimiento no sólo heterogéneo, sino también conflictivo entre diferentes visiones, imágenes y significaciones. El imaginario interpretado descubre el imaginario materializado como un espacio agonístico en dos sentidos. En un sentido radical, combate del hombre con el “destino”, el “sin sentido” y lo ilimitado e infinito. El imaginario aparece como testimonio de una historia que arrastra al hombre en su trágico camino por el universo. En un sentido derivado o segundo, no secundario, la lucha es pugna de los diferentes individuos, grupos, estratos, clases, sociedades y pueblos por el dominio y el poder. Donde el poder, entendido en un sentido amplio, se entiende como “la estructura más desconcertante de la existencia” (Ricoeur 1994, p. 325), alrededor de la cual se organiza gran parte de la vida de la sociedad. Lo imaginario implica heterogeneidad radical –discontinuidad de los acontecimientos e incoherencia de las significaciones– y lucha y conflicto –fruto de lo imponderable del destino, el sin sentido y del combate por el dominio–. Por ello, es necesario, en primer lugar, proponer las realidades sociales como significación imaginaria materializada –*confundida*– a fin de, en segundo lugar, volver –*fundir*– sobre lo imaginario social.

La profundidad y lo invisible

*La naturaleza ama el ocultarse.* (Heráclito)

Lo social tiene como nota característica la profundidad de su razón, de su logos. Una profundidad inagotable y fuente de lo que se da como sentido. El sustrato de la sociedad es el infierno del sentido que, como el Hades griego,

significa invisible y oculto. Pero lo subterráneo del sentido comienza en el basurero, el lugar donde ser arrojado lo rechazado, lo negado y también lo olvidado como sin sentido. Allí la inmundicia está formada por los cadáveres de lo rechazado, lo abandonado, la basura maloliente: imágenes, metáforas, frases, palabras que pasan de moda, que dejan de usarse, que pierden importancia o que ya no significan, ni denotan, ni connotan, ni muestran casi nada.

Lo subterráneo es también, la fuente de la que todo aquello regresa y se reencarna constantemente con nuevas formas. El inframundo habitado por los demonios y los espíritus de los muertos: son los arquetipos, los símbolos, los mitos y los dioses que reencarnándose de mil maneras dan contenidos y rostro a las inquietudes humanas expresadas históricamente. En tercer lugar, lo subterráneo del sentido constituye sobre todo, el humus y la matriz de todo lo que se da como sentido y de las categorías que lo instituyen. Se trata del vacío y la profundidad abisal: la profundidad desde la que se define toda profundidad. No es un vacío pero si una invisibilidad, una oscuridad o tal vez un exceso de brillo. En todo caso aunque se mire no se ve. La profundidad radical es categorías y matrices elementales con las que se piensa lo subterráneo. Un cierto silencio la envuelve, un no poderla nombrar que convierte en abuso del lenguaje hablar de “profundidad”. Está, se sabe, porque actúa. Es la fuente de la novedad, la condición de posibilidad y de representabilidad de lo que se da como realidad social. Inmundicia, demonios y vacío son aspectos del infierno de lo social. Lo oculto de lo social. Lo subterráneo, en tanto oculto, resulta inquietante y amenazante para cualquier proyecto de control de la naturaleza, del hombre, de la sociedad y, de racionalidad.

La armonía con lo oculto, con lo oscuro y con la profundidad incomoda el espíritu de la ilustración y a sus hijas las ciencias sociales. La hermenéutica y la hermética deben descender a los infiernos, a la cripta y a lo críptico de lo social. El acción de iluminar no implica la de negar como parece suponerse en la tradición cristiana occidental donde el dogma del descenso al infierno de Cristo es para que ya ningún creyente tenga que pasar por allí. En la teología paulina la inmersión del bautismo significa un entierro y resurrección del hombre para la vida nueva. A partir de ese momento al cristiano no le hace falta entrar en el infierno, Cristo ya lo cerró para él. El cristiano profesando la fe y con el bautismo ha tomado un atajo hacia el cielo que no pasa por el

territorio de los muertos. El infierno convertido en el lugar de los condenados no es un lugar para desear estar.

Entre los griegos el héroe entraba al Hades y gracias a sus grandes obras permanencia en la memoria del pueblo. Otra cosa es la tradición que ubica un ayudante del viaje al territorio de los muertos. Caronte, cuyo nombre significa “brillo intenso”, es un barquero que por un óvulo conduce hacia el puerto adecuado. Y así invita a reconocer que el viaje al infierno es posible y necesario para todos.

Cada acto humano implica un descenso al infierno, cada acto de interpretación significa hacer comparecer lo existente con lo que allí no se ve, recordando olvidos. La acción y el pensar —mejor, la interpretación crítica y creativa— son caminos por donde viaja la creación y recreación de la sociedad. Como consecuencia la acción, el pensar y la humanidad puede darse como concluso y concluido.

#### Hacia los cenotes de lo social

Los colores y los significados de las palabras no existen. Así como seguimos diciendo que el sol sale por el este, se suele sostener que el color es una característica fundamental de los objetos: un lago azul, una casa rosada, etc. Sin embargo, esta noción popular de los colores no es real. El color con que vemos las cosas depende de procesos biológicos que se producen en los ojos y en el cerebro. El cerebro procesa la forma de un objeto y su color siguiendo dos vías separadas y que, aunque la forma y el color de los objetos normalmente estén relacionados, la representación neuronal del color puede “sobrevivir” sola, sin forma que la acompañe. Cuando esto sucede, el cerebro establece una nueva relación entre “ese color” y una forma visible alternativa. Es decir que los colores son contruidos de la misma forma que se construyen los significados de las palabras.<sup>3</sup> La construcción cerebral de los colores solo es un ejemplo que podemos utilizar para volver a pensar en las creencias y convicciones que sirven para justificar un estado de cosas, una sociedad e incluso una filosofía. El que piensa pierde. Pierde seguridad, quietud, y referencias existenciales. La presente invitación a lo subterráneo y a la oscuridad es una sugerencia para activar otras metáforas, imágenes, sonidos, mitos, etc. que desde lo que no vemos pero que percibimos por sus olores —como las inmundicias—, sus

<sup>3</sup> Cfr. Shevell 2009.

sonidos –como los “ruidos” de la teoría matemática de la información– y sobre todo, por el miedo a entrar al cenote que con su frescura y su oscuridad nos invita ver de otra manera los mismos rayos del sol que desde afuera nos ciegan y desde adentro se descomponen en colores y sombras.

### Referencias

- Bajtín, M.M., 1993, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Díez de Velasco, F., 2004, “Imaginando el más allá en el mundo griego”, en Sánchez León 2004. Consultado en versión electrónica en <http://webpages.ull.es/users/fradive/artic/masallapalma.pdf>, p. 5
- Foucault, M., 1995, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- Franco, Y., 2003, *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires.
- Hillman, J., 1994, “El sueño y el inframundo”, en Kerényi, Neumann, Scholem y Hillman 1994, pp. 135–219.
- Joas, Hans, 1998, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, España.
- Kerényi, K., E. Neumann, G. Scholem, J. Hillman, 1994, *Arquetipos y símbolos colectivos*. Círculo Eranos I, Antrhopos, Barcelona.
- Kristeva, J., 1978, *Semiótica I y II*, Fundamentos, Madrid.
- Minois, G., 2004, *Historia del infierno. De la Antigüedad hasta nuestro días*, Taurus, México.
- Ricoeur, P., 1994, *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona.
- Sánchez León, M.L., 2004, *El más allá*, Universidad de La Laguna, Palma de Mallorca.
- Shevell, S., 2009, “Study Shows That Color Plays Musical Chairs in the Brain”, en [http://news.uchicago.edu/news.php?asset\\_id=1721](http://news.uchicago.edu/news.php?asset_id=1721).

*Stoa*,  
Vol. 1, No. 1, 2010, pp. 37–45.  
ISSN en trámite.

## CHARLES SANDERS PEIRCE: MI MANERA DE HACER FILOSOFÍA

DARIN MCNABB  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
soydarin@yahoo.com

**RESUMEN:** En 1903 C. S. Peirce dio una conferencia en Harvard en la que había preparado una breve pero muy detallada descripción de su modo de reflexionar sobre una cuestión filosófica. Se incluye aquí una traducción de esta descripción y a continuación un comentario. La obra de Peirce está repleta de ideas muy valiosas, y aun cuando este pasaje no plantee ninguna teoría o argumento, se considera sumamente valioso por la actitud que manifiesta ante el que hacer no sólo del filósofo sino de cualquier intelectual. En nuestra época de post-todo, el pensamiento se ha vuelto demasiado fácil, literario, irónico –la expresión del gusto de cada quien por el particular “ismo” en el que se ha encerrado. Se espera que estas palabras de Peirce nos inspiren a volver al pensamiento con la seriedad que merece.

**PALABRAS CLAVE:** Investigación, gusto, ciencia, método a priori, verdad.

**SUMMARY:** In 1903 C. S. Peirce gave a conference at Harvard for which he had prepared a brief but very detailed description of his way of thinking about philosophical questions. Included here is a translation of this description as well as a short commentary. Peirce’s work is full of many valuable ideas, and although this passage does not propose any theory or argument, it is of great value with regard to the attitude expressed concerning the responsibility not only of philosophers but of any intellectual. In our time of post-everything, thinking has become too easy, literary, ironic – the expression of each one’s taste for the particular “ism” in which one has enclosed him or herself. It is hoped that these words of Peirce will inspire us to return to thought with the seriousness which it deserves.

**KEY WORDS:** Research, taste, science, a priori method, truth.

Introducción

En 1903, Charles Sanders Peirce dio una serie de siete conferencias en la Universidad de Harvard. Versan sobre temas tan diversos como la fenomenología, su sistema de categorías, la metafísica, las ciencias normativas, la naturaleza del significado, y la abducción, pero el tema global en el trasfondo de todo es el pragmatismo y su intento, en esta serie, de justificarlo y distinguirlo de otras versiones populares en su tiempo. La quinta de estas conferencias se llama “Las tres ciencias normativas” (Pearce 1998a). El manuscrito que había preparado contenía, a modo de prólogo, una descripción de su manera de proceder al pensar sobre una cuestión filosófica. El día de la conferencia decidió, por cuestiones de tiempo, omitir la lectura de esta parte. Lo que discutió sobre las ciencias normativas sigue teniendo, a más de cien años, mucha vigencia, pero creo que lo que omitió es también de mucho valor. A continuación se encuentra mi traducción de esta breve reflexión y, posteriormente, unos comentarios míos en torno a ella.

Mi manera de hacer filosofía<sup>1</sup> Damas y Caballeros:

Les puede resultar útil una descripción de cómo me pongo a estudiar filosofía. Me limitaré a un mero esbozo del procedimiento sin entrar en detalles. Casi siempre trabajo con una pluma en la mano y, aunque pasos importantes se toman cuando estoy lejos del escritorio, los anoto de inmediato. Una cuestión dada de filosofía surge para la discusión, no importa cómo. Empiezo al escribir un cotejo sobre ella. Es decir, empiezo al asentar brevemente, aunque de forma suficiente y tan formal como sea posible, todos los argumentos que he visto usados por un lado de la cuestión, o que me parece que probablemente se usarían por ese lado; y luego hago lo mismo para el otro lado. Procedo a refutar todos aquellos argumentos que admiten una refutación fácil. A continuación, sin entrar en los méritos del caso, hago una lista de los métodos generales en los que una solución del problema podría buscarse. Si algunos de ellos me parecen bastante fútiles, elaboro breve y formalmente las razones para dicha futilidad. Uno de los métodos me parecerá como el que debe ser decisivo y con mucho cuidado asiento la razón de por qué, aunque mientras tanto estoy alerta a circunstancias especiales que podrían anular esta razón. Puede ser que otros métodos tengan, a mi parecer, una utilidad secundaria por lo que asiento también las razones para ello y para mi estimación de hasta

<sup>1</sup> Traducción del inglés de Darin McNabb.

donde y en que ámbito esos métodos son valiosos. Busco objeciones a todas estas razones y si alguna me resulta considerable la asiento formalmente y la refuto. Pero, si en el curso de esta parte de la discusión, o en una etapa posterior, resulta que el asunto en cuestión depende de otro que jamás he sometido a un examen sistemático o concerniente al cual, desde la última vez que lo examiné, se ha encontrado alguna razón significativa para dudar de él, dejo de lado el primer asunto hasta que esta otra cuestión haya sido resuelta, aun cuando provisionalmente, en mi mente. Si ninguna interrupción de este tipo tiene lugar, tomo primero el método principal y posteriormente los métodos subsidiarios y secundarios y los aplico con el escrutinio crítico más severo de lo que soy capaz, siempre asentando, de manera breve y formal pero suficiente, todos los pasos de la argumentación, y eliminando todas las objeciones o por asentimiento o por refutación. De la misma manera elimino todos los argumentos que aún no han sido eliminados. Con este cotejo elaborado, lo estudio con un cuidado minucioso para detectar escapatorias, y a veces le hago enmiendas de forma más o menos radical, aun dando la cuestión misma un giro nuevo y más amplio, y esto lo hago incluso tres o cuatro veces antes de estar satisfecho con la discusión. Luego, guardo el escrito y descarta el asunto de mi mente. A veces lo hago por desesperar poder arrojar una luz clara sobre el tema; pues, en mi experiencia, si uno no tiene semejante luz a la mano entonces es poco útil seguir pensando tan duro. No hay nada que hacer salvo esperar a que venga la luz desde alguna otra fuente. Pero aun cuando, a primera vista, mi discusión me resulta en efecto satisfactoria, sin embargo, mi experiencia de mi propia estupidez es tal que siempre murmuro a mi mismo, "Bueno, entonces, sólo tienes que mantenerte paciente y la insuficiencia de tus ideas actuales se manifestará claramente en su debido tiempo." De hecho, tras un largo tiempo, alguna cosa u otra arroja una nueva luz sobre la vieja cuestión, y muy a menudo encuentro que, por mucho que me esforcé en escudriñar los argumentos previos, he cometido alguna estupidez horrible. Por fin, mis ideas parecen lo suficientemente maduras como para ordenarlas nuevamente; y hago un segundo cotejo de la cuestión sin hacer caso de la primera sino tratando de proceder como si la cuestión fuera nueva. Este segundo cotejo se elabora tal como se elaboró el primero; sólo que cuando lo termino saco la primera y comparo las dos con una crítica min-

uciosa, con respecto tanto en los puntos en que difieren como en los que coinciden. Me puede parecer mejor que el asunto pase a un tercer cotejo, pero las más de las veces considero que ya estoy bien encaminado; o, en todo caso, que todo lo que puede hacerse al respecto se ha hecho. Grabo las consideraciones cardinales en mi mente, y quizá anoto cualquier cosa que sea difícil de recordar con exactitud; y luego considero toda la labor hecha hasta ahora como un mero ejercicio carente de valor, salvo en las partes que me han impresionado. Ahora, sólo queda tratar mi concepción del problema como un pequeño árbol, que debe tener agua, nutrimentos, luz del sol, sombra, aire, y un frecuente remover de la tierra alrededor suyo, para que crezca a ser algo merecedor de respeto. Estas operaciones las llevo a cabo también, pluma en la mano, con intervalos para digerirlas; y al elaborar nuevos enunciados a intervalos irregulares según el estado de mis reflexiones, siendo probablemente un año en duración en promedio, empiezo a sentir, tras haber elaborado de medio docena a una docena de estos, que he llevado la discusión tan lejos como probablemente puede hacerlo. No hay ningún punto lógico en estas conferencias que les presento, por ejemplo, por pequeño que sea, que no se haya sometido a al menos cuatro digestiones semejantes, y la mayoría de ellos a una docena o más.

Eso, caballeros, es mi manera de filosofar, en la cual he aprendido depositar mucha confianza. La expresión “tan veloz como el pensamiento” debería cobrar para ustedes un nuevo significado al aplicarse a mi pensamiento. Se vuelve equivalente a “tan ágil como (*a slime-mould*)”. Cualquiera que sabe cómo pienso, como yo mismo sé, ha de ser impresionado por mi tremenda estupidez. Pero, afortunadamente, soy capaz de una gran cantidad de trabajo pesado, y nunca pierdo la confianza de que, tarde o temprano, cumpliré cualquier tarea intelectual que me propongo, a condición de que viva lo suficiente. En este sentido serviré como modelo para jóvenes filósofos.

Pero lo que en particular quería señalar al hablar de mi manera de filosofar era que más que nada es minuciosa. Sin duda, intento generalizar hasta donde encuentro apoyo para la generalización; pero dependo del cuidado meticuloso con el que escudriño todos y cada uno de los puntos. Lo que comúnmente llaman “amplitud de tratamiento” de cuestiones filosóficas es el aborrecimiento de mi alma. Mi análisis es tan detallado y minucioso que

sería imposible en estas conferencias darles algún ejemplo de ello. La verdad, no puedo hacer más que enunciar algunas de las conclusiones principales a las que he sido conducido, señalando muy por encima la naturaleza de los argumentos por los que he sido llevado a ellas, especialmente dado que no puedo suponer que tengan alguna familiaridad con la lógica real del pensamiento moderno tal como la concibo yo. Aunque es cierto que guardo la más cálida admiración por los grandes metafísicos y psicólogos de esta universidad, quienes cuentan entre los líderes mundiales en sus campos, no puedo evitar pensar que es profundamente lamentable que la atención que aquí se presta a la verdadera lógica moderna, exacta y no-psicológica, que debería formar el trasfondo de una educación liberal, es tan insuficiente que pasa totalmente desapercibida. Con el transcurso del tiempo, las consecuencias de esta negligencia serán de lo más graves.

Volviendo a mi tratamiento necesariamente superficial del tema en esta serie de conferencias, confío que no me entenderán tan profundamente mal como para suponer que pediría que aceptaran cualquier proposición de la lógica sólo porque yo lo digo. Eso, de hecho, sería imposible, ya que uno no sabe lo que significa la proposición lógica hasta plenamente comprender los argumentos a su favor. Pero mi objetivo en describir mi manera de filosofar ha sido principalmente el de mostrarles que si parece que trato estas cuestiones en lo que se llama “una forma amplia”, eso es meramente el efecto de la extrema compresión que es necesaria, y también de advertirles que las proposiciones que no logro apoyar del todo, si no son tan verdaderas como yo sostengo, al menos son cuestiones que merecen un estudio cuidadoso, y no debería suponerse que sean tan superficialmente adoptadas como ha de parecerse por la manera en que aquí me veo obligado a tratarlas.

#### Comentario a la traducción

La lectura de este pasaje es, al menos para mí, una experiencia en cultivar la humildad. Soy académico profesional con plaza de tiempo completo como investigador, un lujo por cierto que Peirce nunca gozó. He publicado artículos y ensayos en diversos libros y revistas dentro y fuera de México, pero ninguno de ellos fue elaborado, ni remotamente, de la forma articulada aquí por Peirce. Mi forma de trabajar en filosofía (y, aunque sólo puedo hablar de mí mismo, me atrevería a incluir en esta estimación muchísima gente más) se

parece mucho a un método para la fijación de la creencia que Peirce menciona en un escrito epónimo.<sup>2</sup> Entre los cuatro métodos que trata ahí se halla el ‘método a priori’, un método que consiste en la adopción de creencias que resultan ser “agradables a la razón”. No son creencias que necesariamente concuerdan con la experiencia sino “aquellas que nos encontramos inclinados a creer”. Este inclinación, o gusto, lo asumimos por motivos no estrictamente lógicos o argumentativos y determina en buena medida nuestra adopción de creencias más particulares. Dice Peirce, “Esto hace que la investigación sea algo semejante al desarrollo del gusto; pero el gusto, desafortunadamente, siempre es más o menos una cuestión de moda, y por consiguiente los metafísicos nunca han llegado a un acuerdo fijo, sino que el péndulo ha oscilado hacia un lado y luego el otro entre una filosofía más materialista y una más espiritual, desde las primeras épocas hasta el presente (ibídem, p. 119).

Llámesese paradigma, horizonte, cosmovisión, decidimos habitar uno de ellos y nuestro trabajo de ahí en adelante consiste en promoverlo, interpretar todo en términos de él, y más que nada criticar los que no lo comparten. Asistir a un congreso de filosofía pone en evidencia la batalla de cosmovisiones, o más bien de las personalidades que las defienden, y deja, al menos para mí, un muy mal sabor en la boca. En más que una ocasión he pensado qué genial sería que uno de esos congresos fuera como un congreso internacional sobre el SIDA donde investigadores de todos lados llegan a compartir los resultados de sus investigaciones en aras de encontrar una cura. Los científicos ciertamente tienen egos inflados y los resultados experimentales se ajustan para que coincidan con ideas preconcebidas, pero en general los investigadores que participan están todos animados por el mismo fin y colaboran para que éste se logre.

Ahora bien, ¿qué sería ese fin en el campo de la investigación filosófica? ¿La verdad? Parece muy ingenuo decirlo en estos tiempos posmodernos, pero es precisamente por eso que este pasaje de Peirce llama la atención, porque toma en serio la filosofía como disciplina y su capacidad de alcanzar resultados que no sean el reflejo de un mero gusto caprichoso. Quizá nos parezca ingenua esta idea de buscar la verdad o de ser medianamente objetivos en nuestros razonamientos porque implica un trabajo muy duro que requiere de paciencia. El mero hecho de elaborar un cotejo de todo los argumentos

<sup>2</sup> “The Fixation of Belief” (Peirce 1992).

en pro y en contra de una cuestión sería mucha ganancia, pero las más de las veces si consideramos un argumento distinto al nuestro lo hacemos para tener un enemigo, hecho cómodamente a la medida, contra el cual nuestro héroe puede luchar y salir vencedor. ¿Quién tomaría la molestia de elaborar todo lo que Peirce describe arriba si se acerca a una cuestión sin duda alguna sobre la corrección de su posición? Otro punto atractivo de este pasaje es que Peirce reconoce, socráticamente, su propia estupidez. Seguramente, nunca llegaba a una cuestión en blanco, sin opinión o prejuicio alguno, pero con este método procuraba que sus prejuicios distorsionaran lo menos posible el resultado.

A lo largo de sus escritos la certeza cartesiana no se encuentra en ninguna parte como meta de la investigación. Más bien insiste Peirce desde un principio que el conocimiento es falible y puede cambiar. Conocía la historia de las ideas muy bien y era consciente de cómo ideas sostenidas por grandes intelectos cambiaban en el transcurso del tiempo y la experiencia. Reconocía su talento por la investigación pero no se eximía para nada de la posibilidad de equivocarse. Así que, cuando se ponía a reflexionar sobre una cuestión, realmente buscaba una manera de terminar con la opinión, argumento o creencia que más probablemente no cambiaría con el tiempo y la experiencia. Tales creencias van dándose y sedimentándose sobre el tiempo como productos de un proceso a largo plazo de comunicación entre una comunidad muy amplia de investigadores.

Volviendo a su escrito sobre la fijación de la creencia, el método que caracteriza esta colaboración de pensamiento no es el gusto acrítico del método a priori sino el método de la ciencia, el cual supone la hipótesis de una realidad indiferente a los caprichos idiosincráticos de un individuo o de la cultura de una época dada. El método científico, unido con el criterio pragmático, y trabajado, aplicado y discutido entre muchos investigadores va entresacando las creencias que no aguantan la prueba del tiempo. Es el espíritu de este método lo que vemos plasmado líneas arriba en la descripción que hace de su proceder filosófico. La comunidad de investigadores es de suma importancia en la filosofía de Peirce porque la multiplicidad de puntos de vista y argumentos tiene el efecto de depurar lo puramente idiosincrático en las creencias. Peirce podría simplemente agarrar una creencia, argumentarla y circularla en la comunidad con la confianza de que si no vale será eliminada, pero su

exigencia intelectual le obliga a, por así decirlo, recrear en su propio entorno mental una comunidad de investigadores, una multiplicidad de puntos de vista y opiniones interactuándose entre sí hasta quedar uno solo. La integridad intelectual de hacerlo es lo que impresiona a uno. Pero al mismo tiempo nos parece extraña la descripción porque parece que Peirce lleva a cabo su reflexión en un entorno de laboratorio, casi como si fuera un científico. De hecho dice:

En mi opinión, la actual condición infantil de la filosofía,—pues en la medida en que estudiosos de ella, serios e industriosos, sean incapaces de llegar a un acuerdo sobre apenas un solo principio, no veo cómo puede considerarse de otra forma que no sea en su infancia—, se debe al hecho de que durante este siglo ha sido practicada principalmente por hombres que no se han formado en salas de disección y otros laboratorios, y que consecuentemente no han sido animados por el verdadero Eros científico, sino que, al contrario, han provenido de seminarios teológicos y que, consiguientemente, han sido avivados por un deseo de mejorar las vidas de ellos mismos y las de otros, un espíritu que es, sin duda, más importante que el amor por la ciencia, para hombres en situaciones promedias, pero que no les habilita en absoluto para la tarea de la investigación científica. (Pearce 1998a, p. 29)

Es importante entender que cuando Peirce habla de la actividad filosófica en términos de la ciencia, no está defendiendo un positivismo burdo. Aun cuando la máxima pragmática tiene en su mira ideas y conceptos sin consecuencia alguna en la experiencia posible, no es la intención de Peirce reducir todo a percepciones sensoriales y enunciados de las mismas que pueden ser verificados o no. A diferencia de los positivistas, Peirce insiste en la gran necesidad de la metafísica en filosofía y también insiste que el conocimiento jamás se puede verificar sino sólo falsificar (como Popper posteriormente esclareció).

Proceder científicamente en filosofía significa dos cosas básicas para Peirce: 1) suponer que la realidad que se investiga tenga cierta forma de ser que es indiferente a los deseos, caprichos o gustos de cualquier individuo o colección finita de individuos, o sea que el mundo que tratamos de entender tenga algo que enseñarnos, que nuestro entendimiento sea corregible, y 2) proponer hipótesis para la explicación de fenómenos, deducir las consecuencias de ellas que se esperarían encontrar en la experiencia, y luego probarlas en la experiencia misma. Esto no es más que las formas inferenciales de la abducción, la deducción, y la inducción. En todas estas inferencias, insiste Peirce, hay

que aplicar la máxima pragmática para que nuestras ideas y sus consecuencias sean de lo más claras posibles y para asegurar que se relacionen con la experiencia posible. Para terminar, y para recalcar, está descripción de cómo Peirce hace filosofía asombra por la seriedad con la que toma su trabajo y el alcance de la filosofía como disciplina. Por bizantino, complejo, y trabajoso que nos parezca, lo que brilla no solamente de esta descripción sino de su obra en general es el espíritu de un científico, de un amante del conocimiento. Más importante quizá que un método estricto de laboratorio es cierta motivación que me atrevería llamar casi religiosa, una fe que puede caracterizarse en unas últimas palabras de Peirce que cito:

La investigación de todo tipo, llevada completamente a cabo, consta del poder vital de la auto-corrección y del crecimiento. Ésta es una propiedad que tan profundamente satura su naturaleza más honda que se podría decir verdaderamente que hay una sola cosa necesaria para aprender la verdad, y eso es un deseo robusto y activo de aprender lo que es verdadero. Si realmente quiere usted aprender la verdad, sin duda será conducido, por tortuoso que sea el trayecto, al camino de la verdad a fin de cuentas. (*Collected Papers*, vol. 5, §582)

### Referencias

- Hartshorne C. y P. Weiss (comps.), 1931-1935, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6 vols., Belknap Press, Cambridge, Mass.
- Houser, N. (comp.), 1992, *The Essential Peirce*, vol. 1, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis.
- Houser N. y C. Kloesel (comps.), 1998, *The Essential Peirce*, vol. 2, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis.
- Peirce, C.S., 1998a, “The Three Normative Sciences”, en Houser y Kloesel, pp. 196–207.
- , 1998b, “Philosophy and the Conduct of Life”, en Houser y Kloesel, 1998, pp. 27–41.
- , 1992, “The Fixation of Belief”, en Houser 1992, pp. 109–123).

*Stoa*,  
Vol. 1, No. 1, 2010, pp. 47-75.  
ISSN en trámite.

## LA PROPUESTA METAFÍSICA DE ZUBIRI, ESBOZADA DESDE EL PROBLEMA DE LA INTELECCIÓN

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
jhernanz@uv.mx

**RESUMEN:** La metafísica de Zubiri se centra en el valor teórico de la idea de “sustantividad”, frente a la de “sustancia” que desde Aristóteles ha sido para muchos autores el cimiento sobre el que se construye la filosofía primera. Este novedoso planteamiento surge de una reconfiguración de la idea misma de metafísica, que se exige por una parte una orientación fenomenológica (en el caso de Zubiri bastante heterodoxa) y por otra la coherencia con la ciencia. Este artículo ratrea y revisa la relación entre la categoría “sustantividad” y los tres momentos en los que se da la intelección sentiente, “aprehensión primordial de la realidad”, “logos” y “razón”.

**PALABRAS CLAVE:** intelección sentiente y sustantividad; crítica a la metafísica; ciencia y metafísica; filosofía de Zubiri; epistemología contemporánea.

**SUMMARY:** Zubiri’s metaphysics focuses on the theoretical value of “sustantivity” versus “substance”, the one that since Aristotle has been for many writers the foundation on which first philosophy is builded. This new approach comes from a reconfiguration of the idea of metaphysics, which requires on one hand a phenomenological orientation (rather heterodox in Zubiri) and on the other coherence with science. This paper searches and reviews the relationship between the category “sustantivity” and the three modes of sentient intellection, “primordial apprehension of reality”, “logos” and “reason”.

**KEY WORDS:** sentient intelligence and sustantivity, critics on metaphysics, science and metaphysics, Zubiri’s philosophy, contemporary epistemology.

El sustrato de la metafísica

Zubiri se cuestiona por la índole de la metafísica; para él está medianamente claro que metafísica y filosofía son materialmente la misma cosa: no es “parte” de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía (Zubiri 1994,

p. 16). “Filosofía” designa, a partir de Sócrates, la actitud de los hombres que buscan la sabiduría suprema, la sabiduría radical de la vida y de las cosas. En ese aspecto, “metafísica” es algo más, consiste en dar carácter preciso a aquello en que consiste la ultimidad radical que busca la filosofía; he ahí para Zubiri la diferencia, formal —y no material—, entre filosofía y metafísica: “la metafísica es la definición ‘real’ de lo que es la filosofía tomada en términos generales. Metafísica es la definición formal de la filosofía” (ibídem, p. 17).

Esto será así siempre que circunscribamos nocionalmente de un modo correcto, indica Zubiri, en qué consiste la ultimidad a que apunta la filosofía. Eso se podrá saber analizando los dos componentes de la palabra: “meta” y “física”. Con *metá* se quiere decir que la metafísica apunta hacia algo que se encuentra “allende” (ibídem): “*metá*” será, por tanto, trascender, estar allende. Allende apunta, inicialmente, a lo obvio: cuando el hombre se dirige a las cosas, éstas le salen al paso, de suerte que las cosas, vistas de este modo, constituyen el dominio de lo “obvio”. Así “las cosas que le salen a uno al camino son las cosas obvias. Por consiguiente, explicar la palabra ‘allende’ consiste en explicar lo ‘obvio’, allende lo cual (...) se lanza la filosofía” (ibídem). Ir allende lo obvio podría entonces consistir en ir allende las cosas que se encuentran y nos salen al paso en el contacto inmediato con la realidad. Tal sería el caso, dice Zubiri, de la ciencia, en la que allende sería lo “ultra-obvio”.<sup>1</sup> Sin embargo, ese no es el sentido que define el “*metá*” de la metafísica. Más bien se centrará en lo “diáfano”, esto es, en aquello que no percibimos por estar constitutivamente inscrito en lo obvio; en este sentido para Zubiri lo diáfano es “trascendental”. Lo es “no en el sentido de que sea una cosa muy importante, pero sí en el sentido de que trasciende en una u otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias” (ibídem, p. 19). Precisamente en la diafanidad estriba la dificultad de la metafísica: es la ciencia de lo diáfano, y consiste en el ejercicio de la visión violenta de lo diáfano.

Zubiri entiende, por tanto, la marcha de la filosofía como un ir a lo diáfano. En ello estriba la marcha a lo trascendental, por lo que, del mismo modo que metafísica es la definición de filosofía, trascendentalidad es la definición de metafísica, con lo que nos encontramos con esos tres momentos, filosofía,

<sup>1</sup> Cfr. ibídem.

metafísica, trascendentalidad, concatenados en nuestra búsqueda de lo radical de lo real.

En su desarrollo, Zubiri manifiesta que la visión de lo diáfano, curiosamente, es violenta, ya que no se trata de algo obvio, sino de lo que se encuentra en todas las cosas, y ya que la violencia estriba en tratar de ver la claridad, mas sin salir de esa claridad misma:<sup>2</sup> la preocupación de la filosofía no es sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para ver lo diáfano. La diafanidad es problemática; tanto es así que Zubiri nos advierte que es “algo que está precisamente en todas las cosas y que, si no percibimos o no nos ponemos a pensar en este momento de que las cosas son, es porque es tan diáfano que lo único que pensamos es en aquello que las cosas son”.<sup>3</sup>

Todo eso cabe decir sobre el “metá”; pero también hay que hacer una salvedad, cree Zubiri, sobre lo “físico”: es un término que no designa sino a las cosas tal como son; la ultimidad de la diafanidad del “metá” consiste en estar allende las cosas tales como son, esto es, lo “físico”. La metafísica se constituye como ir a lo diáfano allende las cosas tal como son. La última diafanidad que aquí se busca es lo fundamental: la fundamentalidad de la metafísica.<sup>4</sup>

Lo fundamental en la metafísica no se encuentra en que sea ciencia con fundamentos, esto es, que tenga razones y principios, sino que lo radical en este caso es que la metafísica “está determinada justamente por aquello que es lo metafísico de las cosas, lo diáfano que nos importa y nos arrastra consigo. Lo metafísico es diafanidad última de las cosas, de lo real. Y sólo arrastrados por esta claridad puede constituirse la metafísica como ciencia” (ibídem, p. 29).

En definitiva, el problema de la metafísica es la expresión intelectual de esa violencia que caracteriza la visión de lo diáfano, es la estructura de la diafanidad, de la trascendentalidad en sí misma.

Para Zubiri esto es así porque la filosofía y la metafísica occidentales son una filosofía de la trascendentalidad.<sup>5</sup> El orden trascendental es en sí problemático, consta de una textura intrínsecamente problemática, a partir de la

<sup>2</sup> Cfr. ibídem, pp. 21-22.

<sup>3</sup> Aunque hay que aceptar esto con cierto cuidado: “No es, bien entendido, más que un ejemplo y (...) un ejemplo traidor”, ibídem, p. 25.

<sup>4</sup> Cfr. ibídem, p. 16

<sup>5</sup> Cfr. ibídem, pp. 32-33

cual se plantean los problemas que el propio orden transcendental encierra. Paralelamente, este autor considera que el problematismo y la conceptualización del orden transcendental se han venido apoyando en la unidad primaria y radical entre *ratio*, *intellectus* y *nous*,<sup>6</sup> unidad que revisa en virtud de los desarrollos de la noción de inteligencia sentiente.

En efecto, en el marco de la intelección sentiente la razón no es sino la inteligencia situada en “hacia”, de suerte que la inteligencia se propone buscar las cosas por estar llevada por la realidad en el modo de “hacia”. Así mismo “en esta ida ‘hacia’ el objeto, en esta ‘quaerencia’, en este *intellectus quaerens* que va hacia el objeto, la razón hace muchas cosas (...). Pero no es esto lo único que hace porque, al final de todo eso, la inteligencia necesita confrontar todo lo que ha buscado con la realidad que está inmediata y primariamente presente. En ese momento, las cosas dan o quitan la razón al hombre” (ibídem, pp. 343-344).

Entendida así la fundamentalidad de la metafísica, no puede sino resultar problemática. La problematicidad de la metafísica, empero, no apunta a que en ella haya una serie de problemas —de mayor o menor importancia—, sino a lo problemático no sólo de esta ciencia, sino de lo metafísico de las cosas. Lo metafísico de las cosas no es algo que se encuentre ahí, sino que es algo que hay que hacer. Ahí se encuentra, para Zubiri, lo genuinamente radical de la problematicidad de la metafísica.

Ahora bien, propuesta metafísica zubiriana se da en un sustrato intelectual de doble raíz: un legado fenomenológico y el interés por mantener estrictamente una coherencia con los conocimientos científicos contemporáneos. Estos ejes articulan la reflexión filosófica de este autor, de suerte que ambos son de igual importancia, al menos en mi opinión. Ninguno sobresale sobre el otro, y los dos son necesarios. Ambos incidirán, como se verá en la segunda parte de este artículo, en la inserción del problema de la realidad en el de la intelección y viceversa.

### **0.1. La raíz fenomenológica**

El impacto de la fenomenología en Zubiri es claro y determinante en su trayectoria filosófica; no en vano él mismo cataloga la primera etapa de su pen-

<sup>6</sup> Cfr. ibídem, p. 324.

samiento de “fenomenológica”, aunque para, llegado el momento, desvincularse por completo de la etiqueta de “fenomenólogo”. Sin embargo, no resulta demasiado difícil seguir el vívido rescoldo fenomenológico a lo largo de la filosofía madura de Zubiri. Tanto caló en su pensamiento la presencia de un horizonte fenomenológico que quizá no hace otra cosa que desplegarlo en su más íntima radicalidad. No puede negarse, en mi opinión, la orientación fenomenológica de la trilogía de la intelección, que directamente repercute en la noción misma de sustantividad, a la que estamos dedicando nuestro esfuerzo en esta investigación. Vayamos, por tanto, a las fuentes de las que el joven Zubiri bebe, para así comprender con mayor nitidez el significado de su aportación metafísica. Esas fuentes nos conducen inequívocamente a Husserl, y más en concreto a lo que Husserl estima como el problema central de la filosofía: el fenómeno. El fenómeno es aquello sobre lo que debemos reflexionar, en la consecuente reducción fenomenológica. “Fenómeno”, para Zubiri, no es término de determinación de estado mental en Husserl, principalmente porque los estados mentales son estados reales de los que no podemos determinar si tienen más realidad que el objeto de una percepción externa; tampoco entiende por “fenómeno” lo aparente de una cosa allende su aparecer, porque en esa contraposición no se nos indica qué es lo aparente mismo. “Fenómeno” es, sin más, lo que es manifiesto en tanto que es manifiesto, al tiempo que

todo fenómeno, todo cogitatum, lo es tan sólo según los modos del cogitante y de su cogitación. Esta cogitación es lo que Husserl llama la conciencia. (...) Fenómeno y conciencia son [para Husserl] dos términos correlativos: toda conciencia es conciencia de algo, y este algo es el fenómeno que se da en aquella conciencia. Así como fenómeno no es apariencia subjetiva, así tampoco conciencia es un estado subjetivo. La correlación en cuestión está por encima de todo dualismo sujeto-objeto en el sentido de realidades.<sup>7</sup>

Todo queda, pues, reducido a puro fenómeno, lo que para Husserl se trata de una “reducción fenomenológica”. Esta reducción es de un modo tal que opera sobre la totalidad del mundo, es decir, sobre la totalidad de las cosas reales (incluido el hombre mismo); vivir en el mundo será, por tanto, una actitud “natural”. Aquí se encuentra un punto básico para comprender la pos-

<sup>7</sup> Zubiri 1963, p. 216.

tura de Husserl: en la vida natural hay un fundamento, la “proto-creencia” en la realidad de todo, y en ese fundamento se cimienta toda ulterior creencia.<sup>8</sup>

Ahora bien, la reducción adquiere un dinamismo propio, que pasa por dejar en suspenso, mientras vivo en el mundo real, la validez de la creencia en su realidad. Esto no significa negar la creencia en él, sino abstenernos de ella, hacer una epoché ante ella. Ese dinamismo adquirirá, en consecuencia, una doble dimensión:

En primer lugar, en el acto mismo de suspensión, todo lo que se presentaba como un hecho deja de ser fáctico. El hecho es siempre y sólo la realización de algo en su concreción individual. Si suspendo este carácter de hecho, lo que se me aparece es simplemente la configuración intrínseca que posee lo dado. En lugar del puro hecho tenemos el eidos. Si en este rojo de hecho, prescindo de que sea ‘de hecho’ rojo, me quedo con ‘lo rojo’.(...) Pero no solamente esto. Lo más importante es que se reduce la realidad en su mismo carácter de realidad. Con lo cual el mundo reducido a fenómeno resulta ser perfectamente irreal, (...) prescinde, por epoché, de toda alusión a la realidad (ibídem, p. 218).

Al ser el mundo irreal, la reducción no es sólo eidética, sino también, fundamentalmente, trascendental. La reducción es trascendental ya que el fenómeno en su irrealidad se da en la conciencia y en el acto de conciencia que es la reducción, al mismo tiempo que refleja adecuadamente la idea de “trascendental”: aquello en lo que todo coincide por ser.<sup>9</sup> Fenomenalidad es el carácter trascendental por excelencia.

Continúa Zubiri afirmando que, partiendo de esta reducción a fenómeno, Husserl estima la esencia como genuino ámbito de la investigación filosófica, de suerte que el fenómeno puro, tanto en la dimensión eidética como en la trascendental, es esencia; la esencia es objeto de la filosofía, y objeto absoluto;<sup>10</sup> paralelamente, su manifestación en la conciencia es absoluta también: al suspender el carácter de realidad, nos quedamos con lo percibido tal como se manifiesta y en tanto que se manifiesta en la conciencia.

El saber de la esencia será por tanto el metro del saber de la realidad; el saber absoluto de la esencia, esto es, el saber fenomenológico, justifica cualquier saber de hecho: el saber filosófico es, en definitiva, fenomenología.

<sup>8</sup> Cfr: ibídem, p. 217

<sup>9</sup> Cfr: ibídem, p. 219.

<sup>10</sup> Cfr: ibídem, p. 222.

Filosofía es, así, ciencia rigurosa y estricta de la esencia; no es sistema racional de proposiciones y demostraciones, sino evidenciación intuitiva;<sup>11</sup> será una ciencia sistemática, pero del sistema de lo manifiesto en cuanto manifiesto. Entendida de esta manera, la filosofía no supone una mera estratificación de problemas, sino que ha de dirigirse a un problema filosófico radical, que para Husserl no es otro que la constitución.

La constitución, tal como Husserl la entiende, trae consigo una nueva idea de la subjetividad, ajena al subjetivismo psicológico, al sujeto trascendental kantiano y al objetivismo: la subjetividad es algo constituyente, esto es, consiste en un hacer que las cosas vayan manifestándose, dándose a la conciencia tal como son en sí; de este modo, y desde el sistema de mis vivencias, el mundo se va constituyendo y queda constituido como sentido de mi ego en él.<sup>12</sup>

Mas fijémonos por un momento en la evolución sufrida por la corriente fenomenológica, antes de centrarnos en lo que Zubiri acepta o rechaza de ella. La idea motriz en el pensamiento de Husserl es la búsqueda de una filosofía sin presupuestos, que así permitirá la convergencia entre todos. Pronto ese intento quedaría truncado, ya que, recordemos, antes de 1930 se podía hablar distintamente de la fenomenología de Husserl, de la de Heidegger y de la Scheler, y esa diversificación nos lleva a preguntarnos si bajo la denominación genérica de “fenomenología” hay diversas filosofías distintas, o distintos intentos de realizar el cometido filosófico que la fenomenología se propone. Zubiri se decanta más bien por la segunda de esas opciones,<sup>13</sup> de modo que estima que la fenomenología, más que una filosofía, es algo previo a ella, una idea de filosofía, que puede plasmarse diversamente en sistemas filosóficos distintos, pero que comparten una misma fuente directriz:

(...) lo importante es que todas esas concepciones suponen que la fenomenología se ha propuesto de antemano claramente, como tema de la filosofía, una tarea unívoca cuya realización constituiría toda la razón de su existencia. (...) La fenomenología no ha partido de una idea acabada de lo que se propone, porque ello supondría una idea acabada de lo que la fenomenología entiende por filosofía; y la filosofía no ha partido de una idea acabada de lo que entiende por filosofía. Más bien ha acontecido lo contrario. Ha ido adquiriendo paulatinamente esa idea en el curso del filosofar efectivo. Y semejante curso no es una evolución o transfor-

<sup>11</sup> Cfr. ibídem, p. 234.

<sup>12</sup> Cfr. ibídem, p. 244.

<sup>13</sup> Cfr. Pintor 1979, p. 86.

mación de unos conceptos en otros, sino más bien el madurar un mismo intento integral latente que sólo en su madurez puede ser descubierto.<sup>14</sup>

Zubiri ve en la fenomenología un esfuerzo crítico que permite filosofar verdaderamente, sin ceñirnos de antemano a un determinado círculo filosófico, ve en ella la creación de un ámbito donde poder filosofar libremente.<sup>15</sup> Ahora bien, a pesar de lo novedoso que resulta, no por ello rompe drásticamente con la tradición filosófica; la fenomenología tiene por objeto la realización consecuente, a la altura de su tiempo, de los objetivos de la modernidad: un ideal de saber acorde con la razón y ajena a presupuestos que lo coarten. No olvidemos que Husserl ve su filosofía como un “neocartesianismo”, que pretende superar los fracasos de Descartes, debidos por otra parte —en su opinión— a la falta de fidelidad de este autor con sus presupuestos.

Hay un punto, sin embargo, en el que no tardará en aparecer la discrepancia: la conciencia como punto de partida.<sup>16</sup> En opinión de Husserl, un saber sin presupuestos y evidente precisa de la conciencia como punto inicial, ya que en ella se da la necesaria inmediatez que lleva a la transparencia del saber. De este modo, las cosas son cosas en tanto que ofrecen un “sentido” a la conciencia intencional; el problema se manifiesta inmediatamente: esa exigencia de la conciencia bien puede ser un presupuesto racionalmente incontrolable. Zubiri centra en esa deficiencia toda la crítica a la fenomenología de Husserl;<sup>17</sup> la radicalidad de la conciencia debe ser superada, pues limita, a ojos del autor español, cualquier esfuerzo fructífero en la especulación filosófica.

Para concretar esa crítica Zubiri sigue la estela de otro gran autor, Heidegger, que, como vimos, es referente obligado en la segunda de las etapas del autor de *Inteligencia sentiente*; la relación entre ambos autores es compleja, al tiempo que, aunque Zubiri no cita explícitamente a Heidegger en demasiadas ocasiones, sí parece tenerlo en cuenta en otros muchos lugares. Sin embargo, a pesar de la preocupación zubiriana por comprender, incluso traducir, la obra del pensador alemán, no podemos olvidar, tal como nos recuerda Pintor, que esta recurrencia a Heidegger es siempre al mismo tiempo una discusión de su obra, que le permite avanzar en un proceso de maduración intelectual, para

<sup>14</sup> Zubiri 1993, p. 11.

<sup>15</sup> *Cfr.* ibídem, pp. 17-18.

<sup>16</sup> Pintor 1992, p. 90

<sup>17</sup> *Cfr.* ibídem, pp. 91-92.

posteriormente dejar atrás al propio Heidegger.<sup>18</sup> Al pasar la fenomenología por el tamiz heideggeriano, Zubiri constata que la conciencia no es punto de partida absoluto; es más, la conciencia no es factible sin algo previo, un ámbito de contacto con la realidad previa a ella.

Para Zubiri ya en los años treinta la conciencia, y las operaciones de conceptualización lógica que en ella se dan, son secundarias respecto a la realidad sentida, que es así fundamento de toda verdad real. El problema radical de la filosofía no es el de la verdad real, sino, más radicalmente, el de la realidad misma, esto es, la determinación formal de lo que entendamos por realidad. Más de un lector pensará, y no le faltará cierta razón, que esta afirmación lanzada por Zubiri no se encuentra ni mucho menos desgajada de la idea heideggeriana de *aletheia*, en la cual la verdad lógica se funda. Sin embargo, el paralelismo no desdice de la originalidad de Zubiri, al tiempo que nos permite comprobar más concretamente por dónde se decantó la actitud de Zubiri.<sup>19</sup>

Zubiri acompaña, así, en parte la crítica heideggeriana a la fenomenología tal como Husserl la entiende, o más concretamente al empeño de éste por centrar todo su esfuerzo filosófico en la originalidad de la conciencia. En efecto, el hombre, ser en el mundo, trata la realidad habiéndose con ella, y esto es algo anterior a la reflexión sobre la realidad. Sin embargo, Zubiri se separa del intento fenomenológico heideggeriano en un punto crucial: éste centra toda la especulación filosófica en el ser, lo que para Zubiri es, evidentemente, inaceptable. Ciertamente es que el rechazo a dicha centralidad del ser es paulatino, pero es uno de los aspectos centrales de la obra zubiriana madura.<sup>20</sup> Sin embargo, el poso que la fenomenología deja en la obra madura zubiriana es de gran importancia; no como “filosofía”, sino como “horizonte filosófico”.

## 0.2. La coherencia con la ciencia

Del mismo modo que la fenomenología forma parte del sustrato inicial de la metafísica en Zubiri, así lo hace su preocupación por llevar a cabo una especulación que en todo momento sea coherente con el conocimiento científico de nuestros días, que de la mano de la ciencia afronte el problema radical de

<sup>18</sup> *Cfr.* ibídem, p. 92

<sup>19</sup> *Cfr.* ibídem, p. 94

<sup>20</sup> *Cfr.* ibídem, pp. 98-100

la metafísica: la realidad misma. No descubrimos, a estas alturas de nuestra exposición, nada nuevo al lector, pero quizá resulte interesante apuntalar esta idea básica que ha venido insinuándose a veces, explicitándose en otras ocasiones: para Zubiri la filosofía no sólo no ha de dar la espalda nunca al saber científico, sino que ha de ser enteramente congruente con él. Zubiri percibe a lo largo de su periplo filosófico la gran importancia que la ciencia moderna tiene en nuestra cultura, hasta el punto de equipararla en su trascendencia a la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel; sin embargo, en ella se puede observar un cierto estado de desconcierto, que, en su opinión, tiene una triple raíz: la confusión en la ciencia, la desorientación en el mundo y el descontento íntimo consigo misma. Es importante acompañar a Zubiri en el análisis de esa confusión, ya que seguramente nos permitirá vislumbrar con ecuanimidad tanto la ciencia como la actividad intelectual en su conjunto.<sup>21</sup>

La confusión de la ciencia va más allá de la confusión de alguna de las ciencias en sus fundamentos, pues es una crisis de principios, en la que se ha olvidado que “una ciencia es, en efecto, realmente ciencia, y no simplemente una colección de conocimientos, en la medida en que se nutre formalmente de sus principios, y en la medida en que, desde cada uno de sus resultados, vuelve a aquéllos” (ibídem, p. 30). Así, nos encontramos, dirá Zubiri, con que las ciencias aparecen desdibujadas, esto es, carecen de perfiles de existencia marcados; se está confundiendo cualquier conjunto de conocimientos homogéneos con ciencia; no se sabe dónde comienza y termina una ciencia. Conjuntamente nos encontramos con otra terrible confusión: todas las ciencias se presentan en un mismo plano, resultando así que, además de carecer de unidad sistemática, las ciencias carecen de perspectiva. Se ha dado a todos los saberes el mismo rango, al ser catalogados todos de “científicos”, con lo que se supone, paralelamente, que todas las ciencias son equivalentes, al ser todas ellas “positivas”, obviando que quizá (como de hecho sucederá realmente) no es posible dar a todas las ciencias el mismo grado de positivización.<sup>22</sup> La desorientación en el mundo viene dada por la carencia de un lugar propio en éste de la función intelectual, ya que “esta función se ha convertido en una especie de secreción de verdades, vengan de donde vinieren y versen sobre lo que versasen. Ante este diluvio de conocimientos positivos, el mundo comienza a

<sup>21</sup>Zubiri 1989, p. 29.

<sup>22</sup>Cfr. ibídem, p. 31

realizar una peligrosa criba de verdades, fundada precisamente sobre el presunto interés que ofrecen, interés que se torna pronto en una utilidad inmediata. La función intelectual se mide tan sólo por su utilidad, y se tiende a eliminar el resto como simple curiosidad” (ibídem, p. 32).

Por último, el científico se encuentra descontento consigo mismo, en buena medida por la exuberancia de sus saberes: el científico se percata de que sus métodos tienen poco que ver con su inteligencia; el científico comienza a estar harto de saberes. La ciencia nació en una vida intelectual, mientras que parece que para el científico de hoy en día se da una desvinculación entre ciencia y vida intelectual.<sup>23</sup> Toda esta incertidumbre se ha volcado también sobre la filosofía, seguramente de manera más desproporcionada aún. Para recuperar ambas, dentro de la vida intelectual, es preciso revitalizar la conexión que existe entre ciencia y verdad.

El fin último de toda ciencia es la verdad, esto es, “la posesión intelectual de la índole de las cosas. Las cosas están propuestas al hombre y la verdad no consiste sino en que la inteligencia revista la forma misma de aquéllas” “(ibídem, p. 37). Esta visión de la verdad parte de un hecho bastante claro, al menos para Zubiri: las cosas están “pro-puestas” a la inteligencia. Por lo tanto, el primer paso para llegar a la verdad es atenerse a las cosas; es un paso primero, indispensable, pero que no agota en sí el acceso a la verdad: la verdad supone una cierta manera de preguntarse por las cosas, es decir, supone un modo concreto de preguntarnos genéricamente por ellas: la verdad presupone un sistema de cuestiones previas con que la inteligencia afronta la realidad.<sup>24</sup>

Ese sistema de preguntas no surge al azar, ni de forma ahistórica, sino que surge inserto en una tradición determinada, de suerte que “en su situación concreta el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas la respuesta en que se constituye el acuerdo con ellas: la verdad” (ibídem, p. 41).

Ahora bien: una inadecuada comprensión de la ciencia puede acarrear desviaciones serias en su estructura intelectual. Tal es el caso en tres grandes corrientes del pensamiento moderno: el positivismo, el pragmatismo y el historicismo.

<sup>23</sup> Cfr. ibídem, p. 33

<sup>24</sup> Cfr. ibídem, p. 40.

Para el positivismo la ciencia ha de preocuparse por los “hechos”. Estos, a su vez, quedan fácilmente reducidos a datos empíricos, de suerte que la verdad científica es un acuerdo con estos datos, y la ciencia misma no es sino un saber sobre la concatenación ordenada de hechos.<sup>25</sup>

En el caso del pragmatismo, se parte de la idea de que la ciencia, por encima de todo, necesita saber interrogar a las cosas, necesidad dada por el interés por hallar una conexión, un orden inteligible en los datos que la experiencia va proporcionando, de modo que la verdad es una necesidad: el hombre necesita, para no encontrarse perdido entre las cosas, saber cómo van a ir ocurriendo; la ciencia reduce los datos sensibles, tan vastamente variados, a una serie de relaciones sencillas que permiten prever el curso de los fenómenos. Ciencia no es, por lo tanto, sólo visión de la realidad, sino también pre-visión, por medio de leyes verdaderas.<sup>26</sup>

El historicismo da gran valor al hecho de que la ciencia se encuentra inserta siempre en una determinada cultura; si cultura es el producto de la realidad histórica, la ciencia no deja de ser una forma de un determinado estado cultural, al tiempo que la verdad es el valor de la inteligencia.<sup>27</sup>

Esas posturas se encuentran erradas en su misma raíz, debido a que en buena medida han perdido la genuina esencia de la ciencia, que tiene una clara demarcación:

Si se considera la ciencia como una penetración cada vez más honda y más extensa en un mundo de objetos en que constitutivamente estamos inmersos, todo cambia súbitamente de aspecto: el positum no es una mera impresión sensible; la simplicidad en el manejo de los fenómenos no es una ciega utilidad biológica; la situación histórica en que nos hallamos colocados no es una mera forma objetiva del espíritu. En cualquiera de estos tres aspectos, el pensamiento y el hombre no pueden concebirse ni entenderse si no es en y con las cosas. (...) La ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre posee, sino el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad. Entonces las ciencias ya no se hallan meramente yuxtapuestas, sino que se exigen mutuamente para captar diversas facetas y planos de diversa profundidad, de un mismo objeto real. La vida intelectual es un constante esfuerzo por mantenerse en esta unidad primera e íntegra” (ibídem, p. 48).

<sup>25</sup> Cfr. ibídem, pp. 41-43.

<sup>26</sup> Cfr. ibídem, p. 43.

<sup>27</sup> Cfr. ibídem, p. 44.

He ahí el auténtico sentido de la ciencia en nuestra vida intelectual, y he ahí el referente que Zubiri desea tomar de la filosofía respecto de la ciencia. A partir de esta afirmación, Zubiri profundiza en el significado del entroncamiento entre filosofía y ciencia a la búsqueda de un objetivo común: el esfuerzo por la realidad. Sin embargo, no pensemos que ciencia y filosofía se preocupan por igual de lo real. La ciencia, con todas sus posibles ramificaciones, no deja de fijarse tan sólo en el orden talitativo de las cosas reales, mientras que será función de la filosofía, de la metafísica, centrarse en el orden trascendental de la realidad. El orden trascendental no se construye a espaldas del talitativo, pero, como es evidente, supone una dimensión radicalmente distinta en el estudio de lo real.

En efecto, como el mismo Zubiri nos dice, “ciertamente, renunciar a lo que la ciencia dice de la realidad de las cosas, sería renunciar a algo que hoy por hoy es muy justamente admitido como una conquista definitiva. Es menester afirmarlo muy enérgicamente. Pero esto no toca al problema que estamos tratando. Más aún, puede decirse que la ciencia ni tan siquiera se ha planteado este problema nuestro”.<sup>28</sup> Dicho problema se centra en Zubiri, en buena medida, a partir de una constatación que hace sobre las cualidades sensibles: parece que la realidad de éstas puede estar en contradicción con la ciencia moderna; de este modo, dichas cualidades sensibles son meras impresiones subjetivas. Negar esto supone caer en un “realismo ingenuo”; aceptarlo, nos conduce indefectiblemente a un “realismo crítico”.<sup>29</sup> Sin embargo, ni realismo ingenuo ni realismo crítico suponen para Zubiri una respuesta admisible.

Intelección y metafísica

### 0.3. El hombre y la intelección de lo real

El hombre es el único animal que tiene como nota la inteligencia, una inteligencia sentiente. Sin embargo, entender no es la única actividad que lleva a cabo el hombre. La sustantividad humana no sólo se encuentra inmersa en la realidad, sino que se enfrenta a la realidad, se comporta con las cosas como reales. Esta acción, nos indica Zubiri, se hace a través de tres momentos, la int-

<sup>28</sup>Zubiri 1986, p. 150.

<sup>29</sup>“Aceptando esta concepción científica, la filosofía ha pensado que estas impresiones subjetivas nuestras quedan referidas a la realidad tan sólo por un razonamiento causal: lo real sería la causa de nuestras impresiones subjetivas. Fue la idea expresamente enjuiciada por el propio Kant”, Zubiri 1980, p. 171

elección, la volición y el sentimiento.<sup>30</sup> Esos momentos no son más que eso, momentos; no se trata de que el hombre lleve a cabo tres tipos de acciones diferentes, ya que la sustantividad humana actúa “a una” como sistema en todas las actividades que realiza; hay predominancias de unas notas sobre otras en la actividad única de la estructura sustantiva humana, pero siempre se actúa como sistema ante la realidad.

El sistema de la acción humana es único, y se muestra siempre como unidad; es una unicidad de acción que va más allá de los actos de inteligencia, voluntad o sentimiento, que afecta, por tanto, a todos los aspectos constitutivos de la sustantividad humana, incluyendo las mismas notas fisicoquímicas. De este modo, la unicidad en la sustantividad humana “significa que los diferentes aspectos de toda acción del hombre no son sino eso: aspectos de una acción una y única. Digerir, andar, pensar, etc., no son sino aspectos de una acción única: la de ejecutarse como hombre, como animal de realidades” (ibídem). No cabe duda de que esta nueva lectura de la realidad humana va ligada a una perspectiva que rompe por completo con la idea de sustancia: frente a la idea que la filosofía ha tenido a lo largo de toda su historia, esto es, que inteligencia, voluntad, etc., son notas “que brotan de la sustancia como las ramas de un tronco”.<sup>31</sup>

Para Zubiri, la realidad humana es un sistema en el que cada una de sus acciones no es ajena a todas las demás; se plantea la realidad humana como una sustantividad con unidad de sistema.<sup>32</sup> De entre todas las notas que caracterizan al sistema sustantivo que es el hombre apunta una con rasgos peculiares, la inteligencia, hasta el punto de que es la nota que principalmente define al hombre: el hombre es una inteligencia sentiente. En efecto, el hombre es persona, y lo es precisamente por ser inteligencia sentiente, “cuyo acto formal es impresión de realidad”.<sup>33</sup> La intelección es la mera actualización

<sup>30</sup> “La aprehensión de intelección sentiente, la volición tendente, el sentimiento afectante, no son sino tres momentos de una acción única: la acción de comportarse con las cosas como reales”, Zubiri 1985, p. 72.

<sup>31</sup> Zubiri 1986, p. 73.

<sup>32</sup> En el caso de concebir al hombre como sustancia “cada una (de sus notas) tiene su acción propia, según sus internas propiedades, y a lo sumo la acción de una nota puede influir sobre la acción de las demás por el hecho de pertenecer al mismo sujeto. Pero, a mi modo de ver, esto es falso, porque no sólo no hay una sustancia que fuera raíz de las notas, sino porque sólo hay una sustantividad cuya unidad es la unidad del sistema”, ibídem

<sup>33</sup> Zubiri 1984, p. 81

en la inteligencia sentiente de lo que se aprehende “de suyo”, de lo que se aprehende realmente; la realidad, por tanto, es el apoyo constitutivo del hombre para que éste sea persona. La realidad es el ámbito en que se encuentra inmerso el hombre, el hombre está en la realidad, no sólo entre otras cosas reales, de modo que el carácter de realidad en las acciones es su apoyo para ser persona.

Todo lo indicado hasta el momento puede servirnos para darnos una pista que nos ayude a comprender hasta qué punto es imprescindible el estudio de la inteligencia sentiente en la realidad humana. Más adelante veremos más precisamente en qué consiste la sustantividad humana, pero tengamos en cuenta el papel primordial que el ella desempeña la inteligencia sentiente. Intelección sentiente, por tanto, es nota de la realidad sustantiva que llamamos “hombre”. Pero también es modo de aprehender realmente la realidad, de modo que las notas de lo real se nos presentan como realidades, no como estímulos. Esta es la faceta del problema de la intelección que vamos a tratar ahora.

En efecto, en el hombre encontramos que el contenido de los estímulos que recibe no es formalmente signo de respuesta, ya que en virtud de su hiperformalización abre la clausura de los estímulos hacia una nueva formalidad no estimulica, transformándose la signitividad en la presencia de algo “en propio”;<sup>34</sup> es una nueva formalidad en la que ya no tenemos independencia objetiva sino reidad: el estímulo pasa de ser de “nota-estímulo” a ser “nota-real”. El hombre es un animal “hiper-signitivo”, de suerte que necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos sino como realidades: “el animal hiperformalizado no es viable sin aprehensión de realidad”.<sup>35</sup> En consecuencia, “para dar sus respuestas adecuadas, el hombre no puede limitarse a ‘seleccionarlas’ biológicamente, sino que tiene que ‘elegirlas’ en función de la realidad. El hombre elige intelectivamente su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad” (ibídem, p. 73).<sup>36</sup>

<sup>34</sup>Hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad”, Zubiri 1980, p. 61

<sup>35</sup>Zubiri 1984, p. 72

<sup>36</sup>Todo este proceso, todo ese modo de enfrentarse a la realidad, es estructural, basado en el principio estructural de la hiperformalización: “La hiperformalización no es un fenómeno de conducta adaptativa, sino de un principio estructural”, ibídem.

Hay que tener muy en cuenta, para comprender la postura de Zubiri, cuán diferentes son las formalidades de estimulidad y de realidad. Son, como decimos, dos formalidades diferentes, radicalmente diferentes, y cuya distinción es esencial y no gradual. Una complicación de estímulos sólo será siempre signo de respuesta, independientemente de su grado de formalización y en tanto no se alcance la hiperformalización; nunca será algo “en propio”, “de suyo”, nunca será formalmente realidad. Realidad y signitividad son formalidades diferentes, por lo que aprehender realidad es muy distinto de aprehender signos: es una formalidad exclusiva de la inteligencia, al tiempo que aprehender algo como real es el acto elemental de la inteligencia; es más, como afirma enfáticamente Zubiri, “la realidad no es sólo un acto exclusivo y elemental de la inteligencia, sino que es su acto radical” “(ibídem, p. 77), lo que permite hablar de realidad como “formalidad de realidad impresivamente aprehendida en intelección sentiente” “(ibídem, p. 173), definición de realidad como vemos bastante novedosa, ajena a las ideas de realidad que se han tenido en los diversos tipos de realismo, en los que la realidad venía siempre definida como una zona de cosas.<sup>37</sup>

La determinación de la intelección como intelección sentiente supone una nueva forma de entender la realidad, radicalmente distinta a las que se ha venido manejando tradicionalmente en la historia de la filosofía: existencia, ser, objetualidad...; para Zubiri, y de manera coherente con la concepción de la intelección como inteligencia sentiente, la realidad es el carácter de “de suyo”.

En efecto, el acto formal y propio de la intelección no es concebir (esto sería lo propio de una inteligencia concipiente, que es como tradicionalmente ha venido siendo considerada la intelección), sino inteligir sentientemente la realidad: en el hombre, la formalidad propia de lo inteligido qua inteligido es realidad, lo primero que entiende el hombre es la realidad, de modo que el acto primario de la inteligencia no es concebir, sino aprehender la cosa en su formalidad real.

La realidad es el carácter de “de suyo”, y no otra cosa. Ahora bien, ese carácter de “de suyo”, determinación básica de la realidad, es el carácter primario

<sup>37</sup>“Realidad es formalidad de realidad impresivamente aprehendida en intelección sentiente. No es lo que por realidad han entenedido los realismos tanto ingenuos como críticos, a saber, una determinada zona de cosas”, ibídem, p. 173.

de las cosas como cosas reales, al tiempo que es lo primario en la intelección. Así es como resulta de capital importancia establecer un vínculo entre la intelección y las cosas reales, pero partiendo de la intelección misma. Porque de la noción de inteligencia sentiente pende el modo en que se articula formalmente la de sustantividad: la realidad es el “de suyo”, carácter que sólo puede ser aprehendido sentientemente, y que siempre tiene una estructura sustantiva, esto es, una estructura como sistema de notas cíclico con suficiencia constitucional. Y en esto consiste la realidad, en ser formalidad de realidad, ser formalmente “de suyo”, y no “ser” sin más. Por lo tanto, en el caso de la inteligencia sentiente, lo sentido en impresión nos instala en la realidad misma de lo aprehendido, quedando abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma; en el hombre lo que se da es una autonomización de las notas en la que éstas no son signos, sino realidades autónomas, esto es, gracias a su hiperformalización, en el hombre hay alteridad de realidad, no autonomía de signitividad (ibídem, p. 63).<sup>38</sup>

Como vemos, realidad es siempre formalidad. La formalidad es un modo de alteridad del “de suyo”, es formalidad de alteridad del “de suyo” a diferencia del modo de actualidad de la mera estimulidad. Es en virtud de esta afirmación como se puede comprender la afirmación de Zubiri de que “este ‘de suyo’ no significa tan sólo el hecho de la existencia, sino que significa que lo que un clásico entendería tanto por esencia como por existencia pertenecen ‘de suyo’ a la cosa. Realidad no es formalmente sinónimo ni de existencia ni de esencia, aunque nada sea real sin ser existente y sin ser esenciado”.

#### **0.4. Modalización de la intelección.**

El hombre se encuentra entre las cosas reales inteliéndolas, aprehendiéndolas sentientemente. Ahora bien, y tal como hemos visto anteriormente, esa intelección tiene momentos diferentes: la aprehensión primordial, el logos y la razón. Todos ellos son intelección, y en cada uno de ellos, aunque se aprehende el mismo carácter de “de suyo”, se hace con matizaciones que varían de uno a otro:

<sup>38</sup>También conviene recordar otras palabras de Zubiri algunas páginas antes: “el calor aprehendido ahora [con los caracteres que le pertenecen en propio] no consiste formalmente en ser un signo de respuesta, sino en ser caliente ‘de suyo’. Pues bien, esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: formalidad de realidad o reidad”, ibídem, p. 57

- a) En aprehensión primordial lo que aprehendemos es realidad: “esta” cosa, “este” color. Lo aprehendido es la realidad inmediatamente dada en la aprehensión, es el “de suyo” primordial.
- b) En el logos, aprehendemos la cosa en realidad: la realidad se entiende en la afirmación; cada cosa se aprehende dentro del campo de realidad entre otras cosas. El logos no se refiere a “este” color, sino que afirma: este color es verde. El “de suyo” es campal.
- c) En la razón se aprehende en la realidad: la realidad es una realidad construida, entendida en el mundo; para la razón: este color (que es verde) es un fotón. El “de suyo” es mundanal.

Esta triple determinación de las cosas reales como “realidad”, “en realidad” y “en la realidad” incide en el carácter de “de suyo”, pero no lo exceden. No se aprehende más que lo que las cosas “de suyo” son, independientemente de que sean aprehendidas primordial, campal o mundanalmente.

Ese carácter de “de suyo” tiene una estructura sustantiva, no un carácter sustancial. Es fácil ver esa estructura sustantiva de la realidad tanto en la aprehensión primordial como en la campal; puede, quizás, que en principio no parezca tan claro al referirnos a la razón, ya que ésta busca el fundamento. Sin embargo en la razón el carácter de “de suyo” de las cosas reales permanece, teniendo la misma estructura sustantiva que en la aprehensión primordial y que en el logos: la razón busca un fundamento, pero ese fundamento no puede ser entendido de otra forma que como un modo del “de suyo”. Siempre que se piensa la realidad, se hace como sistema de notas, como estructura sustantiva.

Lo que se hace en todo momento es entender, esto es, aprehender lo real como real. En este proceso la realidad tiene una doble función, ya que “por un lado designa el objeto formal propio del entender, (...) pero por otro lado, realidad designa también la índole estructural del acto mismo de entender, a saber, esa especie de versión de la intelección a lo real”.<sup>39</sup>

Por tanto, realidad es objeto formal de la intelección al tiempo que la intelección formalmente consiste en ser aprehensión de lo real como real.

<sup>39</sup>Zubiri 1980, p. 250

En la perspectiva de la inteligencia sentiente, el modo primordial de intelección es la aprehensión primordial de realidad, que en buena medida es la que se ha tenido en mente en lo indicado hasta el momento. Sin embargo, para reflexionar con más precisión sobre la vinculación sustantividad-inteligencia, es menester volver nuestra mirada hacia los otros dos momentos estructurales de la intelección, el del logos y el de la razón, para completar así adecuadamente nuestra investigación. Para ello, debemos comenzar refiriéndonos al “campo de realidad”. La perspectiva campal, la concepción campal de la realidad, es fundamental en la filosofía de Zubiri. Bástenos para comprender esto la metáfora que al respecto el propio Zubiri hace:

comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es luminosa, es lo que la constituye en luminaria (...) Si consideramos la luz como algo que ilumina las cosas reales, entonces esta luz ya no es una mera nota de cada cosa, sino que es un ámbito que abarca a todas las cosas comprendidas en el ámbito de iluminación, incluyendo en este ámbito la propia fuente luminosa.<sup>40</sup>

Como vemos, esta metáfora nos remite al carácter respectivo de todas las cosas reales, a la remitencia intrínseca de cada cosa real a todas las demás por el hecho de ser real. En la dimensión campal se describe la funcionalidad de lo real; hay una unidad de los momentos de individualidad y del campal en el “entre” funcional.<sup>41</sup> Cada cosa está “entre” las demás, en virtud de la funcionalidad de lo real, por lo que el modo de inclusión campal de cada cosa real es intrínseca y formalmente funcional. La funcionalidad no es relación,<sup>42</sup> sino que es el carácter estructural del campo mismo en cuanto campo, de suerte que “unas cosas dependen de otras porque todas están incluidas en un campo que es intrínseca y formalmente campo funcional. Lo cual significa que toda cosa real, por su momento de campalidad es realidad funcional”.<sup>43</sup>

Esa funcionalidad se articula, a su vez, de un modo muy preciso: cada cosa real lo es por ser formalmente “de suyo”. Si consideramos la cosa real desde un punto de vista trascendental, veremos que cada cosa real es trascendentalmente “de suyo” abierta, en una dimensión a la que Zubiri denomina precisa-

<sup>40</sup> Zubiri 1982, pp. 19-20

<sup>41</sup> La funcionalidad, recordemos, no es relación causal, sino que es dependencia en el sentido más lato del vocablo. Por lo tanto, hay multitud de formas darse la funcionalidad: la sucesión, la coexistencia, la espacialidad, la espaciosidad, . . . it Cfr. *ibídem*, 36-37

<sup>42</sup> “Esta funcionalidad es dependencia en el sentido más lato del vocablo”, Zubiri 1980, p. 37.

<sup>43</sup> Zubiri 1982, p. 38.

mente “funcional”. La actualización campal funcional se nos presenta como la propia de la unidad de todos los modos de realidad sentida; entre estos modos hay uno que define más concretamente la funcionalidad de lo real en el campo, el “hacia”: lo campal es funcional en “hacia”.<sup>44</sup>

En virtud de esa funcionalidad “hacia” de todo lo real, nos encontramos en el momento de la intelección en el cual aprehendemos lo que las cosas son “en” realidad; nos encontramos en la perspectiva de la intelección como logos. El logos tiene una problemática propia, pero que resulta de gran importancia en la concepción sustantiva de la realidad: la problemática del juicio.

Paralelamente, la razón muestra sus propias peculiaridades. Es dentro de la perspectiva de la razón como el problema de lo real cobra un nuevo planteamiento: el problema de la realidad como fundamento, no como nuda realidad.<sup>45</sup> La realidad como fundamento no se da en “la” realidad como si fuera un objeto, ya que “principio” (que es a lo que remite la noción de “fundamento”) no es algo oculto en lo principiado. La pregunta por el fundamento en “la” realidad ha de llevarnos a un momento intrínseco de ella, no a un momento añadido: “el fundamento es realidad, pero realidad cuya carácter de realidad consiste justamente en fundamentar realmente” (ibídem).

De este modo, la realidad nos “dará que pensar”; la realidad en cuanto tal es lo que da que pensar, al tiempo que el dar que pensar constituye a la realidad en principio de intelección. La realidad nunca deja de ser, se considere como se considere, formalidad del “de suyo”, formalidad que es, desde el punto de vista de la intelección, el modo de alteridad del “de suyo”, no modo de alteridad de mera estimulidad.

### **0.5. Aprehensión primordial y sustantividad**

Ya hemos indicado con anterioridad qué entiende Zubiri por aprehensión primordial de realidad; no vamos a repetirlo ahora. Lo que haremos será fijarnos más precisivamente en algunos aspectos que redundan, desde la aprehensión primordial misma, en el modo en que se ha de entender la estructura sustantiva de la realidad.

<sup>44</sup> Cfr. ibídem.

<sup>45</sup> En efecto, la problemática de lo real se remite, en la razón, a una nueva dimensión: “La realidad no es ahora nuda realidad sino realidad fundamentante”. Es así como nuestra primera pregunta a dilucidar será “¿cómo está dada esta realidad en cuanto fundamentante?” (Zubiri 1983, p. 47).

En primer lugar, es preciso indicar que parece claro que en Zubiri la aprehensión de la realidad supone una ruptura tajante con la concepción de las notas como “estímulos”.<sup>46</sup> Al hablar de “estímulo” frente a “formal realidad”, Zubiri no piensa que el primero sea “irreal” en el sentido de que no exista; pero tampoco es realidad formalmente dicha. Lo que ocurre es que “el estímulo es justamente arreal. La realidad, en cambio, se nos presenta como algo más que estímulo. El propio estímulo se nos presenta como realidad estimulante, es decir, como algo que emerge de aquello que nos está estimulando y que le pertenece en propio en aquello que nos estimula” (ibídem). Así, el momento de realidad radicarán en ser el mencionado “en propio”, el “de suyo”.

Ese momento de “de suyo” existe tan sólo para el hombre, aunque el hombre perciba las “mismas” cosas que cualquier otro animal. Vayamos por partes; para cualquier animal, éste aprehende ciertas notas, que podríamos llamar notas elementales, a través de un proceso de “sensación”. Esas notas, al estar formalizadas en la sensación son independientes, son autónomas, tanto respecto del sentiente como respecto de otras notas: es la formalización la que constituirá la “unidad” de todo el contenido sentido, de suerte que las notas se presentan con una cierta clausura. A partir de esta afirmación, comprenderemos la diferencia entre el hombre y el resto de los animales: esas unidades “pueden tomar el carácter de unidades autónomas. Son entonces constelaciones autónomas. Su aprehensión ya no es simple sensación; es percepción. (...) Las mismas notas elementales pueden constituir distintas constelaciones perceptivas, es decir distintos tipos de contenido unitario, según sea la índole del animal”.<sup>47</sup>

Entre esos tipos de contenido unitario se singulariza, evidentemente, el que confiere la inteligencia sentiente a esas constelaciones de notas, ya que las aprehende como realidad. Y es el único animal que lo hace.

La intelección sentiente es un modo de enfrentarse a lo real radicalmente distinto a cualquier otro, al aprehender las cosas tal como son “de suyo”. Pensemos en el caso del calor: cuando afirmamos que “el calor calienta”, o, mejor dicho, cuando aprehendemos que “el calor calienta”, el calor aquí aprehendido es distinto del aprehensor, “pero en su distinción misma este calor calen-

<sup>46</sup> “He pensado que para entender lo que es la realidad hay que contraponerla a cierta presencia de las cosas en la cual éstas no se presentan formalmente como realidades sino como estímulos”. EDR, p. 29.

<sup>47</sup> Zubiri 1980, p. 37

tante pertenece formalmente al aprehensor: es distinción en y para el proceso sentiente (. . .). En el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen ‘en propio’ ” (ibídem, p. 55).

Así, toda propiedad es propia de algo, le pertenece en propio; en el caso del calor, ejemplo propuesto por Zubiri “no se trata de que los caracteres sean ‘propiedades’ del calor, sino de que esos caracteres le pertenezcan en propio, y no de que sean caracteres de un sujeto llamado calor (lo cual no es algo primitivamente dado), sino de que sean el ‘propio calor’ mismo” (ibídem).

No podemos olvidar, por otra parte, el ya tantas veces invocado vínculo radical que se establece entre inteligir y sentir en la filosofía de Zubiri. El sentir humano es siempre un sentir intelectual, por lo que el hombre siente cualidades sensibles, pero en su formalidad de realidad. Sentir es básicamente impresión de realidad. La realidad, por lo tanto, no es una construcción subjetiva, no es algo inferido o concebido: es algo impresivamente dado en estricta formalidad, es, en definitiva, el “de suyo”, y, por lo tanto, es algo físico.<sup>48</sup>

#### Logos y sustantividad

El logos, evidentemente, se ha de entender como logos sentiente; en él podemos encontrar dos momentos: el individual y el campal. Estos dos momentos se dan compactamente en la aprehensión primordial. Sin embargo, en la intelección como logos quedan autonomizados. Esto se debe precisamente a que el logos aprehende cada cosa real entre y desde otras cosas reales, es decir, aprehende campalmente. La aprehensión campal se funda en la respectividad de lo real. La respectividad puede afectar a la cosa real cualitativamente, determinando lo que ésta es dentro del campo; es respectividad campal. Puede afectar a la cosa trascendentalmente, determinando lo que la cosa es como momento del mundo; es respectividad mundanal. En ambos casos, la intelección de una cosa real como respectiva a otras es lo que Zubiri denomina la intelección de lo que la cosa es “en realidad”.

En el ámbito de la intelección como logos, nos encontramos con la apertura de suidad: es la apertura de la cosa aprehendida como real a otras cosas reales también aprehendidas, de modo que “cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de la apertura, decimos que la cosa se halla en un campo de realidad. Inteligir lo que una cosa real es

<sup>48</sup> Cfr. íbidem, pp. 321-322

en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo” (ibídem, p. 269).

Es así como en el ámbito del logos tiene cabida el juicio, cuyo máximo exponente es el juicio predicativo, en el que se afirma que “A es B”. En el juicio, lo único que se hace es catalogar talitativamente lo aprehendido entre otras cosas del campo de realidad: se afirma que esto es tal cosa, pero en una aproximación meramente denominativa.

### **0.6. Razón y sustantividad**

Además de con la apertura campal, la realidad se encuentra ante otro tipo de apertura, la mundanal, como muy bien nos recuerda Zubiri:

Pero la formalidad de realidad está respectivamente abierta también en otra línea. Por ser pura y simple realidad, está trascendentalmente abierta a ser momento de ‘la’ realidad. Está, pues, abierta a lo que hemos llamado mundo. Entonces inteligir lo que una cosa real es en realidad, es inteligirla como momento del mundo “ (ibídem, p. 269).

En esta nueva apertura cobra sentido la distinción entre realidad y ser. Realidad, digámoslo una vez más, es formalidad de lo real como real, lo real como algo “de suyo”, mientras que ser es actualidad de lo real en su respectividad como real, actualidad en el mundo. Realidad y ser no son la misma cosa; existen múltiples modos propios de ser que no son modos propios de realidad, al tiempo que el ser se funda en la realidad, tiene su razón en ella. “No hay un esse reale, sino tan sólo realitas in essendo. El principio de la razón en cuanto tal es, pues, no el ser sino la realidad. Por esto es rigurosamente falso pensar que el ser sea la última instancia de las cosas. La última instancia de las cosas reales es ‘realidad’” (ibídem).

La raíz del error de concebir el “ser” como “principio” se encuentra en una equivocada e inveterada concepción de la inteligencia: la inteligencia como inteligencia concipiente. “Principio” ha de ser entendido no en intelección concipiente, sino en intelección sentiente. La limitación de la intelección concipiente radica en que usa para plasmarse de juicios: el juicio es sólo un modo de actualización, no el único, pero que en la logificación de la intelección, constante a lo largo de toda la historia de la filosofía, hace concebir la razón como facultad de principios. Esta visión errónea de la intelección ha ido evolu-

cionando a lo largo de dicha historia de la filosofía, ya sea como rigor lógico (así la entendieron los griegos), ya sea como organización de la experiencia (la idea de Kant), ya sea como necesidad dialéctica (así la veía Hegel).<sup>49</sup> Todas ellas, como todas las demás que se han dado en el itinerario histórico de la filosofía, son erróneas, concluirá Zubiri, al no concebir la intelección como intelección sentiente.<sup>50</sup> Es precisamente a partir de la noción de inteligencia sentiente como podemos llegar a una idea adecuada de lo que es realmente la razón, esto es, como intelección principal.

Las cosas reales nos dan que pensar, pero nos dan que pensar en su realidad. Así, las cosas reales han de estarnos ya presentes como reales. Zubiri dirá a este respecto que las cosas reales nos darán que pensar porque ya están inteligidas como reales.<sup>51</sup> En consecuencia, la razón como modo de intelección de lo que las cosas nos dan que pensar será un modo de intelección previa de lo real; la razón tiene su origen en las cosas, pero en las cosas ya previamente inteligidas como reales.

Pudiera parecer de escasa importancia la distinción que se establece entre lo que las cosas son “en realidad” y lo que son en “la” realidad; sin embargo, se trata de una distinción bastante significativa:

Lo más radical de la intelección es, evidentemente, la aprehensión primordial. En ella la cosa real se impone como sistema de notas; sin embargo, la aprehensión primordial no es exhaustiva, y precisa de esas dos posteriores modalizaciones para hacerse más completa, de modo que se pueda aprehender lo que las cosas son, tanto talitativa como trascendentalmente. Esa es, respectivamente, la función del logos y de la razón.

El logos tiene una función meramente denominativa, como indica Ferraz; clarifica y organiza las cosas reales, que no aprehendemos aisladamente, sino entre otras, dentro de un campo de realidad. Decimos lo que las cosas son, pero tan sólo desde un punto de vista definitivo, talitativo. No salimos de la inmediatez. Así, por ejemplo, si aprehendemos algo con las notas: ser vivo, que ladra, con cuatro patas, . . . , diremos “esto es un perro”.

<sup>49</sup> It Cfr. Zubiri 1982, pp. 68-69

<sup>50</sup> Cfr. ibídem, p. 67

<sup>51</sup> No puede ser de otra forma, ya que “la mera actualidad intelectual de lo real como real es la intelección”, ibídem, p. 82. Sólo en virtud del proceso de la intelección, pues, se puede afirmar que las cosas nos den que pensar.

El caso de la razón es bien distinto, ya que afirma lo que la cosa es como momento del mundo; va allende lo inmediato buscando el fundamento; no significa esto que se remita a algo diferente a lo que las cosas de suyo son, sino que aprehende la cosa real en su actualidad mundanal según un modo de realidad. Así, al aprehender un perro, diremos “esto —que es un perro— es un animal”.

La determinación de lo que una cosa real es como momento mundanal lleva a Zubiri a preguntarse por los modos de realidad. Como ya es sabido, y en virtud de la función trascendental de la talidad, cada cosa es un modo y una forma de realidad. La razón, en su búsqueda, intenta aprehender toda estructura sustantiva en su actualidad mundanal como un determinado modo de realidad.

En definitiva, la determinación del fundamento de una cosa se moverá en el horizonte de la sustantividad, pues la cosa aprehendida campalmente es una sustantividad y también inteligida mundanalmente lo será como sustantividad.

En la noción de inteligencia sentiente van estructuralmente ligados el sentir y el inteligir a la hora de preguntarnos por la aprehensión de la realidad. Es por ello por lo que Zubiri se preocupa mucho no ya sólo de armonizar las nociones de inteligencia sentiente y sustantividad, sino de hablar de la realidad y su estructura sustantiva a partir de la inteligencia sentiente, y, por lo tanto, a partir de la conceptualización del “de suyo” y de la formalidad de realidad.

La índole misma de lo real, por lo tanto, obliga a entender la metafísica a partir de la inteligencia sentiente<sup>52</sup>: la realidad es la formalidad de “de suyo”, y no es otra cosa que dicha formalidad lo que constituye la realidad. Esta idea surge en el estudio zubiriano de la realidad a partir de la impresión de realidad, como presumimos que a estas alturas de la exposición todo lector recordará. El momento de la impresión de realidad que permite que esto suceda es el de trascendentalidad, esto es, el momento de apertura de la formalidad de realidad<sup>53</sup>: realidad es el “de suyo”, que se encuentra abierto como “de suyo” a lo que la cosa es en su suidad y al resto de las cosas; esta apertura, recordemos una vez más, es física, nunca conceptiva, y por lo tanto es real: “La trascendentalidad es real: por ser real, la cosa es ‘más’ que lo que es por ser caliente o sonora. Pero a su vez ése ‘más’ es un ‘más’ de realidad; es algo que se inscribe

<sup>52</sup> Cfr. *ibídem*, p. 193

<sup>53</sup> Cfr. *ibídem*, p. 195

en el ‘de suyo’ en cuanto tal; por tanto, es ‘más’ que la realidad de cada cosa. Se funda así en el ‘de suyo’ y es un momento del ‘de suyo’ mismo pero sin ser una adición extrínseca a él” (ibídem, p. 196).

Realidad es siempre formalidad abierta; es así como la realidad es constitutivamente respectiva. El momento de realidad, pues, cobra un carácter especial, que no es otro que el de “la fuerza de las cosas”, “la fuerza de lo real”, fundada siempre en el “de suyo” y explicitada como momento que expresa la trascendentalidad de las cosas, y no como momento añadido a la realidad: la realidad no es fuerza, sino que la fuerza es siempre un momento trascendental del “de suyo”.<sup>54</sup>

Esta fuerza de la realidad no es el único momento de la apertura trascendental: la formalidad de realidad consta también de un “poder”, el “poder” de lo real. No es fuerza, sino tan sólo dominancia, la dominancia del momento de realidad sobre su contenido:

Lo real por ser real tiene un poder propio: el poder de lo real. Es la dominancia del momento de realidad sobre todo su contenido. Las cosas reales no consisten tan sólo en la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consisten también en vehicular transcendentemente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad sobre el contenido. Fuerza y poder son así dos dimensiones distintas de la impresión de realidad en su carácter de respectividad. (ibídem, p. 198)

Poder y fuerza de lo real se fundan, evidentemente, en el momento de “de suyo”, de suerte que estos tres momentos —“de suyo”, fuerza, poder—, competen a toda impresión de realidad.

Realidad es para Zubiri la formalidad del “de suyo” a diferencia de la formalidad de estimulidad. Formalidad de realidad y formalidad de estimulidad son dos cosas bien distintas, como de todo lector es ya bien sabido. Sólo la formalidad de realidad, propia de la inteligencia sentiente, permite la aprehensión de lo real. Como nos recuerda Zubiri “qué sea lo real es algo que sólo puede ser conceptualizado desde la formalización, esto es, desde la inteligencia sentiente: es algo que ha de ser conceptualizado como siendo ‘de suyo’ independiente y uno” (ibídem, p. 201).

Es precisamente al preguntarnos, dentro del marco de la inteligencia sentiente, por lo que es ese ser “de suyo” independiente y uno como podremos

<sup>54</sup>Cfr. ibídem, p. 197

llegar estructuralmente a la idea de sustantividad: Aprehendemos una constelación de notas, que “de suyo” es independiente. Estas notas que se aprehenden son la constitución de lo real (constitución, recordemos, es el momento por el que las notas determinan la forma y el modo de lo real para cada realidad<sup>55</sup>, lo que ya nos indica el primer carácter de lo real, que no es otro que ser constitucional. El contenido, así,

tiene capacidad para ser “de suyo”. Y esta capacidad es, por tanto, capacidad de constitucionalidad. Esta capacidad es lo que llamo suficiencia en el orden a la independencia, al ‘de suyo’; es suficiencia constitucional, suficiencia para ser “de suyo”. (ibídem, p. 202)

Siempre desde la idea de la intelección sentiente, es muy coherente la explicitación de la sustantividad elemental, que es aquella que consta de suficiencia constitucional (aunque sea provisionalmente) en lo mínimamente aprehendido como real, esto es, en cada una de las notas de las cosas reales; así, por ejemplo, un color aprehendido independientemente es una sustantividad elemental, pues es verde real, rojo real, azul real, . . .

La sustantividad elemental no es la más común, evidentemente, ya que por lo general nos encontramos con sustantividades sistemáticas, con constelaciones de notas que tienen la misma formalidad de realidad, una formalidad de realidad que “reifica” el conjunto de todas ellas, haciendo que éste, y sólo éste, sea lo que es “de suyo”.

De forma coherente también cada una de las notas quedará caracterizada como “nota-de” todas las demás, en el estado constructo. Estado constructo es un momento estructural, no se trata —venimos repitiéndolo largo tiempo ya—de una relación de adhesión del contenido de unas notas de cada sustantividad en cuestión a las otras. No; toda nota es real en cuanto nota en la medida en que es unidad con todas las demás notas, esto es, en la medida en que forma parte de un sistema.<sup>56</sup> Indicamos todo esto con cierta rapidez, pues es algo ya sabido por todos nosotros. Sin embargo, conviene que nos detengamos en lo que Zubiri añade, desde la perspectiva de la inteligencia sentiente:

La formalización de lo sentido en el sentir es el momento impresivo de la intelección sentiente; en este caso la formalización consiste en constelación. Y lo así impresionadamente inteligido es sistema. Es decir, cuando tiene la formalidad del “de suyo”,

<sup>55</sup>Cfr. ibídem.

<sup>56</sup>Cfr. ibídem, p. 203

la formalización de las notas como constelación cobra el carácter del sistema sustantivo: es unidad de sistema. La unidad del sistema es unidad constructa. Sólo el sistema ahora tiene unidad constitucional. La formalización funda sentientemente esa aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como ‘cosas’ (...) sino como unidades de sustantividad sistemática. (Ibídem)

Toda sustantividad, tanto elemental como sistemática consta de “unidad numeral” de realidad, es decir, de unidad estructural, unidad en que la sustantividad queda mensurada en diversas dimensiones, de suerte que, desde una inteligencia sentiente, la sustantividad sólo puede entenderse como sustantividad dimensional. Como podemos leer en *Inteligencia Sentiente*, dichas dimensiones son: totalidad, coherencia y duratividad.<sup>57</sup>

En efecto, en la aprehensión de cualquier cosa real, esa cosa se aprehende en primer lugar como un todo, como un totum, aunque estemos aprehendiendo diversas notas (que, en efecto, no dejan de ser una constelación de notas), de suerte que la primera dimensión de la realidad es el todo actualizado en cada nota o en un grupo de notas.<sup>58</sup> En segundo lugar, y en tanto que cada nota es “nota-de” todas las demás, hace falta una coherencia en el “de”, con lo que nos encontramos con sistemas de notas coherentes, esto es, con que el sistema se actualiza —bien en cada nota, bien en un grupo de notas— como un todo coherente.<sup>59</sup> Por último, ese todo coherente tiene cierta “dureza”, es durable en el sentido de que “está siendo”. Por lo tanto, todo lo real es “de suyo” total, coherente, durable: estas dimensiones son momentos reales de lo aprehendido mismo en su primordial aprehensión.<sup>60</sup>

Todo esto se dilucida, lo decimos una vez más, sólo si partimos de una inteligencia sentiente, y no de una inteligencia concipiente, como ha sido el punto de partida de toda la filosofía. Según esta inteligencia concipiente, lo inteligido no deja de ser jectum, ya sea entendido como sub-jectum o como ob-jectum, que es como se ha entendido en la filosofía clásica y en la moderna, respectivamente. Sin embargo, desde una inteligencia sentiente

la realidad no es jectum (ni subjectum ni objectum), sino que lo real es lo que tiene la formalidad del “de suyo”, sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es ‘cosa’ sino algo ‘en propio’, sea o no cosa. a diferencia de

<sup>57</sup> Cfr: ibídem, p. 204-207

<sup>58</sup> Cfr: ibídem, p. 206

<sup>59</sup> Cfr: ibídem

<sup>60</sup> Cfr: ibídem

lo que se pensó en inteligencia concipiente, a saber que lo real es sustancialidad y objetualidad, en inteligencia sentiente lo real es sustantividad. Por tanto, las notas no son accidentes “in-herentes” a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente ‘co-herentes’ en un sistema constructo sustantivo (ibídem).

Todo lo real está, al mismo tiempo, instaurado en la realidad, es mundanalmente real: cada cosa real es un momento de la realidad, y no sólo algo independiente por sus notas y el modo en que éstas son reales.<sup>61</sup>

La instauración de todo lo real en la realidad se le da radicalmente al hombre en la impresión de realidad, y por lo tanto no se trata de una elaboración conceptual, sino que se trata de una aprehensión física. Con esta afirmación no se niega que tengamos conceptos, sino que se apunta que los conceptos no son lo primario en orden a determinar nuestra conexión con la realidad: lo primario, lo más radical como momento de la realidad en cuanto realidad es el “de suyo”, y este momento se aprehende en inteligencia sentiente, distanciándose de lo que ocurriría en una inteligencia concipiente: “Para una inteligencia concipiente, el que algo sea pura y simplemente real significa tan sólo que es un caso particular de realidad. Pero para una inteligencia sentiente ser pura y simplemente realidad significa ‘estar instaurado’ en la realidad” (ibídem, p. 214).

Como podemos comprobar, una y otra vez es la idea de inteligencia sentiente la que nos permite adentrarnos en la visión estructural de la realidad, la que permite conceptualizar adecuada y coherentemente, como su referente categorial último, la noción de “sustantividad”. Esa es la llave de acceso a una nueva forma de entender la metafísica.

### Referencias

- Pintor, A. (1979), “Génesis y formación de la filosofía de Zubiri”, Lección inaugural del curso académico 1979-1980, Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- , 1993, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- Zubiri, X., 1996, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1987, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>61</sup>Cfr. ibídem, p. 212

- , 1986, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1984, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1983, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1982, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1980, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1963, *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.

*Stoa*,  
Vol. 1, No. 1, 2009, pp. 77–97.  
ISSN en trámite.

## UNA FILOSOFÍA NOMINALISTA

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA  
Instituto de Filosofía  
Facultad de Economía  
Universidad Veracruzana  
asiensrag@gmail.com

RESUMEN: Frente a los grandes sistemas metafísicos destaca la austeridad y economía del pensamiento occamiano. El presente artículo pretende rescatar lo esencial del nominalismo para presentarlo como una filosofía vigente y concordante con una visión teológica reformada, así como con la lógica y las ciencias actuales.

PALABRAS CLAVE: Occam, nominalismo, ontología, teología reformada, lógica.

SUMMARY: In the face of the grand metaphysical systems, the austerity and economy of Ockam's thought is outstanding. The present paper intends to rescue the essentials of nominalism in order to present it as a living philosophy, in concordance with reformed theology, as well as with contemporary logic and science.

KEY WORDS: Ockham, nominalism, ontology, reformed theology, logic.

### Introducción

Por muy abstractos que parezcan, los principios epistemológicos de Occam tuvieron efectos poderosísimos en el resquebrajamiento de la cosmovisión medieval y particularmente en la articulación de la reforma luterana, pues destruyeron la visión platónica racionalista de Dios y abrieron la puerta a la tesis de que la Palabra de Dios, no mediatizada por la filosofía escolástica, era una fuente primaria de conocimiento. Claramente, la Navaja de Occam junto con el principio de la autoridad soberana de la Escritura es el fundamento epistemológico del protestantismo luterano. La finalidad de este trabajo es presentar una filosofía nominalista —inspirada en el pensamiento de Occam— como una filosofía básicamente aceptable al protestantismo refor-

mado, pero señalando las dificultades que le plantean tanto la teología bíblica como la ontología de las matemáticas.

El nominalismo había sido un movimiento difuso a lo largo de Europa. Sin embargo, por virtud de la decisiva influencia del occamiano Gabriel Biel sobre la Universidad de Erfurt —*alma mater* de Lutero— Jodokus Trutfetter y Bartolomé Arnoldi, profesores de la misma universidad, lograron articularlo en un plan de estudios coherente que habrían de impartir en ella. En contra de la vía antigua, representada por Tomás de Aquino y Duns Escoto, Trutfetter y Arnoldi apelaron una y otra vez a un principio central de la vía moderna: toda especulación filosófica acerca del mundo debe ser comprobada mediante la experiencia y una razón basada en la realidad, sin tener en cuenta lo que incluso las más respetadas autoridades pudiesen decir en contrario.

La teología no era una excepción a este principio: toda especulación teológica debía ser sometida a prueba por la autoridad de las Escrituras tal y como las interpretaba la Iglesia. Trutfetter y Arnoldi enseñaron que la experiencia y la Escritura en la interpretación eclesiástica eran, por lo tanto, las únicas normas válidas para la filosofía y la teología. De esta manera, los profesores de Erfurt equiparon a Lutero con conceptos que habrían de resultar esenciales para la Reforma. Según Oberman (1992, p. 120),

Primero se hallaba la subordinación nominalista de la razón a la experiencia, por virtud de la cual, en contra de toda especulación ideológica, la realidad experimentada misma se convertía en el foco de la percepción del mundo. Más aún, los nominalistas buscaron distinguir entre la Palabra de Dios y la razón humana. En el ámbito de la revelación, en todos los asuntos concernientes a la salvación [humana], la Palabra de Dios es el único fundamento —aquí la razón y la experiencia no prescriben sino confirman; aquí no preceden sino que siguen.

Sin embargo, para Trutfetter y la mayoría de los académicos europeos de esa época, la obra de Aristóteles era fundamental, además de que seguía en ellos vigente el principio de que la autoridad para la fe era la Biblia *bajo la autoridad de la Iglesia*, manteniendo así el principio de que la interpretación de la Escritura estaba sujeta a la autoridad de la misma, basada a su vez en una supuesta “tradición apostólica” y en la propedéutica escolástica. La actitud de Lutero hacia la tesis de que la Escritura debía ser interpretada a la luz de la filosofía escolástica queda vívidamente dibujada en una carta que le escribiera a uno de sus profesores en 1517, advirtiéndole que “si Aristóteles no hubiera sido un

hombre de carne y hueso no vacilaría en afirmar que era el mismo Diablo”. La preocupación de Lutero era que ni la vía antigua ni la vía moderna permitían verdaderamente que sus doctrinas fuesen determinadas por la Palabra de Dios, a la cual Lutero consideraba como estando efectivamente por encima de toda autoridad –inclusive y particularmente por encima de la autoridad de la Iglesia. Pero había sido la misma vía moderna la que –al insistir en distinguir los ámbitos de la Palabra de Dios y la razón humana– había sentado las bases para que Lutero se replanteara la cuestión de si era necesario seguir interpretando la Escritura a través de la propedéutica filosófica escolástica y la tradición. En la vía luterana, las doctrinas teológicas tenían que ser determinadas por la Palabra de Dios, sin la mediación de Aristóteles y la tradición de la Iglesia (que en la práctica significaba la enseñanza bíblica interpretada por las *Sentencias* de Pedro Lombardo). De esta manera, la reforma luterana puso en cuestión la teología y la filosofía escolásticas, pero esto vino acompañado de una profunda desconfianza hacia la razón en general y una zanja insalvable entre fe y razón, pues Lutero no concebía la posibilidad de que la razón misma pudiese a su vez ser reformada por la Palabra de Dios. Esta actitud queda resumida en la forma en que Lutero se refería a la razón, a saber, como “*die hure Vernunft*” [la ramera razón].

Occam adoptó de sus predecesores cuatro principios o suposiciones que usó repetidamente. El primero fue la creencia en la total trascendencia de Dios y la plena contingencia de todos los aspectos de la creación. El segundo es la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada; esto es, la diferencia entre el poder de Dios considerado por sí mismo y su poder considerado desde el punto de vista de los decretos que ha hecho: Dios es libre de hacer lo que quiera mientras no contradiga su naturaleza. El tercero es que los entes corpóreos y sus cualidades son las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana: el mundo está hecho de cosas individualmente existentes, no universales. El cuarto y último principio es la llamada Navaja de Occam: no se debe multiplicar las entidades sin necesidad.

#### La trascendencia de Dios

Occam concebía a Dios como un ser absolutamente trascendente; es decir, como un ser que, si bien se revela en su creación, no necesita de la misma para existir. Todo lo que no es Dios es criatura y tiene existencia contingente:

depende de Dios para existir. Todos los cristianos están de acuerdo en la trascendencia de Dios; los problemas empiezan cuando se discute la naturaleza de Dios y, en particular, si hay ideas eternas en la mente de Dios que funjan como ejemplares con apego a los cuales Dios habría hecho todas las cosas. Estas supuestas ideas eternas fueron conocidas como ‘universales’ por los filósofos y los teólogos medievales.

#### Potencia absoluta y potencia ordenada

Una pregunta muy importante durante la Edad Media fue la relativa al fundamento de la posibilidad. “¿Son las cosas posibles porque Dios tiene el poder de crearlas, o Dios tiene poder de crearlas porque son posibles?”. Una de las tesis teológicas que defendió Occam a lo largo de sus escritos es que Dios no depende de ninguna otra persona o poder para existir. Tampoco hay algún principio externo que lo pueda coercer a hacer su obra, o a hacerla de una u otra manera. Dios pudo haber escogido no crear, o crear un mundo completamente diferente del actual. En contraposición, el carácter de la criatura consiste en ser completamente dependiente del Creador. La potencia absoluta de Dios consiste en su poder para hacer cosas distintas de las que ha hecho. Por ejemplo, Dios pudo haber hecho un mundo en el que las cosas no tuvieran diferencias de temperatura y todavía podría cambiar el mundo actual —si quisiera— poniendo a la Tierra como centro del universo. Afirmar que Dios tiene potencia absoluta implica negar que al crear Dios haya estado constraído por modelos o ejemplares existentes con antelación a la fundación del mundo —implica que no hay ideas eternas en la mente de Dios. En otras palabras, Dios es omnipotente y libre de hacer lo que quiera mientras no entre en contradicción con su propia naturaleza. De manera que la razón humana está incapacitada para determinar lo que Dios puede o no puede hacer o decir. La potencia ordenada de Dios, por otra parte, es el modo en que Dios ha actuado en la historia, en sus decretos y en su revelación. Son los modos concretos, efectivos, en los que experimentamos a Dios en el mundo. Aunque Dios es libre de hacer lo que quiera, ha hecho elecciones que experimentamos como nuestro universo. La potencia ordenada se refiere a aquellas cosas que Dios hace en conformidad con las leyes que él mismo ha ordenado e instituido. Claramente, por su potencia absoluta Dios pudo haber ordenado e instituido leyes completamente diferentes de las que de hecho rigen el universo. Para

efectos de referencia ulterior, llamemos a ésta “la tesis de la arbitrariedad de Dios”.

Dooyeweerd (1984, vol. 1, pp. 186–187) encuentra una afinidad entre la concepción occamiana de la potencia absoluta y la griega del ciego destino:

El nominalismo ahora concebía la *potestas Dei absoluta* en un sentido que tenía alguna afinidad con la impredecible *Anangké* del motivo materia griego. Y al hacerlo, se separó de la Autorrevelación integral de Dios en su Palabra, incluso en un grado mayor que el realismo tomista con su *teologia naturalis*. Abstrajo la voluntad de Dios de la plenitud de su Santo Ser y concibió su poder soberano como una tiranía carente de orden. (La traducción es mía)

Calvino repudió la doctrina de la arbitrariedad de Dios en términos particularmente duros. Después de afirmar que la voluntad de Dios es la regla suprema de toda justicia, aclara que

al expresarnos así no aprobamos el desvarío de los teólogos papistas [*i.e.* Duns Escoto y Occam] en cuanto a la potencia absoluta de Dios; error que hemos de abominar por ser profano. No nos imaginamos un Dios sin ley, puesto que Él es su misma ley; pues —como dice Platón— los hombres por estar sujetos a sus malos deseos, tienen necesidad de la ley; mas la voluntad de Dios, que no solamente es pura y está limpia de todo vicio, sino que además es la regla suprema de perfección, es la ley de todas las leyes. Nosotros negamos que esté obligado a darnos cuenta de lo que hace; negamos también que seamos jueces idóneos y competentes para fallar en esta causa de acuerdo con nuestro sentir y parecer. Por ello, si intentamos más de lo que nos es lícito, temamos aquella amenaza del salmo que Dios será reconocido justo y tenido por puro cuantas veces sea juzgado por hombres mortales (Salmo 51:4). (*Institución*, libro III, cap. XXIII, §2, vol. 2., p. 749)

Esta concepción de la voluntad de Dios como ley de todas las leyes sugiere que la misma voluntad de Dios pone un límite a las elecciones (leyes) que él libremente quiere imponer a su creación, y que ese límite hace que resulten siempre justas en el sentido que la Biblia usa el término. Esto no significaría que Dios está obligado a obedecer una Idea platónica, sino que su naturaleza es *ley ella misma*. Pero una fácil respuesta occamiana a ello consiste en señalar que Dios no impone leyes injustas precisamente porque ello entraría en contradicción con su propia naturaleza. Algunos pensadores han atribuido a Calvino la tesis de que la inmutabilidad de las promesas de Dios se deriva del vínculo entre su esencia (*Deus in se*) y su naturaleza revelada (*Deus*

*quoad nos*):<sup>1</sup> Dios es fiel precisamente porque su bondad le lleva a serlo (no serlo entraría en contradicción con su propia naturaleza). Calvino consideraba toda la especulación platónica sobre la esencia de Dios como carente de base escritural.

La ontología de Occam

En contraste con la enseñanza cristiana relativa a la unicidad de la divinidad —el monoteísmo— para Platón lo divino era en primer lugar una jerarquía ordenada de Formas o Ideas, las mismas que capta el entendimiento cuando entiende no lo que es un ejemplo individual de justicia o belleza, sino la Justicia o la Belleza “en sí”. Esta jerarquía es una unidad en la diversidad, pues hay conexión (*koinonía*) entre todas las Ideas, las cuales están finalmente subordinadas a la Idea del Bien. En algunos pasajes del diálogo *El Timeo* Platón habla de un Demiurgo, una especie de dios que ordena el mundo conforme a las Ideas tomadas como ejemplares. Esto supone que hay algo, una “materia”, un “Caos”, que debe ser ordenado por dicho Demiurgo, por lo que es necesario observar que hay un segundo principio divino en el sistema de Platón, si bien soslayado, no explicado, y apenas implícitamente reconocido. Algunos pensadores cristianos llegaron a identificar este Demiurgo con el Dios de Jacob, y a las Ideas con “pensamientos en la mente de Dios”. Pero, fuera del lenguaje mítico y poético de *El Timeo*, no hay evidencia de que el sistema platónico efectivamente postulara un Dios personal organizador del mundo conforme a algún propósito. Más bien, el “dios” de Platón es una figura simbólica que representa a la Razón como una fuerza operativa en el mundo.<sup>2</sup> Esta fuerza operativa es también identificada con la Idea del Bien. Por lo tanto, hay dos principios divinos en el sistema platónico: La jerarquía de las Ideas coronada por la Idea del Bien, y una especie de caos indeterminado originario a partir del cual la Razón constituye los entes individuales mutables, tomando las mismas Ideas como paradigmas para hacerlo. Esta ontología ejerció una enorme influencia en pensadores cristianos tan importantes como Agustín de Hipona y el mismo Tomás de Aquino.

Aristóteles —discípulo de Platón— es conocido por su crítica a la tesis de que las formas de las cosas son Ideas separadas (decía, por ejemplo, que la humanidad no existe aparte de los individuos Sócrates, Calicles, etcétera). Sin

<sup>1</sup> Cfr. Helm 2006, esp. capítulos 1, 11, y p. 15.

<sup>2</sup> Ésta es la opinión de Copleston 1985, vol. 1, p. 190.

embargo, Aristóteles atribuía a algunas formas existencia separada y hasta divina. De hecho, a Tomás de Aquino le pareció que la doctrina de los ejemplares permitía compaginar la ontología platónica de las formas con la ontología aristotélica de la sustancia. Pero recuérdese que el Aquinate era el filósofo más influyente de Europa cuando Occam empezó su carrera filosófica.

El nominalismo de Occam debe interpretarse, en primer lugar, como el rechazo de la doctrina de los ejemplares entendidos como ideas en la mente de Dios. Contrariamente a los platónicos, quienes sostenían que había una naturaleza común inherente a las cosas similares y que incluso existía aparte de las mismas, Occam sostenía que no hay tales naturalezas comunes. Occam rechazaba tanto la concepción de una naturaleza común existente *aparte de* las cosas como la concepción de una naturaleza común existente *en* las cosas. Para Occam, no hay más universales que los conceptos generales que la mente va construyendo a partir de las similitudes entre las cosas. Occam llegó a mantener que el concepto era una entidad psíquica idéntica al acto de conocer, el acto de la cognición abstractiva.

Para Occam, los entes corpóreos y sus cualidades eran las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana. Esto genera un cierto problema, pues parece haber en la realidad entes que no son ni una cosa ni otra: las relaciones. Occam se hace solidario de una cierta tendencia del pensamiento filosófico aristotélico a negar el ser de las relaciones. Aristóteles admitía que todo accidente es un ser y que toda relación es un accidente, pero antes de saltar a la conclusión del silogismo conviene recordar la definición aristotélica de accidente: “llamamos accidente a aquello que se encuentra en *un* ser y puede afirmarse con verdad de él, pero no de manera necesaria ni usual” (*Metafísica* 1025<sup>a</sup>15). Parece claro que cuando Aristóteles formuló esta definición tenía en mente sobre todo a las cualidades ya que, en efecto, la definición acarrea como consecuencia que toda relación se encuentra en un ser, al parecer de la misma manera que la esfericidad de la Luna se encuentra en la Luna. Esto induce, naturalmente, a concebir las relaciones como si fueran cualidades, y es por ello que Leibniz mucho después se llegó a preguntar cuál es “el sujeto de ese accidente que los filósofos llaman relación”, para concluir que “no puede decirse que ambos, *A* y *B* juntos [Leibniz está discutiendo el ejemplo ‘*A* es mayor que *B*’], sean el sujeto de ese accidente; pues si así fuese

tendríamos un accidente sobre dos sujetos, con un pie en uno y otro pie en el otro, lo que es contrario al concepto de accidente”.<sup>3</sup> Sabemos que la conciencia de este problema llevó a Leibniz a concebir su tesis de reducción de las relaciones a las cualidades y su doctrina monadológica, pero ni Occam ni ningún aristotélico se encontraba demasiado lejos de estas conclusiones: no debe sorprender, en efecto, que Boehner (1957, p. xlvii) señale que para Occam “toda realidad encontrada en las criaturas puede ser reducida en última instancia a dos clases de categorías: sustancias y cualidades”: *nulla res est, quid sit substantia vel accidens*.

El compromiso de Occam con la tendencia reduccionista apuntada se pone de manifiesto también en su teoría de la predicación, donde se da por sentado que toda proposición es de la forma sujeto/predicado. Habremos de ver, sin embargo, si las tesis nominalistas de Occam resisten la admisión plena del ser de las relaciones.

Incidentalmente, el concepto de ser es unívoco para Occam, en el sentido de que es verdaderamente predicable de todos los seres en cuanto que son seres. Así, en la proposición ‘la paternidad de Aristóteles con respecto a Nicómaco existe’ estoy predicando de tal relación lo mismo que predico de Aristóteles en ‘Aristóteles existe’. No hay ninguna confusión: según Occam, el concepto de ser y el concepto de existir son uno y el mismo concepto.<sup>4</sup>

De acuerdo con Occam, todo ente es singular porque todo ente es uno y “*nomen ‘singulare’ significat omne illud quod est unum et non plura*” (Bohner 1957, p. 33). En particular, todo universal es singular puesto que nada es universal excepto por significación, por ser un signo de varias cosas. Hay dos tipos de universales: naturales y convencionales. Los universales naturales son los conceptos y son así llamados porque según Occam significan lo que significan de una manera “natural” y sin que sea posible alterar su significado (su extensión) a voluntad de nadie (*conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque*) (Bohner 1957, p. 49). Los universales convencionales son los términos categoremáticos, verbales o escritos, y significan varias cosas *per voluntariam institutionem*, dependiendo del concepto al que están subordinados.

Occam implica que ningún cuerpo puede ser universal pues dice que “*universalia non sunt substantiae ullo modo*” (Bohner 1957, p. 37). pero es claro que

<sup>3</sup> Citado en Simpson 1975, p. 28.

<sup>4</sup> Cfr. Boehner 1957, pp. 90ss; también Copleston 1985, vol. 3, p. 78.

esta afirmación es insostenible desde el momento en que hay letreros significativos que son propiamente cuerpos. Esto es perfectamente compatible, sin embargo, con el nominalismo de Occam.

La primera tesis nominalista fuerte de Occam consiste en negar que las propiedades de las cosas sean compartidas por diversos individuos, a la manera en que se dice que una y la misma esfericidad está en todas las cosas esféricas. En este sentido, para Occam los universales simplemente no existen; así, la proposición ‘la Luna es una esfera’ no estaría afirmando que la esfericidad está en la Luna, pues no habría una esfericidad común a la Luna, a Júpiter y a todas las cosas esféricas. La esfericidad de la Luna no es idéntica a la esfericidad de Júpiter: se trata de *dos* propiedades diferentes. Llamaremos a esta tesis ‘tesis I’.

La segunda tesis nominalista de Occam —la tesis II— afirma que los conceptos son *passionis animae* o actos del intelecto (*actus intelligendi*) (Boehner 1957, p. 43). De ellos dice Occam que existen en el alma como cualidades de ella (*istas passionis animae esse subjective et realiter in anima tanquam verae qualitates ipsius*)<sup>5</sup> de donde se deduce, mediante la tesis I, que no hay conceptos comunes a todos los seres pensantes en el sentido de que el concepto de esfera que está en la mente de Euclides no es idéntico al concepto de esfera que está en la mente de cualquiera de sus discípulos. Llamaremos a esta consecuencia la consecuencia I.

Si las tesis I-II se complementan con la admisión de relaciones y si además se estipula que éstas, al igual que las propiedades, no son universales, entonces obtenemos una concepción nominalista del mundo de tipo occamiano: sólo existen entes corpóreos (“sustancias materiales”), propiedades particulares de sustancias materiales, relaciones particulares entre sustancias materiales, propiedades de estos dos tipos de entes, y relaciones entre ellos, pero también relaciones y propiedades de orden más alto. Puesto de manera más precisa: toda sustancia material es un ente; si  $A$  es un ente entonces todas las propiedades de  $A$  son entes; si  $A_1, \dots, A_n$  son entes y  $R$  es una relación entre  $A_1, \dots, A_n$  entonces  $R$  es un ente. Nótese que esto implica que las propiedades de las propiedades, o las relaciones entre ellas —las propiedades y relaciones de segunda intención o, más correctamente, de segundo nivel—, también son entes. Las leyes y normas deben ser vistas como relaciones de segundo nivel

<sup>5</sup> Cfr. Copleston, 1985, vol. 3, pp. 93, 108 y 109.

que relacionan propiedades o relaciones de primer nivel de cierta manera. Por ejemplo, la relación entre la presión, el volumen y la temperatura de un gas es una relación entre las propiedades de cierta clase de entes (operativos en la modalidad física). Las normas sociales en sentido amplio (económicas, políticas, morales, etcétera) pueden ser vistas como leyes que determinan el buen funcionamiento de una estructura social (como una empresa, un estado o una familia). Esto significa que el lado ley de la realidad es algo tan real como los mismos cuerpos físicos o sus propiedades y relaciones, aunque no se pueda percibir a la manera en que se perciben los cuerpos. No obstante, de alguna manera se captan las leyes y normas en la experiencia a través de cogniciones intuitivas. Por ejemplo, una vez que se ha entendido la función de una determinada estructura social, es posible inferir con cierta claridad las principales normas que deben regirla para mantenerla en la existencia. Nótese que las leyes y normas son tan contingentes como cualquier otra realidad en el universo.

Así, esta concepción ontológica conduce a ver las regularidades y leyes que rigen el mundo como ciertas relaciones entre propiedades. En particular, los sistemas pueden ser vistos como entes individuales compuestos por otros entes (partes) y sometidos a ciertas regularidades. Es posible ver la ontología de la filosofía de la idea de la ley, de la cual Herman Dooyeweerd es el exponente principal, como un intento por clasificar las leyes y normas, y determinar sus conexiones intermodales.

#### La lógica de Occam

El esquema ontológico delineado en el apartado anterior podría ser satisfactorio si no fuera por un hecho desafortunado: no permite dar cuenta de la intersubjetividad —algunos la llamarían ‘objetividad’— de los conceptos y las entidades matemáticas. Tanto los conceptos, como los objetos geométricos y las clases, tienen un carácter de objetividad del que carecen los actos mentales (efímeros, fugaces y privados). Por ejemplo, si el conjunto vacío existe entonces es *uno*; si se identifica con una propiedad presente en la mente de algunos hombres entonces se trataría de una propiedad compartida por todos ellos, lo que contradice la tesis I; pero si se identifica con una propiedad de la mente de un hombre entonces al dejar de existir el hombre dejaría de existir el conjunto vacío, lo cual es claramente falso. El argumento vale, *mutatis*

*mutandis*, para los conceptos: si hemos de admitir que los conceptos son intersubjetivos entonces la consecuencia I debe ser rechazada. Por lo tanto, debe ser rechazada también al menos una de las tesis I o II.

La tesis I sólo puede ser rechazada, sin embargo, a costa de rechazar el rasgo más conspicuo del nominalismo occamiano. Esto se puede evitar sustituyendo la tesis II por una tesis que el mismo Occam sostuvo con anterioridad a ella. Me refiero a la tesis que afirma que “un universal no es algo real que existe en un sujeto (de inherencia), sea adentro o fuera de la mente, sino que tiene ser sólo como un objeto de pensamiento en el alma (*habet esse objectivum in anima*).<sup>6</sup> Esto significa que el concepto no es una cualidad o propiedad de la mente, con lo que se elude la consecuencia I al mismo tiempo que se admite la posibilidad de que uno y el mismo concepto tenga existencia en diversas mentes. Quizá la analogía con los programas informáticos podría llegar a clarificar este antiguo asunto. La “mismidad” (identidad) de los programas permite referirse a las diferentes copias de un mismo *software* como “el mismo programa”. Tal vez sea más apropiado pensar un concepto como una especie de “programa informático” con copias físicamente ubicadas en diferentes cerebros. Y llevar la analogía de manera inversa, diciendo que los programas informáticos no deben confundirse con los procesos que realizan los ordenadores, sino que los hacen operar de cierta forma ya que *habet esse objectivum in hardware*. Claramente, esta forma de ver las cosas evita el platonismo —pues no se requiere postular entidades abstractas fuera de las mentes humanas— y se admite que los hombres pueden producir y transmitir conceptos.

No voy a considerar aquí las múltiples maneras en que un concepto puede ser construido, mismas que varían entre la abstracción a partir de la experiencia sensible hasta la síntesis a partir de conceptos o entidades abstractas.<sup>7</sup> Lo que es importante es tener en cuenta que los conceptos no son siempre el resultado de una simple “separación” de las propiedades o relaciones de lo real sino en ocasiones el fruto de un esfuerzo —en ocasiones muy penoso— por arrancarle a la naturaleza sus secretos.

Siguiendo una denominación de Occam, llamaremos *conceptos de primera intención* (*prima intentio*) a todos aquellos que signifiquen naturalmente entes no abstractos; de esta manera, conceptos como “planeta”, “sistema económico”

<sup>6</sup> Boehner 1957, p. 41.

<sup>7</sup> Esto se discute en detalle en García de la Sienra 2007.

o “protón” serán conceptos de primera intención o —como también diremos— de grado 1. Serán también de grado 1 todas aquellas proposiciones construidas a partir de conceptos de primera intención, como por ejemplo la proposición ‘Venus es un planeta’. Análogamente, los conceptos que signifiquen naturalmente entidades abstractas de grado 1, así como las proposiciones construidas a partir de ellos, serán llamados de grado 2; y, en general, los conceptos que designen entidades abstractas de grado  $n$  (si tales conceptos han sido efectivamente construidos) así como las proposiciones formadas a partir de ellos serán de grado  $n + 1$ . De esta manera, obtenemos el esquema de una teoría occamiana de los tipos lógicos. Nótese que las propiedades y relaciones de segundo nivel *no son entidades abstractas*, sino que son designadas por conceptos de grado 1.

Antes de entrar a considerar el problema de las clases conviene reexaminar la doctrina occamiana de la *suppositio* y la predicación. Obsérvese en primer lugar que también a los términos y a las proposiciones habladas o escritas (enunciaciones) se les puede asignar un grado, de acuerdo con la siguiente regla: el grado de un término es el grado del concepto al que está subordinado en la proposición, y el grado de la proposición coincide con el grado de sus términos.

Es interesante observar, sin embargo, que hay términos —como los así llamados trascendentales— que se encuentran en todos los grados; en cualquier caso el grado de la proposición será identificado con el grado del término de grado más pequeño.

Occam formuló una regla general con respecto al significado de los términos (categoremáticos), a saber: “en cualquier proposición un término nunca representa algo de lo que no es verdaderamente predicado, al menos si el término es tomado en su función significativa” (Boehner 1957, p. 65). Un término es tomado en su función significativa cuando se utiliza para designar aquello mismo que designa uno de los conceptos a los que está subordinado, pues un término puede ser *equivoco* y estar subordinado a más de un concepto.

No obstante, se comprende que, cuando el término es tomado en su función significativa, en general no hay dificultad para identificar el concepto al que está subordinado. Ahora bien, hay tres casos de *suppositio* para un término,

a saber: *suppositio personalis*, *suppositio simplex* y *suppositio materialis*. En palabras de Occam, tenemos *suppositio personalis*

cuando un término representa los objetos que significa, sean éstos cosas fuera de la mente, o sonidos vocales, o conceptos mentales, o escrituras, o cualquier otra cosa imaginable. Cuando quiera que el sujeto o el predicado de una proposición represente el objeto significado, siendo tomado así en su función significativa, siempre tendremos *suppositio personalis* ... La *suppositio personalis* tiene lugar cuando un término representa lo que significa y es utilizado en su función significativa (Boehner 1957, p. 66).

La *suppositio simplex*

es aquella en la que el término representa un contenido mental [un concepto], pero no es utilizado en su función significativa. (Ibídem)

La *suppositio materialis*, en cambio,

ocurre cuando un término no representa lo que significa, sino que representa un signo vocal o escrito, como ‘hombre’ es un sustantivo’.

Un término dado, como ‘hombre’, puede estar subordinado a distintos conceptos, digamos “animal racional” o “ser religioso”. En el caso de una proposición determinada, digamos ‘Sócrates es hombre’, sin embargo, se toma al término como si estuviera subordinado a un sólo concepto (en este caso “animal racional”), con lo que el término es utilizado para designar a los individuos humanos y se toma en su función significativa. Por lo tanto, en la proposición ‘Sócrates es hombre’ el término ‘hombre’ tiene *suppositio personalis*.

Ahora bien, en las proposiciones ‘hombre es un concepto de primera intención’ y ‘hombre es bisílaba’ el término ‘hombre’ no está tomado en su función significativa porque ninguno de los conceptos a los que está subordinado el término es predicable de *términos* o de *conceptos*: es falso decir, en efecto, que un término o un concepto es un hombre, *sea cual fuere el concepto de hombre al que esté subordinado el término ‘hombre’ realmente*.

### 0.1. *Suppositio* y verdad

La doctrina de la *suppositio* presupone que los términos categoremáticos que figuran en una proposición —el sujeto tanto como el predicado— son ambos nombres. Me parece que esta es una suposición admisible porque siempre

se puede nominalizar el predicado de cualquier proposición. Por ejemplo, cuando el predicado de la proposición es un verbo, como en ‘Sócrates corre’, es posible transformar el predicado ‘corre’ a la forma nominal ‘es un corredor’ para obtener la proposición ‘Sócrates es un ser que corre’, en la que el término ‘ser que corre’ se toma como un nombre de las cosas que corren. Se puede dar un tratamiento análogo a las proposiciones de forma “relacional” si se transforma el verbo transitivo junto con el complemento en una frase nominal; por ejemplo, la proposición ‘Juan ama a María’ puede ser transformada en ‘Juan es un amador de María’, donde ‘amador de María’ es un nombre de las cosas que aman a María (que puede haber varias). Este método también se puede aplicar a formas relacionales de más de dos argumentos. Considérese la proposición ‘el punto  $A$  está entre los puntos  $B$  y  $C$ ’; en este caso la transformación arrojaría la proposición ‘ $A$  es un punto entre  $B$  y  $C$ ’, en la que la frase ‘punto entre  $B$  y  $C$ ’ es un nombre de los puntos que se hallan entre  $B$  y  $C$ . Las irregularidades sintácticas del castellano dificultarían la formulación de reglas generales para efectuar sistemáticamente este tipo de transformaciones pero su magnífica riqueza garantiza que las transformaciones siempre pueden ser llevadas a efecto.<sup>8</sup>

Si lo anterior es correcto, se puede sostener que toda proposición singular o atómica es de la forma sujeto/predicado. Es fácil ver que esto no nos compromete a negar el ser de las relaciones ni nos impide construir cuantificaciones múltiples. Sólo porque existe una cierta relación entre los puntos  $A$ ,  $B$  y  $C$  es verdadero predicar de  $A$  el término nominal ‘punto entre  $B$  y  $C$ ’; no debe ser confundida la estructura de las proposiciones con la estructura de la realidad que las proposiciones ponen de manifiesto. Para construir una cuantificación múltiple a partir de una proposición atómica sólo se requiere sustituir los nombres singulares que figuran en ella por variables y ligar estas variables con los cuantificadores que se deseen, especificando en cada caso —si se me permite la expresión— la *suppositio* de las variables, es decir, las cosas representadas por las variables. Para ilustrar esto considérese el siguiente caso. De ‘Juan es amador de María’ podemos obtener el enunciado abierto ‘ $x$  es amador de  $y$ ’ sustituyendo los nombres singulares ‘Juan’ y ‘María’ por  $x$  y  $y$  respectivamente. ¿Cuál es la *suppositio* de estas variables? Depende de lo que se quiera expresar

<sup>8</sup> Según Henry 1972, pp. 4ss, era normal entre los lógicos medievales efectuar este tipo de transformaciones sintácticas en expresiones latinas con fines filosóficos.

al ligarlas con cuantificadores. Si se quiere expresar, por ejemplo, que todo hombre ama a una mujer entonces es necesario subordinar 'x' al concepto de hombre y 'y' al de mujer para que la cuantificación ' $\forall x \exists y x$  es un amante de y' exprese justamente lo deseado.

Es de fundamental importancia notar que las condiciones de verdad de las proposiciones generales se reducen a las condiciones de verdad de las singulares. Vayamos por casos.

**Particular afirmativa.** (Ejemplo: 'algún hombre es músico'). Esta proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

Sócrates es músico  $\vee$  Platón es músico  $\vee$  Corisco es músico  $\vee$  ...  
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Particular negativa.** (Ejemplo: 'algún hombre no es músico'). Esta proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

Sócrates no es músico  $\vee$  Platón no es músico  $\vee$  Corisco no es músico  $\vee$  ...  
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Universal afirmativa.** (Ejemplo: 'todo hombre es músico'). Esta proposición es verdadera si y sólo si la conjunción

Sócrates es músico  $\wedge$  Platón es músico  $\wedge$  Corisco es músico  $\wedge$  ...  
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Universal negativa.** (Ejemplo: 'Ningún hombre es músico'). Esta proposición es verdadera si y sólo si la conjunción

Sócrates no es músico  $\wedge$  Platón no es músico  $\wedge$  Corisco no es músico  $\wedge$  ...  
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

**Cuantificación múltiple.** (Ejemplo: ‘algún hombre es robador de algunos coches a pesar de todo policía’; suposición simplificadora para fines ilustrativos: la *suppositio* de ‘hombre’ son las cosas  $a$ ,  $b$  y  $c$ ; la *suppositio* de ‘coche’ son los objetos  $d$  y  $e$ ; la *suppositio* de ‘policía’ son las entidades  $a$  y  $b$ ). Introducimos las variables ‘ $x$ ’, ‘ $y$ ’ y ‘ $z$ ’ subordinadas a los conceptos de hombre, coche y policía respectivamente, para simbolizar la proposición como sigue:

$$\exists x \exists y \forall z xRyPz$$

(léase:  $x$  es un robador de  $y$  a pesar de  $z$ ). Entonces la proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

$$(aRdPa \wedge aRdPb) \vee (aRePa \wedge aRePb) \vee (bRdPa \wedge bRdPb) \vee \\ \vee (bRePa \wedge bRePb) \vee (cRdPa \wedge cRdPb) \vee (cRePa \wedge cRePb)$$

es verdadera.

Toda cuantificación en la que las variables representen un número finito de cosas puede ser expandida en principio a una conjunción o a una disyunción finitas, aunque en ocasiones ello requiera un esfuerzo considerable o sea prácticamente imposible. Al ser las componentes básicas de tales disyunciones o conjunciones, en todo caso, proposiciones singulares, se puede afirmar que el valor de verdad de las cuantificaciones es una función de  $y$  se reduce a el valor de verdad de proposiciones singulares; esto es, como vimos, a proposiciones de la forma sujeto/predicado. En efecto, es un lugar común que la conjunción y la disyunción, junto con la negación, son funciones veritativas a partir de las cuales es posible definir todas las demás funciones veritativas usuales. Por lo demás, la formulación de las condiciones de verdad de las proposiciones singulares es sobremana sobria y elegante, como ahora veremos.

**Singulares.** (Ejemplo: ‘Sócrates es hombre’). La proposición es verdadera si y sólo si el ente designado por el término ‘Sócrates’ es uno de los entes designados por el nombre ‘hombre’. Si el término ‘Sócrates’ es vacío, o es vacío el

término ‘hombre’, o los dos lo son, o Sócrates no es hombre, la proposición es falsa.<sup>9</sup>

La formulación anterior resume la así llamada teoría de la identidad de la cópula, comúnmente aceptada por los lógicos del siglo XIV y en especial por Occam. Es interesante observar que la lógica de Occam —la lógica terminista— tuvo una enorme difusión y aceptación en la Nueva España. Fray Alonso de la Vera Cruz fue uno de los que la cultivaron, pero quizá el que más destacó en este campo fue Tomás de Mercado, con su importante texto *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. Redmond y Beuchot (1985) han hecho un estudio de la lógica novohispana cuyos textos —junto con textos clásicos de otros terministas occamianos— han sido publicados por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en una colección dirigida por Mauricio Beuchot.<sup>10</sup>

Problemas en fundamentos de las matemáticas

¿Admite la teoría lógica cuasioccamiana hasta aquí presentada la existencia de los universos de entidades que presupone la matemática actual, particularmente los universos de clases y conjuntos? ¿Es posible razonar sobre estos objetos mediante el aparato de dicha lógica?

La admisión de los universos de clases y conjuntos parece regresarnos nuevamente al platonismo que tanto abomina el nominalismo. ¿Hay alguna salida nominalista al problema? Creo que la respuesta es afirmativa si es posible defender que el continuo es un concepto geométrico que se refiere a propiedades idealizadas de los entes reales individuales (superficies, volúmenes). Si esto fuera así, el continuo sería un concepto de segunda intención y la clase de las partes del continuo, al proveer suficientes entidades para construir el universo natural de la teoría de Zermelo-Fränkel, resolvería el problema del estatus ontológico de los conjuntos.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Cfr. Moody 1953, pp. 30ss.

<sup>10</sup> Parte de la *Summa logicae* de Occam ha sido traducida al inglés como *Ockham's Theory of Terms* y *Ockham's Theory of Propositions* (véanse las referencias al final). Como muestra Bird (1964), la lógica terminista se puede desarrollar de manera sistemática desde la silogística hasta las álgebras booleanas. Pienso que es más apropiada como lógica general que la lógica matemática, pero esta es una tesis que no puedo desarrollar aquí. Véase García de la Sienna 2008a.

<sup>11</sup> Bajo la plausible suposición de que la hipótesis del continuo es falsa. Cfr. García de la Sienna 2008a, p. 20

El análisis de los cuantificadores de Occam, por lo demás, puede ser visto como una anticipación de la interpretación del cuantificador universal como el inf (“conjunción” o producto:  $\wedge$ ) de una cierta familia de enunciados abiertos dentro de un álgebra de Lindenbaum y la del existencial como el sup (“disyunción”:  $\vee$ ) de ciertos enunciados abiertos en el mismo álgebra.<sup>12</sup>

#### La Navaja de Occam

La epistemología se propone responder a la pregunta “¿cómo es que conocemos?” A diferencia de los filósofos medievales Occam insistió en que las cosas individuales pueden ser conocidas como tales cosas individuales y que el conocimiento directo, sin mediación, es posible. Redujo todo el conocimiento humano a dos categorías fundamentales: el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo está basado en los así llamados “juicios existenciales”, los cuales juzgan un objeto por experiencia directa cuando está presente a nuestros sentidos. Intuir significa contemplar, observar atentamente algo. No hay necesidad de depender de supuestos universales o una naturaleza común que medie nuestras sensaciones y experiencias:

Para Occam, la mente tenía naturalmente una cognición de cosas singulares propia, simple, no confusa, y completamente confiable. No se necesitaba decir más; no se necesitaba postular más; no se necesitaba suponer términos adicionales. (Ozment 1980, p. 57)

El conocimiento abstractivo, por otra parte, no consiste en juicios existenciales, sino que es un conocimiento que la gente tiene independientemente de si lo que conoce se haya o no presente a la mente. Desde luego, se basa en el conocimiento intuitivo, previo a las abstracciones, que proviene de la experiencia efectiva del mundo que sea halla fuera de la mente. La memoria de algo que se recuerda, que alguna vez tuvo lugar, es una forma de conocimiento abstractivo simple. El conocimiento abstractivo complejo consiste en la construcción de los objetos mentales que nunca han existido literalmente fuera de la mente. Por ejemplo todas las ficciones imaginativas y los conceptos universales. El mismo proceso por el que la mente crea un unicornio es el proceso por el que produce los universales: a partir del conocimiento intuitivo y abstractivo simple de muchos individuos de la misma especie, la mente con-

<sup>12</sup>Cfr. García de la Sienra y Lara, cap. 3.

struye un concepto universal y correspondiente término lingüístico que significa a todos los miembros de esa especie. Siguiendo a Magee (2004), podemos esquematizar la estructura del conocimiento según Occam:

- [1] Tengo una cognición intelectual intuitiva de  $x$  y
- [2] de la blancura que inhiere en  $x$  ( $b$ ). (1) y (2) causan parcialmente y están simultáneamente acompañados por
- [3] una cognición abstractiva de  $x$  y
- [4] su blancura. (3) y (4) cada una crean disposiciones (3\*) y (4\*) a actos similares.
- [5] Si formo la proposición  $p$ , ‘ $x$  es blanco’, entonces (1) y (2) me permiten inmediatamente
- [6] juzgar que  $p$  es verdadera. Entonces, mañana,
- [7] tengo una cognición intuitiva imperfecta de  $x$  por virtud de (3\*) y
- [8] de  $b$  por virtud de (4\*).
- [9] Si formo la proposición  $q$ , ‘ $x$  era blanco ayer’, entonces (7) y (8) me permiten inmediatamente
- [10] juzgar que  $q$  es verdadero.

Según Boehner (1964, p. xxi), el verdadero significado de la Navaja de Occam, la cual a veces fue expresada por Occam mismo en los términos “no se debe postular la pluralidad sin necesidad” (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*) y a veces también como “lo que se puede explicar suponiendo menos cosas es vanamente explicado con la suposición de más cosas” (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*) es que

no se nos permite afirmar un enunciado como verdadero, ni mantener que una cierta cosa existe, a menos que nos veamos forzados a hacerlo por su autoevidencia o por revelación, o por una deducción lógica a partir de una verdad revelada o una proposición verificada por observación.

La Navaja de Occam es, pues, una forma del principio de razón suficiente y es por lo tanto un principio tanto metodológico como epistemológico.

Una pregunta que surge muy naturalmente es la relativa al conocimiento de la ley natural. ¿Permite el aparato epistemológico occamiano el conocimiento de la ley natural?

Desde luego, a partir de la revelación es factible entender la ley moral y la voluntad general de Dios en temas como la forma del culto cristiano. Sin

embargo, la pregunta es si es posible un conocimiento “natural” de al menos algunas de las normas para la creación. La respuesta de Occam es que el carácter preceptivo de algunas máximas es autoevidente. Según él hay tres tipos de ley natural:

[1] Algunas son principios autoevidentes, o se siguen o se toman de tales principios autoevidentes en moral; y acerca de tales leyes naturales nadie puede errar o siquiera dudar. Uno puede, sin embargo, no conocerlos, pues es posible no pensar y nunca haber pensado acerca de ellos. . . [2] Hay otras leyes naturales que son extraídas llanamente y sin gran consideración de los primeros principios de la ley. . . [3] Hay otras leyes naturales que son inferidas de las primeras leyes naturales por pocos incluso de los expertos, con gran atención y estudio y a través de muchas proposiciones intermedias. (*Diálogo entre maestro y estudiante*, parte III, tratado II, libro 3, capítulo 6. La traducción es mía)

Conforme al esquema del conocimiento de arriba, los primeros principios [1] son obtenidos por cognición intelectual intuitiva; los segundos son inferidos inmediatamente de los primeros; y los terceros sólo pueden ser obtenidos a través de un trabajo profesional meticuloso, mediante el uso de la lógica y otras proposiciones intermedias.

#### Conclusión

No hay duda de que, a pesar de las dificultades a que se enfrenta, una teoría del corte aquí presentado ofrece una visión filosófica básica antiespeculativa —una matriz—, dentro de la cual es posible plantearse ulteriores preguntas, particularmente acerca de la estructura de la realidad, acerca de la relación entre teoría y experiencia, o acerca del conocimiento y positivación de normas específicas. Permite plantear, además, los problemas semánticos, epistemológicos y ontológicos involucrados en la aparentemente ineludible distinción entre la esencia de Dios, *Deus in se*, y su naturaleza revelada, *Deus quoad nos*.

#### Referencias

- Barnes, J., 1984, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton.  
 Bird, O., 1964, *Syllogistic and Its Extensions*, Prentice-Hall, Englewood-Cliffs.  
 Boehner, Ph., 1957, *William of Ockham. Philosophical Writings*, Thomas Nelson & Sons, Edinburgo.  
 Boehner, Ph., 1964, *William of Ockham. Philosophical Writings*, Bobbs-Merrill, Indianápolis.

- Calvino, J., 1986, *Institución de la religión cristiana*, 2 vols., Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk.
- Copleston, F., 1985, *A History of Philosophy*, Image Books, Garden City.
- De Mercado, T., 1986, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, UNAM, México.
- De Ockham, G., 1980, *Ockham's Theory of Propositions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/Londres.
- , 1974, *Ockham's Theory of Terms*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/Londres.
- , *Diálogo entre maestro y estudiante*, originalmente *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (1342–43).
- Dooyeweerd, H., 1984, *A New Critique of Theoretical Thought*, 4 vols., Paideia Press, Jordan Station.
- García de la Sienra, A., 2008a, “Introducción”, en García de la Sienra 2008b, pp. 7–27.
- , 2008b, *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen*, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- , 2007, “Idealization in the Labor Theory of Value”, en J. Brzeziński, A. Klawiter, Th.A.F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka y P. Przybysz, eds., *The Courage of Doing Philosophy. Essays Presented to Leszek Nowak*, Rodopi, Amsterdam, pp. 219–233.
- y J. Lara, s/f, *Los fundamentos lógicos del análisis infinitesimal*, inédito.
- Helm, P., 2006, *John Calvin's Ideas*, Oxford University Press, Oxford.
- Henry, D. P., 1972, *Medieval Logic & Metaphysics*, Hutchison, Londres.
- Magee, N., 2004, “William of Ockham and the Death of Universals”, en <http://evans-experientialism.freewebspace.com/ockam01.htm>
- Moody, E.A., 1953, *Truth and Consequence in Mediæval Logic*, North Holland, Ámsterdam.
- Oberman, H.A., 1992, *Luther: Man Between God and the Devil*, Image Books, Nueva York.
- Ozment, S., 1980, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven.
- Redmond, W. y M. Beuchot, 1985, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, UNAM, México.
- Simpson, T.M., 1975, *Formas lógicas, realidad y significado*, EUDEBA, Buenos Aires.

*Reseña*

Julio Quesada Martín, *Heidegger de camino al holocausto*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, 332 pp.

---

I

De los filósofos europeos del siglo XX, Martin Heidegger es quien más ha dejado huella en el mundo occidental. *Ser y tiempo* (1927), su obra más significativa y trascendente, tiene una vitalidad que se mantiene hasta la fecha. Sin embargo, en 1987 apareció el libro *Heidegger y el nazismo*, del chileno Víctor Farías, que dio paso a una polémica respecto del pensamiento de Heidegger: su participación en el nazismo. La crítica de este estudio consiste en demostrar la relación que guarda la filosofía heideggeriana con el nazismo, y no sólo en su periodo como rector de la Universidad de Friburgo (1933-1934), cuando se inscribe en sus filas. Es precisamente en esta línea, al lado de Emmanuel Faye (Faye 2009), donde se inserta *Heidegger de camino al Holocausto* de Julio Quesada.

La temática de este libro es la filosofía política de Heidegger (que no se puede apartar de su ontología) y su relación con el nazismo. Sólo que hay un énfasis especial en él, que ha calado a los defensores del filósofo de la Selva Negra: la relación que guardan no sólo sus textos a partir del rectorado con el movimiento nazi, sino aun aquellos anteriores al régimen pero que conllevan cierta lógica que va a permitir al filósofo ver una oportunidad de realización de su filosofía en el nazismo; especialmente un texto clave en la historia de la filosofía: *Sein und Zeit*. Quesada parece haber asumido el reto que pone George Steiner en su libro sobre Heidegger, cuando afirma que a pesar de la voluminosa bibliografía sobre la injerencia de éste en el nazismo, aún hay que probar “¿qué relación existe, si existe alguna, entre la ontología esencial de *Sein und Zeit* y esta injerencia?”. Y es que, para Steiner, los libros escritos en Alemania entre 1918 y 1927, incluyendo *La estrella de la redención*, son textos violentos que exaltan un tono profético o apocalíptico, “como retrospectivos y conmemorativos, cual debe ser toda auténtica profecía”. Karl Barth, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch, Spengler, son los autores de estos libros, incluidos Heidegger y Hitler. Todos ellos se caracterizan por la “negación”, que

no será la hegeliana (*Äufhebung*). La negación es para ellos pura exclusión, que se manifiesta, sobre todo en *Sein und Zeit*, como alejamiento del pasado inmediato, el que ha dejado culturalmente destruida a Alemania, y el retorno selecto a las “fuentes olvidadas”. Tal alejamiento se presenta en Heidegger, como puede apreciarse en “La época de la imagen del mundo”, bajo la crítica que hace a la metafísica, sobre todo por la universalidad que proclama en su despliegue como ciencia y como técnica. Heidegger advierte que esta universalización es consecuencia de la investigación científica que rompe los “esquemas propios”, o “formas propias de vida”, a través de la mundialización, donde los pueblos se apartan más de su centro, de su origen.

Para Steiner, las similitudes entre los cuatro autores inmediatos a *Ser y tiempo* y éste son de retórica y visión ontológica. De hecho, afirma que existe un eco más que accidental entre la descripción que hace Heidegger de “decadencia psíquica” y “deshecho planetario” en la época moderna y el *Menschen-dämmerung* (decadencia del hombre) de Spengler. Con ello, la pregunta fundamental no es si Heidegger pertenecía a los tiempos de recuperación de la cultura alemana que se encaminaba por senderos violentos, sino saber si existe o no una relación directa (injerencia), fuera de los tonos y la jerga conceptual, entre su pensamiento y el nacional-socialismo; porque de lo otro: “La evidencia es, creo, incontrovertible: había una relación real entre lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular con sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros”(Steiner 2001, p. 212).

Para demostrar que la injerencia es real y contundente, Julio Quesada enlaza la ontología fundamental con el proceso histórico que se gestaba con el nazismo. De esto surge uno de sus principales objetivos: “demostrar que la cuestión del ser no puede explicarse acudiendo a la pura filosofía al margen de una cuestión histórico-cultural central: el problema de la identidad alemana” (Quesada 2009, p. 15). Sin esta relación, la vaguedad, la obscuridad y la falta de referente del concepto “Ser” es innegable, pero con ella se explica este radical preguntar por el ser. Esto demuestra, para Quesada, la imposibilidad de separar el pensamiento de Heidegger del nazismo, porque “cuando en 1933 Heidegger afirma que sólo existe un modo de vida auténticamente alemán: el nacionalsocialismo, sólo sacaba de su lógica radical del origen y de su his-

toricidad las consecuencias políticas latentes en su pensamiento ontológico” (ibídem, p. 17).

## II

El libro se divide en dos partes: la primera pone en relación a Heidegger con el contexto intelectual de la época, principalmente con dos autores alemanes con marcadas tendencias antisemitas: Warner Sombart (1863-1941) y Carl Schmitt (1888-1985). Las citas de estos autores van delineando la sonoridad de los discursos racistas, especialmente antisemitas, que imperan en el Tercer Reich y por lo cual se califica como nazi al rector Martin Heidegger. Pero también, a partir del concepto de “cuidado” (*Sorge*), Julio Quesada advierte una relación muy estrecha entre *Sein und Zeit* y *Mein Kampf* (1925), lo que conlleva ya, por lo menos, una sospecha del antisemitismo del filósofo. La segunda parte del libro parte del análisis sobre la historicidad que hace Heidegger en Ser y tiempo (Capítulo V), y que deja ver la relación que existe entre el gestarse históricamente del *Dasein*, su *destino*, y el movimiento nazi que lo encarnaba. Se trata, pues, de la parte teórica “dedicada a la relación entre filosofía y adhesión al nazismo”, y que pretende descubrir cuál es el “hilo conductor” entre los escritos del 22 (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp*), del 27 y los del 33 (sobre todo los *Discursos de Rectorado*).

## III

De la primera parte, podemos destacar el antisemitismo que caracteriza a los estudios de Sombart, sobre todo expuesto en *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* y *Los judíos y la vida económica*. En el primero, advierte que la época está dominada por un tipo especial de hombre: el burgués, “una especie humana” que ha ganado los espacios del mundo económico por su capacidad de abstracción, por su desarraigo. En ese sentido, el burgués es, para Sombart, la especie con una actividad económica “no espiritual”, que tiene como producto final mercancías, no bienes útiles. Esto implica una primacía de la economía sobre la política, la cultura y la moral. Pero ¿quiénes encarnan esa especie particular? Los judíos. Sólo un

pueblo errante, desarraigado, puede crecer en una época con las mismas características. Esta concepción fue asumida por muchos intelectuales de la época; incluso, parece ser la causa de que el premio Nobel noruego de 1920, Knut Hamsun, identificara a Roosevelt, presidente de eu de 1933 a 1945, como un “judío al servicio de los judíos” (ibídem, p. 211). Sin embargo, el texto clave es el segundo. Ahí, Sombart marca como objetivo primordial describir el papel de los judíos en la vida económica, que para él es decisivo: ellos son fundadores del capitalismo moderno. Lo son precisamente porque las características que exige el sistema capitalista sólo las tienen ellos. En primer lugar, el intelectualismo judío está acorde con la primacía de la actividad intelectual que implica el capitalismo. En su esencia, el capitalismo, al igual que el carácter judío, tiende a lo abstracto, “porque en este sistema todas las cualidades quedan reducidas al valor de cambio, puramente cuantitativo” (Sombart 2007, p. 461). El sistema, como los judíos, despoja a todas las manifestaciones de la cultura de su carácter concreto, de su variedad, localidad y originalidad. Por ello, “capitalismo, liberalismo y judaísmo son parientes de la misma familia”. Por otro lado, como el capitalismo, el judío pone todo su esfuerzo en el dinero y su acumulación, ya que éste se adecua a ese rasgo fundamental que es el “teleologismo”, que se preocupa no por la obra o su creación, sino por su éxito en el futuro (mercancía). Esto mismo pasa en el capitalismo:

En ningún lugar ha tenido tanta importancia esta búsqueda del éxito, sacrificio del hoy por el mañana, como en las relaciones creadas por la organización del crédito y en las que los judíos se desenvuelven plenamente a su gusto (ibídem, p. 17) p. 462).

Precisamente, lo que exige el capitalismo para que alguien sea un buen empresario, eso mismo lo posee el judío: perseverancia y fuerza de voluntad para perseguir un proyecto. Para Sombart, en tanto que los judíos no echan raíces profundas, se ajustan muy bien a la empresa capitalista, que es un mecanismo artificial que se puede agrandar, dividir o modificar según los fines y las necesidades de cada momento. El edificio capitalista se cimenta en relaciones impersonales, es decir, en abstracciones, tal y como establecen sus relaciones los judíos. Otro elemento que los une es la capacidad que tiene el judío para el comercio y lo que exige el capitalismo:

Llamo la atención sobre la íntima afinidad que existe entre un hábil diagnosticador y un hábil especulador bursátil: los judíos son igualmente aptos para ambas activi-

dades, pues la una y la otra encuentran en la especificidad judía un terreno abonado (ibídem p. 465).

La capacidad de adaptación hace a un judío perfecto para esa necesidad que pone el capitalismo de plegarse, de adaptarse a las necesidades del mercado. Ante todo ello, Sombart concluye que: “Por el lado que contemplemos la cuestión, el resultado es siempre el mismo: ningún pueblo representa para el capitalismo predisposiciones naturales tan grandes como el judío” (ibídem).

Por otra parte, Julio Quesada cita una carta que Heidegger le envía a Carl Schmitt, donde le agradece su compromiso para reorganizar a la facultad de derecho “conforme a las orientaciones científicas y pedagógicas de usted”, porque Heidegger veía la necesidad de “reunir las fuerzas espirituales capaces de ayudar al parto de lo que se avecina”. La fecha de la carta: 22 de agosto de 1932. Esto hace pensar a Quesada que no es casual, ni algo forzado, la asunción de Heidegger al Rectorado. No existe, a no ser por la figura intelectual que ya era, un “particular nazismo” del rector que disminuya su decidida participación en el movimiento nazi.

Asimismo, la figura a la que se dirige, C. Schmitt, parte de una crítica a Hobbes que, para la cuestión del sujeto en relación con el Estado, es importante: Hobbes deja abierta la posibilidad de que se estableciera un “culto privado” y un “culto público” de la confesión de los ciudadanos, porque ello fue la puerta de entrada de la “subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada”, y, por consiguiente, la causa del destronamiento de la soberanía del Estado. La respuesta a esta crisis, según Habermas, fue la aplicación del “estado de emergencia”, que en realidad se refiere a la “institucionalización del decisionismo”. La decisión (*Entscheidung*) es lo que va a compartir Schmitt con la propuesta del “estado de resuelto” de Heidegger que resonará claramente en sus discursos de rectorado:

Si queremos la esencia de la esencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces esta voluntad esencia instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo espiritual. Pues “espíritu” no es ni la sagacidad vacía, ni el juego del ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que el espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (Cit. en Quesada 2009, p. 54)

Esta cita de Heidegger es mucho más larga y polémica, por los temas a los que se aferra. Pero aquí es importante precisar que el Rector, al pronunciarse de esta manera, no sólo antepone la preocupación sobre el ser en su ejercicio como dirigente de la universidad, sino que carga con el decisionismo que lo une a autores como Schmitt; además, algo que sostiene Quesada es que para pronunciarse sobre las obligaciones del alumnado, Heidegger tuvo que haber leído *Mein Kampf*, ya que éstas estaban sacadas de la obra de Hitler. Todo esto explica que Heidegger no se haya retractado de su toma de partido, porque ello significaba, prácticamente, “pedirle que dejara de pensar como pensaba”. Su silencio es consecuente. Ahora bien, parece que entre los autores mencionados no hay relación, pero Julio Quesada afirma que Sombart, Schmitt y Heidegger tienen un denominador común: la traducción de las categorías sociales, económicas e históricas en arquetipos raciales, que engloba lo que Horkheimer llamó “la revuelta de la naturaleza contra la abstracción”. Esto parece comprobar una de las tesis de Quesada: que la crítica al sistema capitalista que hace Sombart y la que hace Heidegger a la metafísica son “las dos caras de una misma moneda”:

La perfección del mundo moderno consiste, para Heidegger, en la esencia metafísica de la modernidad, pues es el principio de Razón suficiente la “idea” que determina de forma absoluta el ser de la época moderna en tanto “perfección” y “cálculo”, “utilidad” y “cálculo”. El hombre, como consecuencia, se transforma modernamente en el “hombre dirigido” por la abstracción del cálculo asegurador [...] Este sujeto económico moderno y el sujeto de la metafísica moderna son, políticamente, nihilistas, porque para él (Sombart y Heidegger) únicamente tienen un modo de vida perfeccionado sin límites por la racionalidad del capitalismo: el desarraigo respecto de la tierra nata (Quesada 2009, p. 42).

Con estos trazos que engloban a los autores mencionados, Julio Quesada también va abriendo líneas que nos ayudarían a profundizar en la ontología fundamental de Heidegger, es decir, en su sistema filosófico, para así alejarnos de la ingenuidad que marca una “lectura neutral” de su magna obra: *Sein und Zeit*. Para Quesada, no es prudente pasar desapercibido que el rector de Friburgo haya manifestado su apoyo al régimen nazi desde ese puesto y jamás haya dado señas de arrepentimiento de lo sucedido durante el mandato de Hitler. Pero lo que menos se debe desatender, y es lo que más se marca en la obra, es que este apoyo al régimen no se dio sólo a partir del 33, sino que

ya su propuesta de desmontaje de la historia de la metafísica –*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Información sobre la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, curso impartido en el semestre de invierno de 1921-22 manifiesta un lenguaje muy similar al de sus propios discursos del 33 y al usado en *Mein Kampf*, escrito desde el verano del 24 y publicado en julio de 1925.

Se puede comprobar que ya en el 22, en *Interpretaciones fenomenológicas*, el objetivo de Heidegger es una “cotemporización” del ser, de “lo originario”, de “lo propio”, que significa “repetir originariamente lo que es comprendido en términos de situación más propia y desde el prisma de esa situación” (Heidegger 2002, p. 33), cosa que, según Heidegger, no se puede llevar a cabo bajo la idea de una “humanidad” o representación científica que unifica:

El Dasein fáctico es lo que es siempre y solamente en cuanto propio, jamás en cuanto una existencia en general de la humanidad universal cualquiera, ya que la simple idea de tener que preocuparse por esa humanidad resulta una quimera (ibídem).

La línea que recupera Heidegger desde este posicionamiento del pensamiento alemán, a mi parecer desde Herder, es la del “pre-juicio”, que indica aquello que están dominando en su estado más puro el devenir de “los pueblos”. Ello le hace decir después a Heidegger, en 1954, lo siguiente:

El hombre tiene la mirada fija en lo que podría ocurrir si hiciera explosión la bomba atómica. El hombre no ve lo que hace tiempo está ahí, y que además ha ocurrido como algo que, como última deyección, ha arrojado fuera de sí a la bomba atómica y a la explosión de ésta, para no hablar de la bomba de hidrógeno, cuyo encendido inicial, pensado en su posibilidad extrema, bastaría para extinguir toda vida en la tierra. ¿Qué es lo que esperan este miedo y esta confusión si lo terrible ha ocurrido ya?

Lo terrible (Entsetzende) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es esto terrible? Se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente (Heidegger 1994).

Bajo estas pretensiones de la hermenéutica heideggeriana, Julio Quesada conecta a Heidegger con el nazismo, “porque ambos construyen el Ser o Alemania en base a una construcción de lo alemán que únicamente se entiende desde lo otro: el judío”. De esta Alemania, según él, “<emerge> con una lógica implacable una <comunidad genocida> de cuya responsabilidad no sólo

sale Heidegger ileso, sino que filosóficamente aupado a los altares del pensamiento”(Quesada 2009, p. 105).

#### IV

La segunda parte del libro tiene como objetivo hacer manifiestas las relaciones innegables entre la ontología fundamental heideggeriana, expresada sobre todo en *Ser y tiempo*, y la política racial implementada por los nazis. Esta relación comienza con el concepto de “historicidad” enunciado en la obra del 27, que para Julio Quesada implica una supresión de lo individual y del espacio público, lo que prácticamente eliminaría también la posibilidad de un estado democrático. Y es que cuando Heidegger habla del *Dasein*, no puede entenderse a un individuo, una persona, sujeto o ciudadano. Lo que muestra *Ser y tiempo*, según Julio Quesada, es que el *Da-sein* sólo puede mostrarse como parte de una comunidad, pues sólo “ahí”-es. El destino es para Heidegger “el destino común”, acontecer de la comunidad del pueblo. Por eso Quesada sostiene que:

El hilo conductor entre 1922, 1927 y 1933 no puede estar más claro y tiene una clave ontológico-política: vivir en comunidad es la única forma de vivir históricamente, de tal forma que es la comunidad lo que constituye el fundamento de la historicidad y no la sociedad civil. No la sociedad moderna, no los pactos sociales, ni el parlamento o la democracia liberal que son formas “impropias” de vivir la polis, como si el destino común pudiera ser “el resultado de la suma de los destinos individuales”, como si el “convivir” fuera algo así como “un estar juntos de varios sujetos”(ibídem, p. 146).

En esta segunda parte del libro, Quesada hace mucho énfasis en este concepto de comunidad, que aparecerá en *Ser y tiempo*, según esta lectura, a partir del concepto de *Sorge* (cuidado). El cuidado para Heidegger es el cuidado de lo propio, que se da bajo la tarea de “destrucción” que ya planeaba desde el 22 y que sistematiza en el 27, atacando al *ego cogito* cartesiano, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona. Ésta es la tarea que ya estaba haciendo la hermenéutica heideggeriana en el 22.

Lo propio y su cuidado, el estado de resuelto que plantea esta tarea y la desaparición del individuo como algo fundamental para la polis, llevan a Heidegger, en 1929, a la relectura de Kant en clave ontológica. Al parecer de Que-

sada, la relectura de Kant tiene una directriz muy bien marcada: deshacer la relación que había hecho éste de la imaginación trascendental como anclada al entendimiento (a la razón pura). ¿Por qué le interesaba hacer esto? Porque lo que Kant estaba fundamentando era la posibilidad del espacio ilustrado, de discusión pública, la universalidad del sujeto y la posibilidad de los Derechos Humanos. En *Kant y el problema de la metafísica*, a decir de Quesada, Heidegger intenta demostrar que “la imaginación trascendental no tiene patria”, pero sobre todo, quiere convertir el a priori kantiano en “lo previo”. Así, Heidegger se inserta en la crítica a la Ilustración como posicionamiento de lo inauténtico, lo abstracto; es la lucha entre lo propio y lo impropio. Por ello:

A ningún hermeneuta –con o sin casco– debería sorprender a la luz del razonamiento anterior que la repetición por la pregunta por el ser en una época nihilista (desarraigada y globalizada) por la ciencia y la técnica modernas, la apertura llevada a cabo por el comercio internacional entre los pueblos, una época cosmopolitamente ilustrada, mestiza y democrática, por lo tanto altamente problemática y problematizadora con respecto a cualquier tradición que pretenda quedarse al margen de la crítica de la razón, no debería sorprender, decía, que Heidegger quiera apoyar una revolución conservadora para Alemania y para Occidente (ibídem, p. 172).

Para Kant, y es lo que incomoda a Heidegger, la razón pura tiene que someter todas sus empresas a la crítica (el tribunal de la razón), y su dictado no es jamás, como lo afirma en su primera *Crítica*, de autoridad dictatorial, sino “de consenso de ciudadanos libres”. El llamado de la razón pura es el del llamado al ejercicio individual de la razón, por eso exhortará Kant en su famoso artículo sobre la ilustración a pensar por uno mismo (*iSapere aude!*).

En 1936, Heidegger redacta su texto *Introducción a la metafísica*, donde vuelve sobre el tema del decisionismo, justo lo que anticipa a toda deliberación, a todo ejercicio de la razón: “Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, *está* decidido”. Estar decidido es estar en la acción, resuelto por un fundamento, arraigado. Este cuidado conlleva necesariamente una lucha entre lo esencial y lo no esencial, aun bajo “medidas extremas”. De esto habla Heidegger en una conferencia que da en Roma el 8 de abril de 1936, donde cita así a Heráclito: “La lucha es en efecto el generador de todas las cosas, de todas las cosas empero también el conservador y, en efecto, deja a

unos aparecer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los establece como esclavos y a los otros, no obstante, como señores”.<sup>2</sup>

Con ello, se ve que aún después de su periodo como rector, Heidegger asume una tarea que para Alemania es cultural. Quesada afirma que incluso aquellos argumentos que sostienen el retiro de Heidegger del nazismo, por no estar de acuerdo en la reorganización de la Universidad alemana y su ideología científicista, no son del todo inhibidores de su compromiso nazi, pues lo único que indica la crítica del filósofo al movimiento nazi es “el despecho del ex Rector y sus ansias personales de conquistar un puesto dentro del partido de mayor rango, ya que sólo él conocía realmente qué era el nazismo” (ibídem, p. 223).

## V

¿Fue Heidegger un nazi? Sí, con claras tendencias marcadas incluso antes de asumir el Rectorado, y también después, según la tesis de Julio Quesada. La cuestión que parece ahora más importante y definitiva es: ¿Existe la posibilidad de que se pueda hacer una recuperación de la obra de Heidegger sin enlodarse por completo de esta relación con el nazismo? Esto indicaría la posibilidad de separar al filósofo del ciudadano, o a la filosofía del filósofo, cosa que para Quesada es imposible. ¿Pero qué pasa si su máxima obra no es contaminada por las acusaciones sobre el nazismo? Entonces se salva la parte esencial del pensamiento heideggeriano, por ello es que los apologetas del pensador alemán tratan de que la obra quede incólume y sólo aceptan el “particular nazismo” adoptado en 1933, y por eso es interesante el reto que lanza Steiner.

Ahora bien, para demostrar que *Ser y tiempo* no es una obra que se pueda asociar con el nacional-socialismo, primero hay que demostrar que es una obra neutral, que la ontología fundamental no se puede arraigar en las tierras de una comunidad, es decir, que no implica una política. Pero esto lo ha demostrado, entre otros, Otto Pöggeler en los setenta<sup>3</sup> y lo trata con mayor insistencia Julio Quesada en esta obra. Entonces, ¿qué indica la relación entre ontología y política, y entre ontología y nazismo? ¿Va realmente tan “de

<sup>2</sup> Citado en Quesada 2009, p. 215.

<sup>3</sup> Cfr. Pöggeler 1999.

camino al Holocausto” el filósofo de la Selva Negra que tiene que quedar descartado de la relectura de la historia del pensamiento?

Creo que, entre otras cosas, lo que nos trae a la vista el libro de Julio Quesada es la necesidad de no olvidar que las “lecturas libres” pueden pasar por alto los hilos por los que se tejen los grandes horrores de la humanidad. Es verdad que *Ser y tiempo* es fundamental incluso para entender las tendencias contemporáneas de la filosofía y otras disciplinas. Emmanuel Levinas ha dicho que es uno de los libros más bellos del mundo, que incluso es por *Sein und Zeit* por lo que continúa siendo válida la obra ulterior de Heidegger (Levinas 1992, p. 39). Sin embargo, no hay que olvidar que, con todos los datos que se tienen, conferencias y “nuevos escritos” de Heidegger expuestos por Quesada, es casi imposible que surja lo que Gadamer llama “idealidad de la palabra”, donde la obra se separa de su autor, cual si no pasara nada. Pienso que por lo menos hay que sopesar las posturas en favor o en contra del nazismo de Heidegger, además de reflexionar sobre el hecho de que jamás haya reulado de su adhesión a éste y que toda la fraseología de sus obras sea repetida en sus discursos como rector y coincidan muy bien con un movimiento que ha puesto en claro el alud de sangre que puede derramar la práctica de una ideología.

Merecen toda nuestra atención las evidencias de la violencia con la que se han construido algunos sistemas de aquella época. Heidegger y Schmitt, Spengler y Jünger, junto con otros grandes personajes de la literatura, como Günter Grass y Knut Hamsun, fueron y tuvieron cierta participación en el movimiento nazi, y hay que reconocer, por lo menos en los dos primeros, que sus propuestas participan de una violencia que, tal vez, pudo ir más allá del nazismo, lo que explicaría, a mi parecer, el silencio de Heidegger respecto del Holocausto. Lo que habremos de reflexionar con ello y a partir de *Heidegger de camino al Holocausto* es si hoy en día, y desde Latinoamérica, podremos anclar nuestras críticas dirigidas al neoliberalismo, o sobre las consecuencias ecológicas y sociales del sistema capitalista, en pensadores como Heidegger; pensar si en ello no va ya implícito, como en la misma lógica del capital, una cierta maquinación en la que los ánimos de violencia son disfrazados como crítica radical al presente.

**Referencias**

- Faye, E., 2009, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Akal, Barcelona.
- Heidegger, M., 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 1994, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona. Disponible en [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la\\_cosa.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la_cosa.htm).
- Levinas, E., 1992, *Ética e infinito*, La Balsa de la Medusa, Madrid.
- Pöggeler, O., 1999, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Ediciones Coyoacán, México.
- Quesada, J., 2009, *Heidegger de camino al Holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Sombart, W., 2007, *Los judíos y la vida económica*, Universidad Complutense, Madrid.
- Steiner, G., 2001, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.

VÍCTOR GONZÁLEZ OSORNO  
Maestría en Filosofía  
Universidad Veracruzana

*Reseña*

Adolfo García de la Sienna, *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen*, UNAM-III, México, 2008, 240 pp.

---

El texto *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen* fue compilado por el Dr. Adolfo García de la Sienna, profesor de esta Universidad Veracruzana. La obra fue publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El texto representa un trabajo que tiene una temática por demás interesante; constituye el resultado de un serio esfuerzo de varios filósofos que discuten sobre cuestiones actuales acerca de filosofía de la lógica. Específicamente, la discusión se centra en explorar la autointerpretación del lenguaje lógico mediante la teoría de conjuntos.

La labor de organizar las diferentes perspectivas desde las cuales puede ser abordada una cuestión para lograr una articulación armónica, no es algo sencillo; representa una tarea que requiere conocimiento y dominio sobre la temática, e indudablemente quien lleva la dirección del trabajo al que nos estamos refiriendo lo ha logrado, ya que desde la introducción nos presenta una verdadera ruta para la travesía que comienza cuando emprendemos la lectura del libro.

El texto, como Agustín Rayo comenta, busca rendir un homenaje póstumo al Dr. Raúl Orayen Flores, Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, quien es considerado uno de los mayores representantes de la filosofía en Hispanoamérica y cuyas contribuciones están referidas específicamente a los problemas filosóficos suscitados por la lógica y la ciencia.

La contribución de los investigadores en esta obra tiene como motivación fundamental destacar el trabajo intelectual del Dr. Orayen, así como la genuina contribución al desarrollo del pensamiento filosófico dentro del área de la lógica y filosofía de la lógica; los autores reflexionan y discuten de manera profunda sobre una de las temáticas que ha ocupado la mente de los intelectuales dedicados al estudio de la lógica, nos referimos específicamente al problema que Orayen detectó en torno a la interrelación entre la teoría de conjuntos y la semántica de los modelos formales, y que Alchourrón ha designado como la Paradoja de Orayen.

Las aportaciones referidas al problema que se muestran en el texto son: “Nota crítica sobre la paradoja de Orayen”, de Agustín Rayo; “Sobre la para-praxis de Orayen”, de Atocha Aliseda; “Circularidad lógica y conjuntos”, de Sandra Lazzer; “La teoría de modelos de la teoría de conjuntos: un concepto delicado”, de José Alfredo Amor; “Axiomas, formalización y teoría de conjuntos”, de Ignacio Jané; “Teoría general de las clases”, de Adolfo García de la Sienra; “Irresolubilidad de la paradoja de Orayen”, de Max Freund; “Semánticas de la lógica de segundo orden”, de Ángel Nepomuceno Fernández; “La interpretación de los lenguajes de primer orden”, de Alberto Moretti; “¿Hay un supuesto conjuntista en la paradoja de Orayen?”, de Eduardo Alejandro Barrio; “Interpretaciones y conjuntos”, de Mario Gómez Torrente y “De la interpretación”, de Axel Barceló.

Con el más fino estilo analítico, los 12 artículos nos ofrecen una visión rigurosa y completa de los diferentes enfoques desde los cuales puede ser abordada la Paradoja de Orayen. Las reflexiones lógico-filosóficas que se entrelazan en la obra y que surgen de los diferentes planteamientos presentados por los autores, permiten la discusión e interacción con el lector atento a los problemas que de ahí emanan. Sobre todo, los artículos detonan una intensa controversia en filosofía de la lógica que fue introducida por Van Heijenoort en su texto “Logic as Calculus and Logic as Language” (Van Heijenoort 1967), a saber, determinar el estatus de la lógica, entendida como cálculo o como lenguaje. Así, el texto llama la atención en una discusión que ha configurado el desarrollo de la lógica como un estudio sintáctico o análisis semántico.

La lógica entendida como cálculo se centra en la reflexión de las relaciones formales combinatorias entre símbolos, en donde no son considerados los contenidos de los enunciados, en tanto que no pretenden considerar categorías semánticas u ontológicas, esto es, se ocupa de analizar las reglas que permiten convertir las operaciones deductivas en un cálculo riguroso y eficaz que puede recibir diferentes interpretaciones en diferentes dominios de objetos. En cambio, la concepción de la lógica como lenguaje implica considerar un dominio concreto de aplicación, sus términos se encuentran ligados a una concepción ontológica determinada; no admite la posibilidad de interpretaciones diferentes hechas en diferentes dominios. Así, el lenguaje resultará ser una notación universal que reflejará categorías ontológicas básicas.

Tenemos entonces que, la cuestión puede admitir diferentes interpretaciones según los intereses que se tengan presentes, en función de la posición que se adopte con respecto a la lógica. Esta gama de perspectivas va desde los que asumen que tal paradoja no puede ser solucionada hasta aquellos que no ven ninguna paradoja, pasando por aquellas en las que se abordan cuestiones de circularidad y autointerpretación asociadas a la paradoja mencionada. Así, el problema que identificó Orayen en torno a la interrelación entre la teoría de conjuntos y la semántica del lenguaje de primer orden se profundiza en los trabajos presentados, cada uno de los cuales apunta hacia diferentes direcciones de discusión, otorgándonos la ventaja de tener un análisis mediante argumentos sólidos y pruebas formales que sirven de sustento a sus posiciones teóricas.

El planteamiento problemático que genera la discusión es posible expresarlo de la siguiente manera: Ningún modelo es capaz de interpretar la semántica de la teoría de conjuntos, pues la teoría de conjuntos trata de todos los conjuntos —exceptuando el conjunto de todos los conjuntos— y el modelo es un conjunto que se supondría abarcar todos los conjuntos. La paradoja ocurre por el hecho de que toda elaboración de un modelo supone para operar la teoría de conjuntos, por lo menos a un nivel intuitivo, al adoptar este fundamento matemático se autoimposibilita para expresar las restricciones que articulan dicho fundamento.

Esto es, si fuera posible expresar en un modelo el dominio de interpretación de la teoría de conjuntos, se presentaría el problema de que el modelo no puede autointerpretarse, ya que tendría que interpretar aquello que le posibilita hacer la interpretación. Toda interpretación ofrece un modelo en términos conjuntistas pero no puede interpretar su interpretación conjuntista.

Aún cuando todos los trabajos que integran el libro son por demás interesantes, profundos y pertinentes en el tratamiento de la cuestión, a continuación describiremos brevemente algunas de las consideraciones presentadas por los autores de seis artículos. En “Nota crítica sobre la paradoja de Orayen”, Agustín Rayo nos presenta su formulación de la paradoja de Orayen. Tras preguntar *¿Podríamos formular la interpretación deseada del lenguaje de la teoría de conjuntos sin apelar a modelos (o, por lo menos, sin apelar al tipo de modelo que da lugar al problema)?*, señala que para responderla es necesario ofrece previamente tres

posibles respuestas de lo que podríamos obtener de una interpretación del lenguaje de la teoría de conjuntos; a saber:

- a) Hacer una semántica, esto es, para caracterizar un predicado de verdad que permita probar cada instancia del esquema (T) de Tarski (pp. 30-31).
- b) Una caracterización semántica de *consecuencia lógica* para el lenguaje de la teoría de conjuntos (p. 36).
- c) Proporcionar una semántica generalizada para los lenguajes de primer orden; es decir, caracterizar un predicado de verdad-de-acuerdo-con-una-asignación-posible-de-significado (p. 37).

Tras analizar las propuestas, señala que si nuestro objetivo está orientado hacia la elaboración de una semántica en el lenguaje de la teoría de conjuntos, de acuerdo con el teorema de Tarski, el primer proyecto no es viable. La segunda propuesta no representa mayor problema en tanto que a partir del teorema de completud de Gödel hay una caracterización adecuada de la noción de consecuencia lógica para la teoría de conjuntos. Sin embargo, el tercer proyecto, es el que nos remite a problemas en tanto que la noción de verdad-en-un-modelo, como caso particular de verdad-de-acuerdo-con-una-asignación-posible-de-significado, puede llegar a ser insuficiente cuando buscamos garantizar la verdad o cuando se busca una noción de consecuencia lógica que funcione en otros lenguajes distintos de los de primer orden. Sin embargo, son éstas últimas cuestiones las que nos permiten abordar de manera genuina una de las cuestiones fundamentales en la filosofía de la lógica, a saber, asumir la lógica como cálculo o la lógica como lengua característica.

Por su parte, Atocha Aliseda, en su artículo "Sobre la parapraxis de Orayen" inicia con una reflexión sobre los diferentes trabajos presentados para abordar la llamada Paradoja de Orayen (PO), mismos que nos permiten reconocer la situación del problema identificado por Orayen dentro de la teoría de conjuntos, a la vez que se presentan las posibles vías de solución para el problema.

Aliseda plantea la cuestión de si la nombrada PO, es realmente una paradoja. Tras un minucioso análisis del concepto de paradoja desde el punto de vista lógico y semántico concluye que el planteamiento problemático de Orayen no cumple con las dos condiciones para ser considerada como

paradoja, a saber, autorreferencia o contradicción; por lo cual, propone un renombramiento de la cuestión. Debido a que el problema que planteó Orayen es de tipo práctico, ya que “intenta tomar de base a la teoría de conjuntos (tipo Zermelo-Fraenkel) para construir la semántica de la lógica cuantificacional y simultáneamente usar la teoría cuantificacional para formalizar la teoría de conjuntos”, sostiene que el problema remite no a una paradoja sino a una parapraxis, entendida en su acepción más genuina: “en contra la práctica”, en tanto que nos sitúa ante la imposibilidad de construir el dominio de un modelo que capte la teoría.

La aportación presentada por José Alfredo Amor en su artículo “La teoría de modelos de la teoría de conjuntos: un concepto delicado” comienza ofreciéndonos, a manera de introducción, una definición de lo que es una paradoja y señala que aunque parece que no tienen solución es posible que mediante un profundo análisis podamos entenderlas y solucionarlas. Incluso, enlista una serie de casos presentados a lo largo de la historia en la cual mediante un examen cuidadoso se ha llegado a la comprensión y aclaración de las paradojas.

De una manera didáctica continua su exposición y nos introduce en la teoría de modelos a partir de la revisión de conceptos básicos para su comprensión, tales como, interpretación, asignación de entidades particulares, constantes lógicas, teoría formal, modelo de una teoría formal, todo ello con la finalidad de encaminarnos a la presentación de la teoría de conjuntos del tipo (ZFC) a partir de la consideración de sus principales nociones y operaciones, ya que constituye la base para el tratamiento que ofrecerá de la Paradoja de Orayen.

A partir de la cuestión ¿hay un supuesto conjuntista en la paradoja de Orayen?, la contribución de Alejandro Barrio tendrá como objetivo fundamental señalar que el problema identificado por Orayen -al reflexionar la imposibilidad de formalizar la semántica de los lenguajes formales mediante una teoría de conjuntos- se presenta también en la teoría de modelos, ya que cuando se le pretende utilizar como una teoría a partir de la cual se pueden interpretar *todos* los posibles modelos de las teorías formales se reconoce la imposibilidad de que ella misma pueda autointerpretarse. Y a propósito señala:

El problema parece estar en la *circularidad* de una teoría de la interpretación que se proponga expresar, por sus propios medios expresivos, cómo formalizarse, en el sentido de poder contar, dentro de sus propios compromisos ontológicos, con una colección (sea o no sea ésta un conjunto) capaz de reunir todas aquellas entidades de las que habla ella misma . . . Por eso, cuando esperamos que TM brinde un análisis general de la noción de *modo de interpretación*, deseamos que haya uno que incluya como caso aquel que consiste en autoaplicarse. Lo que la paradoja muestra es que no hay una manera apropiada de analizar el concepto de *modo de interpretación* a partir del concepto de *estructura*, ya que no hay una colección que forme parte de alguna teoría de las colecciones que sea capaz de construir una estructura apropiada que se autointerprete (p. 200).

Así, a partir de lo anterior, es posible reconocer que el proyecto de ofrecer una teoría general de la interpretación de los lenguajes formales no se puede llevar a cabo. Adolfo García de la Sienna en “Teoría general de las clases” cuestiona el hecho de que los lenguajes formales poseen una semántica conjuntista: en ello radica “la gran enseñanza” de la paradoja de Orayen. Esta situación es atendida mediante una teoría de clases mucho más general y fundamental que el álgebra, la teoría de conjuntos y de modelos, y por ende constituye una teoría fundamental de las matemáticas, con excepción de la geometría. Esta teoría se desarrolla a partir de la idea de Bell y Machover (1977), que nos dice que una estructura  $\mathfrak{A}$  “no es necesariamente un conjunto sino en general una clase”. Bajo este entendido, García de la Sienna defiende que si obtenemos los beneficios esperados de la teoría de clases planteada, entonces se podría realizar teoría de modelos sin el problema que detectó Orayen.

Dicha teoría de clases lleva por nombre ARCU, y tiene su origen en Ackerman (1956) y Muller (2001). Éste último generaliza la teoría del primero introduciendo un lenguaje formalizado para la teoría fundamental de clases y añadiendo un axioma de elección. Al interior de esta teoría los valores de las variables se designan con el predicado: “(1) es una clase”. La aportación de García de la Sienna a este andamiaje formal consiste en añadir elementos que no son conjuntos, a saber, elementos para sortear aplicaciones de la teoría en donde no se requieren elementos que son conjuntos. Así la teoría fundamental de clases ARC llega a ser ARCU.

En el desarrollo del texto podemos ver la construcción del lenguaje y los axiomas de ARCU, pero sobre todo la demostración formal de que “si ARCU

es verdadera, entonces ZFC es consistente y todos los resultados y recursos de esta última teoría están disponibles en ARCU. Más aún, es factible desarrollar dentro de ARCU la teoría de modelos, pues las construcciones de esta última teoría son entidades de las que trata ARCU". Así pues, ARCU queda demostrada como un algebra universal, y esto constituye una aportación importante para el estudio de los fundamentos de la matemática.

Si planteamos la paradoja de Orayen desde una de sus consecuencias teóricas y prácticas como lo es la autointerpretación, ARCU no resuelve la paradoja, ya que "ARCU no se puede interpretar dentro de ARCU". Ahora bien, la labor teórica realizada con ARCU no es trabajo en vano, pues: 1) ARCU constituye una teoría fundamental de clases que fundamenta la teoría de conjuntos y modelos, ambas tomadas como soporte de las matemáticas, y 2) ARCU es un claro ejemplo de que la paradoja de Orayen alcanza y corroe a las teorías de clases interpretadas en un modelo.

En "Interpretaciones y conjuntos" Mario Gómez Torrente comienza señalando que desde hace aproximadamente medio siglo la teoría de conjuntos ha sido el fundamento de las interpretaciones de lenguajes formales. Sin embargo, también es posible reconocer que tal supuesto es discutible, en tanto que "es común creer que la interpretación deseada del lenguaje formal de la teoría de conjuntos no es un conjunto, ni se corresponde de manera inmediata con uno" (p. 207).

Tomando como punto de partida lo anterior, su contribución está dirigida a revisar la posibilidad de abandonar la teoría de conjuntos como única fuente posible de interpretaciones y trabajar en una nueva noción técnica de consecuencia lógica definida en términos de un nuevo conjunto de interpretaciones.

Las tres propuestas que presenta son: 1) restringir los lenguajes lógicos a interpretaciones expresivas; 2) incluir en el discurso un soporte basado en lenguaje de clases e hiperclases; 3) ver las interpretaciones como valores de las variables de orden superior del lenguaje de la teoría de tipos. Gómez Torrente reconoce que todas ellas resultan ser problemáticas. Sin embargo, propone una nueva interpretación del universo de los conjuntos para asumir que cualquier conjunto de oraciones verdaderas en una estructura con una clase propia como dominio es satisfecho también por una estructura conjuntista.

Con la finalidad de revisar cómo esta nueva interpretación puede ser viable para resolver algunos problemas, se centra específicamente, en de la cuantificación irrestricta, mismo que es presentado a partir del análisis de un argumento de Timothy Williamson.

Así pues, El libro *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen* constituye también un claro ejemplo de discusión y polémica que incita a la revisión y valoración de cada una de las posiciones que asumen los filósofos que en él participaron.

Finalmente, esperamos que las consideraciones antes presentadas generen el deseo de unirse al tipo de reflexión analítico-crítica que encontramos a lo largo de la lectura de todos los artículos. Ciertamente, como cualquier que-hacer filosófico la reflexión que iniciamos no concluirá, y posiblemente nos conduzca a otros problemas y terrenos que es necesario explorar, en tanto que constituyen una genuina veta de investigación para todos aquellos que deseen involucrarse con los temas considerados como típicos de la filosofía de la lógica.

### Referencias

- Ackerman, W., 1956, "Zur Axiomatik der Mengenlehre", *Mathematische Annalen*, vol. 131, pp. 336-345.
- Bell, J. y M. Machover, 1977, *A Course in Mathematical Logic*, North-Holland, Amsterdam.
- Muller, F.A., 2001, "Sets, Classes and Categories", *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 52, pp. 539-573.
- Van Heijenoort, J., 1967, "Logic as Language and Logic as Calculus", *Synthese*, vol. 17, pp. 324-330.

MARTHA VANESSA SALAS DEL ANGEL  
Doctorado en Filosofía  
Universidad Veracruzana

## ADIÓS A HEIDEGGER. IN MEMORIAM FRANCO VOLPI

En plena guerra mundial el filósofo alemán Martin Heidegger, afiliado al partido nacionalsocialista desde el 1 de mayo de 1933 y militante hasta que acabó la contienda, preparó para el semestre de invierno de ese curso (1941–42) un monográfico con el título *La metafísica de Nietzsche*. Lo podemos encontrar en el *Nietzsche*, vol. II, publicado en España en el año 2000 y cuya traducción está basada en la edición alemana de 1961, edición “hecha” por el propio filósofo. Al respecto, la investigación de Emmanuel Faye (*Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, 2009 en español) ha demostrado tal cúmulo de falsificaciones, añadidos y sustracciones respecto del original que parece mentira. Este trabajo de Faye es demoledor de las esperanzas filosóficas que se tenían puestas en el pensamiento heideggeriano como “salvador” de la crisis de Occidente; incluido tanto el problema (del ser técnico) del cambio climático como la apertura a un verdadero “humanismo” de los pueblos frente a la aberrante abstracción de unos ilustrados Derechos Universales del Hombre. Pero, ¿y su nazismo?; ¿y su defensa de Hitler como el futuro del pueblo alemán de hoy (1933) y de mañana?; ¿y su público y filosófico elogio del partido nazi que lleva a cabo en la *Introducción a la metafísica* de 1935 y repite (en 1953! añadiendo —entre paréntesis— que la grandeza del nazismo hay que encontrarla en el contacto del hombre con la técnica moderna? A diferencia de Platón, a propósito del cual casi todos coincidimos en lo difícil (y absurdo) que sería pensar en su *República* al margen de la política; por ejemplo, no querer ver cierta relación entre los tres tipos de alma y la estructura jerárquica de la sociedad de las Ideas, o bien, creer que la crítica a los sofistas nada tiene que ver con la Atenas proyectada por Pericles para una sociedad más libre y justa. Sin embargo, en el caso de Heidegger esto no cuenta. Debemos, se sigue exhortando, olvidar el nazismo de Martín y concentrarnos en la profundidad filosófica de Heidegger.

Pues bien, en *La metafísica de Nietzsche* y punto cuarto: *El superhombre*, afirma el gran pensador lo siguiente: “Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder *para el dominio sobre la tierra*. Las condiciones

de este dominio, es decir, todos los valores, son puestos y llevados a efecto por medio de una completa “maquinalización” de las cosas y por medio de la selección del hombre”. Esta brillante idea concluye con la siguiente exigencia jurídica: “Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución [*Prinzip*. Cursiva de Heidegger] de una selección racial [*Rassenzüchtung*], es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la *noción* de raza que se sabe como tal. [Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biologista sino metafísico]” (Heidegger 2000a, pp. 249 y 250). Lo que va entre corchetes es un añadido para la edición de 1961. Es muy posible que alguien le señalara al filósofo que la idea era muy fuerte: seguir defendiendo la selección racial después de la guerra. Y no pocos investigadores se siguen aferrando ahí para demostrar las bondades que Heidegger ocultaba ante los nazis desde su resistencia espiritual. Pero están completamente equivocados o, como afirma George Steiner, “ya prefieren seguir ciegos”. En efecto, si Heidegger hubiera dejado la selección racial en manos de Darwin hubiera sido expulsado de la universidad no por judío, obviamente, sino por profesar una ciencia liberal, la biología, que aún nos sigue recordando la contingencia del ser humano frente a esa voluntad de poder del “destino histórico” del ser.

No le pido al lector que se rompa la cabeza intentando resolver este problema. Pero, dirá un comerciante, un abogado, una doctora, una agente de tráfico, una periodista, ¿y qué tiene que ver la ontología y la metafísica con la selección racial? Creo que los que nos dedicamos a esto tenemos la obligación de dar la cara en vez de mirar hacia otra parte como si no hubiera pasado nada. Pero, todo lo contrario, nos atrincheramos en nuestros impecables y lineales currícula porque, aunque amantes de la sabiduría, el ensayo de autocrítica está muy bien siempre que lo hagan otros. Este, desde luego, no es el lugar; sin embargo, fue gracias a un excelente comentario de Mario Vargas Llosa a los libros de Víctor Farias y Hugo Ott por lo que el gremio despertó, si no del sueño dogmático, al menos del cómodo silencio académico imperante. El escritor sencillamente, nada más y nada menos, centraba el problema que los propios filósofos no estábamos dispuestos a discutir: “¿Debemos aceptar,

so pena de ser considerados unos inquisidores, esa cesura infranqueable entre el hombre y la obra? ¿No hay, pues, relación entre lo que un filósofo piensa y escribe y lo que hace? ¿Es la excelencia intelectual una suerte de salvoconducto que exime de responsabilidades morales? Parece que sí, por lo menos en nuestro tiempo. Y algunos consideran que esto es una gran conquista del espíritu, pues impermeabilizar la filosofía (o la literatura o el arte) de la moral es garantizarle la libertad, abrirle las puertas de la renovación permanente, inducirla a todas las audacias. Pero ¿y si fuera al revés? ¿Si disociar de esa manera tan tajante lo que leemos de lo que hacemos, fuera quitar todo valor de uso a la palabra escrita y apartarla de la experiencia común, ir empujándola cada vez más fuera de la vida, hacia la frivolidad o el juego irresponsable? Tal vez esa actitud tenga mucho que ver con la terrible devaluación que en nuestra época experimentan las ideas, con lo poco que significa hoy la filosofía para el común de las gentes (pese a haber tantos profesores de filosofía) y con los puntos que a diario pierden los libros en la batalla que tienen entablada con las imágenes de los medios” (“Führer Heidegger”).

Pero es que, en el caso de Heidegger, esa cesura se ha vuelto imposible de seguir defendiendo. La relación que junta a la “metafísica” y “ontología” con la “selección racial” es inherente a la obra. Es decir, que su forma de actuar política es una consecuencia de su propia interpretación de la metafísica y ontología. En la “Introducción” a *La metafísica de Nietzsche* nos explicó cuál es la metodología en la que se basa para interpretar de esta forma a Nietzsche. Y escribió: “El intento siguiente sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica de *Ser y tiempo*” (*Nietzsche*, vol. II, p. 211). Es el propio filósofo quien une la necesidad legislativa de una selección racial —que el III Reich ya lleva a cabo desde el *Führerprinzip* de 1933 y culmina con las Leyes de Nuremberg de 1935— con la idea nietzscheana del *Übermensch* (el superhombre). Y ahora ya no valen discusiones bizantinas sobre el primer o cuarto Heidegger; ni si se adecua correctamente su interpretación con lo que decía Nietzsche en el §218 de *El caminante y su sombra*, vol. II. No, nuestro problema está en que lo que parecía mentira es verdad: el holocausto tiene su propia filosofía de la existencia y se encuentra en la obra maestra del, dicen, mayor pensador del siglo XX.

¿Por qué a Franco Volpi? Por su lucidez y valentía. Su última conferencia dada en Santiago de Chile en 2008, un año antes de morir atropellado en su bicicleta, lleva el título de *Goodbye Heidegger! Mi Introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie*. En lo que algunos ya han denominado como un ataque último de lucidez, este gran conocedor de Heidegger hace un ensayo de autocrítica y desvela, desde las propias filas heideggerianas, el secreto a voces: “Heidegger rechaza la racionalidad moderna con el mismo gesto sometido con el que reconoce su dominio, protesta contra la ciencia que “no piensa” en sus límites, demoniza a la técnica fingiendo aceptarla como destino, elabora una visión catastrófica del mundo, arriesga tesis geopolíticas al menos aventuradas —Europa amordazada entre americanos y bolcheviques—avivando el mito greco-germánico de lo originario que hay que reconquistar. También sus geniales experimentaciones se encogen y adoptan cada vez más el aspecto de funambulismos, incluso de vaniloquios. Su uso de la etimología se revela abusivo (*Varro docet*). La convicción de que la verdadera filosofía puede hablar únicamente en griego antiguo y en alemán (¿y el latín?) se muestra hiperbólico. Su celebración del rol del poeta, una sobrevaloración. La esperanza puesta por él en el pensamiento poetizante, una ilusión piadosa. Su antropología de la *Lichtung*, en la que el hombre tiene la función de pastor del Ser, una propuesta inacabable e impracticable. Enigmático no es tanto el pensamiento del último Heidegger, sino más bien, la admiración servil y a menudo carente de espíritu crítico que se le ha tributado y que ha producido tanta escolástica” (*Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, p. 62).

Heidegger, “el druida de los nazis” (la expresión es de P. Bourdieu), nos embaucó haciendo pasar por filosofía lo que no es ni puede serlo: explicaba a sus alumnos de Friburgo y otras universidades alemanas, así como en Roma en 1936, y haciendo gala de su grandeza especulativa como el mayor ventrílocuo del siglo XX, que el sometimiento nacionalsocialista del pueblo alemán (sometimiento querido por numerosos intelectuales) a la racionalidad técnico-burocrática con la que la voluntad de poder producía tanto el “final” de la filosofía como la total “despersonalización” de los seres humanos al servicio del “arquetipo”, en realidad no era una esclavitud que ponía en marcha la selección racial y a nivel mundial, sino el “destino” impreso en el propio “ser” de Alemania como “pueblo metafísico”. Y, de ahí, que la selección

racial no fuera biologicista sino una consecuencia geopolítica de la experiencia ontológica de *Ser y tiempo*.

### Referencias

- Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, Santiago, 2008.
- Faye, E., 2009, *Heidegger: La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid.
- Heidegger, M., 2000a, *La metafísica de Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona.
- , 2000b, *Nietzsche*, 2 vols., Ediciones Destino, Barcelona.
- Nietzsche, F., 2003, *El caminante y su sombra*, 2 vols., EDIMAT, Arganda del Rey.
- Vargas Llosa, M., 1993, "Führer Heidegger", *El País*, Madrid, 5 de septiembre.

JULIO QUESADA MARTÍN  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
Universidad Autónoma de Madrid