

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 4

VOLUMEN 4
enero-junio de 2013

NÚMERO 7

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Raúl Arias Lovillo

Rector

Dr. Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Lic. Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Dr. César Ignacio Beristáin Guevara

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

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz
· Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Adolfo
García de la Sienna · 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

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

- FRANÇOIS RASTIER
Conocer y significar 7
- JULIO QUESADA
Hermeneutica y política en Martin Heidegger 27
- LEOPOLDO SANTOS BÁEZ
La reforma intelectual de José Ortega y Gasset:
Pensar sobre este mundo en la visión de Octavio Paz 41
- CHRISTOPHER J. GÓMEZ GUNZBURGER
La inversión esencialista de la ciencia teórica
Diálogo entre el Criticismo Kantiano y la Filosofía del No
de Gastón Bachelard 61
- EDGAR MANUEL MONREAL MOLINA
Concreción de la realidad 83

TRADUCCIÓN

- JONATHAN CHAPLIN
Subsidiariedad y soberanía de las esferas:
Las concepciones católica y reformada del papel del estado 121

IN MEMORIAM: RENATO PRADA

- JULIO QUESADA
Dicen que Carlos Fuentes ha muerto 149

Stoa
Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 7-26
ISSN 2007-1868

CONOCER Y SIGNIFICAR*

FRANÇOIS RASTIER
CNRS
París
frestier@gmail.com

RESUMEN: El presente artículo tiene por objeto estudiar los conceptos *conocer* y *significar*, conceptos que no llevan inmediatamente a relacionarlos, el primero, con las ciencias cognitivas y, el segundo, con la semiótica. Estas disciplinas, aparentemente, alejadas, sin embargo, no lo son tanto, ya que la semiótica filosófica siempre ha sido cognitiva y las ciencias cognitivas buscan por su parte producir conocimientos verdaderos apoyándose en lenguajes formales, como se podrá comprobar a partir de este trabajo.

PALABRAS CLAVE: Conocer · significar · ciencias cognitivas · semiótica

ABSTRACT: This article aims to study the concepts of *knowing* and *signifying*. These two concepts, that aren't related immediately, bring us for the knowing a relationship with the cognitive sciences and for the signifying a nexos with semiotics. These disciplines that seem remote, aren't so actually, as philosophical semiotics have always been cognitive and cognitive science seek to produce real knowledge relying on formal languages, as you will see from this work.

KEYWORDS: Knowing · signifying · cognitive sciences · semiotics

1. Introducción

Este título evoca por un lado las investigaciones cognitivas, por otro la semiótica. Estos dos campos disciplinarios, de por sí ya muy dispares, se oponen en apariencia. Académicamente, la semiótica, disciplina po-

* Texto originalmente publicado en *Escritos*, no. 42, julio-diciembre 2010, Puebla, pp. 7-28. Traducción de Cristina Núñez Ronchi y Ana Núñez Ronchi.

co asentada y poco financiada, se ha convertido en un auxiliar de las ciencias de la comunicación, mientras que las ciencias de la cognición, prestigiosas y opulentas, se asientan sobre el prestigio de las ciencias “duras”.

Sin embargo, la semiótica filosófica, desde Locke hasta Peirce y Eco, ha sido siempre una extensión de la lógica y, como tal, una teoría del conocimiento fundamentada en una ontología. Su rasgo definitorio consiste en insistir en el papel que tienen los signos mentales en la lógica de las ideas y, por lo tanto, en el conocimiento. En el mejor de los casos, los signos lingüísticos son auxiliares, de la memoria en particular, lo cual permanece conforme a la teoría instrumental del lenguaje. Así, Leibniz escribe que “más vale situar la verdad en la relación entre los objetos y las ideas, lo que hace que la una esté o no comprendida en la otra. No depende de las lenguas, y nos es común con Dios y con los Ángeles [...] Es pues en esta relación que debemos situar la verdad, y podemos distinguir entre las *verdades*, que son independientes de nuestro antojo, y las expresiones, que inventamos a capricho” (Knecht, 1981, p. 139). Valga decir que la semiótica filosófica siempre ha sido cognitiva —o que las ciencias cognitivas prolongan y operativizan la lógica contemporánea en su voluntad de producir conocimientos verdaderos apoyándose en lenguajes formales—: así ha sido desde Frege hasta Chomsky, pasando por Carnap. La semiótica de las ciencias cognitivas se presentará y discutirá en la primera parte de esta obra.

De forma más discreta, los dos verbos *conocer* y *significar* evocan acciones, sin embargo, el cognitivismo se ocupa de conocimientos, de referentes, de estados de cosas, de signos, de significados como si fueran entidades establecidas que no deben ser construidas críticamente; así, hoy día, la representación de los conocimientos, la construcción de ontologías y el mismo programa de la web semántica se sitúan explícitamente en la tradición ontológica.

No obstante, toda ontología otorga más importancia a las entidades que a las relaciones que las constituyen, y presupone un orden del mundo a esquematisar. Sin embargo, necesitamos una teoría de la acción y, más generalmente, de las prácticas dentro de las cuales se elaboran los conocimientos, ya que conocer es aprender en el seno de una práctica social. Por último, las performances semióticas se elabo-

ran dentro de culturas diferenciadas que no son aprehensibles ni por las ciencias cognitivas ni por las ciencias de la comunicación, de tal forma que las lenguas y las culturas, creaciones continuas, requieren de una praxeología para describir las transformaciones perpetuas del mundo histórico.

Veinte años después de la publicación de *Sémantique et recherches cognitives* (1991), parece útil realizar “un balance de la situación” para precisar el contexto científico de la presente obra: por una parte, la semiótica se ha visto marcada por el desarrollo del neo-saussurismo, por la demanda social de construir y operativizar corpus digitales, y por una interrogación sobre las ciencias de la cultura; por otra parte, las ciencias cognitivas han experimentado un auge importante en el campo de las neurociencias y, si bien algunos filósofos siguen defendiendo el programa de naturalización que las unificaba, y que supone un reduccionismo entre niveles de complejidad muy heterogéneos, numerosos científicos lo han abandonado de hecho a medida que el avance en los conocimientos contradecía sus principales asunciones.

2. La semiótica a debate

Desde una perspectiva institucional, la semiótica ha podido pasar por una disciplinarización del estructuralismo —cuya ambición interdisciplinar, incluso transdisciplinar, preserva. La Asociación Internacional de Semiótica se forma en 1969, en un momento de efervescencia, incluso cuando el proyecto racional del estructuralismo había sido juzgado ya “superado” por autores como Barthes o Kristeva.

El mayor intento de síntesis por unificar el campo de investigación en torno al concepto de semiótica general (Eco, 1974) tuvo sin duda el valor didáctico de unificar diversas problemáticas bajo principios de gran generalidad, pero no desembocó en un programa capaz de imponer la semiótica como disciplina autónoma. Lo mismo sucedió con el *Dictionnaire de sémiotique* de Greimas y Courtés (1979) que, por su circularidad misma, suponía ya constituida una disciplina que aún estaba por construirse.

Una semiótica general parecía deber fundamentarse, ya en la lógica filosófica o la filosofía del lenguaje, de las cuales sería una restricción, ya en la lingüística, de la cual sería una extensión: la dualidad entre

Peirce, filósofo puro, y Saussure, lingüista puro, puede entenderse así.¹ Sostuve en el pasado la propuesta de considerar la semiótica no como una disciplina entre otras, sino como un cuerpo teórico y un órgano metodológico para el conjunto de las ciencias de la cultura. Esta concepción federativa tuvo con toda evidencia poco eco, dado que la disciplinarización creciente de los ámbitos de investigación ha reducido la parcela de los campos de reflexión.

Condiciones de la semiótica. Algunas cuestiones prejudiciales permanecen abiertas. ¿Qué habría hecho posible una semiótica entendida como disciplina científica y no como filosofía del lenguaje? ¿Era legítima su institucionalización como disciplina?

(1) *¿Puede la semiótica escapar a lo universal?* —La semiótica (“semiología”) según Saussure no es universal y recusa por tanto los remanentes hegelianos que, según Dilthey —en su curso de 1907—, afectaban entonces a las “ciencias del espíritu”. En efecto, desde un punto de vista comparatista, la antropología se funda en la etnología, y no inversamente.

Saussure es uno de los escasísimos pensadores que no prejuzga universales cognitivos, mientras que Lévi-Strauss alude repetidamente al espíritu humano; El pensamiento salvaje, por ejemplo, se cierra evocándolo. Sin embargo, las hipótesis universalistas, siempre florecientes, favorecen los programas de naturalización.

Así como la lingüística general se ha constituido mediante una ruptura con las gramáticas universales de la época clásica, la semiótica, considerada como una disciplina general y no universal, plantea y resuelve el problema de los universales de un modo no realista, derivado de la metodología comparatista: los universales de método aseguran la comparabilidad de los objetos, mientras que los universales de procedimiento permiten describir sus especificidades.

¹ Desde la creación de la Asociación Internacional de Semiótica a finales de los sesenta, se suele oponer Peirce a Saussure, obligando a menudo a decantarse por uno de los dos Padres Fundadores. Esta gigantomaquia es inútil, ya que los proyectos de cada uno no son comparables: Peirce es un filósofo de gran envergadura, un metafísico genial que afirma que el hombre es un signo. Saussure, en cambio, es un lingüista que se guarda de toda creencia e incluso de toda ontología, debido a un sano horror por la metafísica.

(II) *¿Puede la semiótica escapar a la trascendencia de lo social?* —Precedida por la teoría humboldtiana del lenguaje, la dualidad saussureana entre lengua y habla podría librarse de las contradicciones de las dos sociologías contemporáneas de Saussure, la de los individuos y la de los muchedumbres, la de Tarde y la de Durkheim. Lo humano no se reduce al individuo, y el sujeto lingüístico es por definición un sujeto social. Más aún, dentro de una concepción no totalizadora de la sociedad y de la lengua, puede describirse el espacio de las normas, eminentemente histórico y variable, donde nada es absoluto ni originante, y donde toda magnitud resulta de un proceso de interpretación.

(III) *¿Puede la semiótica escapar de la historia?* —En filosofía, tras la crítica heideggeriana al historicismo de Dilthey, se ha revocado lo histórico en nombre de una “historialidad”. Por otra parte, la reflexión histórica en las ciencias sociales ha quedado deslegitimada a la vez por un sincronismo olvidadizo y estático como el de las gramáticas universales, y por una búsqueda ilusoria de los orígenes que se sustenta en el neodarwinismo: la gramática universal chomskiana postula así un “órgano del lenguaje” al que confiere una misión etiológica.

Las ciencias sociales fueron en la época de Saussure ciencias históricas, y la teoría de Saussure es la culminación madura y refundadora de la lingüística histórica y comparada. Dejando a un lado el acronismo universalista, la relación de la semiótica con el tiempo debe ser profundizada, ya que las culturas se mueven en un tiempo histórico particular: el tiempo no métrico de la transmisión. Se ha condenado injustamente el supuesto estatismo del estructuralismo, cuando precisamente las indicaciones de Saussure permiten pensar ese tiempo. Por su teoría de la transformación entre mitos, Lévi-Strauss formula condiciones de despliegue del tiempo interno a las culturas.² No obstante, la mayor parte de las semióticas que se desarrollan en la actualidad siguen siendo sincrónicas o acrónicas.

(IV) *¿Se confunde la semiótica con una parte de la antropología, que sería la antropología semiótica?* —¿Depende lo que ha venido en llamarse estructuralismo de una axiomática, por ejemplo la de una semiótica formal

² Con todo, la antropología de Lévi-Strauss debe mucho más a las enseñanzas eclécticas de Jakobson que a Saussure —por lo demás reducido al *Curso de lingüística general*.

como la de Peirce? En el siglo XIX, la lingüística fue tentada por el modelo de las ciencias de la vida, como lo atestigua la teoría darwiniana de Schleicher; en el siglo XX, con Chomsky principalmente, se apoyó en el compadrazgo entre la teoría de las gramáticas y la teoría de los lenguajes formales, para tratar de incluirla en las ciencias lógico-formales. Hoy día, el fracaso de los programas de formalización y el auge del neodarwinismo han renovado los programas de naturalización: se busca en vano el órgano del lenguaje, se escriben solemnemente pequeñas novelas antropológicas sobre el origen del lenguaje, se descubren “genes del lenguaje”, etc.

Estas investigaciones no nos enseñan nada o casi nada sobre las lenguas. La diversidad de las lenguas sigue siendo el problema fundador de la lingüística —a diferencia de otras disciplinas que tratan del lenguaje (filosofía, sociología, neurolingüística, etc.).

Sin origen identificable por falta de datos, las lenguas son creaciones colectivas que continúan todos los días, ya que cada uno de sus usos las modifica potencialmente. Están constituidas por textos orales o escritos, es decir, por objetos culturales producidos en el seno de prácticas sociales que pertenecen a la historia. Asimismo sucede con las otras performances semióticas: imágenes, películas, músicas, etc.

Salir del régimen especulativo. La semiótica ha sido desde antaño una disciplina especulativa que debía sus principales categorías a la lógica —sustituida por la semiótica según Locke y luego Peirce.

Si bien Peirce era un agustino de confesión episcopaliana, la principal corriente de la semiótica ha sido el aristotelismo, desarrollado en tomismo (debemos a los dominicos innumerables tratados sobre los signos) y, posteriormente en neotomismo, en autores contemporáneos como Eco, Deely, Beuchot, Courtés. Como el método adoptado es clasificatorio, la clasificación se erige en problema epistemológico e incluso gnoseológico³, de ahí el éxito de la teoría de los prototipos, que fundamenta la categorización como algo natural.

Los modelos semióticos son todavía tributarios de la milenaria tradición gramatical. Sin embargo, el conocimiento gramatical está por lo general fundamentado en un proceso de observación de regularidades y formulación de reglas, validadas o invalidadas según se encuentren

³ Cfr. Eco, 1999.

o no contraejemplos. Se construye así un modelo de la lengua —o del sistema de signos—,⁴ en función de una dualidad entre un léxico y una gramática, entre una lista de unidades y un conjunto de reglas.

Las gramáticas de las lenguas encuentran entonces su fundamento y a menudo sus condiciones de formulación en un modelo del lenguaje articulado a una teoría del espíritu, de tal modo que las teorías del lenguaje han sido siempre cognitivas. Correlativamente, siempre han estado fundamentadas en una ontología, haciendo el signo, desde largo tiempo, las veces de lo empírico: en tanto que el referente se postulaba fuera de la lengua, pero determinando el sentido de la realidad, prohibía a ésta contradecir nuestras especulaciones.

Después de todo, la objetividad imaginaria del referente concreta la *doxa* conminando los prejuicios, como puede verse hoy con las ontologías. De abandonar esa supuesta objetividad dada, ese núcleo duro del Ser —*zoccolo duro del essere*, según Eco—, la semiótica se daría los medios para reflexionar sobre sus propios procedimientos de objetivación, dado que los signos y los textos no vienen en absoluto dados, sino que deben ser construidos mediante la interpretación: se convierten así en una empiria general formada por verdaderos objetos científicos y no en representaciones de cosas o de estados de cosas. Con Saussure, sin embargo, el referente queda confinado a la metafísica. El signo se rebela contra él.

La semiótica perduró como un sector de la filosofía hasta que Saussure proyectó fundarla de nuevo a partir de una ciencia relativamente reciente, la semiótica histórica y comparada. De ahí un descentramiento múltiple: de los signos hacia los textos, de la especulación hacia el método descriptivo, de la ontología hacia la praxeología, de la lógica hacia la hermenéutica, de la universalidad postulada hacia la multiplicidad diferenciada. Anteriormente simple rama de la lógica, la semiótica se convierte plenamente en una ciencia de la cultura cuando Saussure la define como “el estudio de los signos y de su vida dentro de las sociedades humanas” (cuaderno de Riedlinger). Mientras que

⁴ Los modelos corrientes en semiótica y lingüística no guardan relación definible con la teoría de los modelos: en general, son esquemas muy frecuentemente representados por diagramas fuera de texto. La dualidad semiótica entre texto y fuera de texto parece asumir una función de objetivación, ya que la compatibilidad y complementariedad entre lengua y lenguaje gráfico suponen propiedades invariantes del dominio representado, constituyéndolo así en dominio de objetividad.

la ilustre fórmula del *Curso de lingüística general* (“en el seno de la vida social”) no cuenta con ninguna fuente identificable, el plural de la anterior tiene importancia en la medida en que supone una etnología comparada, y no una antropología filosófica, una descripción de las lenguas, y no ya una filosofía del lenguaje. La lingüística comparada deriva de una indagación epistemológica sobre la diversidad humana: he ahí su fundamento antropológico, en Humboldt particularmente. Por otra parte, en su dimensión histórica, se plantea como objetivo el de establecer y leer los corpus escritos, extendiéndose ahora a los corpus orales.

La lingüística es la semiótica de las lenguas —denominadas “naturales” por anglicismo, aunque sean culturales de parte a parte—, de tal forma que la semi-ignorancia recíproca que demuestran la semiótica y la lingüística permanece injustificada. Por un lado, la semiótica contemporánea ha sido fundada de nuevo por lingüistas como Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Coseriu, Greimas, sin lo cual habría continuado siendo una rama de la lógica o, a lo sumo, de la filosofía del lenguaje. Por otra parte, los lingüistas, que tradicionalmente han privilegiado la morfosintaxis, no conciben en general el texto más que como una extensión del campo gramatical, cuyas categorías trasponen en diversas macrosintaxis o gramáticas del texto, a la vez que consideran la semiótica textual como una extensión muy poco científica del campo literario.

La semiótica de los textos se convirtió, si no en una disciplina, al menos en una corriente de investigación científica, durante los años sesenta, con la publicación de selecciones de Jakobson, la *’it Sémantique structurale* de Greimas, los primeros tomos de *Mitológicas*, la relectura de Georges Dumézil, Leo Spitzer, Vladimir Propp y el redescubrimiento de las tradiciones retóricas (Barthes, Genette). Por otra parte, exceptuando al lógico Jerzy Pelc, todos los miembros fundadores de la Asociación Internacional de Semiótica habían trabajado con textos, y las semióticas no verbales permanecían marginales respecto de la semiótica de los textos.

Las relaciones entre semiótica y lingüística no han quedado mejor elucidadas por ello: el texto parece inquietar a los semióticos, que lo juzgan demasiado lingüístico, y a los lingüistas, a quienes les parece demasiado semiótico. De ahí la escasez de investigaciones sobre pro-

blemas de envergadura como el de la semiosis textual: ¿cómo permiten las estructuras textuales el acoplamiento y la solidaridad entre los planos del lenguaje? Este problema ha sido obliterado por modelos atomistas de la semiosis, los cuales se restringían al signo aislado arbitrariamente; no pertenece exclusivamente a la estilística ni la poética, y la lingüística de corpus permite tratarlo mediante nuevas vías (Rastier, 2011).

Fundada como ciencia hace ahora apenas dos siglos, la lingüística está actualmente renovando su relación con lo empírico, tanto en su metodología histórica y comparativa como en su epistemología crítica. En el tratamiento de los corpus numéricos, su instrumentación le proporciona accesos decisivos al método experimental. Concretamente, la dualidad entre lengua y habla se generaliza como una dualidad entre normas y corpus, cuyo principio concierne al conjunto de las semióticas.

A favor de una vía federativa. Antes de Saussure, la semiótica siempre había formado parte de la filosofía del lenguaje, y más exactamente de la parte de la lógica que trata de la expresión de las ideas. En la época moderna, así sucede todavía con la filosofía anglosajona, de Locke a Peirce.

Al diversificar los objetos de estudio y las tradiciones intelectuales, el proyecto comparatista e histórico de las ciencias de la cultura ha permitido abandonar el espacio especulativo de las semióticas universales para construir una semiótica general, a la vez histórica y comparativa.

Asume la tarea de leer y describir las culturas de manera crítica. En lingüística, puede inspirarse en Humboldt, Steinthal, Bréal, Meillet, Hjelmslev, Benveniste, Coseriu; en antropología, en Boas, Hocart, Lévi-Strauss, Geertz, Désveaux. También habría que citar a Erwin Panofsky en iconología, a Carlo Ginzburg en historia, etc.⁵

Las semióticas universales deben su poder —a mi modo de ver, excesivo— a su abstracción. Por ejemplo, Eco, que sitúa su proyecto

⁵ Como las fuentes ganan al multiplicarse, se vuelve necesario recordar la actualidad persistente del pensamiento más allá de las disciplinas vigentes. Fuentes de inspiración que podrían parecer lejanas no han perdido su frescura, como *De lo sublime* del pseudo-Longino, *De doctrina cristiana* de San Agustín, que articula una teoría del signo y una teoría de la interpretación de los textos, *Agudeza y arte de ingenio* de Baltasar Gracián, admirable tratado de semántica textual, *Ciencia nueva* de Giambattista Vico, los fragmentos de Friedrich Schlegel, la hermenéutica de Schleiermacher, etc.

dentro del marco de la filosofía del lenguaje, define el signo mediante la máxima escolástica *Aliquid stat pro aliquo*. Asimismo, Greimas confiere universalidad a su semiótica al considerar las estructuras de la expresión como variables de superficie de un único modelo constitucional, lo que permite pasar de una semiótica a otra sin cambiar de categorías, a riesgo de proyectar por doquier la misma rejilla descriptiva.

Sin embargo, se precisan semióticas específicas: la imagen, el lenguaje, la música, no son medios de comunicación indiferenciados en relación a estructuras de pensamiento que los pondrían en correspondencia con un empireo inteligible poblado de ideas puras o de representaciones cognitivas. Por ello, hace tiempo que abogamos por una vía federativa, única capaz de permitir la descripción de las interacciones entre las diferentes semióticas por un lado y, por otro, de conducir a un programa epistemológico común a las ciencias de la cultura.

Singularidad del saussurismo. El estatuto actual del saussurismo ha quedado oscurecido por la estigmatización ritual de un “estructuralismo” abusivamente reducido a tesis universalistas y a una suerte de binarismo jakobsoniano. Se suele amalgamar por lo demás bajo la cómoda etiqueta de “estructuralismo” el funcionalismo checo del periodo de entreguerras, la glosemática danesa, el distribucionalismo americano de los años 1940 y el conglomerado periodístico Lacan-Greimas-Barthes-Lévi-Strauss-Althusser-Foucault, juzgado enseguida como superado en la medida en que muchos estructuralistas se metamorfosearon súbitamente en postestructuralistas.

Sin embargo, el saussurismo no ha desmerecido por ello. Tras el descubrimiento en 1996 del manuscrito de Saussure titulado *De l'essence double du langage (De la doble esencia del lenguaje)*, un amplio movimiento internacional de edición y de reevaluación de la obra de Saussure ha permitido volver definitivamente caducas las simplificaciones de los editores del *Curso de lingüística general*. No sólo descubrimos un pensamiento de la complejidad, sino que nos permite relacionar los diferentes aspectos de la obra de Saussure y al tiempo poner en perspectiva

el saussurismo del siglo xx. Por ello el *neo-saussurismo*⁶ desempeña un papel importante en la renovación de la lingüística.

Por su no realismo de principio, Saussure impone una ruptura silenciosa pero efectiva con la filosofía del lenguaje, sea de tradición aristotélica (de Tomás de Aquino a Eco) o agustina (de Occam a Locke y a Peirce). Profundiza en Humboldt y rompe con la ontología para consagrarse a la metodología y a los principios de objetivación que permiten la redefinición del lenguaje y de las lenguas.

Alejada tanto del dualismo como del monismo para pensar dualidades interdependientes, la semiótica saussureana puede parecer arbitraria dado que no asume ninguna hipótesis sobre el espíritu o el mundo; pero esta renuncia constituyente le permite descubrir y describir la legalidad propia del mundo simbólico. Así, la relectura del corpus saussureano y la problemática de la diversidad cultural, asociadas al cuestionamiento del etnocentrismo, podrían conducir a restituir la metodología comparativa e histórica tal como la piensa y reformula Saussure, para hacer de ella un órgano general de las ciencias de la cultura.

3. Por una semiótica de las culturas

Dos concepciones de las ciencias de la cultura. Para entender lo que está en juego, conviene restituir los términos de un debate que ha quedado en gran medida implícito y que opone o, al menos, distingue, dos concepciones de las ciencias de la cultura. Ha subyacido a la historia del saussurismo y del estructuralismo que surgió de él. En efecto, el saussurismo ha tomado dos vías desigualmente representadas en su desarrollo, la comparativa y la axiomática. Aunque Saussure haya aludido en varias ocasiones a un “álgebra”, sus estudios de textos, principalmente aquellos sobre las leyendas germánicas, no problematizan de ese modo el análisis narrativo, permaneciendo en el marco comparatista.

Propp, en la *Morfología del cuento* —texto independiente de la tradición saussureana pero considerado por los estructuralistas como un estudio fundador—, proponía una modelización formal del análisis del

⁶ Para más información, consúltese la página del Instituto Ferdinand de Saussure, creada en 1998 (<http://www.institut-saussure.org/>); véase también el *Cahier de l'Herne* (2003) dedicado a Saussure, que recoge, entre otras contribuciones, las del coloquio inaugural del Instituto, en Ginebra.

relato. Si bien tiene una apariencia abstracta, las estructuras consideradas son invariantes dentro de un corpus, y no tienen valor calculatorio. Las raíces históricas del cuento, obra posterior ignorada por los estructuralistas y todavía inédita en francés, restituye la dimensión histórica y comparada de los estudios sobre la estructura del cuento popular ruso.

En la tradición saussureana propiamente dicha, y a pesar de su formación comparatista, será Hjelmslev quien más se adentre en la vía axiomática: tras romper con la logística russelliana, la Teoría del Lenguaje o Glosemática es una lógica que combina constantes con variables.

Por su parte, la obra considerable de Lévi-Strauss comienza formulando una suerte de axiomática de las relaciones de parentesco. *Las estructuras elementales del parentesco* se verán reflejadas, y su método trasladado a otros objetos, particularmente a relatos, en los volúmenes de la *Antropología estructural*. Por el contrario, el gran ciclo de estudios de las *Mitológicas* presenta básicamente una amplia síntesis comparatista sobre los mitos amerindios. No se abandona el proyecto de formalización, pero éste se ve superado por la complejidad de las transformaciones entre los mitos, que sólo la metáfora musicológica permite imaginar. Lo que une estas dos fases burdamente delineadas en la obra de Lévi-Strauss es la hipótesis cognitiva, o al menos la referencia constante al espíritu humano, como en *Raza e historia*. Si la axiomática y el método comparatista se concilian entonces, se debe a la exclusión de la historia. Sin duda, los corpus míticos estudiados por Lévi-Strauss no están fechados y pueden por lo tanto considerarse en sincronía por defecto; pero el rechazo a la historia va más allá cuando se teoriza en una crítica de la diacronía.

Finalmente Greimas, de formación comparatista, se proclama seguidor de Saussure y de Hjelmslev para edificar una semiótica someramente logicizada con el “cuadrado semiótico” y una representación proposicional de los relatos inspirada en Reichenbach, que no cesará de reducirse, hasta postular un nivel narrativo fundamental constituido de tres actantes y dos relaciones. Ahí, de nuevo, la axiomática prevalece sobre el comparatismo —empleado sin embargo en los análisis greimasianos de los cuentos lituanos.

La tentación axiomática conduce entonces a reificar modelizaciones lógicas elementales en “modelos constitucionales”, a riesgo de un empobrecimiento que ha justificado en parte la somera desvalorización del estructuralismo. Sin embargo, el recurso a las modelizaciones debería permitir dar cuenta de la complejidad, en lugar de desembocar en simplificaciones ilusorias.

El axiomatismo depende de una gnoseología *a priori*: se pretende explicar lo complejo por lo simple, derivándolo de éste. Esta epistemología acrítica se impone a base de golpes de fuerza dogmáticos. Por el contrario, el comparativismo muestra su fecundidad en la medida en que encuentra otra cosa que lo que busca; si de la complejidad hace emerger lo simple, es para luego retornar a la complejidad. Una aclaración epistemológica se impone entonces: en razón de su complejidad, los procesos históricos no son formalizables en modo axiomático; no obstante, se pueden emplear aproximaciones probabilísticas dentro de ciertos límites (en particular mediante el recurso a la estadística).

Al nacer el sentido de diferencias instauradas, interpretadas y reconfiguradas, los problemas que incumben a la semiótica se relacionan con la diversidad cultural y la historia —y no con la unidad y el origen, cuestiones más metafísicas que científicas.

Con todo, el pensamiento científico estándar sigue siendo tributario, a su manera, de la diferencia ontológica entre el Ser y los Estados, mil veces retomada de Platón a Heidegger. Marcada con el sello del dualismo pitagórico, esta diferencia no produce sentido, sino que respalda una concepción clasificatoria del conocimiento aún ilustrada hoy día por las ontologías en el ámbito de la representación de los conocimientos. En la lógica, la diferencia ontológica ha sido trasladada en diferencia entre tipo y ocurrencia: se considera que una ocurrencia puede ser descrita en la medida en que puede ser relacionada con su tipo —de ahí, por ejemplo, el éxito universal de la teoría de los prototipos. Únicamente las diferencias entre los tipos son tomadas en consideración, aunque ninguna metodología empírica permita calificarlas.

Especificidad de la semiótica de las culturas. Volvamos a la distinción que formulaba Ferdinand Gonthier entre dos estrategias epistemológicas, la de fundamento y la de compromiso. Aparentemente, las ciencias de la cultura no tienen acceso a estrategias de fundamento, salvo que se

fundamenten en Dios (las ciencias “humanas” estaban antiguamente subordinadas a las ciencias “divinas”) o en la Naturaleza (los programas de naturalización retoman esta subordinación trasponiéndola de las ciencias divinas a las ciencias de la naturaleza).

Aunque puedan, en caso necesario, emplear modelizaciones más o menos formales, las ciencias de la cultura no pueden fundamentarse deductivamente.⁷ Tienen como objeto sistemas de valores; pero un valor no se fundamenta, sino que se experimenta o se transmite en una práctica común, compartiéndose, más o menos conscientemente, de manera contractual. Aún así y, paradójicamente, en tanto que soporte y concretización de valores, un objeto cultural no puede ser descrito mientras uno se contente con compartir esos valores: tratarlos sobre el modo de la evidencia no haría sino reforzar el conformismo y perpetuaría la *doxa* de la que proceden esos valores. Es ésta una de las aporías de la observación participante de moda en los *cultural studies*. De hecho, los valores no son verdaderamente descriptibles si no se establece una distancia crítica: ¿cómo podría describirse un sistema de valores sin que éste sea reconfigurado por el sistema de valores del observador, que en las ciencias de la cultura es también un intérprete? Se comprende la necesidad de la dimensión crítica necesaria a estas ciencias: al instituir una distancia reglada respecto del prejuicio, el error, la mentira, abren la posibilidad de contextualizar sus observables para darles sentido.

La semiótica de los textos y de otras performances complejas se inscribe por derecho en una *semiótica de las culturas*. Sin embargo, una cultura es comprensible, y por lo tanto caracterizable de forma crítica, sólo en el seno de un corpus constituido por otras culturas. Por ello, las ciencias de la cultura son verdaderamente históricas y comparativas.

La semiótica de las culturas permanece incomprendida en la medida en que se opone tanto al universalismo cognitivo —que a su manera acompaña a la mundialización— como a los nacionalismos y a los varios comunitarismos, para quienes las culturas son mónadas, en el mejor de los casos aisladas y, en el peor, combatientes.

⁷ Saussure concordaba con ello respecto de sus célebres dualidades, en las que se ha creído ver dicotomías: “No hablemos ni de principios, ni de axiomas, ni de tesis. Se trata simplemente y en el puro sentido etimológico, de aforismos, de *delimitaciones*” (2005, p. 123).

Dejemos abierta la cuestión de saber si la semiótica es una ciencia de la cultura entre otras —por mi parte, creo que no es una disciplina, sino una reflexión federativa que atañe al conjunto de ciencias de la cultura. Pero estas ciencias escapan a los cánones reductores de la *Big Science*: por su dimensión crítica, su dificultad por experimentar con “hechos” no replicables, su voluntad por caracterizar objetos singulares a pesar de creer que sólo hay ciencia de lo general. Están por lo tanto en vías de dividirse y repartirse entre ciencias de la cognición (de ahí los opulentos programas sobre el origen del lenguaje) y disciplinas de la comunicación. De hecho, básicamente, este desmembramiento delegaría el problema de la cultura en las industrias de la comunicación, de los medios de comunicación al *entertainment*. Se vuelve por lo tanto imprescindible que las ciencias de la cultura delimiten su especificidad epistemológica: ciencias de los valores y no de los hechos, de las condiciones y no de las causas, de los individuos y no de los universales, de los procesos y no de los seres, de las ocurrencias y no de los tipos. No se fundamentan en ontologías, sino que elaboran una praxeología.

Por mucho que los objetos culturales dependan de sus condiciones de elaboración y de interpretación, los valores que concretizan pueden sin embargo ser objetivados como hechos. Estamos ahora confrontados por doquier a corpus numéricos, que se trate de músicas, de imágenes fijas o animadas, de bailes, de performances polisemióticas como el cine, la ópera, los rituales, etc. La exigencia científica de describir tales corpus converge aquí con la demanda social. Con los corpus numéricos, se abren así nuevas perspectivas epistemológicas y metodológicas para las ciencias de la cultura, por no decir un proyecto federador.

Que sea de inspiración neotomista, agustino-fenomenológica o lógico-positivista, la filosofía del lenguaje, que siempre ha hecho las veces de semiótica hasta hoy día, no es desgraciadamente aquí de ninguna ayuda, a causa de su inadecuación epistemológica e indigencia empírica, particularmente cuando se trata de establecer un corpus de manera crítica, variar los criterios de interrogación e interpretar los resultados de las preguntas. La noción misma de corpus le sigue siendo extraña.

Por el contrario, el saussurismo renovado, debido a su exigencia metodológica misma, ha probado su pertinencia empírica. Se debe principalmente a sus relaciones tanto con la filología, en lo que concierne

a la selección crítica y a la catalogación de documentos, como con la hermenéutica, en lo que atañe a la interpretación de obras.

Así, en el seno mismo de la semiótica, se percibe la contradicción mayor que deben afrontar las ciencias de la cultura: ahora se entiende mejor la importancia del debate epistemológico que se abre actualmente.

4. Ciencias cognitivas y naturalización

El dualismo que opone el lenguaje al pensamiento suscita tradicionalmente dificultades: así, las gramáticas filosóficas de la época clásica, de Port-Royal a Destutt de Tracy, encuentran dificultades para unir las irregularidades de la lengua con una supuesta universalidad del pensamiento, tal y como la expresan las leyes de la lógica. Chomsky, en su *Lingüística cartesiana*, ha reconocido esta dificultad, y la traspone a las relaciones entre estructuras profundas (de formato lógico) y estructuras de superficie (lingüísticas). Por las mismas fechas, formulaba los grandes principios del cognitivismo ortodoxo, particularmente el computacionalismo, que concibe el cerebro a imagen del ordenador, y el programa de naturalización, que se apoya en la noción de código y supone una relación más que analógica entre la lengua en tanto que código, el pensamiento en tanto que lenguaje formal, y el código genético. Sin embargo, desde entonces, esas analogías se han revelado sin fundamento, tanto para las lenguas como para el cerebro y el genoma.

(1) La teoría de las gramáticas congenia, en el ámbito de los lenguajes formales, con la teoría de los autómatas. La gramática generativa deriva de ella, pero a pesar de sus múltiples remodelaciones, su capacidad descriptiva permanece débil, ya que sólo toma en consideración algunas propiedades sintácticas y fonológicas, y se contenta con una semántica rudimentaria. El número de observables que abarca permanece muy restringido: así, nada dice sobre la puntuación, ignora la noción de documento, la dimensión textual de las lenguas y las diferencias entre las lenguas y los discursos. Por último, a pesar de que la lingüística computacional debía probar la pertinencia de las gramáticas formales, no ha podido responder a las demandas sociales surgidas con los corpus numéricos. Por el contrario, la lingüística de corpus,

emanada de las humanidades, al emplear métodos matemáticos, esencialmente estocásticos, y no representaciones lógicas, ha puesto en evidencia nuevos observables y se ha mostrado eficaz en ámbitos cruciales como la búsqueda de información, de tal forma que Chomsky tuvo que afirmar en 1999 que la lingüística de corpus “no existía” (Rastier, 2011). Esta negación de la realidad sancionaba una derrota.

(II) La metáfora computacional cerebro-ordenador se sustentaba en la imagen ya obsoleta de un cerebro puramente neuronal y... cortical. El descubrimiento del rol funcional de otras células cerebrales como los astrositos y células gliales, las del cerebro hormonal, el auge de la psicología subcortical, principalmente en importantes ámbitos como los de la visión ciega, han relegado al cerebro cableado al conservatorio ingenuo de las imágenes de Epinal.

(III) El determinismo genético, que fundamentaba en la naturaleza el innatismo chomskiano y la universalidad de la Gramática Universal, ha experimentado numerosos reveses. Mientras se sucedían las declaraciones atronadoras con el progreso de la secuenciación del genoma humano, la noción misma de código genético se debilitaba. No sólo tiene valores funcionales el ADN no codificante, sino que la expresión de los genes depende de múltiples factores ambientales, incluida la alimentación, de tal manera que se ha probado la herencia, en varias generaciones, de caracteres adquiridos. Así, la epigenética, que da cuenta de estos factores, se alza hoy día como el ámbito más activo de la genética y permite superar la falsa antinomia entre lo innato y lo adquirido.

La falsa antinomia entre naturaleza y cultura, ligada a ella, permanece no obstante intacta en los programas de naturalización actuales que derivan del neodarwinismo. Si el prestigio del darwinismo sigue incólume, la extensión de los principios de descripción darwinianos más allá de las ciencias de la vida plantea considerables problemas epistemológicos y éticos. Aplicadas por la psicología evolucionista a todos los ámbitos de las sociedades humanas, de la sexualidad a la religión y el arte, las hipótesis neodarwinianas conducen a reducciones muy discutibles. Por ello, es tarea de las ciencias de la cultura darse como objetivo el formular proposiciones que permitan dar cuenta de

las evoluciones culturales, cuando no el emprender la *culturalización* de las ciencias cognitivas.

En el siglo pasado, las relaciones entre ciencias de la vida y ciencias sociales han sufrido dos simplificaciones. El dualismo de Dilthey, resultante del romanticismo tardío, marca una separación de principio entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias de la cultura (*Geisteswissenschaften*), que se verá reflejada, de forma interesante, en autores como Rickert y, sobre todo, Cassirer. Por el contrario, el monismo del positivismo lógico encarnado por el Círculo de Viena sienta la tesis de la unidad de la ciencia, que conducirá ciertamente a las aclaraciones de Popper, pero que llevará también a promover el modelo de la *Big Science* que seduce de forma durable a los ejecutivos e insta a las ciencias sociales a adoptar los cánones de las ciencias de la naturaleza y de la vida. Sin embargo, existen diferencias notables y sin duda irreductibles que atañen a la escala de los fenómenos, el estatuto de los objetos descritos y el tipo mismo de verdad —las ciencias sociales no siempre pueden practicar la experimentación y no se inscriben dentro del régimen de la prueba demostrativa.

El programa de naturalización que se ha asentado con el cognitivismo durante los últimos cincuenta años, con autores como Chomsky en lingüística, Fodor en filosofía del espíritu y Sperber en antropología, se ha formulado en las propias ciencias sociales, incluida la semiótica. Tras un periodo de unificación asociada a las ciencias lógico-formales, que dio lugar a toda clase de metáforas computacionales, el programa de naturalización privilegia hoy las ciencias de la vida y, principalmente, la biología: así, para Chomsky, la lingüística debe ser absorbida por la psicología, y ésta, a su vez, absorbida por la biología. Contemporáneo del auge de la genómica desde los años 1950, tras el descubrimiento del ADN, este programa es explícitamente reduccionista, ya que supone una determinación causal de lo biológico sobre lo psíquico y luego sobre lo lingüístico.

La voluntad de los cognitivistas por establecer una explicación causal de las culturas mediante factores biológicos marca una diferencia notable respecto del darwinismo. La imagen del código, metáfora determinista contemporánea de la época de la primera cibernética, ha sido muy productiva en genética: el código genético es invocado por doquier. Pero un código se ejecuta incondicionalmente y no evolucio-

na, mientras que el genoma de una población evoluciona, y el de un individuo se expresa bajo ciertas condiciones: se sabe hoy día que las propiedades variables de su medio inhiben o favorecen su expresión. El determinismo genómico (o *genomismo*) pretende explicar la totalidad del ser viviente por una de sus partes, despreciando las diferencias de escala. Desde el momento en que se atribuye al genoma un valor explicativo y causal primordial, por una extensión sin precedentes de la oposición entre genotipo y fenotipo, los comportamientos pueden definirse como fenotipos.

Ciertamente, a pesar de todas las investigaciones, no se ha encontrado ningún gen que codifique un comportamiento, pero las culturas, reducidas a una suma de comportamientos individuales, se ven así “naturalizadas”. Por el contrario, en la última sección de este libro, formularemos argumentos a favor de un programa de *culturalización* de las ciencias cognitivas.

En los últimos cincuenta años, las investigaciones cognitivas han tratado de convertir el problema filosófico de la relación entre pensamiento y lenguaje, hasta entonces detentado por la filosofía, en una cuestión científica, cuando no empírica y susceptible de experimentación.

Las teorías del signo y del sentido tienen aquí un papel crucial. ¿En qué medida pueden dividirse, o incluso separarse, los signos y el sentido, el pensamiento y el lenguaje? Para delinear algunas respuestas, disponemos, como hemos visto, de dos clases de semióticas, unas inspiradas en la lógica y la filosofía del lenguaje, otras en la lingüística, principalmente la de Saussure. Si tradicionalmente, en el ámbito de las investigaciones cognitivas, la semiótica lógica ha prevalecido, la evolución de la lingüística cognitiva conduce a replantear el problema de las relaciones entre contenidos y expresión de acuerdo con los logros de la lingüística histórica y comparada. Una reconcepción del lenguaje podrá entonces apoyarse en los fundamentos antropológicos de las ciencias de la cultura. Puede también formularse el deseo de que la neurolingüística y la psicolingüística (parte de la psicología cognitiva) renueven sus hipótesis semióticas para llegar a un mayor conocimiento... del conocimiento como interacción y acoplamiento con el entorno semiotizado.

Referencias

- Chomsky, N., 1972, *Lingüística cartesiana: un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*, Gredos, Madrid.
- Eco, U., 1974, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milán.
- , 1999, *Kant y el ornitorrinco*, Editorial Lumen, Barcelona.
- Greimas A.J. y J. Courtés, 1990, *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid.
- Knecht, H., 1981, *La logique chez Leibniz: Essai sur le rationalisme baroque*, L'Âge d'homme, Lausana.
- Rastier, F., 1991, *Sémantique et recherches cognitives*, PUF, París.
- , 2011, *La mesure et le grain - Sémantique de corpus*, Champion, París.
- Saussure, F., 2005, *Escritos de lingüística general*, Gedisa, Barcelona.

Recibido: 20 de septiembre de 2012.

Aceptado: 6 de enero de 2013.

Stoa
Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 27-39
ISSN 2007-1868

HERMENÉUTICA Y POLÍTICA EN MARTIN HEIDEGGER*

JULIO QUESADA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
quesadajulio@yahoo.es

RESUMEN: En esta conferencia hemos pretendido hacer ver las relaciones que se van cruzando entre filosofía, política, hermenéutica y biología en el pensamiento de Martin Heidegger. Estos cruces forman la urdimbre (o una de ellas) de lo que Roberto Esposito ha formulado como “paradigma inmunológico” de la biopolítica tanatológica del nazismo. Esta conferencia, enmarcada en mi propia línea de investigación: “Heidegger de camino al holocausto”, demuestra la profunda relación que se da en el pensamiento heideggeriano entre su ontología y la biopolítica del III Reich.

PALABRAS CLAVE: Biopolítica · Racismo · Hermenéutica · Filosofía

ABSTRACT: In this lecture we have pretended to clarify the links between philosophy, politics, hermeneutics and biology in the Martin Heidegger’s thought. These links configure the warp (or one of them) of what Roberto Esposito has stated as “immunological paradigm” of the thanatological biopolitics of the Nazism. This lecture, framed in my own research line: “Heidegger on way to the Holocaust”, shows the deep relation between the ontology of Heidegger’s thought and the Third Reich biopolitics.

KEYWORDS: Biopolitics · Racism · Hermeneutics · Philosophy

1°. ¿Por qué la selección racial es “metafísicamente necesaria”? (1941-42): la “experiencia básica” de Ser y tiempo (1927).

* Conferencia impartida el 7 de abril de 2010 en el Coloquio Internacional HEIDEGGER AUJOURD’HUI, celebrado en la Maison Heine de Paris.

2°. Hermenéutica y biopolítica (1922): *el paradigma inmunitario y la “interpretación” de los griegos*.

1o.- En su curso *Nietzsche Metaphysik* —capítulo 4° dedicado al Übermensch— Heidegger llegó a la conclusión, al comienzo de la década de los 40, de que la selección racial era metafísicamente necesaria. Esto en el sentido de convertir la selección racial en una “institución” (*Prinzip*) cuya legalidad, justicia o ley tenía un fundamento “metafísico” en el pensamiento del último gran filósofo alemán. Heidegger entendió que la esencia de la voluntad de poder de Nietzsche tenía como origen y meta la formación de un determinado “tipo” de hombre capaz, él mismo, de la máxima voluntad de poder en tanto esencia de la verdad del ser (*Dasein*). Y creyó —de la mano de *El Trabajador. Dominio y figura* (1922) de Ernst Jünger— que la esencia de la (nueva) verdad del ser se encontraba de forma pre-ontológica en la apología que Nietzsche había hecho de la “maquinalización” en *Humano, demasiado humano* II, §218: *La máquina como maestra* de la centralización del poder, de la desindividualización del hombre, de la posibilidad de convertir a millones de seres en rigurosos e inflexibles autómatas guiados por “un único fin”. Esta finalidad existencial coincide con la *Sorge* o cuidado de la raza; pero no en su sentido moderno-liberal (biológico) sino metafísico: cuidar la “noción” de raza.¹ Y por esta razón, y en ple-

¹ “Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el mismo 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 [...] El adiestramiento [*Züchtung*] de los hombres no es, sin embargo, domesticación, en el sentido de refrenar y paralizar la sensibilidad, sino que la raza [*Zucht*] consiste en almacenar y purificar la fuerza en la univocidad del ‘automatismo’ estrictamente dominable de todo actuar. Sólo cuando la subjetividad incondicional 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*] de una selección racial [*Rassenzüchtung*], es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la noción de raza [*Rassendenken*] 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 biológico sino metafísico” —Heidegger, M., 1990, *Gesamtausgabe, Band 50: Nietzsches Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, pp. 55 y 56-7 (en adelante GA y el número del tomo). Este párrafo no está en el original; es un “añadido” de Heidegger para la edición de 1961 en la que se basaron tanto la traducción francesa (Gallimard) como la española (Destino). Creo que es la primera vez que se señala este “reajuste” del propio Heidegger; hallazgo que debo, en parte, al excelente trabajo de

na contienda bélica (o “lucha por el ser”) Heidegger explicó así lo que estaba en juego:

Queda aún la pregunta acerca de qué pueblos y qué humanidad [*Völker und Menschentümer*] están sometidos de modo definitivo y anticipador a la ley de la pertenencia a este rasgo fundamental de la incipiente historia del dominio sobre la tierra (1990, pp. 80-81).

Lo que, a su vez, justifica una nueva legalidad para el nuevo ordenamiento mundial cuyo sentido y estructura históricos dependen directamente de la noción de la raza forjadora de la propia voluntad de poder. Heidegger desarrolló esta legislación futura impuesta por la revolución nacionalsocialista en la 5^a y última parte de *Nietzsche Metaphysik*. No es difícil entender —a pesar de la ceguera de los heideggerianos de comunión diaria— la lógica interna que unifica el testamento jurídico de Heidegger (*Die Gerechtigkeit*): “pensar” la justicia como una unidad metafísica que “forja” —y “forma”— la ley que es “construcción-eliminación-aniquilación” (69-70). La destrucción de la concepción clásica de Justicia, en sus diferentes significados, es ontológicamente radical.²

En los análisis heideggerianos propios de la hermenéutica venerativa se ha venido insistiendo en la relación pasajera de Heidegger con el nazismo y que, en última instancia, la ontología de *Ser y tiempo* nada tenía que ver con la ideología del nacional-socialismo —y mucho menos con el holocausto!—, sin embargo, es el propio Heidegger quien echa abajo estas interpretaciones bien pensantes. *Nietzsche Metaphysik* se abre con una *Einleitung* en la que el ex-rector explica la razón de ser de esta interpretación de Nietzsche:

El intento siguiente sólo puede pensarse y seguirse desde *la experiencia básica de Ser y tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese acontecimiento único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante,

Faye Heidegger. *La introducción del nazismo en la filosofía* (2009) —Akal, Madrid (ed. francesa, 2005)— que marca un antes y un después en los estudios críticos sobre Heidegger.

² “No obstante, para pensar la esencia de la justicia de manera adecuada a esta metafísica hay que excluir todas las representaciones acerca de la justicia que provienen de la moral cristiana, humanista, iluminista [*aufklärerischen*], burguesa y socialista” (69-70).

sin pensarse, y no sólo se le rehúsa al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar (6) [las cursivas son nuestras].

2°. Para el joven Heidegger³ el ser de la vida sólo se hace visible o aprehensible de forma indirecta. A primera vista parecería una “reducción eidética”; pero la hermenéutica de la situación consiste en la realización de la “propia” existencia del *Dasein humano* al margen, completamente, del *λογος* tal y como lo habría interpretado la tradición greco-latina que asume, aunque no sin críticas, la fenomenología. Heidegger indica que la situación hermenéutica se hace visible en tanto que está preguntando por el ser, por quiénes somos nosotros mismos y en la medida constituyente en que ya ha asumido su finitud como parte de su “resolución” frente a la nada. De manera que se llega a lo inevitable en el despliegue de la nueva “lógica radical del origen”: los arquetipos de la existencia están obligados al enfrentamiento, al combate más radical. Hermenéuticamente recibe el nombre encubierto de “el contra-movimiento” [*die Gegenbewegung*].⁴ Esto nos devuelve a nuestro propio hilo conductor: la hermenéutica de la situación se aclara a sí misma como “cuidado” de la propia elaboración hermenéutica; lo que no hay que confundir con el cuidado de una “teoría”. La tendencia hacia la “caída” del “cuidado” de nosotros mismos debe ser contrarrestada por un “contra”, “negación” o “no” que sí se ocupe de sí mismo en toda la radicalidad ontológica que implica la negación heideggeriana como forma de autoafirmarse. Esta posición privilegiada de la oposición real o negación ontológica (lo que *no-es*) impulsa lo que en el §9 de *Ser y tiempo* aparece en la analítica del *Dasein* como su verdadera

³ Heidegger, M., 2005, *Gesamtausgabe, Band 62: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen situation)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno. Versión española: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002. (En adelante IN) Esta edición es incompleta.

⁴ Heidegger, M., IN, pp. 43 y 44. GA, pp. 62, 360 y 361. El texto dice: “El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal manera que sólo deviene visible y aprehensible *indirectamente* [*Umwege*] a través de un contra-movimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado [*Sorgen*]”. Esta tendencia se transforma, posteriormente, en “el olvido del ser”.

esencia: “La ‘esencia’ de este ente consiste en tener-que-ser [*Zu-sein*]” (67).⁵ Tengo que ser lo que (ontológicamente) no soy; razón por la que el propio *Zu-sein* adquiere el derecho ontológico-cultural (o espiritual) de dividir la existencia humana en “auténtica” e “inaauténtica” (§9) para, posteriormente, autodefinir al pueblo alemán como “pueblo metafísico” destinado al cumplimiento del “cuidado” de Alemania, de Europa y Occidente (*Introducción a la Metafísica*, 1935 y 1953). Y tanto si quieren como si no quieren.

Esta reducción del espacio fenomenológico (ontológica y políticamente plural) al tiempo originario, o *Da*, es decir, a los orígenes propios, tiene un alcance catastrófico que, incluso entre fenomenólogos, se sigue asumiendo sin más análisis crítico que el de la gremial condescendencia académica con los “ídolos”. Una reducción al monologismo pre-moderno que hace inviable los puentes entre lenguas y entre pueblos diferentes o, más específicamente, destruye toda posibilidad de diálogo entre el pueblo histórico (o metafísico), Alemania, y los pueblos que, según Heidegger, carecen de ser o de historia como los negros. Pues bien, lo que afirmamos es que estas reducciones del espacio plural al tiempo del origen, la reducción de las lenguas (aptas para “pensar” (*Denken*)= aptas para “ser” (*Zu-sein*)) al greco-alemán y, más tarde, al puro alemán (de Heidegger), la reducción de la libertad del individuo y las personas en general al destino histórico de a comunidad del *Volk* profetizado por el ontólogo y exigido por el nazi de las SA en sus innumerables escritos políticos como el tristemente famoso Discurso de Rectorado, *La autoafirmación de la Universidad alemana* (1933), en donde destruye al mismo tiempo la libertad de conciencia y la libertad de cátedra en aras de “la uniformización-dictatorial-gregaria-nacionalsocialista” (Juanes, 2010, p. 21), en fin, la reducción de la polisemia de la palabra vida a los arquetipos de la existencia humana, nuestra tesis afirma que todas estas “reducciones” que lleva a cabo el “contra-movimiento” en nombre de la auténtica investigación filosófica son vectores que van señalando en la Obra de Heidegger un itinerario educativo y político universitarios abocado desde su raíz, la lógica radical de la procedencia, a la destrucción real de las personas o comunidades “impropias”. Estableciéndose una buena atmósfera de

⁵ Versión original: Heidegger, M., 2001, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, p. 42.

trabajo entre este proyecto ontológico y los puntos programáticos del NSADAP que también se basan en el racismo, bien de carácter biológico, cultural o sublimemente metafísico. Estas reducciones ontológico-hermenéuticas son las que posibilitan que Heidegger destruya el legado dialéctico del πολέμος (guerra) de Heráclito en aras de la “exterminación total” (*völligen Vernichtung*), tal y como aparece en el ensayo “Sobre la esencia de la verdad del semestre de verano de 1933-34”.⁶ El “*contra*” del contra-movimiento que se anuncia hermenéuticamente en 1922 frente a las tradiciones (que extraviaron el camino del ser) greco-judaica, greco-latina y greco-cristiana, significaba que la negación ontológica del otro era *radical*. Tampoco se buscaba compartir la tradición del origen griego, sino imponer a nivel mundial la *Kehre* (vuelta) a la verdadera esencia de la verdad y del ser. Repetición que se hacía única y exclusivamente en el propio eco del ser como fragmento olvidado y a la espera de su des-velamiento. Esta resistencia a compartir los orígenes griegos de la auténtica *Kultur* acaba siendo la médula de la hermenéutica como *Sorge-en-ejecución*. Heidegger elabora, pues, una teoría ontológica a la altura de su propio racismo tal y como ha quedado impreso en *La metafísica de Nietzsche*. Pero la selección racial del hombre de 1941-42 no se entiende sin su fundamento ontológico:

El “*contra*”, entendido como el “no” o la “negación”, expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva. Desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario con respecto a la posición [cursivas de Heidegger].⁷

El hermeneuta de la facticidad del ser-ahí sólo puede “entender” el significado de las palabras de su propio ahí [*Da*] originario; lo que le aísla ontológicamente de otras perspectivas si es que caben otras miradas. Unas líneas antes de la anterior cita, Heidegger deja muy claro que la investigación del “sí mismo” nada tiene que ver con “romperse los sesos con reflexiones egocéntricas”, en una alusión directa a Husserl. La primacía constitutiva del “*contra*” en la identidad del

⁶ Heidegger, M., 2001, *Gesamtausgabe, Band 36/37*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno, pp. 90-91. Emmanuel Faye ha señalado, con sobrada razón, que la publicación de este volumen (*Sein und Wahrheit*) en 2001 ha posibilitado entender qué significado político tenían realmente sus clases de “metafísica” (Faye, 2009, pp. 277-286).

⁷ Heidegger, *GA*, 62, p. 362. *IN*, p. 44.

ser repele la estructura intersubjetiva de la percepción del mundo; no hay “percepción” sino autoafirmación de la “situación hermenéutica” o “posición” de su ser-ahí como forma “propia” del ser. Y esta forma de ver/ser el mundo corta de raíz su vinculación con la universalidad (un proyecto fenomenológico) para dividir al mundo y la vida en “propio” e “impropio”. Por eso debemos seguir recordando que la reducción del “espacio” fenomenológico al “tiempo” de la ontología fundamental era y es una auténtica amenaza para la pluralidad del mundo. No se trata de percibir el mundo tomando conciencia del mismo gracias a nuestra inserción espacio-corporal que me posibilita ser un punto de vista entre otros puntos de vista. Por el contrario, la “posición” constitutiva del contra es lo que daría lugar a hacerse “visible” como “sí mismo”.⁸

*Pero esto significa que la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad.*⁹

Es esta radicalidad (facticidad= *historisch*) la que le hace ser al pensamiento heideggeriano —en su misma constitución— un pensamiento racista; pero nunca como una consecuencia biológica, sino hermenéutica; siempre y cuando la pregunta metafísica por antonomasia, “¿Por qué hay ser y no más bien nada?” se sepa escuchar desde sus propios orígenes griegos y, para esto, para este “acontecimiento”, el “comienzo” del ser tiene que des-velarse en el presente auténtico e inauténtico mediante la metafísica reajustada hermenéuticamente: “¿Quiénes somos nosotros mismos?” A su vez, el círculo de la pre-comprensión ya se decidió desde su historicidad; lo que nos confirma que esa pregunta está fuera del *λογος* y fuera de la intencionalidad de la conciencia y, en general, fuera de lo que se entendía por filosofía. Es una pregunta sin argumentación posible porque sólo se escucha y se responde desde “la resolución” [*Die Entscheidung*]; de esta forma se “supera” la “subjetividad” de la historia haciendo de la “auténtica existencia histórica” un núcleo tan absolutamente solipsista como el del existencial ser-para-la-muerte que la finitud del *Dasein* ofrenda a su propia finitud y ya no necesita recurrir a ningún mundo del “yo”. Es esta pobreza (desvitalización) de su pensamiento lo que le hace fracasar filosóficamente en

⁸ *IN*, p. 45. *GA*, 62, p. 362.

⁹ *Ibid.*

algo que atañe a la propia carne del tejido histórico: su pluralidad de contextos violentada, simplificada o aniquilada por la necesidad metafísica de la selección racial de los hombres en aras del *Übermensch*. *Sorge* (cuidado del ser) y *πολεμος* (lucha por el ser) son las dos caras de la misma hermenéutica fenomenológica de la historicidad cuya identidad o “sí mismo” dependen ontológicamente de la *negación* del otro. En este combate-y-cuidado-por-el-ser sólo puede quedar un único contendiente o una única “tradición” haciéndose cargo biopolíticamente de la esencia de la verdad del ser que tiende a ocuparlo todo como lo demuestra, decíamos, la crítica que llevó a cabo Heidegger de la polisemia de la palabra “vida” y de la universalidad latente en el término “humanidad”.

La lógica radical del origen de la hermenéutica transformó la “intencionalidad de la conciencia” en *Sorge* o “intencionalidad plena” del “arquetipo” de la existencia propia. Este cuidado encierra una geopolítica lingüística que acabará en el disparate de la entrevista póstuma con *Der Spiegel*; pero esto sólo era la punta del iceberg biopolítico-comunitario-inmunológico (Esposito, 2009a; 2009b) ya que la hermenéutica tiene que destruir las interpretaciones impropias para poder re-construir el arquetipo de la auténtica existencia. Esta tarea es biopolítica, especialmente “inmunológica”, porque de lo que se trata no es de compartir interpretaciones sino, ¿quiénes somos nosotros mismos?, de erradicar lo extraño. Al menos como posibilidad. Recordemos que siempre estaríamos en un determinado estado de facticidad “predado” que sostiene, inicialmente, la hermenéutica. Pero el matiz que dejaba abierto Heidegger a la tentación de la destrucción radical del “contra-movimiento” es tan innegable como terrible: “[...] y *que ya no puede ser enteramente erradicado [ausgerottet] [cursivas nuestras]*”.¹⁰ Pero ¿por qué tendrían que ser enteramente erradicadas las interpretaciones heterogéneas del ser? ¿No se nos deberían encender las alarmas ante esta hipótesis filosófica? La prueba nos la da el propio Heidegger cuando escribe:

La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia (*uneigentlich*), en el terreno de la conceptualidad griega, a saber, en el terreno de una conceptualización que se ha transmitido a través de

¹⁰ *IN*, p. 49. *GA*, 62, p. 366.

una cadena de interpretaciones heterogéneas (*Interpretationen hindurchgegangen ist*). Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias (*ursprünglichen*), y que siguen el patrón de determinadas regiones de la experiencia objetiva (. . .) Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación —y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente—, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción (*Destruktion*). La investigación filosófica (. . .) es conocimiento “histórico” en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros “hicieron” antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cuál el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen (*eine radikale Ursprunglogik*) y las *primeras contribuciones* a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica (. . .) Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario (*ursprünglich*), no sabemos custodiarlo en su autenticidad (*eigentlicher*) [Todas las cursivas en el original a excepción de “primeras contribuciones”.¹¹

¿En qué medida se va a ver afectada la fenomenología en este combate por el ser? El “*contra-movimiento*” es la respuesta que elabora Heidegger contra la totalidad de los presupuestos racionales y afectivos que daban vida a la filosofía de Husserl: la transformación de la “intencionalidad” en *Sorge* es lo que destruye el sentido realmente filosófico de la fenomenología.¹² La intencionalidad no es de la conciencia de la persona que reflexiona en el mundo, sino del “*Da*”. Es una intencionalidad que rebota sobre su “sí mismo” y que, obviamente, ya no pasa

¹¹ *IN*, pp. 50-52. *GA*, 62, pp. 366-369.

¹² *IN*, p. 47. *GA*, 62, pp. 364-365.

del círculo de la pre-comprensión de sentido dado por la nueva esencia de la verdad: su “repetición”. La intencionalidad del *Dasein* sólo es el espejo de la misma “resolución” ontológica de la “historicidad”. Y esta nueva intencionalidad, o intencionalidad “total” o “completa”, está autoreferida a sí misma en tanto “cuidado” del origen auténtico del ser. La crítica es clara y va dirigida contra su método “descriptivo”.¹³ Critica este método por no tener en cuenta el cuidado de la propia perspectiva, de no atender “las indicaciones de la orientación de fondo”. Es decir, Heidegger estaba acusando a la fenomenología de no ocuparse del *Da* sino del *sein*; por eso denomina a las investigaciones del maestro como “egocéntrica”. En otras palabras, que a las *Investigaciones lógicas* le sobraban tanta lógica como les faltaban el “suelo” [*Boden*] de su propio arraigo o patria. Y Heidegger remataba esta crítica añadiendo que la “*intencionalidad plena*” hay que buscarla en la propia comprensión de la historicidad que no es otra cosa que el “*tener*” el punto de vista que hay que *cuidar*. El contra-movimiento, entonces, alcanza uno de sus puntos álgidos cuando el hermeneuta de las condiciones de posibilidad de la “unidad originaria” comprende, por fin, el *final* de la soberanía filosófica greco-latina y se *compromete* con la nueva verdad. Esta, afirmaba Heidegger, sigue siendo una “teoría material y formal del objeto de la lógica y de la ciencia”. Pero el lenguaje ocultaba la verdadera intención que no es otra que la destrucción de la propia fenomenología. El contra-movimiento frente a la “caída” en el olvido de la custodia del ser se constituye ontológicamente en, y son palabras de Heidegger, “*estrategia de desmontaje*”; por lo que, se había dicho, el cumplimiento de la hermenéutica sólo se lograba a través de la “*destrucción*” de lo impropio. Es decisivo subrayar que esta destrucción cumple la tarea de *purificar* y *erradicar* las interpretaciones que no proceden de la verdadera esencia de la *existencia histórica* —en el alemán de *Ser y tiempo*: “*existenz*”— de los griegos mitificados arquetípicamente por Heidegger (y el nazismo) como único modelo de humanidad a seguir.

Esta “humanidad” ya no posee el significado humanista, universal, que le daba el concepto de sustancia aristotélica. La destrucción hermenéutica de la “*sustantia*” como parte de la tarea de la lógica radical del origen de la *ουσια* le lleva a Heidegger a disolver totalmente la

¹³ *IN*, p. 48. *GA*, 62, p. 365.

prioridad ética de la acción humana (πραξις); acción que en sí misma conlleva la finalidad del bien, a diferencia de la ciencia y del arte. Así lo indicó:

Pero ονσια todavía conserva en Aristóteles mismo e incluso más tarde, el sentido originariamente práctico de bienes familiares, de bienes patrimoniales, de bienes disponibles para el uso en el marco del mundo circundante. El término ονσια designa, pues, “bienes”, “posesión”, “propiedad”, “hacienda”. Aquello que en el trato es custodiado como ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bienes*, *posesión*, *propiedad* o *hacienda* es su *ser-producido*. En la producción, el objeto del trato se muestra en su verdadero aspecto [cursivas en el original].¹⁴

Llama la atención que todas las categorías del ser sean de carácter instrumental y que se defina la verdadera sustancia como “ser-producido”. No se trata, pues, ni de personas, ni de subjetividad, ni del yo; sino, más bien, del “estar-disponible”. Todas las categorías que aparecen en el *Informe Natorp* se derivan de la sustancia entendida como ποιησις (producción). “Manipulación de”, “preparación de”, “elaboración de”, “fabricación de”, “servirse de” es el tipo de lenguaje que aquí utiliza Heidegger¹⁵ y que concuerda con las categorías ontológicas fundamentalmente de *Ser y tiempo* en donde el “cuidado” se circunscribe, exclusivamente, al mundo circundante de lo-a-la-mano. El “arquetipo” es un determinado “trato” con la vida en la que no cabe la subjetividad de la persona; de ahí que la tarea destructiva de la hermenéutica de la facticidad se centre en 1922 en el desmontaje que la tradición greco-judaica, greco-latina-cristiana y moderna han hecho de la vida humana un fundamento universal para el desarrollo de la libertad.¹⁶ No se trata de de-construcción, sino de aniquilación: “La confrontación destructiva con su historia”.¹⁷ Las transformaciones de ονσια en “ser-producido”, así como la transmutación de la intencionalidad de la conciencia en *Sorge* del arquetipo de la vida greco-aria (nazificación de Prometeo), dejaba expedito el camino para expresar en Tubinga el 30 de noviembre de 1933 *La Universidad en el Estado Nacionalsocialista*, conferencia en la que es presentado como “Uno de

¹⁴ *IN*, p. 58. *GA*, 62, p. 374.

¹⁵ *GA*, 62, p. 352-354.

¹⁶ *GA*, 50, p. 369.

¹⁷ *GA*, 50, p. 368.

los más fervientes pioneros nacionalsocialistas entre los eruditos alemanes” - que la revolución nacionalsocialista era la *Sorge* que haría posible un nuevo “comienzo” (*Anfang*) para Alemania y toda la Tierra: la esencia del *Dasein* alemán cumplida como esencia del Estado del Trabajo-Máquina capaz de “producir” una determinada estirpe de hombres a imagen y semejanza de la voluntad de poder que aspira –metafísicamente– a lo Uno.¹⁸

De esta forma, y a modo de conclusión, hemos aclarado no sólo el vínculo entre filosofía y política en Heidegger; sino la relación “metafísica” entre la ontología y la selección racial del hombre. También el Superhombre lleva un brazalete con la cruz gamada, como el conferenciante Heidegger (*Hölderlin y la esencia de la poesía*) en Roma y 1936 y su insignia del partido en la solapa de su chaqueta. A pesar de que Zarathustra había dicho aquello de que allí donde *acaba* el *Reich*, allí mismo, se alza el arco iris y los puentes de los hombre superior. Y a pesar de que Nietzsche rompiera con Wagner, entre otras cosas, por su antisemitismo.¹⁹

Referencias

- Esposito R., 2009, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
 —, 2009, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder. Barcelona.
 Faye, E., 2009, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid.
 Heidegger, M., 1990, *Gesamtausgabe, Band 50: Nietzsches Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno.
 —, 2000, *Gesamtausgabe, Band 16: Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno.
 —, 2001, *Gesamtausgabe, Band 36/37: Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno.
 —, 2001, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

¹⁸“Die Universität im nationalsozialistischen Staat” Conferencia dada en Tubinga el 30 de noviembre de 1933 y publicada en el *Tübingener Chronik* del 1 de diciembre de 1933. Cursivas en el original. Heidegger, M., 2000, *Gesamtausgabe, Band 16: Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, pp. 765 y ss.

¹⁹“Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible. Allí donde el Estado acaba, –¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes de los hombres superiores? [*des Übermenschen*]”. Nietzsche, F., 1975, *Así habló Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid, p. 85. Cursiva en alemán. En la traducción de Andrés Sánchez Pascual el importantísimo plural se convierte, erróneamente, en una síntesis: “el arco iris y los puentes del superhombre”. Véase el original en alemán: Nietzsche, F., 1980, *Kritik Studienausgabe, Band 4: Also Sprach Zarathustra*, Verlag de Gruyter, Berlín-Nueva York, p. 64.

- , 2003, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- , 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 2005, *Gesamtausgabe, Band 62: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen situation)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt del Meno.
- Juanes, J., 2010, *Los años funestos. Heidegger y el Nacionalsocialismo*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, México.
- Nietzsche, F., 1975, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1980, *Kritik Studienausgabe, Band 4: Also Sprach Zarathustra*, Verlag de Gruyter. Berlín/Nueva York.

Recibido: 8 de enero de 2013.
Aceptado: 28 de enero de 2013.

Stoa

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 41-60

ISSN 2007-1868

LA REFORMA INTELECTUAL DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET:
EL APASIONADO PENSAR SOBRE ESTE MUNDO EN LA
VISIÓN DE OCTAVIO PAZ

LEOPOLDO SANTOS BÁEZ

El chorro luminoso de la existencia pasa raudo: interceptemos su marcha con el prisma sensitivo de nuestra personalidad, y del otro lado, sobre el papel, sobre el libro, se proyectará un arcoíris. Sólo de esta suerte se liberta la teoría de su tono gris menor.

José Ortega y Gasset, *Verdad y Perspectiva*, 1916.

RESUMEN: A propósito de la consideración de Octavio Paz a la obra de Ortega y Gasset como “un apasionado pensar sobre este mundo”, el ensayo busca en el planteo teórico del filósofo español los conceptos que le permitieron vislumbrar una serie de problemáticas que juegan un rol decisivo en el mundo de hoy. La tesis que aquí se sostiene es que tales conceptos están enmarcados y responden a la teoría de salvación de la circunstancia, teoría que rige toda su propuesta filosófica.

PALABRAS CLAVE: Masa · Tiempo · Mundo · Circunstancia · Perspectiva · Individualidad · Subjetividad · Salvación · Espíritu · Porvenir · Comunidad Europea · Nación · Creencias

ABSTRACT: Taking in consideration Octavio Paz vision about Ortega y Gasset's work as a “passionate thought about this world”, the Essay searches through the Spaniard's theoretic model the concepts that allowed Ortega y Gasset to forecast some troubles having a decisive roll on the today world. My thesis states that those concepts are framed by, and answer the theory about saving the circumstance, a theory that governs his whole philosophy.

KEYWORDS: Mass · Time · World · Circumstance · Perspective · Individuality · Subjectivity · Saving · Spirit · Future · Europe Community · Nation · Believes

1. Introducción: ¿Por qué estudiar hoy a Ortega?

Aunque mucho se ha escrito ya sobre el filósofo español José Ortega y Gasset, aún permanecen aspectos y cuestiones planteadas en su obra

que no han sido del todo agotados. Javier San Martín (1998), uno de los autores que más han estudiado a Ortega en años recientes, destaca que en los trabajos sobre este filósofo prevalece una falta de comentarios precisos. Según el autor, muy probablemente esto se debe a la escasa presencia del filósofo en las aulas universitarias. San Martín se refiere a España, pero esta situación bien puede generalizarse a los medios académicos de nuestro país: no sólo se lee poco a Ortega en las universidades mexicanas sino que además, son pocos los estudios que lo sitúen en relación con los autores que más se leen en estos ámbitos, tales como Husserl o Heidegger.

Es quizás por estas situaciones por las que otro estudioso de Ortega, Osés Gorraiz (1989), ha hablado del “fenómeno Ortega” refiriéndose al filósofo madrileño como el gran desconocido en España hasta mediados de los años setentas, destacando el hecho de que los estudios anteriores sobre Ortega y Gasset manifestaban posturas extremas en las que, o se le descalificaba o se le idealizaba. Señala este autor que ese fenómeno comienza a desvanecerse durante la década de los setentas, una vez que se descubre que “una correcta intelección del pensamiento orteguiano pasaba por el estudio comparativo de sus obras con las de otros filósofos alemanes como Husserl, Natorp, Cohen, Heidegger, Nietzsche, Hartmann, Simmel, Scheler, los psicólogos-fenomenólogos alemanes, etc. Comenzaba el proceso de auténtica valoración de Ortega” (1998, p. 12). De acuerdo con Osés, el fenómeno Ortega se acabó a mediados de los años ochentas cuando el filósofo en cuestión es “desencajado por las descalificaciones de unos y las alabanzas de otros” (p.13).

Por estas mismas fechas ocurre también la edición, por parte de Paulino Garragori, de los escritos en los que está plasmada la razón histórica de Ortega y Gasset, tales como *Ideas y Creencias* (1935) y *Sobre la Razón Histórica* (1940). Garragori (1983) ha difundido su razonar histórico denominándolo un nuevo pensamiento que hace frente ante la crisis de la modernidad mediante “el reconocimiento de que los logros y los fallos del pensamiento humano plantean la necesidad de elaborar y llegar a ejercer una nueva forma de conocimiento capaz

de ampliar sus posibilidades, teóricas y en consecuencia prácticas de universal alcance”.¹

Por fin, hacia finales de la década de los noventa Ortega y Gasset, es redescubierto bajo un horizonte nuevo: el de la fenomenología. Ha sido primordialmente San Martín quien ha estudiado y difundido el trascendente papel que la fenomenología tiene en la obra de José Ortega y Gasset.² San Martín (1998) sostiene que sólo desde la fenomenología es posible una lectura coherente de la obra del madrileño. Asimismo, afirma que el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote* (1914), es el libro que introduce la fenomenología en Iberoamérica.

Tanto el paradigma de la fenomenología como el de la razón histórica conforman aspectos novedosos y recientes en el estudio de Ortega en tanto que trascienden el objetivismo, el perspectivismo y el raciovitalismo, bajo los que tradicionalmente se le había venido estudiando. Estas dos vertientes, sin embargo, han sido abordadas por muy pocos estudiosos de Ortega y ambas han abierto dos importantes vetas de investigación en su obra. La fenomenología lo sitúa dentro del debate filosófico contemporáneo mientras que la veta de la razón histórica lo valora como un importante pensador preocupado por la problemática del hombre y del mundo contemporáneo. Precisamente al referirse al tema de la historia en Ortega y Gasset, Octavio Paz escribe: “No es extraño, así, que entre sus mejores ensayos se encuentren algunos que tratan temas históricos y políticos como *La rebelión de las Masas*, *El tema de Nuestro Tiempo*, *El Ocaso de las Revoluciones* [...], *Meditaciones de la Técnica* y tantos otros” (1998, p. 100).

Ante tal panorama resulta hoy pertinente el estudio de la obra de José Ortega y Gasset. Y si a esta pertinencia agregamos que el filósofo no solamente se preocupó por comprender al mundo de su tiempo o al mundo moderno, sino que además llegó a prever y vislumbrar importantes problemáticas que en el mundo de hoy son una realidad, nos encontraremos agradable pero no sorpresivamente no sólo con la pertinencia sino con la vigencia del pensamiento de Ortega. Como lo

¹ En nota preliminar a Ortega y Gasset, J., 1983, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, p. 12.

² Como antecedente a los trabajos de San Martín, deben mencionarse los estudios del estadounidense Paul Silver: *Phenomenology and Art. Ortega y Gasset*, 1975, Northon & Company, Nueva York, y *Ortega as Phenomenologist. The genesis of Meditations on Quijote*, 1978, Columbia University Press, Nueva York.

ha señalado Paz: “Ortega y Gasset tuvo, como Tocqueville, la facultad eminentemente racional de ver lo que va a venir” (1998, p. 101).

2. Ortega y el mundo de hoy

Son tres las situaciones mundiales contemporáneas que al autor ya preocupaban desde las primeras décadas del siglo pasado y que hoy día proveen de pertinencia y vigencia a su pensamiento:

1. El llamado filósofo de la razón vital que apostó por la aurora de la razón histórica, y que proclamaba por la posibilidad de la predicción en la historia, llegó justamente a predecir la formación de la Comunidad Europea desde finales de la década de los treinta. La base de tal predicción se encuentra en el acierto en la perspectiva del filósofo de criticar y repensar la razón culturalista o ilustrada de la modernidad; de reclamar al pensamiento sociológico del siglo xx su incapacidad para dar cuentas acerca de las cuestiones más importantes, tales como las de Sociedad, Estado, Individuo, Colectividad, etc.; y de pugnar por el vuelco hacia la razón histórica. Fue precisamente ese vuelco hacia la historia —tal y como él mismo lo reconoció en el “Prólogo Para Franceses” a la *Rebelión de las Masas*— lo que le permitió avizorar en Europa la existencia de una estructura social que permitía referirse a las naciones de este continente como una unidad. En aquel escrito declaraba el filósofo en 1937: “Mas por otra parte, es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad tan madura como la que ya forman los pueblos europeos, no ande cerca de crearse su artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente [...] Ha sido el realismo histórico quien me ha enseñado a ver que la unidad de Europa como sociedad no es un ‘ideal’, sino un hecho de muy vieja cotidianeidad” (Ortega y Gasset, 2002, p.92). Y es que Ortega, a pesar de haberse planteado desde los inicios de su producción intelectual la salvación de su circunstancia como español, fue siempre un europeísta, un pensador que se pronunció a favor de la europeización de España. Como es bien sabido, justo es en este dilema en donde descansan la polémica y el distanciamiento con Miguel de Unamuno. Como lo ha dicho Garragori, “Sabido es que Ortega era

español hasta las cachas, pero a la vez nada provinciano ni aun nacionalista sino muy europeo”.³

En efecto, el maestro criticó al provincialismo y manifestó abiertamente su desprecio al nacionalismo. Algunas alusiones de *Meditaciones del Quijote* en 1914 ya daban cuenta de esto último.

Mi pensamiento —y no sólo mi pensamiento!— tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos; yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable [...] No me obliguéis a ser sólo español si español sólo significa para vosotros hombres de la costa reverberante (1998, pp. 66-67).

[...] ¿No es un cruel sarcasmo que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España (p. 74).

Asimismo, *En* el “Prólogo para Franceses” afirmó: “La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes” (2002, p. 93). Mas el europeísmo orteguiano emana de la faena intelectual y personal que el pensador desde un principio se propuso: resolver la circunstancia española intentando llevar la cultura Europea a España. Para el Meditador del Quijote, Europa representaba más que un continente, una región en la cual se había desarrollado la cultura universal. La europeización de España por la que pugnaba, no significaba otra cosa más que la universalización de su tierra natal. Esto puede parecer paradójico viniendo de un pensador que fundó su filosofía en la salvación de la circunstancia. Pero no lo es cuando comprendemos que la circunstancia orteguiana nunca implicó un regionalismo. Ortega estaba consciente del riesgo de caer en el regionalismo cuando en 1914, con su primer libro publicado, nos advertía: “Los egipcios creían que el Valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido” (1998, p. 24).

³ En nota preliminar a Ortega y Gasset, J., 1998, *Europa y la idea de nación*, Revista de occidente en Alianza Editorial, Madrid, p. 10.

Casi tres décadas más tarde, al reflexionar sobre el porvenir del continente después de las dos guerras, en *Europa y la Idea de Nación* (1949) Ortega vislumbra que ese porvenir se había visto colapsado de tal manera que las naciones se habían quedado sin proyectos de futuro, colocándose en una simple actitud defensiva y convirtiéndose en provincias. “Al quedar el porvenir amputado, la idea de Nación, en lo que tenía de auténtico, se ha evaporado. Las naciones han dejado de ser naciones y se han convertido en provincias, de aquí el sorprendente fenómeno de que en todo el continente la vida se ha vuelto provincial” (1998, p. 20). Es evidente que Ortega usa el término provincialismo como sinónimo de regionalismo y precisamente ante éste opone la idea de Europa como sinónimo de universalización. De tal manera cobra cuerpo su predicción del advenimiento necesario de la Comunidad Europea como remedio a la tendencia a la provincialización de las naciones europeas que afirma:

Hace, señoras y señores, casi treinta años anuncié que los pueblos de Europa iban muy pronto a caer en envilecimiento. El libro donde esto dije, traducido al alemán hace demasiado tiempo —ha sido aquí mucho más leído que atendido. Allí dije que esa desmoralización, que ese envilecimiento sobrevendría porque la Idea de Nación, tal y como había sido entendida hasta ahora, había agotado su contenido, no podía proyectarse sobre el futuro, dadas las condiciones de la vida actual; y que los pueblos de Europa sólo podían salvarse si trascendían esa vieja idea esclerosada poniéndose en camino hacia una supra-nación, hacia una integración europea (1998, p.17).

Como se nota, Ortega vislumbraba a la Unión Europea como una respuesta ante la crisis, no sólo económica sino también cultural, por la que atravesaban las naciones europeas durante la posguerra. Esta respuesta es congruente con el pensamiento del filósofo, pensamiento que va regido por la salvación de la circunstancia. La formación de la Comunidad europea se le aparecía, en efecto, como la forma idónea y necesaria de salvar la circunstancia europea.

II. Es evidente que Ortega fue un pensador preocupado por su tiempo, y gracias a la facultad racional de vislumbrar el porvenir, que Paz ha detectado en él —y como buen hombre de su tiempo—, fue también capaz de determinar cuál era la tarea intelectual que imponía el siglo

xx. Ya lo declaraba el filósofo en el sugerente artículo de 1916 publicado en su revista *El Espectador*, Nada “moderno” y “muy siglo xx”: “Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada moderno; pero muy siglo xx” (2004, p. 61). Pero desde su primera publicación, *Meditaciones del Quijote*, Ortega ya había criticado a la forma de pensar de la modernidad, basada predominantemente en lo que llamaba intelectualismo: “Respecto a lo primero, es hora ya de que resolvamos la latente hipocresía del carácter moderno, que finge interesarse únicamente por ciertas convenciones sagradas —ciencia o arte o sociedad—, y reserva, como no podía menos, su más secreta intimidad para lo nimio y aun lo fisiológico” (1988, p. 26).

La crítica al intelectualismo iba dirigida al racionalismo. La aclaración que Ortega nos ofrece sobre este término, en *Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida*, da cuenta de ello:

¿Por qué los antecesores de Kant no hallaron la razón de los principios y por qué Kant mismo creyó tener que ir a buscarla en lo hipotético, por tanto, en ninguna parte, en lo utópico? Por una ceguera oriunda del más tenaz prejuicio. Por creer que el conocimiento es todo él como un compartimiento estanco, que empieza y acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás. A este prejuicio llamo “intelectualismo” (1964, p. 192).

Lo que Ortega reclama al pensamiento moderno —y lo hace principal y formalmente en *El tema de nuestro tiempo* (1924)— es el desdén de la vida en aras de la razón. En esta obra establece precisamente como tema o tarea del siglo xx invertir esa situación de desdén mediante el sometimiento de la razón a la vida, dado que considera, desde *Meditaciones del Quijote*, que la razón constituye una función vital:

El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar! (p. 62).

Resulta que con el *Cogito, ergo sum*, o, *Pienso, luego existo*, el racionalismo había puesto a la existencia como dependiente de la razón, y con

ello la vida había pasado a segundo plano. En *El tema de nuestro tiempo* escribió al respecto el filósofo de la razón vital: “El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea, mirándola desde el punto de vista de la razón pura” (2002, p.30). La razón entonces debía acercarse nuevamente a la vida a través de la consideración de lo que el filósofo denominaba *vida espontánea*. Lo que Ortega llama “vida espontánea” tiene que ver con el plano de lo individual o lo inmediato. Se trata de aquello que en *Meditaciones del Quijote* había nombrado como “lo nimio”, y todo ello se encuentra dentro de la circunstancia. Y en tanto la circunstancia ha sido presentada en esta obra como el entorno inmediato, y en el marco de la perspectiva y de la reivindicación de la vida individual, la circunstancia viene a ocupar el lugar de la vida. Es el ámbito de lo que los griegos denominaron la *doxa* en contraposición al mundo de la *episteme*. Así, vida y razón aparecen como polos excluyentes si consideramos que el racionalismo privilegia y da soberanía sobre el mundo a la razón o episteme. Doxa y episteme quedan así como mundos opuestos en los que la episteme rige al mundo de la doxa. “Así, en el orden intelectual, debe el individuo reprimir sus convicciones espontáneas, que son sólo ‘opinión’ —doxa— y adoptar en vez de ellas los pensamientos de la razón pura, que son el verdadero ‘saber’ —episteme” (Ortega y Gasset, 2002, p.29).

Con la pugna de la vida espontánea por encima de la razón, lo que Ortega reivindica es justamente la vida, pero ello no implica una renuncia a la razón sino por el contrario una reelaboración de la razón moderna sin perder de vista que ésta constituye no sólo una importantísima parte de la vida sino la vida misma. El concepto de reflexión como reflejo de la vida que el filósofo sustenta es indicativo de esto. En los apuntes preparativos para el curso “¿Qué es conocimiento?”, impartido en Madrid en 1929, escribía:

La reflexión no es, pues, en mí = conciencia,⁴ sino “reflexión en sí” de todo. La realidad “vida” es un ámbito de reflexión en sí, donde todo es absolutamente “siendo para sí”. Yo no soy el lugar donde la reflexión se produce, sino que me encuentro desde luego inmerso en ella, como en una

⁴ Paulino Garragori publicó en 1984 los cursos que Ortega impartió en Madrid de 1929 a 1931 bajo el título *¿Qué es conocimiento?* El uso de símbolos matemáticos como el de igualdad en este párrafo, obedece a que se trata de apuntes que Ortega preparó para impartir esas clases.

luz. La vida se alumbrase a sí misma y todo en ella tiene una dimensión de autoalumbrarse, de autofosforescencia (1992, p. 20).

Con tan bella definición de la reflexión como reflejo de la vida, no cabría aquí dudar de que la filosofía orteguiana conforme un saber sobre y desde la vida. La razón aquí constituye el reflejo de la vida, es la vida alumbrándose a sí misma. Aunque aquí Ortega y Gasset no realiza predicción alguna, con la reivindicación de la vida como razón, nos ha legado una tarea eminentemente actual. Nadie podrá negar que en nuestra época el desdén de la vida no sólo se ha mantenido sino que ha sido llevado hasta aberrantes extremos en los que no parece tener un valor supremo. Ortega tuvo la lucidez y la astucia para vislumbrar este problema, pero además fue capaz de establecerlo como el tema del siglo xx y logró salvar de este modo su circunstancia como hombre de su siglo.

III. Ortega no sólo se preocupó por su tiempo vislumbrando la formación de la Comunidad Europea y estableciendo el sometimiento de la razón a la vida como tema del siglo xx. Como buen filósofo que era, mostró, fundamentalmente, preocupación por el hombre, y, especialmente por la situación del hombre de su tiempo. Así llegó a advertirnos que el hombre del siglo estaba perdiendo su individualidad y quedaba atrapado cada vez más en las redes de la colectividad, es decir, se había convertido, paradójicamente, en un individuo masa.

A la descripción y análisis de este individuo se avocó el filósofo madrileño en *La Rebelión de las Masas*, publicada ésta en 1930. En el *Prólogo para Franceses* —escrito del año 1937 en el que el autor aclara y puntualiza las afirmaciones realizadas en su libro— nos describe en breves palabras el fenómeno del hombre masa: “Triunfa hoy sobre todo el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro. Donde quiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones, y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro” (2002, p. 94).

El hombre masa se trata, como puede verse, del hombre sin abstracciones, es decir, del hombre no teórico sino práctico o utilitario en el que se había convertido el ciudadano común de Europa. Ortega

arremete en contra de este tipo de individuo porque ya en el ensayo “Verdad y Perspectiva” de 1916 se había pronunciado en contra de esa forma de pensar. En ese escrito, el autor reivindica la teoría y define a la política como un pensar utilitario:

Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmática que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo *práctico*, en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario (2004, p. 46).

Vistas así las cosas, resulta que el hombre masa no es sólo el hombre práctico desprovisto de toda teoría, sino que también es el hombre meramente político, puesto que la política no es otra cosa que un pensar utilitario. “Y esto, —concluye Ortega este párrafo— hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira”. Además de pragmático y político, en el prólogo ya mencionado el autor destaca otra característica del tipo de hombre en cuestión: “Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado [. . .] es el hombre sin la nobleza que obliga —*sine nobilitate*—snob” (p. 94).

Al hablar de un hombre sin entrañas, despojado de su pasado y sin nobleza, tal parece que Ortega se refiere al obrero masa del sistema capitalista; aquel que Marx describe en *El Capital*, el que al ser despojado de su tierra da origen a la acumulación capitalista. Y si a ello agregamos que se trata del individuo pragmático y predominantemente político, no cabrá duda de que con el sugerente título de su libro, *La Rebelión de las Masas*, Ortega está aludiendo despectivamente al socialismo. En efecto, el libro inicia describiendo lo que el autor considera el hecho más importante de la vida pública en la Europa de los años treinta, así como a lo que llama la rebelión de las masas. “Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social” (2002, p. 111). Pero a este fenómeno el filósofo lo ve como una crisis cultural. He aquí su argumento: “Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la so-

ciudad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer”.⁵

Al parecer, *La Rebelión de las Masas* de Ortega es la visión de un aristócrata oponiéndose al ascenso al poder de las masas populares a través del Estado Soviético. El fracaso posterior del socialismo otorgará finalmente la razón a Ortega, pero su discusión es aún más profunda y trasciende a la simple crítica del socialismo real. Si Ortega se opone al ascenso de las masas es porque considera que este fenómeno merma a la individualidad. Ante el fenómeno del ascenso de las masas a la esfera pública, en el *Prólogo para franceses* plantea esta decisiva interrogante: “¿pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal?” Y ahí mismo, nos ofrece una tentativa respuesta: “No: la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona” (2002, p. 103).

Es en efecto esa merma de la individualidad lo que el filósofo de la razón vital cuestiona al fenómeno de la rebelión de las masas. Y es que la masa entra en total conflicto con una filosofía que exalta la individualidad en tanto conforma ella el entorno inmediato o la circunstancia. Desde *Meditaciones del Quijote*, mediante la noción de *perspectiva* la individualidad había sido ya reivindicada en el marco de la circunstancia:

Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su lógos [...]

Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto hoy es reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació en un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores (1988, p. 23).

De esta manera la perspectiva conjuga la individualidad con la circunstancia en tanto evoca aquello que el individuo percibe desde la situación en la que se encuentra, o lo que es lo mismo, desde su circuns-

⁵ *Ibid.*

tancia. Mas, ontológicamente, la perspectiva individual cumple una función más trascendente y es que vuelve al individuo necesario de entre la colectividad, y a la vez ésta es enriquecida por la subjetividad.

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo [...]

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano” —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles (2004, p. 52).

Si el menosprecio por el ascenso de las masas al poder evocaba un menosprecio hacia las clases populares, o la visión clasista de un aristócrata arremetiendo en contra del estado socialista, la acotación anterior viene a desvanecer por completo esta evocación. Con la pugna por la necesidad de la perspectiva individual —o de la subjetividad que es lo mismo— Ortega ha vuelto no sólo al individuo sino a la raza misma sujetos necesarios para el mundo, y los ha tornado así gracias precisamente a su perspectiva. La subjetividad es valorada a tal extremo que la perspectiva, tanto individual como la de la raza, se le aparece como necesaria entre el universo. Mas al volver necesarios tanto al individuo como a la raza, Ortega vuelve también necesaria a la intersubjetividad, es decir, a la convivencia del individuo con el otro. Es por ello que se apoya en la frase de Goethe, pues en efecto, los asuntos humanos sólo entre todos los hombres pueden ser vividos.

En conclusión, es la subjetividad humana la que no sólo conforma sino que enriquece al universo; es ella la que se quiebra en innumerables facetas. El concepto de realidad radical expresa muy bien como la realidad se constituye en la vida individual. “Vida humana como *realidad radical* es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*” (1994, p. 127). Esto no podría resultar de otra manera en el marco de una filosofía que considera a la reflexión como un reflejo o auto-alumbramiento de la vida. Piénsese ahora en el epígrafe con el que da inicio este ensayo, la subjetividad, la perspectiva, en suma, la personalidad, es la que

produce el arcoíris que libera a la teoría de su tono gris menor. La exaltación de la perspectiva es también una defensa de la vida. El reclamo que Ortega hace a la sociedad europea del siglo xx, mediante el cuestionamiento al ascenso de las masas, y la consecuente merma de la individualidad, constituye por lo tanto una vertiente más de la reivindicación de la vida.

3. La reforma intelectual de Ortega y Gasset: La razón histórica

En el trasfondo de estas tres problemáticas mundiales contemporáneas que Ortega y Gasset vislumbró desde su época, está el problema de la defensa de la vida. Ya Octavio Paz nos ha mencionado que Ortega tuvo la “facultad eminentemente racional” de ver el porvenir. El premio nobel mexicano tenía toda la razón, pues el filósofo español, a pesar de haber realizado una fuerte crítica al racionalismo, se mantuvo siempre en el ámbito de la razón; nunca renunció a ella. La defensa de la vida jamás le provocó caer en el extremo del vitalismo, lo cual asertivamente proclama en el ensayo publicado en la *Revista de Occidente* en 1924, “Ni Vitalismo ni Racionalismo”: “Mi ideología no va contra la razón puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella, va sólo contra el racionalismo” (1987, p. 213). Lo que Ortega reclama al racionalismo es justamente el desdén de la vida, ocasionado porque esta forma de pensar devino en idealismo. Y esto ocurre particularmente desde Descartes quien —considera Ortega— antepone el pensamiento o la idea a la existencia, a la cual el filósofo español llama vida.⁶ De ese reclamo da cuenta el siguiente pasaje del curso de 1929 *¿Qué es Filosofía?*

Desde Descartes, en efecto, la filosofía, al dar ya el primer paso, se dirige en dirección opuesta a nuestros hábitos mentales, camina al redropelo de la vida corriente y se aparta de ella con movimiento uniformemente acelerado hasta el punto de que en Leibniz, en Kant, en Fichte o en Hegel llega a ser la filosofía el mundo visto al revés, una magnífica doctrina antinatural que no puede entenderse sin previa iniciación, doctrina de iniciados, sabiduría

⁶ En *El hombre y la gente* (1934), al hablar de su idea de realidad radical, Ortega y Gasset aclara por qué la existencia es vida: “De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente —esto es—, suficientemente profundo, radical, si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma existe” (1994, p. 128).

secreta, esoterismo. El pensamiento se ha tragado al mundo: las cosas se han vuelto meras ideas (1998, p. 70).

En efecto, la crítica que Ortega hace al racionalismo, más que un enfrentamiento constituye una preocupación manifiesta por reelaborar la forma de pensar de la época moderna. En el curso de 1935, *Ideas y Creencias*, el Maestro llama a preparar la convalecencia de la razón. “Se trataría pues, en nuestro caso, de que la fe en la razón sufre una enfermedad, pero no de que ha muerto. Preparemos la convalecencia” (1997, p. 41). A nuestro filósofo le parece necesario hacer convalecer la razón a fin de elaborar un nuevo pensar que halle la extraviada vida en la razón. Y es justo en esa convalecencia que el filósofo se encuentra con la Razón Histórica; con ese nuevo pensamiento que Garragori ha llamado ya Razón Histórica: “Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión ‘razón histórica’” (Ortega y Gasset, 1964, p. 50).

Y es esa reelaboración, esa conjugación de lo que el Maestro Ortega llama conocimiento teórico con lo histórico; o esa razón histórica, la que configura la Reforma Intelectual que el filósofo lleva a cabo tanto en los medios académicos como públicos al través de sus libros, sus cátedras, sus cursos y sus artículos y editoriales publicados en revistas y en los diarios españoles de mayor circulación. Julián Marías, quien fue alumno de Ortega, describe a esa reforma como “una tenaz ofensiva”:

La forma de vida intelectual imperante en España por aquellas fechas era la erudición [...] Frente a este modo anacrónico de entender la ciencia insuficiente y en definitiva estéril, tuvo que movilizar Ortega, desde su mocedad, una tenaz ofensiva. Si se tiene en cuenta el arraigo y la vigencia que entonces tenían los eruditos, se podrá medir la dificultad de la empresa, que era absolutamente menester llevar a cabo para crear un ámbito previo donde pudiera haber algún día una forma de pensamiento teórico que fuese ciencia efectiva y, sobre todo, filosofía (1971, p. 12).

Esa forma de pensamiento teórico; esa ciencia efectiva, o esa filosofía a la que Marías se refiere, va motivada por la preocupación y ocupación de Ortega por la razón. Ella quedó manifestada en el ensayo que apareció en 1926 en la *Revista de Occidente*, “La Reforma de la Inteligencia”; en *Apuntes sobre el Pensamiento, su Teurgia y su Demiurgia*

(1941); en los cursos “Ideas y Creencias”, y “En torno a Galileo”. En todos ellos está puesto el énfasis en el problema de la situación que prevalecía en la razón durante el siglo xx, y se hace asimismo evidente el deseo de Ortega por ocuparse de este problema, dando un giro hacia la razón histórica. Y en tanto que La Razón Histórica se propone hallar la razón en la historia, ésta no representa más que otra forma de expresar la salvación de la circunstancia. En *Meditaciones del Quijote*, el autor advierte que la salvación representa una cuestión tanto humana como espiritual: “La ‘salvación’ no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretreído con ellos queda transfigurado, transustanciado, salvado” (1998, p. 12).

En efecto, la conjugación de lo humano con lo espiritual no expresa otra cosa más que la relación de la razón con la historia y he ahí el porqué la Razón Histórica sólo es otra manera de enunciar la salvación de la circunstancia. Paz expresa muy bien esta conjugación al referirse al Yo de Ortega y Gasset: “Su idea del yo fue histórica. No el yo del contemplativo, que ha cerrado la puerta al mundo, sino el del hombre en relación —más justo sería decir: en combate— con las cosas y los otros hombres. El mundo, según lo explicó muchas veces, es inseparable del yo” (1998, p. 100). La interrelación de lo histórico con la razón también la destaca Husserl en la *Conferencia de Viena* de 1935, cuando afirma: “Nuestro mundo circundante es una configuración espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica” (1991, p. 326). Tal afirmación evidencia que tanto Ortega como Husserl están en el mismo plano de la razón, a la vez que, en cierto sentido, resalta la cercanía de la filosofía orteguiana con la de Husserl.

La ubicación de la salvación del mundo circundante en la esfera del espíritu humano, la presenta Ortega en el curso *En torno a Galileo* con las siguientes frases:

Lo dicho nos presenta nuestra vida constituida por dos dimensiones, inseparable la una de la otra y que quiero dejar destacadas ante ustedes con toda claridad. En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su prime-

ra dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo (1994, p. 10).

Así, la vida nos la presenta Ortega conformada por dos dimensiones. La primera de ellas es precisamente el vivir bajo el cual se nombra el “estar en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella”. Ella representa un problema para el hombre, el reto de enfrentar y resolver la circunstancia o de resolver la vida. La segunda dimensión es la imposición que la vida nos hace de la circunstancia. Es esa obligada averiguación —si usamos los términos de Ortega en la cita— de lo que es la circunstancia, el tener que habérsela con ella. Es el enfrentamiento del sujeto cognoscente con el objeto a conocer del paradigma racionalista; el individuo pensante ante la realidad, la *res cogitans* y la *res extensa*; el mundo sensible, la experiencia frente al pensamiento; el hombre ante el mundo preguntándose irremediabilmente por él. Esta dimensión representa un esfuerzo, una tarea humana porque significa salvar la circunstancia o la vida. Pero ese resolver o esa salvación tiene como condición un saber qué hacer con la circunstancia o con la vida. El saber entonces emerge justamente de la imposición de la circunstancia que la vida realiza sobre el individuo. “En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme” (Ortega y Gasset, 1994, p. 52).

Con la salvación de la circunstancia se ve enlazada finalmente la razón con la vida. La razón histórica ha venido con ello a romper la disociación entre sujeto y objeto en tanto que ambos son una misma parte de la vida. El sujeto pensante es la vida que piensa inmerso en el objeto que es la circunstancia. “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (1998, p. 25).

En el artículo publicado en la *Revista de Occidente* en 1926, “Reforma de la Inteligencia”, Ortega distingue los términos Revolución y Reforma, señalando que “en el orden social las reformas suelen tener un carácter cruento y se llaman revoluciones” (1964, p. 497). Con tal

distinción el filósofo ubica a la Reforma, que ante la razón moderna plantea, como una reforma en la manera de pensar, es decir, se trata de una verdadera Reforma Intelectual cuando ya ha quedado asentado que la salvación de la circunstancia constituye una cuestión del espíritu humano. La reforma que aquí se plantea consiste en demandar a la actividad intelectual que se aleje precisamente de la actividad pública; de la política, ya que ella no es más que mero utilitarismo. En *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega resume la demanda que la Reforma de la Intelligencia plantea: “Dicho de otra manera: conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado en que personas espontáneamente afines se ocupan” (1964, p. 518). Esto quiere decir que la inteligencia debe retraerse hacia la teoría; debe reservarse ese espacio que desde 1916 con *Verdad y Perspectiva*, nuestro filósofo había abierto para la actividad teórica de entre la actividad política. De tal manera, *La Reforma de la inteligencia* “equivale a invitar al intelectual a que se quede solo, sin los otros, a que viva en soledad radical”.⁷ La idea de soledad radical de Ortega proviene de la reivindicación de la individualidad, y ella es ubicada en el plano de la vida espontánea. Con la invitación de la Reforma al intelectual de retrotraerse de la vida pública a la solitaria, Ortega está reivindicando el espacio para lo espiritual que en *Verdad y Perspectiva* ha llamado lo teóricico. De esta manera, la vida espontánea podrá enlazarse con el tan criticado *intelectualismo*, o con la teoría separada de la práctica, ya que es en el ámbito de la vida espontánea, en donde, según el autor de la Reforma, se enlazan la *doxa* y la *episteme*, o la razón con la teoría. Así, sólo cuando el hombre se retira al mundo espiritual: “Entonces se advierte que la ‘pura contemplación’, el uso desinteresado del intelecto, era una ilusión óptica, que la ‘pura inteligencia’ es también práctica y técnica —técnica de y para la vida auténtica, que es la ‘soledad sonora de la vida’, como decía San Juan de la Cruz. Esta será la reforma radical de la inteligencia”.⁸

Finalmente, otro aspecto decisivo que abarca la Reforma Intelectual de Ortega y Gasset consiste en la distinción de las ideas con las creencias. Estas últimas se distinguen de las ideas porque “Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid*.

Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’ (1997, p. 29).

El criterio de distinción de las creencias es la realidad misma, realidad radical o la vida. Las creencias nos ubican así en la realidad, en la vida. Es en base a ellas como resolvemos nuestra circunstancia. Conforman esa “arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo” de la que Ortega nos hablaba en el curso *En torno a Galileo*. En suma, con la transformación de las ideas en creencias cuando ellas son trasladadas a la realidad radical que conforma la vida humana, Ortega vitaliza a las ideas y vienen ellas de tal manera a expresar otra forma decisiva de reivindicar la vida dentro de su filosofía.

4. Conclusión

Durante la exposición de la Reforma Intelectual de Ortega, y a propósito de esa brillante facultad de haber vislumbrado el porvenir, casi imperativamente ha emergido una interrogante decisiva ¿Qué fue lo que a Ortega y Gasset le permitió adelantarse a su tiempo a través del pensamiento propio? Creo personalmente que ha sido la conjugación de voluntad y acierto. Voluntad porque, como con justa razón Octavio Paz ha caracterizado al pensamiento del filósofo como “un apasionado pensar sobre este mundo”, en efecto, esa pasión es casi palpable a través de su crítica y de su afanosa búsqueda de la vida y de la razón en la historia, motivo por el cual Marías llama a su Reforma Intelectual “una tenaz ofensiva en contra de la erudición”. Pero es quizás más en su lenguaje en donde resalta esa pasión por pensar este mundo; ese lenguaje ha dotado al filósofo que proclamó la claridad como cortesía, de un singular estilo que se mueve entre lo filosófico y lo literario pero que tuvo siempre la intención de pensar nuestro mundo, nuestro universo. Y es que la filosofía para Ortega y Gasset, en última instancia no es más que un intento de explicación del universo, por lo menos así lo declara en el curso *¿Qué es filosofía?* El distintivo estilo de Ortega obedece, según Marías, a que la erudición en la España de su época estaba dominada por la literatura, y Ortega tuvo que lanzar su ofensiva en ese

terreno para poder atraer al público español hacia la filosofía. La tenacidad de la Reforma Intelectual de Ortega, Paz la atribuye al estilo del filósofo. Como verdadero ensayista que fue, Don José Ortega y Gasset tuvo que ser agudo y penetrante, y manejar el difícil arte de los puntos suspensivos; no agotando nunca sus temas sino explorando siempre. “Veo a sus obras no como un conjunto de edificios sino como una red de caminos y de ríos navegables. Obra transitable más que habitable: no nos invita a estar sino a caminar” (p.99).

Si algo en efecto podemos aprender de Ortega es esa invitación a imbuirnos en el mar del pensamiento que busca comprender al mundo en que vivimos. No hay caminos que seguir según sus enseñanzas, hay que hacerlos caminando, aprendiendo ese difícil arte de los puntos suspensivos del que nos habló Octavio Paz. Ortega nunca agotó sus temas pero sí tuvo el acierto, como lo tuvo Heráclito, de pensar al mundo en su dinámica; al hombre en su caminar constante. Y así dejó planteadas una serie de interrogantes, una serie de problemáticas que hoy en día son aún dignas de ser discutidas. Las problemáticas que vislumbró aún prevalecen en el mundo contemporáneo. El desdeño de la vida en pos de la ciencia y la tecnología; el creciente extravío de la personalidad en la masa en una época que se hace llamar la Era del Conocimiento, así como la crisis de la tendencia a la formación de bloques por parte de las economías desarrolladas, son todas ellas problemáticas que están jugando un papel decisivo en el mundo de hoy.

Plantear interrogantes, plantear problemas, aventurando tentativas pero asertivas respuestas, conforma ello una buena forma de hacer filosofía; conforma ello también una buena forma de pensar al mundo; una forma, en suma, de salvar nuestra circunstancia. Tal es el legado que Ortega nos ha dejado.

Referencias

- Husserl, E., 1991, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona.
- Mariás, J., 1971, *Acerca de Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset, J., 1964, *Reforma de la Inteligencia, Obras Completas*, Vol. iv, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1964, *Apuntes sobre el pensamiento su teúrgia y su demiurgia, Obras Completas*, vol. v, Madrid.

- , 1964, *Historia como sistema, Obras Completas*, Vol. VI, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1964, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida, Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1983, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1987, “Ni Vitalismo ni Racionalismo”, en *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1992, *¿Qué es conocimiento?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1994, *En torno a Galileo. El hombre y la gente*, Porrúa, México.
- , 1997, *Ideas y creencias*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *Europa y la idea de Nación*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de Metafísica*. Porrúa, México.
- , 2002, *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*, Porrúa, México.
- , 2004, *El espectador*, Biblioteca EDAF, Madrid.
- Osés Gorraiz, J.M., 1989, *La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona.
- Paz, O., 1998, *Hombres en su siglo*, Biblioteca de Bolsillo, México.
- San Martín, J., 1998, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid.
- Silver, P.W. 1975, *Phenomenology and Art. José Ortega y Gasset*, Norton & Company, Nueva York.
- , 1978, *Ortega as phenomenologist. The genesis of meditations on Quijote*, Columbia University Press, Nueva York.

Recibido: 18 de octubre de 2012.
 Aceptado: 14 de noviembre de 2012.

Stoa

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 61-82

ISSN 2007-1868

LA INVERSIÓN ESENCIALISTA DE LA CIENCIA TEORÉTICA
Diálogo entre el Criticismo Kantiano y la Filosofía del No de
Gaston Bachelard

CHRISTOPHER J. GÓMEZ GUNZBURGER
Doctorado en Filosofía
Universidad Veracruzana
zenzontle_400@yahoo.com

RESUMEN: Caracterizaremos en el diálogo con Gaston Bachelard y Kant a las ciencias teóricas en general como no esencialistas. Aunado a esto, tal caracterización impone la necesidad de una multiplicidad epistémica. Atenderemos la problemática de las “Verdades Múltiples” que surgen de la multiplicidad epistémica planteando, con Bachelard, un desarrollo cognoscitivo dialéctico en la ciencia.

PALABRAS CLAVE: Bachelard · Kant · Unidad · Multiplicidad epistémica · Filosofía de la ciencia · No esencialismo · Condiciones de verdad

ABSTRACT: Arguing with Gaston Bachelard and Kant we will try to characterize theoretical science as non essentialist. We will argue that this characterization will force us to accept the necessity of an epistemic multiplicity. We will attend the “Multiple Truth” problem that arises from a multiple epistemic approach by following with Bachelard a dialectic cognitive development in science.

KEYWORDS: Bachelard · Kant · Unity · Epistemic Multiplicity · Philosophy of Science · Non essentialism · Truth conditions

1. Introducción

Las oraciones denotativas de las ciencias teóricas formales, el papel de la verdad y sus condiciones lógicas y principios apodícticos cobran relevancia a la luz de una multiplicidad epistémica que intenta evitar

un pluralismo relativista. Lo que está en juego es una caracterización de verdad que satisfaga una convivencia o *contradictio* paradigmática. La disputa no sólo será del lenguaje, sino epistémica. Estamos antes distintos enfoques científicos, que, argumentaremos, constituyen matizadamente distintos *hacer* mundo, es decir distintos paradigmas. En este sentido la diferencia entre una ciencia positiva empírica como la biología y una ciencia teórica como la física de subpartículas es de carácter epistémico y no solo metodológico. Si postulamos una multiplicidad epistémica susceptible de distintos paradigmas surgirá de inmediato el problema de la apoditicidad, es decir la pregunta de cuales serán las características formales y heurísticas de las oraciones denotativas para ser verdaderas si éstas pueden generar y funcionar desde distintas condiciones lógicas y racionales de grupo. Es decir qué será la verdad ante los múltiples, y en algunos casos especiales, contradictorios enfoques disciplinarios y resultados experimentales. Creemos que en las oraciones denotativas de cada disciplina teórica entra en juego la adscripción de funciones. Pero en las disciplinas de proclividad más “empírica” tales oraciones no necesariamente adscriben funciones, pueden cumplir con una observación entramada en un complejo racional de otras oraciones denotativas y teóricas, en otras palabras, parece que ya toda oración denotativa está funcionando como teroética pero no necesariamente formal ni desde algún formalismo, con la posible excepción de las concesiones últimas del lenguaje inteligible: la coherencia desde el principio de no contradicción.

Por lo tanto en ciencias que se autodenominan “empíricas” el problema de varias verdades del *mismo* objeto puede no estar claro pues su *objeto*, en primera instancia, se pretende como tomado fuera del entramado racional sin ver que tal entramado pudo haberlo señalado, en primer lugar, como objeto. Es decir también podría haber adscripción de funciones en las ciencia empíricas. Por otro lado, parece que tales ciencias empíricas, necesariamente no deberían ser consciente de las concesiones o límites metafísicos que mencionamos en el párrafo de arriba, pues ello detendría su propio quehacer teroético. Así tenemos grupos paradigmáticos formales y no formales, a su vez generadoras de clados con otros subgrupos y cada uno parecería tener sus propias condiciones de verdad.

Desde esta perspectiva conjuntista podemos complementar el modelo paradigmático discontinuo (en el sentido de la inconmensurabilidad inteligible entre paradigmas) de Thomas Kuhn con la obra de Bachelard. Sin embargo, en este artículo, solo seguiremos la trama hiper-racionalista del francés desde una perspectiva paradigmática, es decir de grupos lógicos discontinuos específicos de cada disciplina que en ocasiones generan resultados contradictorios o complementarios con y desde sus propios postulados.

Para Bachelard será posible una verdad múltiple sin caer en un relativismo de pluralismo epistémico. Pues las oraciones denotativas de las ciencias empíricas aún penden de condiciones racionales previas *sin que ellas sean un aparato trascendental*. Es decir la verdad es múltiple pero no mera opinión: tiene varias bases metafísicas. Su *base* es racional pero inclusive de distintas racionalidades si atendemos que existen grupos lógicos distintos. Esto parece contradictorio. Lo que sigue quiere atender esta problemática. Bachelard argumentará a favor de una física teórica matemática contra el esencialismo que aún encuentra en la lógica aristotélica prevaleciente en la física Newtoniana y en la Crítica de la Razón Pura de Kant.¹ Nosotros, animados por la propuesta Bachelardiana de un no-aristotelismo, rastreamos esta crítica hasta la noción de unidad en la metafísica de Aristóteles. La negación y escape del problema que constituye un absoluto relativismo epistémico nos dejaría sin la posibilidad de caracterizar a la ciencia o señalar su relevancia causal positiva o negativa en la ética, y geopolítica contemporánea. Tal relativismo podría simplemente saltarse la problemática propuesta al señalar que la ciencia no guarda ninguna especificidad ante los demás discursos. Para atender este problema hemos de dialogar con uno de los primeros filósofos de la ciencia que notaron la multiplicidad epistémica y sus implicaciones lógicas. Nos referimos a Gastón Bachelard, y en específico a su libro *La Filosofía del No* (2003, original de 1941).

En la época que se escribe este libro, el no sustancialismo no era novedoso en la ciencia física. Pero Bachelard escribirá argumentando en construcción de una epistémica que tomará en cuenta las perspectivas cuánticas y matemáticas no euclidianas. Bachelard ofrece un reto lógico-epistémico negando el oculto modelo aristotélico-newtoniano

¹ Aristóteles será el puente de unión entre Newton y Kant.

en la filosofía de la ciencia. Para atender esto Bachelard propondrá otra filosofía de la ciencia, en cierto sentido *naturalizada*, aunque quizá valdría más decir *formalizada*, en su sustitución de la esencia por la función y del aparato trascendental por condiciones de suficiencia. Esto operando, en física y desde cierto kantismo, como un *racionalismo experimental*. Precisemos que el no aristotelismo de Bachelard se refiere a ubicar la *especificidad* de la axiomática esencialista. En otras palabras intenta demostrar que la *Ousía* de la metafísica aristotélica es en sí misma un accidente. Señalemos, de igual forma, que el criticismo Kantiano, la estructura lógica del Aparato Trascendental —sobre todo *observable* en el juicio—, es, para Bachelard, la coordinación de un sistema trinario entre Aristóteles (lógica), Euclides (geometría y analítica) y Newton (mecanicismo). Recordemos antes de proceder a una cita inevitablemente larga, que Kant define una lógica universal *para cualquier* objeto y lógicas posibles para ciertas determinaciones específicas del ser, o en lenguaje más corriente distintas lógicas de las disciplinas científicas. Permita el lector la siguiente cita larga, pues la requerimos completa:

Si la ciencia nos lleva ahora a considerar un objeto que deroga los principios de la localización euclidiana —así sea por un solo carácter— o un objeto que deroga los principios de la permanencia sustancial, inmediatamente deberemos reconocer que el objeto cualquiera de la epistemología clásica era relativo a una clase particular. Deberá entonces concluirse que las condiciones fijadas por Kant como condiciones *sine que non* de la posibilidad de la experiencia eran condiciones *suficientes*, pero que de ninguna manera se revelaron, en un nuevo pensamiento, como condiciones *necesarias*. Dicho de otro modo, la organización crítica clásica es perfecta dentro de la clase de los objetos cualesquiera del conocimiento común y del conocimiento científico clásico. Pero en tanto las ciencias clásicas acaban de verse perturbadas en sus conceptos iniciales, confirmadas a propósito de un micro-objeto que no sigue los principios del objeto, el criticismo necesita una reforma profunda (Bachelard 2003, p. 90).

La cita anterior es central, y regresaremos a ella después de ir tras la huella de la categoría “unidad”, pues a partir de su crítica estaremos en condiciones de ligar a Aristóteles, Euclides, Newton y Kant por un lado y por el otro de posibilitar la lógica de la multiplicidad epistémica.

2. La Unidad en la analogía de la experiencia

Haré una reconstrucción básica de este apartado de la *Filosofía del No* pero me distanciare un tanto de la metodología bachelardiana y provocaremos un diálogo entre Aristóteles y Kant: Para Aristóteles, en cierta parte de la metafísica ente y unidad constituyen una identidad: “Ente y uno son idénticos, es decir, constituyen una sola naturaleza, pues están en mutua correspondencia como principio y causa” (Aristóteles, 1003b, p. 20.). Aristóteles afirma una bicasualidad entre ente y unidad demostrando esta identidad. Aún si pensamos que *Ousia* y unidad no son idénticas solo puede haber una ousia o una cosa que es en tanto que es (suponiendo que ente y Ousia son cosas distintas). Los accidentes que rodeen este ente como ousia, serán objeto de las ciencias. Inclusive cuando en el libro VI define las tres ciencias teoréticas preeminentes, la matemática, la física y la teología-filosofía todas ellas pueden abarcar la totalidad. Sin embargo sólo la filosofía tratará de las esencias, y esta esencia es inmóvil y eterna. Y así mismo será primer principio separado de los compuestos de la naturaleza o fenoménicos. Estamos ante un ser “Si la Ousía de cada cosa es una no por accidente, de la misma manera es esencialmente algo que es”.² Que es como decir que la esencia de la esencia es ser. Sin embargo, precisemos de nuevo que en el libro Zeta Aristóteles dirá que ousía y unidad no guardan identidad, pero es importante señalar que no tienen que guardarla para tener relación bicausal lógica. Al ir definiendo la Ousia como sujeto, como definición —lo que es ser esto—, como señalamiento de diferencias específicas (género) y como forma (universal), lo que Aristóteles hace —al igual que Parménides en su poema— es darnos el perfil del ser definiendo la unidad. Esta unidad como unidad de la experiencia, será lo que Kant toma directamente de la Metafísica aristotélica en la *Segunda Analogía de la Experiencia de la Crítica de la Razón Pura* (CRP).

Para Aristóteles cada cosa tiene su ousia, pero así mismo, existe una *Ousía* prima que será materia de la teología. La matemática y la física, que solo tratan de “regiones” de la ousia, de “géneros”, que atienden sus propias categorías y no la categoría primera de la esencia. Aristóteles busca lo inmóvil y separado de la física: “[. . .] la matemática general se ocupa de todas (las clases de seres) en totalidad. Si no hay otra ousia

² *Ibidem.*

al margen de las compuestas por la naturaleza, la física será la ciencia primera pero si existe una ousia inmóvil, la ciencia que la estudia será anterior a la física, y será la filosofía primera y se ocupará de la totalidad por el hecho de ser primera”.³ Esto es que la universalización sólo puede ser efectuada desde la filosofía primera que considera lógicamente a la ousia como unidad. A pesar de esto, nos previene Aristóteles, la universalización se hace a partir de los predicados de la ousia y no de la ousia tomada por sí misma. Es, así mismo, sorprendente ver que Aristóteles prevé cierta preeminencia ontológica de la física si el ser resulta una dinámica y no una Ousía inmóvil. Desde el siglo XVIII se ha venido confirmado esta sospecha aristotélica.⁴

Se ve que la revisión del “esencialismo” nos emprende un camino lógico, una metodología. Bachelard cuestiona ésta lógica en Aristóteles y en Kant. Para el primero la Ousía de cada cosa puede estar contenida en un género de cosas y esto es lo que llama una ciencia particular. Y como vimos, a pesar de que las matemáticas tratan de la totalidad, lo hacen sólo desde las relaciones *específicas* de su género y la filosofía lo haría desde la esencia como unidad. Como mencionamos, para Kant hay una lógica de cualquier objeto dable a la intuición y conceptualizado por la espontaneidad, esto es, hay una lógica trascendental y lógicas específicas y aplicadas. Para el alemán lo anterior demostrará que la esencia, el en si de la cosa o noúmeno, está fuera del tiempo y del espacio o por lo menos del tiempo y el espacio como formas puras de la intuición trascendental. Esto constituye uno de los principios de la Primera Analogía de la Razón o Principio de la Permanencia —en la experiencia del fenómeno— cuyo postulado es “En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza” (2006, B 224) expresado en la primera edición como “Todos los fenómenos contienen lo permanente como el objeto mismo y lo mudable como mera determinación suya, es decir, como un modo según el cual existe el objeto”.⁵ Hago la distinción pues en la primera edición ya está contenida una exégesis del

³ *Idem.*

⁴ Recordemos que la analítica trascendental es pensable y no cognoscible, pues precede a la intuición trascendental que, combinada con la analítica trascendental, nos da el conocimiento.

⁵ *Op. Cit.*

mismo principio. Lo que cambia son las determinaciones del objeto, del fenómeno. Nunca el objeto; éste mantiene su unidad.

Para Kant los tres modos de la *existencia* del tiempo son la sucesión, la simultaneidad y la permanencia. La última es primera pues expresa la unidad del concepto, su esencia está fuera del tiempo, es permanente y sólo mediante esta permanencia, según Kant como analogía, es explicable la sucesión y la simultaneidad del tiempo. Pues la categoría de permanencia es la condición de las relaciones y no ella misma una relación.⁶ B 230.. La sustancia del tiempo, como analogía en la experiencia, es atemporal. La sucesión y la simultaneidad son determinaciones del tiempo, el tiempo como substrato en el cual podemos pensar que cualquier modificación es permanente. La experiencia del fenómeno analoga al tiempo como sustancia. Como permanencia, el tiempo que está fuera de la sucesión funcionaría como una eternidad presente. Esta unidad de la percepción en el tiempo y, analogado a la esencia en su concepción kantiana dentro del campo lógico, no se ha movido ni un centímetro metafísico distante a Aristóteles. Pero Kant concibe estos principios como analógicos y esto lo establece en los paralogismos de la CRP. En la primera analogía de la experiencia, principio que deriva, dice Kant, *naturalmente* de la categoría de unidad y a partir del antiguo axioma que Kant cita en inglés: “De la nada, nada se hace, y nada de lo que existe puede ser nada”.⁷ Nos propone la necesidad de la unidad sustancial en los fenómenos descartando, al mismo tiempo, que esto penda de una metafísica:

La unidad de los fenómenos nunca sería posible en el campo de la experiencia si admitiésemos que se producen cosas nuevas (en cuanto a la sustancia). En efecto, en este último caso desaparecería lo único que puede representar la unidad del tiempo, es decir, la identidad del sustrato, que es donde todo cambio posee una unidad completa (*Idem*, B 229).

Me atrevo a postular que la primera analogía de la experiencia, el principio de la permanencia, es una relectura trascendental de la Ousía como se contiene en los libros IV - VI de la *Metafísica* de Aristóteles. En esta parte y en más de una ocasión, Kant dice recurrir directa-

⁶ Cfr. *Idem*

⁷ “From nothing, nothing is made, and nothing that exists can be reduced to nothing.” Axioma antiguo y moderno si vemos que de alguna manera expresa la primera ley de la termodinámica.

mente al “filósofo”. El resultado de esta unidad de la percepción es de lo que pende análogamente de la unidad esencial de los *objetos* de la experiencia, y esto, aparentemente paradójico como señala Kant, permite determinarlo como sucesión y simultaneidad en las siguientes analogías de la CRP como los principios de causalidad y de lo diverso en el mismo espacio.

La *pensable* y apodíctica —indemostrable— eternidad de la esencia es también condición necesaria del tiempo como sustrato de sus modificaciones, a pesar de ser análogica y de que en las paralogías Kant mismo refuta la posibilidad de conocer o no la eternidad de cualquier *objeto*:

El surgir o el desaparecer no son cambios de lo que surge o desaparece. El cambio constituye un modo de existir que sigue el anterior modo de existir del mismo objeto. Todo lo que cambie es pues *permanente*: solo cambia su estado. Como este cambio no afecta más que a las determinaciones que pueden dejar de ser o empezar a ser, podemos, utilizado una expresión aparentemente paradójica, decir lo siguiente: sólo lo permanente (la sustancia) cambia; lo mudable no sufre cambio alguno, sino modificación ya que algunas determinaciones desaparecen y otras aparecen (*Ibidem*, B230-B231).

Para Kant, el sustrato cambia, lo mudable, las determinaciones, los accidentes pues se modifican: son y no son. El sustrato sólo puede ser o por lo menos *aparentarlo*. Si no es así la unidad de su percepción se rompe y, el *objeto* deja de *aparentar* ser. Ésta es la analogía kantiana: la *apariencia* de ser del objeto. Con lo anterior bastará para entender el carácter de las sustancias, entramada necesariamente con la unidad fuera del tiempo, pues ella garantiza el aparato trascendental y éste, siguiendo los términos de Kant, tan sólo como *pensable* no precisamente *cognoscible*. Y pensable Como sustancia análoga a la experiencia, y a esto Kant nombra permanencia del objeto.

2.1. Lógica trascendental de Kant ante la dialéctica bachelardiana

Este es uno de los puntos de partida de Bachelard: como citamos anteriormente: “[Para Kant] El esquema de la sustancia es lo real que permanece en el tiempo”, es decir que funciona como eterno. Pero la eternidad, y la pureza de la unidad autocontenida no son condiciones necesarias para cualquier objeto, dice Bachelard, sino ellas mismas

determinaciones y no precisamente de un sustrato sino de concepciones específicas, es decir de la geometría euclidiana y el mecanicismo newtoniano que a su vez penden del esquema aristotélico de la permanencia de lo real en el tiempo.

Bachelard demuestra la especificidad, la particularidad y no condición necesaria ni universalización de la geometría euclidiana, sobre todo analogando a tal geometría el *ser* inmóvil unitario en su funcionalidad. Bachelard invoca a la geometría no-euclidiana, en donde estar ubicado en un punto no equivale a ser, equivalencia necesaria para la geometría de Euclides. Insistimos, para aquella geometría clásica la *ubicación espacio temporal específica* es su *ser*. Y esta ontologización depende de la especificidad, particularidad y no condición necesaria del esquema sustancial del tiempo que vimos postulada en Aristóteles y de alguna manera en Kant como: La *unidad* como sustrato de lo pensable como *objetivo*, que será la *función* del punto geométrico euclidiano.

El espacio estaba ligada con la sustancia, la sustancia contenía sus cualidades como un volumen o una superficie contiene su interior. Por este hecho el kantismo lograba un acuerdo casi milagroso entre los principios de la intuición y los principios del entendimiento; una homogeneidad inicial facilitó el juego de los esquemas intermedios entre conceptos puros e intuiciones puras. Seguro entonces de esta coherencia entre sensibilidad y entendimiento, el filósofo kantiano no podía sentirse perturbado en la unidad espiritual del yo pienso por la diversidad fenoménica (Bachelard, *op. Cit.*, p. 90-91).

En Kant la unidad del yo pienso contempla la eterna unidad del objeto que cambia sin modificarse, es decir que se puede determinar sucesáneo y simultáneo pero sin dejar de ser, y sólo así sería cognoscible pues sólo así es pensable. Veámoslo en las palabras del filósofo de Königsberg: “El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado” (Kant, 2006, B 132). Algunas líneas después en la sección 17 de la segunda edición que lleva por título “El principio de la unidad sintética de apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento”, abre mencionando que el principio supremo de toda intuición en relación con la sensibilidad es que toda la diversidad perceptiva se sujetaba a las condiciones formales de espacio y tiempo

para continuar con: “El principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de la apercepción” (*Oc. Cit.*, B 136).

Siguiendo la naturalización epistémica sugerida arriba, Bachelard encuentra una filosofía no sustancialista desde la física cuántica, de la que era experto, inclusive antes de ser filósofo. En esta nueva episteme la noción de objetividad se verá reformada. Ante esta matemática ya no es suficiente la analogía kantiana de sustancia-cognoscente y sustancia-objeto que en Kant se valía a sí misma como garantía de la posibilidad de encontrar la Verdad del objeto. No es una exageración afirmar que la ilustración, al igual que la escolástica que deseaba superar, es de cabal inspiración platónica-aristotélica.

Permítase otra cita larga:

Desarrollando una filosofía del no-sustancialismo, se llegaría entonces insensiblemente a dialectizar la categoría de unidad; dicho de otra manera, se llegaría, por ese atajo, a hacer entender mejor el carácter relativo de la categoría de unidad. Efectivamente, una de las modificaciones más importantes introducidas por la física cuántica en la fenomenología ha sido el debilitamiento súbito de la noción de individualidad objetiva [...] Lo que se describe no son propiedades sino probabilidades; no formula leyes que revelarían el porvenir de sistemas, sino leyes que rigen los cambios de las probabilidades en el tiempo, y se refieren a grandes conjuntos de individuos (Bachelard, *op.cit.* p. 76).

Ferdinand Gonseth afirmaba que la lógica general de Kant es la *física del objeto cualquiera*. Para Bachelard, Kant está incurriendo, con su lógica general y todo el aparato trascendental que sustenta, en una especificidad, en una determinación bajo sus propios términos. Volvamos a señalar, en el sistema trascendental geométrico-físico-lógico, la categoría preeminente es la sustancia según su forma de ser pura: *unidad*.

En un espíritu *falseacionista* previo en el tiempo a Popper, solo haría falta derogar un solo principio de cualquiera de las partes del sistema trinario mencionado para refutar por completo la estricta *universalidad* de este sistema. Señalemos que la geometría y física newtoniana no solo son *a priori* a lo largo de toda la lógica trascendental pero previo a

ello en el espacio de representación de la intuición trascendental. Por otro lado K. Popper señala el *a priori* newtoniano en la construcción del espacio de representación kantiano: “[Kant distingué] el mundo sobre el que nuestro intelecto impone *a priori* a sus leyes (newtonianas) del mundo de las cosas en sí mismas” (Popper, *Op. Cit.*, p. 70). La refutación del sustancialismo será también la consecuencia de la derogación de un solo principio en el sistema, es decir que para Bachelard cambiar un principio de la geometría euclidiana sería suficiente para *especificar* y no *universalizar* a la lógica aristotélica.

Creemos que Popper hubiera estado de acuerdo con esto. Cuestionar su *unidad lógica* es cuestionar su *universalidad*: “El objeto de todo conocimiento usual conserva la especificidad de la localización geométrica euclidiana. Es en cuanto a la sensibilidad externa. Conserva además la especificidad sustancial; concuerda enteramente con el “esquema de la sustancia que es la permanencia de lo real en el tiempo”. Esto para la sensibilidad Interna” (Bachelard, *Op. Cit.* p. 89).

Como se vé Bachelard cita a Kant y opera la unión entre la lógica aristotélica y el aparato trascendental tanto en su parte estética como analítica. Vislumbremos la conclusión central, que ya citamos previamente, pero que esperamos ahora se vea a la luz de la argumentación precedente: “[si encontramos] un objeto que deroga los principios de la permanencia sustancial, inmediatamente deberemos reconocer que el *objeto* cualquiera de la epistemología clásica era relativa a una clase particular” (*Idem*, p. 90). Podremos salvar la trascendentalidad que no el aparato trascendental kantiano en la concepción trinaría que nos ofrece Bachelard si consideramos que un conocimiento lo es *de algo*, no necesariamente de algo referenciado *externamente*, sino que es significativo como conocimiento gracias al marco que le rodea y precede. Si revertimos la trascendentalidad, si de lo que. Bachelard llama *exstancia*, (sustancia racionalizada) ascendemos la categorización e invertimos el proceso que Shopenhauer postulaba de una categorización exclusivamente dependiente de la razón pura, entonces podemos decir que estamos ante cierta *naturalización* en los procesos de categorización, en otras palabras, ante la *necesidad* de la *suficiencia* metafísica *a posteriori*. Mas no la *suficiencia* de una *necesidad* metafísica *a priori*. Y así podremos en parte caracterizar en lo que sigue la idea bachelardiana de trascendentalidad suficiente.

Hagamos una prevención importante. Este proceso dialéctico podría caer en un peligroso dogmatismo, en una inaceptable ontología si permanecemos fieles a la unidad de los principios, pero si postulamos con Bachelard “grupos lógicos”, entonces estamos ante una multiplicidad de base, ante la explosión de la unidad, ante un mundo que sólo es objetivo en su *dispersión* esencialista. La postulación de una lógica no aristotélica y una geometría no euclidiana nos obliga a aceptar grupos lógicos, a recortar la posibilidad universalista y epistémica del *ser*, del conocimiento del *objeto* puro y de la misma física. El resultado: una multiplicidad lógica en expansión. Esto es, una paradigmática como consenso o como relación de funciones, siempre en movilidad y una matemática elevada al rango de creativa, de simbología viva (dinámica) para parafrasear a Bachelard. Pero concedámosle a Kant que, a pesar de la analogía descrita, su pretensión no era cabalmente metafísica. Para el genio de Königsberg la unidad de apercepción opera lógicamente, su lógica es *esencialista*, pero de aquí, nos previene Kant, no podemos derivar un *sustancialismo*. “Aunque el yo se halla en todos los pensamientos, la representación del mismo no va unida a la menor intuición que lo distingue de otros objetos de la intuición. Podemos, pues, advertir que tal representación interviene en todo pensamiento, pero no que haya una intuición continua y permanente en la cual los pensamientos (en cuanto variables) cambien” (*Ibid.*A 350). Hacer el nexo necesario entre pensar y ser sería una paralogía, una conclusión falaz que creemos es una de las aportaciones más contundentes del criticismo kantiano. Es la estocada final al escolasticismo del Pensante-Ser Cartesiano. Sin embargo las condiciones lógicas en las que se desenvuelve Kant le obligan a deducir un sujeto, no sustancial, e incognoscible, que necesariamente *representa*.

3. El no esencialismo epistémico

Como vimos en la cita precedente de Bachelard, si el aparato trascendental de Kant pende de la física newtoniana aún *esencialista* en su matemática geométrica y aristotélica en su lógica, es ella misma, como posibilidad de conocimiento, un accidente, pues conserva la especificidad espacio temporal. Esta inversión Aristotélica traerá como consecuencia, engarzada en reciprocidad con la superación del no laverianismo y de la geometría no euclidiana, y a la par de posibili-

tar lógica y ontologías diversas y la especificidad (accidentalidad) del aparato trascendental kantiano, un carácter dinámico, pues así se requiere en la dispersión geométrica (no euclidiana)⁸ y física (toerética), por otro lado en las trayectorias químicas del no-sustancialismo y finalmente en un nuevo formalismo lógico que deriva de la estadística heisnebergiana, formalismo que puede describir, aunque no conciliar, la ubicuidad fenoménica y la velocidad tomando los axiomas de la matemática de la partícula sub planckiana.

Aunque el carácter *dinámico* de la esencia, es en sí mismo un “estado formal” describe la heracliteana permanencia del cambio que no el Aristotélico y Kantiano cambio de la permanencia. Precisemos que estamos ante una concepción del espacio tiempo que no es novedosa, a recorrido las épocas y ella implica una permanente trayectoria que no termina en concretar, en ser plena. Y aunque para Kant no es cognoscible el *lo es de lo que es* si se opera una analogía epistémica: conocemos el *objeto* pues antes lo podemos *pensar*, aunque no sepamos nada del *ser* del pensante, para Kant y como idea, *acompaña* todas las representaciones.

Bachelard dirá de este sustancialismo asociado a la metafísica de la esencia: “Para una filosofía que parte, como corresponde, de reglas metodológicas, la sustancia debe ser un plano de observación; debe dispersar, siguiendo una regla precisa, el conjunto de sus observables, los diferentes casos de su observación” (Bachelard, *Op. Cit.*, p.75). Esto es, por un lado, plano de representación intelectual, y por otro, la idea de ex-stancia para sustituir a la sustancia, un concepto que, como vimos, no es de Bachelard sino de Whitehead. “Una sustancia es una familia de casos. Es esencialmente, dentro de su unidad, un pluralismo coherente. Tal nos parece, por lo menos, la lección metafísica que debe deducirse de los métodos de Dirac”.⁹

Así que dentro de una unidad, de una *pureza sustancial*, hallamos un pluralismo coherente, se hace metafísica de la matemática y de la química, hay pues varios meta-modelos crecientes. Desde la epistemología clásica un sujeto nunca alcanza empíricamente su Unidad de Base, Tal unidad de objeto de alguna manera anhelada por su apercepción como unidad que acompaña todo pensamiento. Hay uni-

⁸ En este rubro Bachelard cita los modelos matemáticos de la dispersión de Dirac.

⁹ *Ibidem*.

dad metodológica, pero ella misma desemboca en contradicciones que después, en la propuesta bachelardiana, se dialectizan. Por ello decir algo como “El método científico” es siempre parcial. El mismo sujeto epistémico de la dinámica a la que apunta la Filosofía del No, no es unitario, es múltiple. Sujeto múltiple. ¿Cómo conciliar esta noción con *una* epistemología? La única manera de hacerlo es planteando una logomaquia que me declaro incapaz de elucidar o la alternativa será planteando una multiplicidad epistémica. Espero se vea que La noción de Verdad única, cualquier noción de Verdad unívoca, se vería retada en una multiplicidad tal.

Por sus adscripciones geométricas, la problemática de una trascendentalidad suficiente también lo es del *espacio* de “representación”. Señalaré, para nuestras intenciones, que Henry Poincaré (2007) ya dilucidaba la especificidad de tal *espacio* y no su universalidad trascendental:

Otro marco que imponemos al mundo es el de espacio, ¿de donde proceden los primeros principios de la geometría? ¿Nos son impuestos por la lógica? Lobatchevsky ha demostrado que no creando las geometrías no euclidianas. ¿Nos es revelado el espacio por nuestros sentidos? Tampoco, pues el que nuestros sentidos podrían mostrarnos difiere absolutamente del del geómetra. ¿Deriva la geometría de la experiencia? Una discusión a fondo nos mostrará que no, Concluiremos pues que esos principios no son más que convenciones, pero estas convenciones no son arbitrarias transportados a otro mundo —que llamo el mundo no euclidiano y que trato de imaginar—, habríamos sido conducidos a adoptar otras (Poincare, 2007, p.54).

Para Poincaré las geometrías no euclidianas prueban un tipo de intuicionismo trascendental pero convencional, esto es con una especificidad o un intuicionismo no universal, un kantismo, casi dialéctico. Dialéctica que, según Bachelard, salva el criticismo kantiano superándolo ante el “nuevo espíritu científico”. Regresemos a la operación de esta dialéctica hiperacionalista bachelardiana: Negamos la Universalidad del sustancialismo euclidiano-lógico al comprobar su predicatividad específica (“a” es igual “a un punto eterno en el espacio” en *ciertos casos*) a partir de ahí, las leyes naturales se cumplen *estadísticamente*, es decir con cierto grado de probabilidad como, por ejemplo,

las cuadraturas del movimiento browniano que propone Einstein como prueba de la probabilidad de la Segunda ley de la termodinámica. Así misma tienen una dependencia, su especificidad necesaria, paradójicamente para ser pronunciada *universal* (la ley se cumple *en* sistemas cerrados). Se mantiene la coherencia interna pero se reorganiza el saber sobre una base más amplia; no es esta una dialéctica *a priori*, ni una filosofía del lenguaje, aunque hay algunos puentes en común, como el coherentismo fuerte que hallamos.

Siguiendo el trabajo de Jean Louis Destouches, Bachelard expresa que “está perfectamente establecido que dos teorías pueden pertenecer a dos cuerpos de racionalidad diferente y que pueden oponerse respecto a determinados puntos, sin dejar de ser válidas individualmente dentro de su propio cuerpo de racionalidad” (Bachelard, 2003, p. 116). Se podrá establecer una dialéctica entre nociones de racionalidades distintas, entre paradigmas contradictorios o complementarios y lograr así una síntesis. Esto es como pensar en un tercer mundo, posibilidad, también explorada por el lógico Lupasco, de postular el principio del tercer incluido en oposición al tercer excluido que proponía como principio que un ente lógico es o no es y ningún atributo intermedio es posible.

4. La Trascendentalidad suficiente no es ontología del lenguaje

A pesar de lo expuesto, el coherentismo sigue siendo rescatado pues es cara la posibilidad exegética de la ciencia, el principio de no-contradicción aún opera en el engarce de sistemas a pesar de la dialéctica, es más, gracias a la dialéctica, pues al fin es sintética, *conciliatoria*; su predicatividad y aplicabilidad resultan secundarias desde estos modelos hiperracionalistas. Señalemos que los intereses extra científicos puedan efectivamente dirigir las investigaciones exclusivamente hacia aquellos ámbitos más redituables. Podemos ver el juego de la ciencia como juego de lenguaje entre varios otros que le influyen, enmarcan y guían aunque esta no es la preocupación del hiperacionalismo dialéctico Bachelardiano.

No por qué no viera las posibilidades de poder del conocimiento, inclusive como dice Bachelard: El espíritu debe plegarse a las condiciones del saber; frase que parece invitarnos a un tipo de cientificismo político, a un metarelato positivista que cree en las condiciones del

progreso universal acumulado y en el poder liberador del conocimiento desde la manipulación racionalista del entorno. Sin embargo cabe resaltar que para Bachelard y para una filosofía que busque condiciones dinámicas el lenguaje, es decir que postule categorizaciones como funciones no nos llevaría a una ontología lingüística. Para afirmar esto Bachelard se apoya fuertemente en el trabajo seminal de semántica de Alfred Korzibisky, *Science and Sanity*, cuando argumenta por el no sustancialismo: “[Korzibisky] querría sustituir la palabra concebida como ser por la palabra concebida como *función*. Función siempre susceptible de variaciones” (*Idem*, p. 110).

Así para Bachelard “la palabra perdió su ser es el instante de un sistema semántico particular” (*Idem*, p. 111). Se está postulando un meta-sistema, sistema de sistemas. Las contradicciones de nociones que pertenecen a “racionalidades” distintas se organizan en un etapa hiperracional “en el periodo de organización lógica el especialista considera las teorías que se constituyen en forma más o menos independiente y trata de determinar el justo postulado que debe dialectizarse para conciliar dialécticamente las teorías al principio contradictorios” (*Idem*, p. 116).

Diremos que el “surgir” de contradicciones es natural para cualquier paradigma como condiciones suficientes que preceden a cualquier oración que llamemos *conocimiento*. Éste será siempre conocimiento-en-arreglo y nunca definitivo. Pues si deviene definitivo ya no serían condiciones suficientes y no habría problema en retornar al aparato trascendental kantiano como meta-marco estable. Sin embargo, si hay problema desde el plano no-euclidiano, desde la cuántica, desde resultados experimentales contradictorios (luz ondulatoria-crepuscular) y desde paradigmas más heurísticos que no requieren cuantificaciones para considerarse conocimiento como deberían ya caracterizarse y aceptarse a sí mismos los paradigmas de las ciencias *humanas*.

Digamos que sin síntesis no hay conocimiento, sólo tautología analítica. La novedad, tan cara para el positivismo, les rebasa rotundamente. El movimiento de cambio no es tan solo por la acumulación de *datos* y *funciones* operativas que no se pueden hacer conmensurables con el paradigma presente, sino porque todo sistema es necesariamente incompleto y fundamentado fuera de sí. La incompletud se demuestra en el lenguaje porque cualquiera que sea el lenguaje empleado, formal

o no, siempre tiene cierta función referencial dentro de sí, cierto otro de sí que le da sentido.

Aún el lenguaje mágico y bíblico no están auto contenidos pues entonces no dirían nada. Decir, pues, es de otro y esto conlleva desacuerdo. En su escrito “La psicología de la Razón” que está integrado en la compilación titulada *El compromiso racionalista* (1971), Bachelard propone una nueva caracterización de la razón polémica kantiana, ella “no puede dejar durante mucho tiempo a la razón arquitectónica entregada a sus contemplaciones. Debemos entonces acceder a un kantismo abierto a un kantismo funcional, a un no kantismo” (Bachelard, 1971, p, 28).

Las contradicciones (o complementariedades), sin embargo, son epistémicas y no iremos tras la huella ontológica, sólo recordemos que estas contradicciones animan la síntesis, a su vez animada por la tendencia infinita a la unidad a la que se tiende infinitamente. En su *Racionalismo Aplicado* Bachelard expresa que “apenas operada una reducción a lo idéntico, recomienza la búsqueda de diversificación. Sobre lo idéntico habrá pues que reavivar, sin descanso, la dialéctica de lo identificado y lo diversificado” (Bachelard, 1978, p. 16).

Así, un conocimiento *nuevo* puede refutar un paradigmática e inaugurar uno nuevo. No sólo eso, sino que cada conocimiento está en *disputa* dialéctica no tan solo contra conocimientos previos que prueba erróneos sino que su misma dinámica es sintética: “Expresada en función de sus aplicaciones, una organización racional de la experiencia no es la simple mira de un espíritu que se iluminaría en la sola conciencia de la identidad de sus percepciones” (*Idem*, p. 17). Hay una arboreación del conocimiento, un entramado que crece en sentido según se complejisen las nociones y se hagan crecientemente dependientes unas de otras. En tanto tales nociones se vayan entramando como funciones. La elegancia de la simplicidad a través de la síntesis sigue siendo un baluarte y un ejemplo de lo que para Bachelard sería un *progreso* matemático. Parece que no es necesaria la auto-conciencia en esta escala evolutiva de conocimiento, lo apodíctico de ella obliga, una pulsión epistémica casi *adaptativa* obliga. Al postulado inicial de la metafísica Tendemos naturalmente al conocimiento podríamos preguntar ¿Y el conocimiento tiene que crecer necesariamente?

5. Multiplicidad epistémica

Vale la pregunta ¿Por qué plantemos una paradigmática en Gastón Bachelard? El filósofo de la ciencia, no utiliza la palabra *paradigma* en su obra. Esta noción, con sus varias acepciones, se la debemos a Thomas Kuhn y sobre todo a su libro, *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (Kuhn, 1971). Sin embargo Bachelard, desde el hiperracionalismo, tiene a su vez noción de paradigma como condiciones de suficiencia de *vertiabilidad*.¹⁰ Señalamos que la trama del cambio será dialéctica, creemos que Kuhn también utiliza una trama dialéctica pero eso lo demostraremos en una investigación posterior. Por lo pronto permitamos que el mismo Bachelard defina la noción:

Se originan *cuerpos de aproximación, cuerpos de explicación, cuerpos de racionalización*, siendo estas tres expresiones congéneres. Se entiende que estos cuerpos están concebidos en el mismo sentido que el del *corpus* que fija la organización de un derecho particular. Al multiplicarse el racionalismo se vuelve condicional (Bachelard, 2003, p. 29).

Así que se describe el paradigma, y su funcionamiento relativo a “un cuerpo de nociones”. No hay una razón absoluta. El racionalismo es funcional. Es “diverso y viviente” (*Idem*, p. 29). La “estructura” de estricta necesidad lógica, el aparato trascendental, nos da un modelo funcional y lógico de lo que entrama una paradigmática, sin embargo, y esto debe ser resaltado, se debe sustituir la necesidad lógica por una suficiencia explicativa dados también los demás postulados deónticos e inclusive *paralógicos* y no solo la estructura trascendental suficiente. Esta suficiencia como condiciones categoriales no lo será en otra paradigmática. Y por ello no estamos hablando de un *aparato* trascendental necesario.

Si en este sentido el entramado racional *revela*, no es en el sentido de *develar*, no es este el sacar de la *obscuridad* al fenómeno con la luz de la razón, sino más a un sentido de que el conocimiento, y por lo tanto lo que podamos llamar en el lenguaje verdadero, objetivo y apodíctico, parecería construirse dialécticamente. Para Bachelard existen obstáculos epistémicos que a su vez posibilitan su superación en una síntesis.

¹⁰ Esto no implica necesariamente una distinción entre términos teóricos y términos observacionales.

Veamos esto a detalle, aunque advierto que no nos detendremos demasiado en estas fuentes psicológicas.

Por lo pronto digamos, con Bachelard, que ciertas nociones metafísicas aún permean la filosofía de la ciencia de su época:

La filosofía de la ciencia se agota contra los dos obstáculos epistemológicos contrarios que limitan todo pensamiento: lo general y lo inmediato. Valoriza a veces lo *a priori*, a veces lo *a posteriori*, desconociendo las transmutaciones de valores epistemológicos entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre los valores experimentales y los valores racionales, transmutaciones que el pensamiento científico contemporáneo opera sin cesar (*Idem*, p. 9).

Lo general no deviene de una inducción empírica, postulado trillado. Así mismo lo inmediato, asociado a un tipo de realismo no le otorga el pleno sentido a lo general, no le da su valor de verdad plena. Cierta filosofía de la ciencia *realista* sigue separando entre *condiciones* racionales y *datos* empíricos, es decir, siguen en la trama de la separación entre términos teóricos y términos observacionales, tal separación de *tipos* de oraciones es, para el hiperracionalismo, *a priori*, teórico. Lección que creemos aún preserva de Kant La obligatoriedad de lo apodíctico e indemostrable no proviene de la empiria. La trascendentalidad suficiente es *a posteriori*, se requiere cierta *naturalización* epistémica y por ello una *adaptación*: una mutación constante de paradigmas e inclusive una convivencia de ellos irreconciliables en el mismo sujeto cognoscente. ¿Qué consecuencia tendría asumir dos o más paradigmáticas contradictorias, y conceptos mutantes? Siguiendo muy de cerca a Bachelard estaremos en condiciones de decir que sin crecimiento cognoscitivo no hay ciencia. Pero al mismo tiempo sigue abierta la pregunta que el francés responde afirmativa a lo largo de toda su obra ¿Un nuevo conocimiento se funda sobre otro erróneo? Bachelard, desde el sistema de racionalismo aplicado, ha sugerido una necesaria “novedad” científica sin caer en contingencias triviales que invaliden el conocimiento como objetivo.

Así, nos dice Bachelard en el *Materialismo Racional* que el racionalismo aplicado a una ciencia de la materia, como la química: “Es una ciencia del porvenir”, pues implican necesarias revoluciones epistemológicas (Bachelard, 1976, p. 14). Se implica un psicologismo de la objetividad que, en primera instancia paradójica, garantiza la efectividad y

comunicabilidad de lo objetivo, es decir, un subjetivismo como criterio suficiente de la objetividad. Una “refundamentación” constante de la ciencia nos obliga a la misma metodología dialéctica que utiliza Bachelard. A un materialismo histórico como lo entiende el hiperacionalismo y el racionalismo aplicado del filósofo francés. Entonces, la multiplicidad epistémica, apunta a una multiplicidad filosófica, que podemos entender como diversos grupos lógicos. “Cada hipótesis, cada problema y experiencia, cada ecuación, reclamarían su filosofía [...] En conjunto, el devenir de un pensamiento filosófico correpondería a una normalización, a la transformación de la forma realista, en forma racionalista” (Bachelard, 2003, p. 15). Una normalización que implica superar la unidad del objeto, o una proclividad de marco realista a la hora de explicar el funcionamiento de la ciencia. Esta normalización será, sobre todo, matemática. Pero esta noción también se refiere al entramado lógico de las nociones que garantizan la verdad o Bachelard diría la apoditicidad de la oración teórica en cuestión. En un espíritu verdaderamente pluralista (no se entienda aquí pluralismo cultural, ni relativismo y menos el anything goes del pop post-moderno), cada ciencia reclamaría su filosofía, y en ocasiones aún resultados experimentales divergentes lo reclamarían, el empirismo del objeto y dato puro, por lo visto una operación esencialista, se mostrará insuficiente para devenir en ciencia, por lo menos en la física y química que Bachelard explora. Bajo este rubro Bachelard nos ofrece la noción de: “Trascendencia experimental” “Creemos, en efecto, que esta expresión no es exagerada para definir la ciencia instrumentada como una trascendencia de la ciencia de observación natural.” (Idem, p. 12) Y esta trascendencia experimental, que supera un mero naturalismo y realismo, es como se podría prever, de trama dialéctica. La filosofía kantiana ha postulado un aparato que no permitiría dar cuenta de la necesaria apertura epistémica que se da en ciencia, apertura que Bachelard ve claramente en el trabajo matemático como una creciente complejización. “El racionalismo que informa esta experiencia debe aceptar una apertura correlativa a esta trascendencia empírica. La filosofía criticista, cuya solidez habremos de subrayar, debe ser modificada precisamente en función de esta apertura.” (Idem, p. 13) Digamos que el sujeto es múltiple y contiene conceptualizaciones que hacen mapa, tienen ruta en las neuronas, rutas recurrentes pero no estrictamente

“fijas”. Pero más allá de esta determinación neurobiológica, el conocimiento es, por su misma naturaleza y para poder siquiera tener sentido, revisable y expansible, en una palabra: sintético. Aspirando al uno sin concretarlo del todo y por ello mutando y creciendo.

6. Conclusión

Con la idea de ex-stancias Bachelard distingue la ciencia teoética de un esencialismo clásico que a su vez pende de la categoría de Unidad. Para Aristóteles (Libro Zeta-Metafísica) era necesaria la materia para hablar de cierta esencia, aunque la forma tenía cierta preeminencia y ninguna cosa más preeminencia que ella, como bien critica Shopenhauer. Recordemos que el sujeto es uno de los candidatos a lo “es de lo que es” de la esencia (*Ousia*) aristotélica. Sujeto como portador de la definición. El yo conocedor kantiano, apercepción de su unidad, como sujeto trascendental, es una figura necesaria de la noción de *sentido* clásico. Sin embargo reconozcamos que la unidad —afirmando esto con Aristóteles—, cierta unidad que prevalece en el tiempo parece ser esencial si queremos definir al conocimiento de algo. No implica esto la necesidad de un autoconocimiento, pero si un soporte lógico-metafísico para ello, este yo epistémico es a su vez piedra de toque de las teologías.

Pero, con Bachelard —y tangencialmente con Whitehead—, diremos que la esencia parece más una ex-stancia, una forma que “surge” y que se imprime en el terreno fértil de la tradición epistémica donde “siembra la razón y cosecha la experiencia”. Que a su vez regenera las razones, “acota” el conocer de su algo. Lo va unificando, sustancializando, particularizando como intentan tantas paradigmáticas incluyendo la que busca el paradigma de la teoría de las sub-sub partículas. Una teoría, *verifica* condiciones de cierto *objeto*. Otra teoría verifica condiciones contradictorias de ese mismo objeto. Para Bachelard la conciliación solo se podría dar desde un plantemiento lógico *unificador* de teorías. Bachelard ya nos ha dado la operación de tal síntesis posible. Solo menciono el ejemplo físico, para señalar la relevancia actual de la epistemología bachelardiana. Parece justificable la repugnancia metodológica que Bachelard sentía por los límites del conocimiento que planteaban ciertas fenomenologías. Vale argumentar que una última

explicación pende de lo no explicable (a su vez dependiente *ad infinitum*) que la hizo surgir como respuesta a una pregunta. Y aquí el regreso al yo cognoscente es lógico por cierto terror, también metodológico, a una regresión infinita. Por otro lado podríamos argumentar en trabajos posteriores por una inteligencia artificial que necesitaría tener la posibilidad de esta multiplicidad centrada en un tipo de yo autorreferencial, algo de aspiración a la unidad que no se puede consumir, aunque *simule* su presencia para poder ser llamada inteligente.¹¹

Referencias

- Aristóteles, 1978, *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Bachelard, G., 1973, *El compromiso racionalista*, siglo XXI, México.
- , 1974, *Epistemología*, Anagrama, Barcelona.
- , 1976, *El Materialismo Racional*, Paidós, Buenos Aires.
- , 1978, *El Racionalismo Aplicado*, Paidós, Buenos Aires.
- , 2003, *La Filosofía del No, Ensayo de una Filosofía de un Nuevo Espíritu Científico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , 2004, *Estudios*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Cheney, C. y J. Worrall (eds.), 2006, *Rationality and Reality: Conversations with Alan Musgrave*, Springer, Holanda.
- Quine, W. B. O., 1992, *La Búsqueda de la Verdad*, Crítica, Barcelona.
- Kant, I., 2006, *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, México.
- Korzybski, A., 1995, *Science and Sanity: An introduction to non Aristotelian systems and general semantics*, Institute of General Semantics, Nueva Jersey.
- Kuhn, T., 1971, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lupasco, S., 1982, *Les Trois Matières*, Coherence, Paris.
- Nola, R., 2006, “The Metaphysics of Realism and Structural Realism”, en Cheney y Worrall (eds.) 2006.
- Olivé, L. y A. R. Pérez Ransanz (comp), 1989, *Filosofía de la Ciencia: Teoría y Observación*, UNAM/Siglo XXI, México.
- Poincaré, H., 2002, *Ciencia e Hipótesis*, Espasa Calpe, Madrid.
- Popper, K., 1996, *El Universo Abierto, Post Scriptum a la Lógica de la Investigación Científica*, vol. II, Tecnos, Madrid.
- Shopenhauer, A., 2000, *Crítica de Filosofía Kantiana*, Trotta, Madrid.

Recibido: 14 de enero de 2013.

Aceptado: 25 de enero de 2013.

¹¹ La simulación de un yo central cognoscente ha sido tema recurrente de filósofos de la mente contemporáneos como Daniel Dennet.

Stoa

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 83-120

ISSN 2007-1868

CONCRECIÓN DE LA REALIDAD

EDGAR MANUEL MONREAL MOLINA

Doctorado en Filosofía

Universidad Veracruzana

orragdeko@gmail.com

RESUMEN: El objetivo de este ensayo es establecer los criterios metafísicos de la concepción de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría sobre la concreción de la realidad. Presentar la idea zubiriana del objeto de la filosofía, es decir, la realidad, como el problema del que tratará la filosofía primera, la metafísica intramundana. A su vez, el respectivo embate a la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad.

PALABRAS CLAVE: Realidad · Concreción · Metafísica · Logificación · Entificación

ABSTRACT: The aim of this paper is to establish the criteria metaphysical conception of Xavier Zubiri and Ignacio Ellacuría about the concretion of reality. Introduce the idea zubiriana the object of philosophy, the reality, as the problem that the first philosophy, the intramundane metaphysics. In turn, the respective onslaught to the logification of the intelligence and entification of reality.

KEYWORDS: Reality · Concretion · Metaphysics · Logification · Entification

1. Introducción

La intención de este ensayo es exponer las directrices metafísicas de la concepción de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría sobre la concreción de la realidad total. Esto nos marcará el camino para ir esclareciendo la idea zubiriana de que el ser se funda sobre la realidad y, por ello, la realidad es el primer problema del que tratará la filosofía primera: la metafísica; en este caso metafísica intramundana.

Ahora bien, a partir de lo que se entienda por realidad se orientarán las prácticas, los actos, que configuran nuestra vida.¹ Así, la reflexión filosófica de lo trascendental, de aquello en lo que todas las cosas coinciden por el mero hecho de existir (González, 2010, p. 147), está politizada, pues lo político condiciona las interpretaciones y actividades del ser humano. Y es que para Zubiri y Ellacuría la vida teórica del *ánthropos* está inexorablemente ligada a su situación, tanto personal como social, pero principalmente histórica. En la filosofía ellacuriana, la historia cobra un matiz importante para dilucidar lo que es la realidad total, ya que en aquella ésta se concreta. La interrelación entre realidad, historia y mundo se percibe cuando el ser humano se hace cargo de su realidad.

En los dos filósofos se asume que para el *ánthropos* la realidad queda como tal por la aprehensión de las cosas reales en tanto que reales, así pues, en el análisis filosófico de aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real, se denota precisamente lo que para el hombre es el mundo. Es decir, la realidad remite a mundo y en ese mundo, en esa realidad, es donde el *ánthropos* tiene que hacerse cargo de su propia realidad. Así, “mundo no es el conjunto de cosas, ni lo que llamamos el mundo de mis proyectos, el mundo en que vivo. Mundo es la totalidad de las cosas en su carácter de realidad, es decir, la realidad como un todo” (Zubiri, 1986, p. 571).²

Lo anterior permite tener una comprensión de realidad total, la cual nos indica que el mundo es la concreción histórica de la realidad. Por su parte, Ellacuría dijo en 1972 que:

La filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, lo que es la realidad total en cuanto total [...] esa totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y, a su vez, cobra su última realización en la historia y por la historia [...] la ultimidad de la realidad está de algún modo relacionada con su total concreción y que esta total concreción es no sólo procesual —y

¹ Antonio González comenta que entender a la realidad de una forma caótica, disgregada, “suele ir unida a las ideologías de los sistemas socioeconómicos que necesitan fomentar toda una forma de individualismo para el desarrollo de la producción. Por el contrario, las personas y grupos sociales que se proponen de algún modo la transformación de la sociedad suelen necesitar de una imagen estructurada y coherente de la realidad, que dé sentido a los cambios, que los incluya en el horizonte global de la naturaleza y la historia humana” (2010, pp. 145-46).

² Cfr. Hernanz, 2009, pp. 3-40.

en ese sentido evolutiva— sino formalmente histórica [...] la historia es la reveladora de la realidad total. Esto deja abierto el carácter último de esa realidad y aun el modo en que haya de entenderse esa revelación; deja también abierto el modo como ha de entenderse la interpretación metafísica de historia como realidad o de la realidad como historia [...] En la historia, que incluye y supera a la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí [...] y donde esa realidad va develándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real [...] Ahora bien, la historia es forzosamente política [...] significa que, en su última concreción, la historia es política [...] La historia, a diferencia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización (1972, pp. 50-51).

Las ideas principales que subyacen en la cita —a saber: qué se entiende por realidad, cómo se concreta ésta y cuál es el carácter político de la última concreción de la realidad en la historia—, responden a un interés genuino sobre cuál es la adecuada politización de la reflexión filosófica. Esto supone que la práctica filosófica está politizada, pues la situación histórica que vive el filósofo es pública y social.

El carácter político-público del ser humano está intrínsecamente ligado a la dimensión social de éste, ya que la convivencia con los *otros que yo* constituye el proceso de hacerme cargo de mi vida o realidad en comunidad. esto, teniendo que vérmelas con los otros genera saberes, es la experiencia. Apoyado en esa premisa, para el filósofo es necesario tener “un modo de saber que [consista] a una en la visión de los principios y en la necesidad con que de ellos deriva una ciencia apodíctica, este modo de saber sería superior a la ciencia y al *Nous*. Es justo lo que Aristóteles llama σοφία” (Zubiri, 1985, p. 26). Pero este saber efectivo, la Sabiduría, no puede ser posible sin las ventajas que brinda la historia del amor a la estricta sabiduría, y sin la experiencia cotidiana que tiene el filósofo en el mundo. Por ello, el pensar filosófico debe ser efectivo y no puede serlo si no surge desde una concreta situación real. Para que esto suceda, el pensar filosófico tiene que estar anclado en la realidad total, que, como total, es concreta (Ellacuría, 1972, pp. 53-54). De ahí la importancia de saber qué es la realidad y cómo es su concreción, pues “la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en

hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta”.³

Estas conclusiones le sirvieron a Ellacuría para argumentar que no sólo la metafísica intramundana de Xavier Zubiri está politizada, sino que la filosofía en general lo está, ya sea por el mismo objeto de la filosofía, por la situacionalidad histórica y por el papel que desempeña el filósofo como ciudadano, como hombre público.

2. La principalidad de la esencia

Lo que sucedió en los primeros encuentros entre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría quedó narrado en seis cartas que el mismo Ellacuría envió a Luis Achaerandio, viceprovincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica. En ellas explica, entre otros temas, el interés de hacer con y sobre Zubiri su tesis doctoral de Filosofía. Lo que Ellacuría pretendía era llevar a cabo una investigación sobre el modelo que, según él, había desarrollado Zubiri para complementar los temas de lo esencial y lo existencial.

En octubre de 1963, un año después de que Zubiri publicara *Sobre la esencia*, Ellacuría y éste se reunieron por cuarta vez,⁴ de las muchas veces que lo harían hasta 1983.⁵ En esa reunión, Ellacuría, propuso replantear su proyecto de tesis después de estudiar el reciente libro. La temática sugerida fue “1. Sustancia y sustantividad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y a la metafísica clásica; 2. Ser y realidad: su filosofía frente al neotomismo alemán; 3. Existencia y esencia: su filosofía frente al existencialismo; para concluir con lo que es el tema de la tesis: [la] principalidad de la esencia: exposición del problema mediante el pensamiento de Zubiri”.⁶

Después de varios cambios en el índice de la investigación, en 1965 Ellacuría presentó, en tres volúmenes, la tesis *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* en la Universidad Complutense de Madrid. En ella se abordó que “la verdadera y última orientación de la metafísica es aquella que estudia toda la realidad desde la esencia. Con lo que la esencia

³ *Idem.*

⁴ *Cfr.* Ellacuría, 1999a, pp. 19-51. La primera reunión fue en septiembre de 1961, la segunda en agosto de 1962 y la tercera en marzo de 1963.

⁵ *Cfr.* Ellacuría, 1983, p. 353. Este artículo fue escrito el 21 de septiembre de 1983, día de la muerte de X. Zubiri.

⁶ *Cfr.* Ellacuría, 1963, p. 40.

[...] se convierte en el núcleo mismo desde donde ha de entenderse la realidad y, consecuentemente, la metafísica” (149).⁷

Zubiri al reflexionar —como lo hiciera su maestro Heidegger— sobre la *aisthesis*, la *ousía*, la *enérgia*, la *aletheia*, planteó que la inteligencia se descubre congénere con la realidad en tanto las dos son lo mismo en cuanto actualidad o efectividad, son *en acto efectivamente*. En el nivel de la *aisthesis*, la sensibilidad, hay una unidad del sentir y lo sentido, una sola efectividad, una sola actualidad como diría Aristóteles. La congenereidad se da, de esta manera, en la sensibilidad: al sentir como modo de la comprensión humana —o si se quiere de la inteligencia o inteligir humano—, al mismo tiempo siento mi acto de sentir y la cosa que estoy sintiendo. La tesis de Ellacuría puntualizó que en esta congenereidad, entre la inteligencia y la realidad, hay una anterioridad de la cosa —ya sea una persona o un objeto: es una prioridad —de *prius*, primero— de la cosa respecto su aparecer. Así pues, lo que estudia la metafísica es la esencia de esa cosa, lo que hace que la cosa sea real, pues asume que el principio de esta congenereidad es la esencia de la realidad: la principialidad de la realidad sobre la inteligencia debe entenderse como derivada e iniciada en la principialidad de la esencia sobre la realidad (Ellacuría, 1965, p. 150).

Ellacuría aprendió de Zubiri su idea de realidad. La asumió porque estuvo de acuerdo en que aquella es conforme a las cosas en tanto reales, y estas cosas reales son aprehendidas por la inteligencia sentiente; ésta descubre que la realidad de las cosas reales está en la esencia, tomada “desde el punto de vista de la unidad esencial, desde el cual la esencia es la unidad primaria, clausurada y cíclica, que hace que lo real sea justamente un tal” (161).

Gracias a este trabajo de tesis, Ellacuría conoció a profundidad la compleja estructura conceptual de Zubiri, con lo cual inició un seguimiento del proyecto filosófico de su maestro y ya no lo abandonó a pesar de la muerte de éste. Un paso muy importante para Ellacuría, siguiendo el camino de la reflexión zubiriana, fue radicalizar algunas intuiciones sobre la idea de la concreción de la realidad, por ejemplo, lo político. Se apoyó tanto en los escritos recopilados en *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD), como en el libro *Sobre la esencia* y algunos cursos

⁷ Según el editor, este texto es un resumen de la tesis que probablemente fue utilizado en la defensa de la misma.

que dio Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid hasta antes de 1972, pues es la fecha en la que Ellacuría expuso en la ponencia “Filosofía y Política”, desde el contexto latinoamericano, la concreción de la realidad (51).⁸

Para Zubiri, la metafísica avocada a estudiar la realidad es intramundana, ya que aquella al profundizar en su tarea considera que la realidad —o su presencia— no se nos da sino desde las cosas reales aprehendidas en una inteligencia sentiente como cosas de este mundo. Ellacuría partió de esta constatación y también consideró intramundana a la metafísica, pero a diferencia de Zubiri, sostuvo que, con esta base, la metafísica intramundana deberá tomar en cuenta el carácter político de la misma reflexión como acto histórico: si un ser humano concreto está reflexionando no lo está haciendo al margen de la realidad que vive, lo está haciendo en una determinada situación, se está haciendo cargo de la realidad⁹ desde su forma de estar en la realidad (Zubiri, 2006a, p.75). La forma de estar en la realidad del ser humano es la que va optando en su dimensión *individual*. Esta forma de realidad sólo la podrá optar a partir de lo que socialmente esté posibilitado y, como esa forma de estar en la realidad que se opta se presenta haciéndose cargo de la realidad, queda configurado el carácter *temporal* del acto que se está realizando.

La politización del acto —en este caso de la reflexión— estará evidenciada al denotar las tres dimensiones del ser humano: la individual, la social y la histórica (Zubiri, 2006a).¹⁰ Individual porque al optar una posibilidad lo está haciendo en una refluencia de lo posibilitado socialmente, y esta refluencia está establecida por la dimensión histórica. Lo político está justo en el carácter público de lo social que permea lo individual y lo histórico.

Tomando en cuenta lo anterior, Ellacuría afirmó, “allí [la historia] donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización —en sentido metafísico— de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguieren-

⁸ Ellacuría fue invitado a la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, para participar en un ciclo de conferencias sobre el tema filosofía y política. Esta ponencia se publicó en 1973.

⁹ *Cfr.* Zubiri, 2006a, p. 94.

¹⁰ Este texto es un curso sobre las dimensiones del ser humano que Zubiri impartió el 17, 24 y 31 de enero de 1974 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid.

temente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad” (1972, p.51). La politización de la metafísica intramundana fue propuesta por Ellacuría, porque la *realización* de una o varias posibilidades, en la dimensión individual del ser humano, se vuelven *impersonales* al socializarse, y a su vez, estas posibilidades quedan actualizadas, como acontecimientos, para una nueva realización. La realización y la impersonalización de una posibilidad son las que denotan la dimensión histórica del ser humano (Zubiri, 2006a).¹¹

La politización de la que nos habla Ellacuría, es la conclusión a la que llegó después de estudiar, junto con Zubiri, la realidad, y ésta, vinculada con el ser humano; es la radicalización del planteamiento sobre la concreción de la realidad. Pero específicamente ¿qué se entiende por realidad?

3. Logos y Ser. Horizonte de la movilidad y horizonte de la nihilidad

El término “concreción” alude a la reunión de varias realidades en una forma perceptible a los sentidos. Zubiri comentó que eso percibido por los sentidos, lo sentido, es un modo de la inteligencia en contraposición a la idea de Parménides sobre la separación de lo inteligido y lo sentido. Así, el sentir y el inteligir se entienden, alejados de su separación, como una inteligencia sentiente, la cual aprehende primeramente a las cosas reales como realidades. La realidad, por un lado, no es pues aquello conformado por las cosas, que está “fuera” de la conciencia —en términos idealistas—, de la mente, sino un modo en que las cosas quedan en la aprehensión. Pero por otro, por la respectividad en la unidad estructural de las notas —la sustantividad de la cosa real— tenemos la impresión de que las cosas conforman la realidad, así lo real de cada cosa es lo que efectivamente da la impresión de la realidad total.

¹¹ Tanto Zubiri como Ellacuría consideraron que la historia se caracteriza por la impersonalización desde la vía del *opus operatum*. “Pertenece a la historia el hecho de estar enamorado de Roxana [se refiere a Alejandro Magno], pero no el amor y el enamoramiento mismo, el cual por ser acción personal es *opus operans*. Estar enamorado de Roxana es *opus operatum*. Es la impersonalidad de la historia” (Zubiri, 2006a, p. 129). También remítase a Sampieri, R. y José Antonio Hernanz Moral 2009, “La construcción del mundo: técnica e historia en el animal de realidades”, pp. 145-85, en Hernanz, 2009, *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI*.

Lograr estas conclusiones fue gracias a toda una vida entregada a la reflexión. Al dialogar con la historia de la filosofía y establecer la circunstancias filosóficas y científicas de la primera mitad del siglo xx, Zubiri vino calificando a la vida teórica, que como ejemplo zubiriano tanto impactó a Ellacuría, como una soledad sonora. “Por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbræ silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y la verdad. Enclavados en una nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica”(Zubiri, 1942, p. 57).

En el libro *Sobre la esencia* el tema de la metafísica resulta revelador en tanto marca distancia frente a las interpretaciones escolásticas, idealistas y postidealistas. A diferencia de aquellas, Zubiri colocó el interés metafísico en la esencia pero vista como lo físico trascendental, es decir,

Por aquello en que todo lo real coincide por el mero hecho de ser real. La filosofía de la realidad se pregunta por la totalidad. Por eso mismo no le interesa lo que sea ésta o aquella realidad en cuanto realidad física, biológica o sociológica. Tampoco le interesan estos o aquellos caracteres particulares de la misma sino que [...] todas las realidades, ya sean los astros, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., han de tener algo en común por el mero hecho de ser realidades [...]. Se trata de decir qué es la realidad y cuáles son sus estructuras o caracteres más generales. Lo trascendental es justamente aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real (González, 2010, p. 146).

El planteamiento metafísico derivó de su diálogo con la ciencia y la filosofía contemporánea, principalmente la fenomenología. Es precisamente la fenomenología husserliana la que le permitió a Zubiri dar su primer paso en la constitución de su filosofía.

En términos generales, Zubiri retomó ciertas categorías de la fenomenología para dialogar con la misma historia de la filosofía. Su objetivo fue ir a la experiencia misma de los filósofos que representaron el horizonte de la movilidad o griego, y el horizonte de la nihilidad, de la creación o cristiano, en tanto constituyen la historia de la filosofía.

En todos los ensayos de *NHD* se identifica perfectamente el camino o *méthodos* con el cual quiso identificar esas experiencias originarias.

Por ejemplo, Zubiri nos dice que en la práctica filosófica, para entrar en contacto con la tradición filosófica y establecer un diálogo con ella, es preciso tomar en cuenta que desde la historia de la filosofía se necesitan elaborar ciertas categorías para iniciar una proximidad; “la historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia [...] para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados desde dentro” (Zubiri, 1940, p.192). Esta proximidad parte de entender cuáles son los supuestos, creencias y anhelos, sobre los que basa su existencia el hombre de la época a la que quiere referirse el estudio. Para entrar en contacto con aquellos hombres, Zubiri planteó ubicar el *contenido*, el *sentido* y el *horizonte* de su época.

Por influencia de la Fenomenología, Zubiri delimitó la idea de horizonte como una de las categorías para encuadrar el diálogo que quiso establecer con el pensamiento griego y cristiano. Es así que, análogamente, definió el horizonte como un campo visual que delimita. Esta limitación al mismo tiempo constituye el campo de visión y desempeña el principio de que hay un más allá de la limitación. Zubiri explica que esa limitación surge de la visión de las cosas, es una visión familiar. Esa visión nos da claridad de las cosas, pero esa claridad no es más que una familiaridad. Esta familiaridad, por lo que vemos, delimita nuestro campo de visión y las cosas mismas; “el horizonte es a la intelección lo que el ‘campo visual’ es al sentir (al sentido de la vista, por ejemplo), es decir, un ‘campo de sentido’, un modo de comprender las cosas. Digamos, por ejemplo, que las cosas se ‘aprehenden’ con los sentidos, y se ‘co-aprehenden’ [se comprenden] con la intelección [aunque esta separación, como se verá, no es tan real en Zubiri]. Por tanto, la diferencia entre ver e inteligir es que el campo visual es una delimitación o visión externa de las cosas, mientras que el horizonte de sentido delimita siempre internamente, desde dentro, desde lo que significan esas cosas. El horizonte, según Zubiri, es lo que hace ver o entender las cosas de un determinado modo; es lo que permite ver o entender lo que son las cosas en una cierta experiencia, en un cierto

contacto con ellas” (Pose, 2011).¹² Cabe señalar, que esa delimitación está sustentada por un fundamento. Éste será quien haga que las cosas tengan sentido, será la explicación que se dé a la extrañeza con que el hombre vive.

Por la misma explicación de la idea de horizonte como delimitación, Zubiri entendió que esa delimitación encubre y porque encubre puede hacer descubrir, esto es, llegar a la verdad. Es decir, que en el mismo sentido de la idea de horizonte, la propensión a saber es innata. “Cuando expresamos algo, el más efímero de los eventos, pretendemos revelar lo que él oculta tras su fugaz existir, manifestarlo, arrebatarlo del secreto en que transcurre. A este raptó llamó el griego *aletheia*, verdad. La verdad de la cosa es su estar-manifiesta, su ser patente” (Zubiri, 1933, p. 43).

3.1. Horizonte griego

En el horizonte griego todo se mueve. Decir esto parte de la mirada noética, del *noein*: “visión directa de que hay en todo algo que siempre es” (Zubiri, 1933, p. 44).¹³ La visión familiar que conforma el horizonte de la movilidad, es una mirada que percibe que todo cambia, que todo es variable, que todo se mueve: el ser cambia a no ser y el no ser cambia a ser, corrupción y generación. La familiaridad con la que el hombre vive con las cosas es originada por lo que las cosas son. Éstas son fenómenos, manifestaciones de un todo-cosa, de la *physis*.

Si todo es movimiento, todo tiene una efímera existencia, todo cambia y por ello no sabemos lo que cada cosa *es* y tiene que ser. Si no sabemos lo que *es*, es porque el movimiento oculta lo que *es* esa cosa. En el movimiento las cosas cambian y lo que son dejará de ser, así como lo que fueron, por la misma variabilidad, ya no son. Ahora bien, por este movimiento las cosas son en cuanto tal y son momentos de ese todo. Es decir, la cosa *es* y después *no es* (ser-momento, es igual a ser-enmovimiento, en constante cambio), esa variabilidad es manifestación del movimiento del todo, ese todo-cosa es la naturaleza. La naturaleza

¹²“Descripción y explicación”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”, impartido a distancia por la Fundación Xavier Zubiri durante el periodo de enero-julio de 2011.

¹³El texto completo de esta nota aparece en “IV. Horizonte de la filosofía griega: el movimiento” en la publicación de *Sobre el problema de la filosofía* en la Revista de Occidente en 1933.

es el todo que está en movimiento y las cosas son manifestaciones de ese todo en movimiento. Así pues, todo se mueve.

En la variabilidad se oculta lo que la cosa *es*, pero eso que es la cosa está en el todo que le dio el ser. Por ello la retención de lo que la cosa es por el todo, es el ocultamiento por la movilidad. Si cada cosa es un fenómeno del todo, esto quiere decir que el fenómeno es cada cosa y puede ser descrita. Para ello la pregunta ¿en qué consiste cada cosa en tanto que cosa que se basta a sí misma, es decir en tanto que siempre *es*? ¿Qué es “*lo que es*”? (Zubiri, 1933, p. 46). Las preguntas se intentaron resolver diciendo que si el *es* de la cosa está en el todo, el movimiento es de la cosa también, por ello ese *es* en el todo se oculta en el movimiento, pero también se muestra en el mismo, el *es* está presente en el movimiento como *eidos*. “Oculto lo que es siempre por el movimiento del todo, cada cosa no es sino una simple figura o aspecto de lo que siempre es” (46).

Este horizonte de interpretación de lo que son las cosas, queda como tal por la mirada noética, “el *es* de las cosas puede verse”, esta idea es muy importante en Zubiri ya que le dio pauta para argumentar que en la filosofía europea no hay más que varias manifestaciones de un reduccionismo idealista en términos de logificación de la inteligencia y, su respectiva, entificación de la realidad, pero también le dará los elementos para fundamentar que la cosa real es “de suyo”, “en propio” y es aprehendido por la inteligencia sentiente.

Ellacuría interpretó los análisis zubirianos de lo que es la inteligencia y consecuentemente lo que es la realidad como una superación al reduccionismo idealista. Para Zubiri la logificación de la inteligencia se originó cuando “la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo” (Ellacuría, 1988, p. 405). Esto devino en ubicar, primeramente, el *es* como la coincidencia de las cosas reales en tanto que reales y dejar como un modo del ser a la realidad. Es decir:

No sólo que el ser haya sido reducido a cosa o a ente (Heidegger), que haya habido un olvido secular del ser y un descuido permanente de dejar que el ser sea en la comprensión. [Sino que] desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados

de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad (409).

Por ello, Zubiri concluyó afirmando desde el reduccionismo idealista que si lo inteligido mismo consiste en “ser”, resulta que la realidad no es sino un modo del ser. “Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de realidad*” (Zubiri, 2006d, pp. 224-25).

Zubiri propuso una vuelta a la unidad primaria de inteligir y sentir “abandonada por todos los cultivadores de la logificación, para superar los reduccionismos de la logificación que tan propensos son a tomar formas de idealismo” (Ellacuría, 1988, p. 409). Así pues, el establecimiento de un proceso reflexivo que lo llevó a proponer la congeneridad entre la inteligencia sentiente y la realidad dio inicio durante su viaje a Alemania en 1929 y 1930. Este proceso de superación del reduccionismo idealista, encallado en una vida teórica abandonada a una soledad sonora, culminó con la anteposición de la realidad sobre el ser: el ser se funda en la realidad; “para Zubiri son las cosas las que remiten a la inteligencia algo que está allende el ser y eso que está allende el ser es la realidad, en la que el ser se funda como actualización de la respectividad transcendental que corresponde a cada cosa real en tanto que real, al menos si es mundanal” (414). Volveremos más tarde a este punto.

Respecto al horizonte de la movilidad, la conclusión a la que se llegó fue que el hecho de “que las cosas sean, es que estén moviéndose, y lo que llamamos su ser, se ve en el movimiento, mirado desde el *noein*, desde el total siempre” (Zubiri, 1933, p. 47). Ese es efímero, el que está en el mismo cambio, en la variabilidad, muestra su definición en la esencia como momento de lo que siempre es y será: la figura, el aspecto, el *eidos*, la forma sustancial. “Este todo que siempre es, es un siempre producir cosas que cambian y perecen nuevamente, es un siempre moverse, que consiste en ofrecer en un ahora, a la mirada del siempre, un aspecto, una idea que para siempre queda prendida en esa visión por la cual expresa el hombre, en su logos, lo que cada cosa desde siempre ya era en el todo” (47). Con otras palabras, “el logos es, en el hombre, algo que dice *una* cosa con *muchas* palabras, y las

muchas palabras sólo se convierten en logos por algo que hace de ellas un *uno*. Tomada la cosa desde lo que el logos dice, desde lo dicho, esto significa que cada una de las cosas expresadas por las palabras sólo es real cuando hay algún vínculo que la sumerge en ese todo unitario, cuando es una emergencia de él. Y este vínculo es el ‘es’, que refiere cada cosa a su contraria. Por esto concibe Heráclito el logos como la fuerza de unidad de la Naturaleza” (Zubiri, 1940, p. 215).

Frente a la realidad toda, sometida a la variabilidad, allende el *Theós*, está el *Nous*, captación de esa realidad móvil que capta el *eidos*, la interna y externa unidad de la cosa, adquirida en su movimiento (Zubiri, 1933, p. 48). La expresión de aquella captación estará a cargo del *logos*: “esta visión noética se expresa en un logos; el logos no es sino una especie de expansión del *Nous*; a su vez, lo que el logos dice es lo que el *Nous* ve en el *eidos*”.¹⁴ Así pues, el *eidos* como forma sustancial que constituye al ser de las cosas es captado así por el *Nous*, y el *logos* como expresión de aquel lo dirá en definición o esencia.

Ahora bien, el hombre es cosa y está entre las cosas. Es y está en la naturaleza, en el todo-cosa. Tiene un *eidos* que es captado por el *Nous*. El *Nous* capta al *eidos* como forma de las cosas, radicalmente como forma sustancial, como el ser de ellas. El hombre habla, tiene *legein*, el *logos manifiesta*, “expresa las cosas entre las que está” (43) y por ello dice lo que el *Nous* ve. Por lo tanto, la definición es lo expresado por el logos desde la captación del *Nous*. La unidad entre esencia y forma sustancial —captación del *Nous* y expresión de aquella por el *logos*— a la que nos referíamos, corresponde a la unidad entre el movimiento cósmico y el *logos* (48) —éste como movimiento del *Nous*—: “el logos, como expansión del *Nous*, es una especie de movimiento suyo”.¹⁵

Así pues, el logos no existe sino como *diálegein*: el hombre mismo es, por tanto, como la realidad de que forma parte, una cosa, un ente natural, dotado de movimiento y sometido a él, en el *logos*. La particularidad del hombre es “que en ese movimiento del logos, éste cobra y expresa un *eidos*, el *eidos* mismo que la realidad adquirió en su movimiento particular. La realidad formal del *logos* es, así, la expresión de la realidad formal de las cosas” (48).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Queda constatada la idea de que aquello en que todas las cosas reales coinciden, aquello que tienen en común es que son: ser, *entes*. Justamente esta deducción llevó a la entificación de la realidad que deviene por la logificación de la inteligencia, por cuanto el *logos* se remite a lo que *es*, y ese *es* se configura como la unidad del todo, es decir, el *es* de las cosas dicho por el *logos* será lo que dé unidad a las cosas en movimiento en el todo.

Estas conclusiones, sobre el horizonte de la movilidad y su opinión sobre el horizonte de la nihilidad, permitieron a Zubiri abrir una nueva brecha de investigación filosófica como rectificación del *métodos* de la filosofía. En consecuencia, éste vio en el *Nous* un modo ulterior de re-actualizar la manera más patente de sentir las cosas en tanto que reales sin mediación del *es*, del *logos*, esto lo veremos más adelante.

3.2. Horizonte cristiano

En su diálogo con el horizonte de la nihilidad o de la creación, Zubiri también intentó captar si hubo una logificación de la inteligencia que impidió referirse a aquello en lo que coincidan las cosas reales en tanto reales, anterior al *es*.

Los cristianos retomaron de los griegos su generación de ideas y el *órganon* de conceptos para ser reinterpretados. A diferencia de los griegos, los cristianos o judeo-cristianos, tienen otra idea de Dios. De ahí parte la explicación que se harán del mundo, de las cosas, de sí mismos. Su horizonte está supeditado y constituido por la mirada limitada y delimitadora de lo que en su entorno acontece.

Para los griegos el *Theós* es sustancia primera, inmóvil, inmutable, algo que se basta a sí mismo y es suficiente, algo perfectamente determinado, que no necesita de otro para ser, sino que además se basta a sí mismo para la plenitud de sus operaciones.¹⁶ Es el primer motor inmóvil, que visto desde la movilidad como horizonte, pone en movimiento al mundo pero no por acto de él —ni siquiera ha hecho al mundo ni tampoco lo pone en movimiento— sino por la suscitación que les despierta su sustancia inmóvil. “Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las sustancias que componen el mundo, de sus *ousías*, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es

¹⁶ Cfr. Zubiri, 1995, p. 72.

suscitarlo” (72). De las sustancias emerge un deseo de ir a la sustancia perfecta, un deseo pero no de ir a Dios sino de estar en movimiento.

Esta idea del *Theós* es distinta para los cristianos en tanto Dios, pues además de conocerse a sí mismo como una realidad existente en sí misma, Dios tiene carácter personal, y, además, es infinito. Esto es muy diferente a la idea de inmovilidad en el horizonte de la movilidad, es diferente a la idea de inmutabilidad en un horizonte de la variabilidad. La intrínseca infinitud es en lo que consiste ese Dios. Desde ello Dios se conoce a sí mismo y en esto estriba la suficiencia de esa persona.

De ahí que la relación con el mundo sea diferente. Dios creó al mundo de la nada. “En definitiva todas las producciones y creaciones de que somos testigos en el mundo son siempre creaciones que operan sobre un supuesto, sobre un sujeto primario” (Zubiri, 1995, p. 76). Este es el fundamento del horizonte de la nihilidad, ya que de ahí parte la idea de que Dios creó al mundo de la nada.

Con respecto al ser, al *es*, los escolásticos configuraron una jerarquía refiriéndose principalmente al modo de ser de Dios, éste similar en un aspecto al *Theós* griego pero en ese mismo aspecto incoativamente estaría la diferencia. Dios sería el único “ser que existe por sí mismo, el ser en plenitud, que no necesita de ningún otro ser que lo cree” (González, 2010, p. 149), en esa existencia por sí misma se asume el carácter de infinitud del Dios del Cristianismo. Pero de la suscitación del motor inmóvil como acción divina que pone en movimiento al mundo se pasó al dato de fe. Zubiri interpretó la idea de que este Dios creó el mundo de la nada, “de las cosas que no son Dios ha creado” (Zubiri, 1995, p. 75), como si éste fuera una alteridad sin alteración, ya que la creación sería una alteración de un sujeto primario: *ex nihilo sui et subjeti*, porque en definitiva todas las creaciones y producciones de que somos testigos en el mundo son siempre creaciones que operan sobre un supuesto, sobre un sujeto primario.¹⁷ Así se llegó a la conclusión de que ese sujeto primario es la posición de lo otro en tanto que otro. Ese otro es lo que dio el carácter personal a Dios.

Por otro lado, en esta época medieval se pensaba que Dios había creado a los seres reales o existentes, por ello, el hombre como la piedra serían seres creados que existiesen como cada cosa. Así, aquel

¹⁷ *Idem.*

que configuraba su mundo desde el horizonte nihilista creía que las cosas que estaban fuera de él, eran independientes de que las pensara o no. A este modo de ser se le conoció como ser real o ser existente: ser de las cosas que existen fuera de mí, fuera del alma, *extra animam* (González, 2010, pp. 148-49).

En esos seres reales o existentes había diferencias, el hombre fue el ser privilegiado en este horizonte, pues además de ser libre era racional y personal (149). El hombre tendría un modo de ser racional que fundamentaba la existencia de otros seres. En su anima existían otros seres los cuales fueron llamados seres de razón, pues estos sólo serían seres al ser pensados por alguien; “estos no tendrían existencia real, sino solamente serían dentro de mí, ‘dentro del alma’”.¹⁸

Con esto se concluye que, efectivamente, en el horizonte de la nihilidad, más allá de los modos de ser, el *es* es aquello en que todas las cosas coinciden, lo que tienen en común.

La entificación de la realidad estaría sustentada justamente en esto, pero en particular, en la coincidencia de los seres reales o existentes. Los escolásticos determinaron, con base en la filosofía griega, que la coincidencia de los seres reales estaba sustentada por el *ente*. Así pues, para ellos lo trascendental filosófico, aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real, es en primera instancia el *ente*. En consecuencia la realidad no es sino un modo del ser real o existente: es el *esse reale*. “Logificación de realidad y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el ‘es’ de la intelección consistiría en un ‘es’ afirmativo, y el ‘es’ inteligido sería de carácter entitativo” (Zubiri, 2006d, pp. 224-25).

4. Inteligir humano y realidad

Como se indicó, Zubiri propuso una vuelta a la unidad primaria de inteligir y sentir para lograr superar la desviación que la realidad se funda en el ser, y constatar que el ser se funda en la realidad. Argumentó que el logos y la razón, son momentos posteriores del acto intelectual, y el primero quedará descrito como aprehensión de lo real sintiendo su realidad (Zubiri, 2006a, p. 106), o lo que es lo mismo, co-

¹⁸ *Idem.*

mo aprehensión primordial de la realidad. Así pues, impresión, logos y razón son los modos del inteligir humano.

“¿Será lo primero el ser? ¿No es el ser aquello que primariamente se presenta a la inteligencia como condición de posibilidad de todo ulterior conocimiento? Para Zubiri, no” (Ellacuría, 1970, p. 405). Él argumentó que las cosas remiten a la inteligencia algo que está más allá del ser, y eso que está más allá del ser es la realidad. Como se puntualizó, el ser se funda en la realidad como actualización de la respectividad transcendental que corresponde a cada cosa real en tanto que real desde el *logos* (Ellacuría, 1988, p. 414). Es decir, para Zubiri el ser es re-actualidad de la primera actualidad que es la realidad. Ese *re* remite a la autoafirmación en el mundo, es una trascendencia de la limitación que provee la cosa real como forma de realidad, hacia una afirmación de sí misma, de la realidad, frente a todas las otras formas de realidad: “el ser consiste [...] en la] realidad, pero ‘re-actualizada’ [...] en el aspecto de afirmarse [...] en cierto modo a sí misma frente a las demás formas de realidad, en lugar de estar limitada a la forma de realidad que posee la cosa en cuestión” (Zubiri, 2006a, p.6). Por ello, argumentar que el ser se funda en la realidad es proponer ir al ámbito donde la realidad es captada, más bien, aprehendida. “Puede decirse concisamente que inteligir es aprehender algo como real. Ningún acto que no sea aprehensivo de algo como real será intelección, y toda aprehensión de algo como real será intelección. Pero hay distintos modos de intelección, según Zubiri. Tres exactamente” (Ferraz, 1988, p. 43). En la propuesta zubiriana, de los tres modos de inteligir humano, el primero es la aprehensión primordial de la realidad, el *logos* es el segundo y la razón el tercero.

La aprehensión primordial de la realidad es la instalación básica en la realidad, la que nos da la realidad pura y simple, es la primera experiencia con las cosas. Es la aprehensión de la actualidad o efectividad, *enérgēia*, de la cosa real. Por ello, en mi primera experiencia inmediata de las cosas, la aprehensión primordial de la realidad, las cosas tienen *enérgēia*, las cosas tienen efectividad, tienen realidad (González, 2011a).¹⁹ En este caso el sentir ya no sería un acto aparte del inteligir, sino un modo de inteligir mismo. El sentir tiene carácter intelec-

¹⁹“El eslabón aristotélico”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.

tivo, es un sentir intelectivamente. El sentir la realidad es entonces, la aprehensión de lo real sintiendo su realidad.

El *logos* es la explicación de qué es algo frente a otras cosas, o qué es en realidad lo real de la aprehensión primordial, por ello es el segundo paso seguido de la aprehensión. Es diferenciar las cosas, es entender cada una de las cosas en relación con otra, por ello se decía que en el *logos* se capta el ser como reactualidad de la realidad. Zubiri nos dice, “ser es ‘re-actualidad’ de la primera actualidad. Realidad es la primera actualidad. Ser es actualidad de esta realidad en la respectividad de lo real en cuanto real que llamo mundo. Ser es constitutivamente un ‘re’. Y por eso es por lo que digo que ser es una actualidad ulterior. No es nunca lo más radical y último. Lo radical y último es realidad y no ser” (Zubiri, 2006a, pp. 6, 107-08).

“La razón o *ratio* es explicación metódica de qué son las cosas y por qué son así, como se sigue en la ruta de cada ciencia, por ejemplo. Éste es el nivel más alto de comprensión; abarca todas nuestras maneras de comprender nuestro alrededor”.²⁰

Lo que llama más la atención para el desarrollo de este trabajo es el primer modo en el inteligir humano antes que los otros modos ulteriores, *logos* y razón: la realidad sentida en la aprehensión de lo real. Zubiri no llegó inmediatamente a esta conclusión, sino que lo hizo durante el proceso de diálogo con los horizontes mencionados y, posteriormente, radicalizando ciertos puntos de la misma fenomenología que él aprehendió con sus maestros: José Ortega y Gasset, Edmund Husserl y Martin Heidegger.

4.1. Del ser a la realidad. Camino reflexivo que va de la ontología a la metafísica

En primera instancia Zubiri intentó ponderar, husserlianamente, la manera de acercarse a las cosas. Junto con su maestro se puso en claro que “explicar” y “describir” en filosofía, no es lo mismo, pues el resultado que se obtiene es por mucho diferente.

La explicación se definiría en tratar de argumentar “la relación de causalidad” (Gracia, 1984, p. 86) que, según el realismo antiguo y el

²⁰ *Cfr.* Sosa Rebolledo, 2009, p.47. Nota tomada de Thomas B. Fowler. El autor hace un excelente resumen del texto de Fowler respecto de lo que Zubiri propone sobre los tres modos de la inteligencia sentiente.

subjetivismo moderno (84),²¹ denota la relación entre la *noesis*, “darse cuenta”, y el *noema*, “algo” (86), a diferencia del “mundo antiguo que creía que el *noema* era causa de la *noesis*; es decir, que la conciencia es una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El mundo moderno cree que el *noema* es un contenido de la *noesis*, es decir, el objeto es una expresión actual del sujeto causalmente producida por éste”.²² Se asume que la conciencia como “el darme cuenta de algo”,²³ es entender que “las cosas son como se las entienda ya que existe una correlación perfecta entre el orden del saber y el del pensar” (83), y por consiguiente “afirmar no tener seguridad más que de los contenidos de la propia conciencia [...] *Cogito ergo sum*. La única realidad indubitable es la de la propia conciencia; sólo nos son conocidas las cosas en tanto que datos de conciencia”,²⁴ así pues, explicar un cosa es “descubrir las condiciones que hacen posible su aparición en el mundo de las existencias” (85), es encontrar las condiciones a que está sometida la realización de cada una de las características de la cosa.

Al intentar ubicar y argumentar por qué es de tal manera una cosa, si el primer paso es explicarlo, inexorablemente tendría que referirse a otra u otras cosas. Por ejemplo: explicar por qué la parte más alta de una montaña es lisa, tal como la “*table mountain*” de Sudáfrica. Si se explica por qué existe así esa cosa, entonces se tendría que referir, el investigador, a la intensidad de los vientos, a la salinidad del mar, a la distancia entre esa porción de la tierra y el sol, etc.

En cambio, la descripción se avocaría a profundizar, desde la patencia, en el objeto mismo más que a las condiciones que hacen posible su existencia, es decir, la esencia. Sobre el ejemplo anterior, no sería explicar por qué la cosa es así, sino primero, cómo se nos presenta el objeto. “Hay que ponerse previamente de acuerdo sobre lo que es [la montaña lisa. . .] Este ponerse de acuerdo es la Fenomenología. La Fenomenología representa un terreno neutral, anterior e independiente de todas

²¹ Según otro autor, Antonio Pintor Ramos, el término “realismo” es una equivocación por hacer una interpretación que atribuye características de la modernidad a lo premoderno. Cfr. Pintor Ramos, A., 1983, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, pp. 45-75.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

las luchas que existen en el mundo de las explicaciones” (86).²⁵ Zubiri remarcó la diferencia entre descripciones y explicaciones estableciendo la atención a la actualización de la cosa “en la aprehensión”, o ir más allá de la aprehensión, “allende la aprehensión”. Lo primero es obra del *logos*, lo segundo, de la razón. Ahora bien, es importante puntualizar, que la descripción en Zubiri no recae sobre la “esencia” de una cosa (como algo distinto de su existencia fáctica o de hecho), sino sobre la “realidad” (Pose, 2011).

Es relevante enfatizar, que la explicación definida como el intento de argumentar la relación de causalidad en la conciencia como “el darme cuenta de algo”, se sustenta en asumir que la única realidad indudable es la de la misma conciencia: sólo nos son conocidas las cosas en tanto que datos de conciencia. Esta idea germinó en lo que se llamó idealismo y subjetivismo.

Por la presunta incapacidad del realismo antiguo de brindar justificaciones y objetividad sobre nuestros conocimientos, surgió una “actitud crítica” que fundamentó al idealismo y al subjetivismo, con base en que la verdad es que “todo conocimiento se reduce al modo de darse al sujeto” (Pintor Ramos, 1983, p. 57) y, por lo tanto, la conclusión a la que se llegó, desde el psicologismo, es que “el sujeto es una realidad observable cuyo engarzamiento de componentes puede ser explicado a partir del proceso de la sensación, que funciona como átomo psíquico elemental y asociable para formar los fenómenos más complejos que llamamos ideas”.²⁶ Así pues, la conciencia sería un contenido de cosas, es decir, las cosas serían en mí.

En la historia de la filosofía se identifica a Descartes como el parte aguas que dio inicio a las investigaciones volcadas hacia el sujeto, en cuanto, posteriormente, se constituyó el subjetivismo; “preocupado por la certeza de nuestros conocimientos hizo girar el peso del problema sobre el sujeto en tanto que *cogitatio*, es decir, en tanto que conciencia” (56-57). Este problema podría ser identificado, también, desde la máxima que enunció Agustín de Hipona: “para conocer las cosas no quieras ir fuera sino entra en ti mismo, porque en el hombre in-

²⁵ La nota está tomada de *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl, I. La logique pure*. Este texto fue la tesis que escribió Zubiri para obtener el título de Doctor en Filosofía en el Institut Supérieur de Philosophie de la Université Catholique de Louvain, dirigida por L. Noël en 1921.

²⁶ *Ibid.*

terior habita la verdad y si tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo. . .”. Antonio González lo enuncia de la siguiente manera “en el horizonte de la creación no tengo que ir directamente a las cosas sino ir a mí mismo, porque en mí mismo está la huella del *logos* del espíritu infinito que ha creado las cosas” (González, 2011b).

Como quiera que sea, los presupuestos idealistas y subjetivistas se basan en “el discernimiento de lo que se puede saber” Zubiri, 2006d, p. 9), en la idea de la “crítica”. Es decir, en respuesta a la pregunta sobre la relación de la conciencia cognoscente con el mundo (9-15), se trata de hallar criterios que garanticen esa seguridad de nuestros conocimientos.²⁷ Así, por la duda de los datos de la realidad que le son dados al hombre, se volcó a atender la certeza de la conciencia en tanto que ella es el contenedor de esas cosas —las cosas son en mí. El acto consciente —diría la fenomenología— se substantivó y se asumió como “La Conciencia”, “como una especie de escenario inmóvil sobre el cual van desfilando en una sucesión temporal los actos conscientes, que no alterarían la inmovilidad del escenario” (Pintor Ramos, 1983, p. 68). Si la conciencia es el “receptáculo cuyo contenido fuesen los objetos” (69) en el cual sólo por ella y en ella puedo tener certeza de lo que conozco, entonces la especialización de las investigaciones sobre la conciencia sería justificada, de ahí el crecimiento en las investigaciones en el ámbito de la Psicología durante el siglo XIX y XX.

La contribución específica de la fenomenología para superar el presupuesto de que “la única realidad existente es inmanente a la conciencia” (45), fue describir como acto consciente lo que las explicaciones llamaban “La conciencia” y, en esa descripción, darle mayor importancia al *noema*, es decir, al polo objetivo intencionado: el fenómeno. A este movimiento se le llamó Objetivismo.

La fenomenología intentó dar un paso atrás de ese presupuesto, intentó describir el fenómeno del acto cognoscente ya que a eso que el idealismo y el subjetivismo llamaban conciencia, era la explicación sin fundamento concreto de un polo —sujeto— de lo que determinó la fenomenología como acto consciente: “el acto consciente no es otra cosa que la formalidad reduplicativa que adquiere ‘algo’ en el momento de caer bajo el foco de iluminación que significa su presencia de ese ‘algo’” (68).

²⁷ *Ibidem*.

Es decir, “darse cuenta de algo” es un fenómeno de tener conciencia de “algo” más no que la conciencia es un escenario inmóvil del cual emanan los actos conscientes. “La” conciencia no es tal, más bien es un acto, un acto consciente constituido por dos polos, un polo intencional y un polo intencionado;

la conciencia se agota en la presencia de ese “algo” concienciado frente a “alguien” que lo conciencia; por tanto, se trata de una tensión mutua que pone en relación de presencia inmediata una intención y algo que es intencionado. Pero tal tensión es un acto unitario que no se compone a partir de elementos simples anteriores que tengan subsistencia separada. “La” conciencia no existe nunca más que siendo conciencia-de algo; de este modo, no se puede hablar de la conciencia como algo sustantivo en sí.²⁸

El acto unitario está constituido, por un lado, del polo subjetivo intencional desde el cual la conciencia es “en tanto que es siempre conciencia ‘de alguien’ [...] la denominamos sujeto; por otro lado, el polo objetivo intencionado es la conciencia en tanto que es conciencia ‘de algo’ [...] la denominamos objeto” (69).

El “objeto” significa la formalidad que adquiere algo en tanto que componente de un acto de conciencia. En este sentido, la objetividad no pasa de ser una virtualidad que adquieren ciertas entidades en tanto que aparecen en el acto consciente. “Los objetos aparecen como dados a la conciencia, por su calificación como objetos y los tipos de objetos surgen de la formalización que adquieren en el acto consciente” (70).

La centralidad del objeto, para la fenomenología, es que éste se identifica como fenómeno, “el fenómeno no es una *Erscheinung* [aparición] que suponga una *Ding an sich* [cosa en sí]; el fenómeno es simplemente el carácter que adquiere todo objeto en cuanto se pone entre paréntesis (*einklämmern*) su realidad” [Sic.] (71),²⁹ esto da pauta para destacar la objetividad del fenómeno consciente. “Aunque el objeto sólo existe dentro de la referencia al sujeto, aquél es el polo terminal en que descansa la intencionalidad; en un primer momento, la conciencia aparece como la presencia de objetividades y la primera misión de la filosofía es describir y ordenar esas objetividades tal co-

²⁸ *Ibid.*

²⁹ La nota fue traducida por el autor y está tomada de *Op. Cit.*, Zubiri, *Le problème*.

mo aparecen dadas, hasta el punto de que el polo subjetivo queda en segundo plano si un acto reflejo no cambia la dirección natural de la mirada”.³⁰

Para Zubiri, la fenomenología aportó el sedimento para radicalizar los planteamientos que se habían hecho entorno a la idea de la conciencia como el receptáculo de las cosas, pero para él en ella seguía habiendo presupuestos idealistas en el sentido de que Husserl partía del supuesto de que el objeto está constituido por la conciencia.

Según Zubiri, el mismo Husserl, queriendo profundizar en su texto *Investigaciones Lógicas*, llega a la conclusión del Idealismo trascendental. Es decir, argumentó que las sensaciones están presentes en el ahora, y el ahora es un punto. Cada punto es percibido por las sensaciones. La síntesis de la multiplicidad de sensaciones que se registran por cada punto, se realiza por el sujeto trascendental con los actos de dar sentido. Esta síntesis será el *noema*, será el objeto. Víctor Manuel Tirado puntualiza que “para Husserl, lo que es parte de la conciencia, de la vivencia de la conciencia, son las sensaciones; pero el objeto es parte en otro sentido. Es trascendencia en la inmanencia. Lo que forma son los sentidos como ladrillos de la conciencia. El objeto es como una *trascendencia objetiva* que constituye trascendentalmente la conciencia” (2011).³¹

Diego Gracia expone que para Zubiri, en Husserl quedan

“profundas huellas de subjetivismo”, la investigación de *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* de Husserl “no está aún terminada [...] y no lo estará jamás. Muy probablemente eso se deba a que el autor, al estudiar la fórmula a la que había llegado, se acercó un poco al neokantismo; en cualquier caso, ha cambiado algunas ideas emitidas en su *Logische Untersuchungen* acerca de la naturaleza de la fenomenología y, sobre todo, acerca de la naturaleza de la conciencia y su relación con lo real [...] lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto va a conducir la fenomenología hacia un cierto idealismo” (1986, p. 42).³²

³⁰ *Ibidem*.

³¹ “La formación fenomenológica”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.

³² La nota es una traducción de un extracto de *Op. Cit.*, Zubiri, *Le problème*.

Además, argumentó Zubiri, que por continuar con el supuesto de estudiar, por una parte, el inteligir y, por otra, el sentir, se debía incluir a la fenomenología husserliana en la filosofía moderna subjetivista. Husserl continúa con la idea de que la intelección es el “darse cuenta”, y el “algo” está al margen. Puntualmente, porque se arrastran las ideas que han corrido desde Descartes para analizar esos aspectos.

Por ejemplo, dos modos de conciencia, inteligir y sentir, “serían dos distintas maneras de darse cuenta de las cosas” (Zubiri, 2006d, p. 20). En las descripciones fenomenológicas sobre el “darse cuenta de algo”, fue importante la puntualización al *noema*, el objetivismo. Pero cuando se trata de describir el “conciencia-de”, se está asumiendo a la conciencia como algo que ejecuta actos —que está substantivizada: actos de intelección y actos de sentido; por ello es que para Zubiri la fenomenología seguía en el supuesto moderno y no penetraba en él para desfondar el prejuicio.

A su vez, la fenomenología con base en lo anterior, priorizó el análisis del modo de conciencia intelectual olvidándose del modo de conciencia del sentir. No es que se deban estudiar los dos como actos de la conciencia, pero Zubiri fue más allá de ello; para él esto es desmontar el argumento de que acto intelectual y acto sentiente son hechos por la conciencia. Describir que acto intelectual y acto sentiente son actos conscientes y no actos de la conciencia.

En resumen, la fenomenología continuó la idea de que la intelección o el acto intelectual es, exclusivamente, el “darse cuenta”, y por lo tanto, el “de algo” está al margen de ese acto. Es decir, argumentó que la cosa está presente ante la conciencia por el acto de darse cuenta, o sea, que el objeto está presente por el acto de la conciencia. Se aliena todo el acto intelectual en una parte del acto. Se olvida del otro momento del acto que es el “de” algo, en que la cosa está presente y por ello me doy cuenta “de” ella. El “de” es el “estar presente” de la cosa. Ella misma está presente. El acto intelectual es el “darse cuenta de algo”, es en un acto la presentación de la cosa en la intelección (19-24). O mejor dicho, se trata ciertamente de un estar en la intelección (22-23).

El acto intelectual es el momento de “darse cuenta” y el momento de “estar presente” al mismo tiempo. Zubiri llegó a esta conclusión ayudado indirectamente por Heidegger, pues él le da la pauta para ir

más allá del presupuesto fenomenológico de la conciencia, en el sentido de que se radicalizará el planteamiento fenomenológico de Husserl sobre la idea de filosofía: la pretensión de conquistar alguna evidencia absoluta. Cabe señalar, que antes, Ortega y Gasset —quien le mostró a Zubiri *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger— había detectado los problemas que acarreaban los presupuestos de la conciencia pura y había radicalizado aquel planteamiento conduciéndolo a la vida.³³ Heidegger hace lo mismo más de 10 años después, pero su radicalización del problema va en el sentido del *Sein*, la presencia del ser. En Zubiri desde la realidad.

Desde la pretensión de conquistar alguna evidencia, Heidegger y Zubiri avanzaron más allá del supuesto del saber moderno en el cual estaba anclado Husserl. Heidegger argumentará criticando a la “metafísica de la subjetividad” que “el hombre como ser en el mundo ya está tratando con la realidad y habiéndose las con ella (*Sorge*) antes de reflexionar sobre ella” (Pintor Ramos, 1983, p. 99). Es hacer investigación sobre las cosas mismas y no éstas como meras objetividades de la conciencia.

Por ello, la transgresión a la idea de conciencia pura husserliana, por parte de Heidegger, motivó a Zubiri a recuperar la “filosofía primera” aristotélica como la búsqueda de la base primera sobre la que se montan todos nuestros saberes (1944, p. 134), para ir más allá de lo observable.

Así pues, los dos alumnos, al radicalizar el planteamiento de Husserl, se volvieron en contra de ciertos postulados del maestro, por ejemplo el tema de la conciencia pura: querer eliminar los presupuestos que se formaban en las explicaciones de las cosas es intentar describir, Husserl en sus descripciones siguió aludiendo a ciertos presupuestos, ya que partía de la misma conciencia. Pintor Ramos comenta que “en el nivel de la conciencia ni es punto de partida absoluto ni sería posible sin un ámbito de contacto previo y más amplio con la realidad por parte del hombre. Por tanto una filosofía que se quiera inmune a los presupuestos tiene que descender a la riqueza inmediata de ese ámbito previo” (1983, p. 93).

Más específicamente, por ir más allá de la conciencia pura, Heidegger influyó a Zubiri por el giro ontológico que dio a la fenomenología.

³³ Cfr. Ortega y Gasset, J., 1914, *Meditaciones del Quijote*.

“La verdadera *noesis* es el *Dasein* [ser-ahí] y que el noema originario debe definirse como *in-der-welt-sein* [ser-en-el-mundo] de modo que el lugar de la filosofía no es la conciencia pura sino allí donde confluyen *noesis* y *noema*, es decir, el *Sein*, el ser” (Gracia, 1984, p. 96) Esto significa que el ser de las cosas no se ilumina más que a la luz del ser del hombre. El hombre es la luz de las cosas, pero lo que ilumina no son las cosas sino el ser (98).

En ese sentido es que Zubiri es profundamente influenciado por Heidegger: “lo que aquellas son [las cosas] no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que [...] se ‘constituye’ en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; recíprocamente, esa luz ilumina, funda el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que ‘sean’; en photí, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su verdadero valor las cosas” (Zubiri, 1933, p. 286).

A su vez, esta conclusión le permitió a Zubiri ir más allá de aquel filósofo, pues hubo ciertas diferencias que se originaron durante este tratamiento con las cosas. Por la influencia que tiene Zubiri de Heidegger y Ortega, sobre la radicalización del planteamiento fenomenológico en el sentido de la idea de filosofía, Zubiri replanteó y cuestionó la propuesta ontológica de Heidegger sobre el *Sein*, éste como el primer problema de la filosofía o el objeto último. Zubiri espetó el problema del ser y concluyó, “pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?”.³⁴ Zubiri, como Platón, se preguntó ¿qué está más allá del ser? (287).

Por ello, Zubiri destacó que la exposición del ser que realizó Heidegger presuponía otras explicaciones como para que fuese el primer problema de la filosofía. Desde los ojos de Zubiri el tema del ser es secundario pero no menos importante. En la descripción que hace éste sobre el sentir,³⁵ muestra que el enfoque ontológico que propone Heidegger estaría en el territorio de la *mens*, puesto que el ser está en la orbita del entender y este entender es un momento posterior del

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Cfr.* Zubiri, 1935, p. 40.

sentir —de la impresión— en la inteligencia, es el momento en que se hace un esfuerzo intelectual para ir allende la impresión. Zubiri quiso enfocarse en la realidad.

Zubiri colocó el tema ontológico en la razón, que es, junto con el *logos*, momentos posteriores en y desde la *impresión primaria*, el *sentir* (Zubiri, 1935, p. 78), donde se tiene la experiencia originaria de las cosas. “La tarea filosófica primaria consiste en descubrir los datos inmediatos, pero no como datos de ‘conciencia’ sino como datos de mi ‘sentir’ [...] Por la vía de la ‘conciencia pura’ se va hacia el puro saber de ‘esencias’ ideales; por la vía del sentir humano al contrario, se saben las ‘cosas mismas’, su ‘realidad’” (Gracia, 1984, p. 101). El tema de la ontología se centra en el entendimiento o razón —*nous o mens*— como un esfuerzo intelectual para acceder a la realidad verdadera, lo que está allende el sentir. A esto se avocó lo que podríamos llamar la ontología zubiriana: “con el *nous* el hombre penetra en el ser de las cosas. Surge así la ontología, entendida como búsqueda del ser real y verdadero” (Zubiri, 1935, p. 52-53). Habrá que decir que para lograr esta ontología, Zubiri perfiló la importancia de, primero, discernir la impresión de la realidad. “Esta búsqueda, y por tanto la ontología resultante, pende en última instancia de la búsqueda de estos infalibles y elementales sentires, para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas”.³⁶

Así pues, para Zubiri el ser se funda en la realidad; “el ser no es ‘la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas’” (Zubiri, 1942, p. 379), “lo primario es ese ‘haber’ que se me hace presente en forma de impresión. El ser sólo surge en el conocer, en el entendimiento: la órbita del ser es la órbita del entender [...] El ser se va constituyendo a medida que progresa el conocimiento” (380).

De ahí que Zubiri clarifique que ir más allá del ser es describir dónde y cómo se da la “experiencia originaria de las cosas”,³⁷ “el saber como atenerse modestamente a la realidad de las cosas”.³⁸ Para Zubiri el tema de relación entre *noesis* y *noema* no estaba ni en “la conciencia pura”, ni en el *Sein* como relación entre el *Dasein* y el *in-der-welt-sein*, sino en la relación entre los términos realidad y verdad, pues el pri-

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibid.*

mer problema está en la “*realidad verdadera* que se hace patente en mi sentir con un doble respecto: como verdad de la realidad o verdadera realidad y como realidad de la verdad” (Gracia, 1986, p. 91). Zubiri profundizó el análisis y concluyó que esta realidad verdadera no es el “darse cuenta de algo”, está allende este acto.

Se debe distinguir entre realidad verdadera, verdad de la realidad y realidad de la verdad. Zubiri utilizó el instrumental fenomenológico para construir este planteamiento. El sentir intelectivamente tiene un doble aspecto, el noemático, que denomina la verdad de la realidad, es la realidad dada en impresión; y el noético, que nombra la realidad de la verdad,³⁹ es la impresión de la realidad (93).

La realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Sólo quien ha “estado” enfermo, o quien “conoce” a un amigo, “siente” la enfermedad y “siente” la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir en cuanto sentir, es realidad real; el hombre sin sentido es como un cadáver. Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir, el hombre “se siente” a sí mismo; “se” siente, bien o mal, agradable o incómodamente, etc. Pero además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. El sentir, como realidad es la patencia “real” de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo puede darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la realidad; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es. Dicho en otros términos más precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esta verdad de la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera (Zubiri, 1942, pp. 74-75).

La realidad verdadera es “de suyo” de la cosa que se actualiza como real en la inteligencia sentiente, en la inteligencia humana. Así pues, la congeneridad entre el inteligir y la realidad se describe proponiendo el sentir como el primer modo del acto intelectual: “en un acto la presentación de la cosa en la intelección” (Zubiri, 2006d, pp. 19-24), pero en el que, en un mismo acto la verdad de la realidad y la realidad

³⁹ *Ibid.*

de la verdad nos hacen patente la realidad verdadera, es decir, en mi sentir la cosa se presenta en su presentarse como anterior de su presentación (González, 2011a), esto es la realidad verdadera.

Por ello, el acto intelectual es el momento de “darse cuenta” y el momento de “estar presente” la cosa al mismo tiempo, en él está la realidad. Pero más radicalmente, para Zubiri, la realidad verdadera se aprehende como actualidad que “designa una propiedad de las cosas: su estar presente desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos. No es la relación noético-noemática, ni del estado comprensible de algo, ni de una imbricación elemental entre yo y circunstancia, sino de una unidad primaria de las cosas y los actos, de lo actualizado y de la actualización. Todas las cosas en su sentido más elemental y primigenio empiezan por ser actuales en los actos y todos los actos son, en su definición más elemental posible, actualizaciones de cosas. Actualidad y actualización son el anverso y el reverso de una unidad radical anterior a toda relación: no hay acto sin actualización de la cosa, y no hay cosa actual sin su actualización en el acto” (Corominas, 2006, pp. ix-x).

Hasta ahora, lo que venimos describiendo, nos remite a las palabras griegas que en un principio señalamos: *aisthesis*, *ousía*, *enérgeia*, *aletheia*. Todas están implícitas en la propuesta de Zubiri sobre la realidad pues, al plantearse la anterioridad de la realidad sobre el ser, buscó en los escritos aristotélicos la manera más precisa de traducir aquellas categorías.

En la *aisthesis*, primer modo del *noein*, hay una unidad entre el sentir y lo sentido, una sola efectividad, una sola actualidad, una sola *enérgeia*. En esa *enérgeia*, al sentir, como modo del inteligir humano, al mismo tiempo siento mi acto de sentir y la cosa que estoy sintiendo. Es por ello una sola actualidad, una sola efectividad: la efectividad de la cosa y la efectividad de mi acto en unidad, una unidad entre la cosa y el *noein*; tal como lo había determinado Aristóteles: *enérgeia* del sentir y *enérgeia* de lo sentido, es lo mismo, una sola *enérgeia*, aunque su ser sea distinto (González, 2011a).

Es importante mencionar que Zubiri intentó traducir el término aristotélico *enérgeia* como realidad. En primera instancia “para Aristóteles toda realidad es *enérgeia*, es acto. Pero, salvo la realidad del *Theós*, toda realidad es para Aristóteles la *enérgeia*, el acto, de una *dynamis*, de

una potencia, esto es, el acto de lo que potencialmente puede ser” (Zubiri, 1974, p. 159).⁴⁰ Heidegger siguiendo a Aristóteles describió este acto como actualidad, entendiéndola como presentidad de la cosa, ya que para él, cuando la cosa ha desarrollado sus potencias y ha llegado a su plenitud, entonces está presente: *enérgeia* es estar en *ergon*, en *actus*, en acto, actualidad. A diferencia de éste, Zubiri al intentar analizar lo inmediatamente dado tradujo la *enérgeia* como actualidad, pero no en el sentido aristotélico de Heidegger sino como realidad. Zubiri planteó que a partir del sentir la *mens* es como un palpar, por ello “a la efectividad del palpar es a lo que el griego llamó ‘actualidad’. Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no son su actualidad ante la mente. Precisamente, las cosas actuales tienen actualidad porque previamente son actuales. Y a esta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente. Aristóteles lo llamó *enérgeia*”.⁴¹

Algo que se afirma sustantivamente en la *mens* es ser, pero si nos remitimos al análisis zubiriano, ese ser tiene estricta referencia a la cosa real. La *mens* como modo ulterior de la inteligencia sentiente identifica la cosa como ser basado en la primera experiencia de la cosa real, en la *aisthesis*, el sentir, como primer modo del mismo *noein*.

Zubiri habló, como ya lo hemos mencionado, de la logificación del ser y la entificación de la realidad, por ello replanteó la misma experiencia de Aristóteles en tanto el uso de la categoría *enérgeia*, pues a los ojos de Zubiri aquel describió la *enérgeia* desde el *logos*.

De acuerdo con Zubiri, en Aristóteles la *enérgeia* significa operación sustantiva en que consiste el ser (Zubiri, 1944, p. 467). Los latinos la tradujeron por acto y en ello dos aproximaciones: a) Significa actualidad: es, lo que efectivamente está siendo. Acto de una potencia: el ser de las cosas es algo que está ahí. b) Significa actividad: es, lo que efectivamente está siendo. Un principio, la actividad misma: el ser es siempre acción primaria y radical (467-468, 470). Zubiri vislumbró la *enérgeia* no como lo que está siendo —estar— ni como lo que está sien-

⁴⁰ Debemos pensar que la interpretación de Zubiri sobre la *enérgeia* está determinada por la anterioridad de la realidad sobre el ser y no que la realidad esté fundada en el ser.

⁴¹ Recordemos que para Zubiri la *mens* es un modo ulterior de la inteligencia basado siempre desde el sentir como aprehensión primera de la realidad de la cosa. Por ello aquí se argumenta que las cosas son actuales previamente a su actualidad.

do —verbo ser en presente activo—, sino que descompuso la palabra y de traducir *ergon* como lo que está en acción, lo que está actuando, pensó que *enérgeia* es “la cualidad de lo que está actuando” (González, 2011a). Esto es lo fundamental.

Actualidad es entonces el abstracto de actual y no de acto —sobre éste tradujo actuidad. Por ello la actualidad es una especie de presencialidad física de lo real, es ella misma la que desde sí misma se hace presente (Zubiri, 1974, p. 107).⁴². Es decir, designa una propiedad de las cosas: su estar presente desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos (Corominas, 2006, p. ix).

Zubiri propuso que el estar presente de las cosas desde sí mismas remite a su autonomía como un “de suyo”, “son sentidas por el hombre como un *prius*, como algo anterior a su sentir. Los objetos no son, como en el animal, signos-de-respuesta, incorporados a la propia actividad, sino que son aprehendidos como cosas autónomas, independientes de mí, como algo que es ‘de suyo’” (González, 2010, p. 77). El “de suyo” es *ousía*, pero no como sustancia sino como sustantividad. Traducir *ousía* como sustancia está determinando su significado como soporte o sujeto, y ese fue el problema para Zubiri, ya que en esa construcción se estaba proyectando, en la realidad, la estructura del *logos* indoeuropeo: sujeto-predicado, sustancia- accidentes, o sea, ser como sujeto al que le acaecen predicados.

Tratando de superar la logificación del ser, Zubiri planteó que hay un tipo de *aletheia* —verdad real— anterior al *logos*. Por ello tradujo *ousía* como sustantividad: una unidad y autosuficiencia. Sobre “unidad” se refirió al término *peras* el cual indica perímetro, algo determinado, delimitado. Y con respecto a “autosuficiencia”, algo con suficiencia constitucional. De hecho, “ousía” en la lengua griega vulgar significa la hacienda, los bienes que hacen posible la suficiencia económica. Por tal investigación determinó que *ousía* es la cosa suficiente que no depende de mi *aisthesis*: se presenta en mi *noein* como suficiente, y no depende de mi *aisthesis*, tampoco de su aparecer, de su presentarse; se presenta suficiente como una unidad clausurada de notas (*peras*) que

⁴² Cfr. González, 2011a. El autor comenta que probablemente Zubiri intuyó esta traducción a partir de que en alemán la palabra *wirklichkeit* se traduce como realidad o como efectividad. Según él el griego perdió las “w” que continúan en el alemán. De ahí que la parte subrayada de la palabra *ergon* conduzca a *er* y ésta a *work* (trabajo) o *wirken* (acto). Así a *ergon* podría añadirse una “w” y quedaría *wergon*

se presenta en su presentarse, suficiente y no dependiente de su presentación (González, 2011a).

Así pues, si nos referimos a la realidad como presencia efectiva de las cosas en mi sensoriedad, como una experiencia de la aprehensión de la realidad por la *aisthesis*, desde el *logos* o la *mens* la realidad verdadera de la cosa se describe como constituida por una unidad clausurada suficiente. Más tarde Zubiri la describió como unidad estructural de las notas formando un sistema (González, 2010, p. 154).

Queda por señalar que la *aletheia*, entendida como verdad primaria y radical, para Zubiri consistió pura y simplemente en la actualización de la realidad primaria de las cosas —la *ousía*— en el acto intelectualivo primario⁴³ —*aisthesis*. Es decir, “la verdad presupone una cierta dualidad entre inteligencia y realidad. La inteligencia consiste en la aprehensión de las cosas en su forma de realidad, y la forma primaria y radical de la verdad es la mera actualización de la realidad de una cosa en la inteligencia” (Ellacuría, 2006, p. 34).⁴⁴

Para este momento Ellacuría ya había logrado esquematizar toda la obra publicada de Zubiri. Esto fue muy estimado en vida por el maestro. Por esta gran habilidad y su profundidad de escrutar lo reflexionado por Zubiri, Ellacuría logró resumir lo que hasta aquí hemos venido exponiendo:

La verdad presupone una cierta dualidad entre inteligencia y realidad [. . .] Esta dualidad no es la dualidad de dos entidades: un concepto o un juicio por parte de la inteligencia y una cosa real, sino que son sólo dos aspectos: el aspecto por el cual la cosa tiene una realidad, que le compete de suyo y por lo que es actual y no posible o imaginaria, y el aspecto de que esté actualizada o reactualizada en cuanto a su propia realidad en la inteligencia. La conexión entre estos dos aspectos está dada en la forma misma de presentación de las cosas al ser aprehendidas como realidad. Ser aprehendidas como realidad significa que la cosa se nos presenta *en* la inteligencia, pero teniendo de suyo *prius* una realidad, que le compete a ella por sí misma independiente de su presentación en la inteligencia (181-82).

⁴³ Cfr. Zubiri, 2006e.

⁴⁴ Este texto es un resumen del curso que dio Xavier Zubiri en 1966.

5. Conclusión

Recapitulando, Ellacuría inició sus investigaciones con Zubiri en 1962. Su tema fue cambiando a razón de la relación que iba transcurriendo entre ellos. Probablemente la motivación inicial de Ellacuría fue el tema de la “religación” (Zubiri, 1947, pp. 417-55), esa experiencia interna de Dios en la existencia humana que buscaba Karl Rahner. Finalmente, Ellacuría se abocó a investigar lo que él llamaba un “modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”. La tesis *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, además de demostrar que la verdadera orientación de la metafísica es la que se dirige a estudiar toda la realidad desde la esencia, le permite al mismo Ellacuría conocer perfectamente toda la base metafísica de su maestro, a saber: que la realidad es, por un lado, esa presencia efectiva de las cosas en mi sensoriedad y por ende son sentidas como un *prius*, como algo anterior al sentir, como cosas autónomas, independientes de mí; y por otro lado, por aprehender las cosas como reales –independientes del proceso sentiente–, el ser humano supera un medio concreto y “se abre al *mundo*. Mientras que el resto de los animales tiene un medio determinado por su proceso sentiente, el animal humano posee *mundo*, es decir, se halla situado ante las cosas como realidades, y por eso mismo, abierto a la realidad en su conjunto” (González, 2010, p. 78).

Finalmente para ir concluyendo, la descripción metafísica intramundana de las cosas reales de Zubiri, es porque las cosas en nuestro sentir humano no están presentes como estímulos sino que cuando las sentimos, las sentimos como cosas reales, independientes de nosotros, que están ahí. El carácter de real se diferencia de lo estímulo por la hierformalización del sentir humano.

El animal actualiza las cosas en su sentir de un modo distinto (76). “Por ‘formalidad’ se entiende el modo en que las cosas se hacen presentes para un animal”,⁴⁵ así pues, en los animales, la formalidad es la estimulidad, la formalidad propia de todos los animales es la *estimulidad* (77), pero a medida que avanzamos en la escala biológica, “podemos decir que hay un crecimiento en la capacidad de *formalización* [...] El ser humano es un animal *hiperformalizado* [...] La independencia de sus respuestas respecto a las suscitaciones es suma. Ante

⁴⁵ *Ibidem*.

un determinado objeto, el hombre no dispone de un elenco limitado de respuestas que entren en funcionamiento de un modo inmediato y mecánico [estímulo]: en realidad, puede responder, no responder o inventarse respuestas. Y ello se debe a que sus estructuras cerebrales e intelectivas lo han liberado de la estimulidad, la formalidad en la cual se mueve el hombre, el modo en que las cosas se hacen presentes en su vida, ya no es ‘estímulo’, sino ‘realidad’. En el animal los estímulos son siempre estímulos-para-una- respuesta. En el hombre el estímulo es aprehendido como algo independiente de la propia actividad, como algo que no ha de provocar una respuesta inmediata, como algo que no forma parte de mi proceso sentiente, sino que es anterior e independiente de él”.⁴⁶

Las cosas reales, al ser aprehendidas independientes del proceso sentiente, se pueden caracterizar a partir de lo ya mencionado. Son *ousía* y, por tanto, no tienen sustancia sino sustantividad; “la sustantividad consiste: una unidad que no brota de ningún sujeto, sino que es la unidad misma del sistema, del constructo” (Zubiri, 2006f, p. 87).⁴⁷

Las cosas son reales por sí mismas como algo de suyo, por ello la sustantividad es la posibilidad de las cosas de ser tratadas con cierta autonomía respecto a las demás. Para ser aprehendidas las cosas con autonomía respecto a otras cosas, necesitan tener unos contenidos determinados, unas notas (33-34). “Para entender lo que es la sustantividad, Zubiri ha analizado [...] que la verdadera realidad [...] es el sistema mismo de las notas” (Ellacuría, 1970, p.410). Ahora bien, solamente hay sustantividad cuando tenemos la unidad orgánica de todo un cuerpo (González, 2010, p. 153). Es una unidad de interdependencia y vinculaciones mutuas entre las notas de cada cosa real. Por ello, esta unidad tiene carácter de estructura o sistema, “en una estructura o un sistema cada una de las notas está por sí misma vinculada constitutivamente a las demás. Son las notas mismas en su vinculación estructural, las que constituyen el sistema” (154-55). “Ya la sustantividad aparece como sistema y estructura” (Ellacuría, 1970, p. 412). Y precisamente esta unidad estructural de las notas que constituye el sistema es lo que denota la realidad de una cosa (González, 2010, p. 154). Así pues, decíamos que la *ousía* es sustantividad, porque es suficiencia

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Este texto reúne una serie de conferencias que expuso Zubiri en 1968 con ese nombre.

constitucional, descrita a su vez, como unidad estructural de notas formando un sistema. El tema de la tesis de Ellacuría se centró en que esa unidad es la esencia, el carácter de principio y, por lo tanto, el de ser la realidad por antonomasia (Ellacuría, 1970, p. 411).

En esa unidad estructural de notas hay algo sumamente importante que se refleja en los trabajos de Zubiri y Ellacuría: la estructura dinámica de la realidad. En la sustantividad, se comentó, la vinculación constitutiva de las notas es lo que se nombraba estructura o sistema, por ello, son las notas mismas en su vinculación estructural, las que constituyen el sistema. Y por esta vinculación, Zubiri, habló de respectividad. Por esta respectividad, el hecho de que cada nota esté en acción, significa que si una lo está todo el sistema lo estará. Esto es lo dinámico estructural de cada cosa real. De otro modo, “la respectividad es de carácter formalmente físico. Las notas envuelven en sí, y formalmente, una versión física a las demás. Y precisamente porque esta respectividad es un carácter físico, y ninguna es lo que es más que referida a las demás, ninguna cosa produce efectos si no es vertida a las demás. Es decir, toda nota, en su propia, intrínseca respectividad, *a fortiori*, todo sistema sustantivo respecto de otro sistema sustantivo, tiene en su respectividad física un carácter físicamente de ‘acción’” (Zubiri, 2006c, p. 58). Así pues, al remitirnos a la sustantividad de la cosa real como algo “de suyo”, deberíamos también remitirnos a lo dinámico de la unidad estructural de las notas, “es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accionalmente” (61). Por ello, Zubiri, habló del “de suyo” como siendo lo que es la cosa real, y también de “todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas”⁴⁸. Y añade, “las cosas, precisamente porque son de suyo, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este dar de sí es la expresión misma de su actividad. La potencia, *dynamis*, no es nada que brota de la realidad, sino que ‘es’ la constitución misma de la realidad en cuanto realidad. Toda realidad es activa en y por sí misma precisa y formalmente por ser real. Y esto es lo que yo llamaría dinamismo. Es la realidad en su constitutivo *dar de sí*”.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

No es necesario describir las diferentes notas que conforman la unidad estructural como sistema, la sustantividad. Pues las centrales aquí son las llamadas notas constitutivas, ya que estas son las que conforman un subsistema en la sustantividad, son las notas esenciales, la esencia. Éstas son las que en dinamismo darán de sí otra estructura, otra sustantividad. “En esta configuración, el dinamismo lleva a la constitución de un alter, es un dinamismo de alteridad, por el cual una estructura de sí misma da de sí otra estructura, en un dinamismo que es formalmente sistematización, estructuración” (Ellacuría, 1970, pp. 426-27). El mismo Ellacuría comentó que en ese dar de sí, algunas veces el resultado será mera repetición de la anterior, pero a veces será generación estricta y aún originación (427).

Pues bien, tanto para Zubiri como para Ellacuría, el estudio de la realidad, de las cosas reales, es por considerar que la realidad o su presencia no se nos da sino desde las cosas reales aprehendidas por la inteligencia sentiente como cosas de este mundo. Así, el *métodos* que siguieron los dos filósofos fue la metafísica intramundana. “Como la realidad no nos es presente sino en las cosas reales y como las cosas reales que nos son presentes como reales en una inteligencia sentiente son las cosas de este mundo, no hay otro comienzo para una filosofía primera que el de realizar una metafísica intramundana” (391). Por ello, no queda más que aclarar que al andar el camino de la investigación sobre lo que las cosas reales son en cuanto reales, Zubiri describió que, por el dinamismo, la realidad aparece unificada, pues por el dar de sí las cosas están en intrínseca respectividad tal como lo están las notas de la sustantividad, de ahí que “es así el dinamismo intrínseco a las notas reales el que ha desarrollado y ordenado al mundo” (427).

Referencias

- Corominas, J., 2006, “Presentación”, en Zubiri 2006a.
 Ellacuría, I., 1970, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en Ellacuría 1999b.
 —, 1972, “Filosofía y política”, en Ellacuría 1991.
 —, 1991, *Veinte años de historias en El Salvador (1968-1989). Escritos Políticos I*, UCA Editores, El Salvador.
 —, 1963, “Entrevista con Zubiri (Madrid, 18 de octubre)”, en Ellacuría 1999b.
 —, 1965, “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, en Ellacuría 1999b.
 —, 1988, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en Ellacuría 2001.

- , 1999a, “Conversaciones con Zubiri”, en Ellacuría 1999b.
- , 1999b, *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, El Salvador.
- , 1983, “Zubiri sigue vivo”, en Ellacuría 2001.
- , 2001, *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, El Salvador.
- Ferraz, A., 1988, *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid.
- González, A., 2010, *Introducción a la práctica de la filosofía. Texto de iniciación*, UCA Editores, El Salvador.
- , 2011a, “El eslabón aristotélico”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”, impartido a distancia por la Fundación Xavier Zubiri durante el periodo de enero-julio de 2011.
- , 2011b, “Contexto histórico y biografía de Zubiri”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.
- Gracia, D., 1984, “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad”, en Tellechea Idígoras (Ed.), 1984.
- , 1986, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Labor Universitaria, Barcelona.
- Hernanz, J. A., 2009a, “Intelección, realidad y mundo en lametafísica zubiriana”, en Hernanz (Ed.) 2009b.
- (Ed.), 2009b, *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI. Un diálogo desde X. Zubiri*, S y G Editores, México.
- Pintor Ramos, A., 1983, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, España.
- Pose, C., 2011a, “Horizonte de la movilidad”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.
- , 2011b, “Descripción y explicación”. Material para el “Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri”.
- Sosa Rebolledo, J. P., 2009, “La constitución estructural de la filosofía de X. Zubiri y su dinamismo: el tiempo”, en Hernanz 2009b.
- Tellechea Idígoras, J. I. (Ed.), 1984, *Zubiri 1898-1983*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria.
- Tirado, V. M., 2011, “La formación fenomenológica”. Material para el Curso de Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri.
- Zubiri, X., 1933a, “Sobre el problema de la filosofía”, en Zubiri 2002.
- , 1933b, “Hegel y el problema metafísico”, en Zubiri 2007.
- , 1935, “Filosofía y Metafísica”, en Zubiri 2002.
- , 1940, “Sócrates y la sabiduría griega”, en Zubiri 2007.
- , 1942a, “Nuestra situación intelectual”, en Zubiri 2007.
- , 1942b, “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, en Zubiri 2007.
- , 1944a, “¿Qué es saber?”, en Zubiri 2007.
- , 1944b, “La idea de filosofía en Aristóteles”, en Zubiri 2007.
- , 1944c, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología paulina”, en Zubiri 2007.
- , 1974, “La dimensión histórica del ser humano”, en Zubiri 2006a.

- , 1985, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1986, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 1995, *Los problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2002, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006a, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006b, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006c, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006d, *Inteligencia y Realidad. Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2006e, “El hombre y la verdad”, en Zubiri 2006f.
- , 2006f, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- , 2007, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

Recibido: 19 de enero de 2013.
Aceptado: 28 de enero de 2013.

Stoa

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 121-148

ISSN 2007-1868

SUBSIDIARIEDAD Y SOBERANÍA DE LAS ESFERAS:
LAS CONCEPCIONES CATÓLICA Y REFORMADA
DEL PAPEL DEL ESTADO*

JONATHAN CHAPLIN
Kirby Laing Institute for Christian Ethics
Cambridge

Una característica notable del pensamiento político reciente es una creciente conciencia de la inadecuación de una premisa fundamental de la tradición liberal clásica, a saber que los problemas centrales que confronta la filosofía política pueden ser reducidos a una relación singular, la que hay entre el individuo y el estado. La reflexión filosófica ha estado preocupada por mucho tiempo con un cúmulo de dilemas que surgen de esta relación: cómo derivar la autoridad del estado a partir del individuo, cómo hacer que el estado responda ante los individuos, o cómo proteger al individuo frente al estado. Crece el entendimiento de que estos problemas no pueden ser adecuadamente resueltos en tanto que no se dé cuenta, desde un punto de vista político, del vasto terreno de las relaciones sociales y de las comunidades que existen junto al individuo y el estado. Está surgiendo el entendimiento de que no podemos aprender la naturaleza de la asociación política a menos que también entendamos la naturaleza de las numerosas asociaciones no políticas que enmarcan la mayor parte de la vida social del individuo; que los seres humanos son criaturas sociales no mera-

* El Dr. Jonathan Chaplin es Director del Kirby Laing Institute for Christian Ethics, Cambridge, Reino Unido (www.klice.co.uk). El presente texto es una traducción, por Adolfo García de la Sienna, de "Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State", publicado originalmente en F. P. McHugh y S. M. Natale, comps., *Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisited* (University Press of America, 1993), pp. 175-202. Se publica con el permiso de Rowman and Littlefield.

mente en el sentido de que viven en “sociedad”, sino en que viven en sociedades múltiples y diversas; y que si estas expresiones diversas de nuestra socialidad no son fomentadas y protegidas en contra de las deformaciones que surgen de una exageración, ya sea del poder del estado o de la libertad individual, resultaremos empobrecidos como ciudadanos así como en nuestros otros papeles sociales.

Este tema, sobre el cual poco que es original ha sido dicho por los filósofos políticos desde antes de la Segunda Guerra Mundial, está atrayendo un renovado interés a través del espectro ideológico. Los neoconservadores en los Estados Unidos de Norteamérica, al atacar las “megaestructuras” burocráticas como el estado y las grandes instituciones corporativas, alientan una recuperación de estas “estructuras mediadoras” (el término es de Berger y Neuhaus) que protegen al individuo en contra de ellas. Los neoliberales, al exponer la ineficacia y la mezquindad del sector público, buscan trasladar la responsabilidad de la coordinación económica y la provisión de bienestar a las organizaciones privadas. Los neosocialistas, desilusionados por la promesa no cumplida del socialismo administrado por el estado, se unen a los verdes [ecologistas] y a las feministas para promover una nueva variedad de socialismo descentralizado pluralista (“socialismo asociacionista”, como Paul Hirst lo caracteriza), que satisface las necesidades humanas mediante la participación democrática, en vez de hacerlo a costa de la misma.

Podemos, por lo tanto, estar siendo testigos de un renacimiento del “pluralismo” (estrictamente del pluralismo “normativo”, en tanto que distinto de la variedad, supuestamente, puramente “descriptiva” del pluralismo desarrollado por los científicos políticos estadounidenses en los 1950’s y los 1960’s, y aún influyente hoy en día). Al mismo tiempo que permanecen profundas divergencias entre estas varias tendencias de pensamiento, hay por lo menos un consenso de que el estado moderno se ha sobrepasado y, por lo tanto, se ha autoincapacitado y necesita ser remodelado de un modo que respete las contribuciones independientes de una pluralidad de asociaciones, comunidades e instituciones que o bien han sido, por demasiado tiempo, atrofiadas debido a la negligencia, o que se han derrumbado bajo el asalto directo.

Por supuesto que ya hemos estado ahí. Entre las muchas obras que dieron voz a preocupaciones semejantes en las décadas tempranas del siglo xx se encontraba *Quadragesimo anno*:

... por el vicio que hemos llamado “individualismo” han llegado las cosas a tal punto que, abatida y casi extinguida aquella exuberante vida social, que en otros tiempos se desarrolló en las corporaciones o gremios de todas clases, han quedado casi solos frente a frente los particulares y el estado; pues, deformado el régimen social, y recayendo sobre el estado todas las cargas que antes sostenían las antiguas corporaciones, se ve él abrumado y oprimido por una infinidad de negocios y obligaciones (56).

Hoy el papel de esta “estructura de gobierno social” está siendo redescubierta una vez más. La forma específica de estructura recomendada por Pío XI —un tipo de corporativismo liberal—, puede no ser nuestra guía hoy en día; pero los contornos, a grandes rasgos, de la visión social que subyace a la misma, desde luego que ameritan una reapropiación y elaboración críticas.

El propósito de este texto es destacar la importancia de esta tarea trayendo la visión católica expresada en *QA*, y específicamente las ideas de subsidiariedad y autonomía asociacional que le son centrales, a una interacción crítica con una visión y principio paralelo provenientes de la tradición reformada. Me enfoco en la versión más altamente desarrollada de esta visión reformada, la que ha emergido a finales del siglo xix a partir de un neocalvinismo holandés revivido, y en la cual es fundamental una idea diferente de autonomía asociacional —la de soberanía de las esferas. Se puede argumentar que esta concepción pluralista reformada, aunque no es ampliamente conocida fuera de los Países Bajos, es el ejemplo más sustancial de una teoría social y política protestante en el siglo xx. Influenció decisivamente el curso de la historia política holandesa, modeló la estructura de algunas instituciones sociales y políticas holandesas primarias, y dejó su impronta en el carácter de la democracia cristiana holandesa. Aunque enraizada en fundamentos teológicos y filosóficos muy diferentes, comparte mucho con la concepción católica (más de lo que ha estado dispuesta a admitir). Habré de sugerir qué elementos clave en ambas filosofías políticas necesitan ser incorporados a una teoría cristiana contemporánea del estado.

En la primera sección del texto, reviso los orígenes y significado de la subsidiariedad, basándome tanto en enunciados papales como en interpretaciones del principio por filósofos católicos, especialmente aquéllos asociados con el solidarismo tales como Heinrich Rommen, Johannes Messner, Oswald von Nell-Breuning (autor del primer bosquejo de *QA*). La concepción reformada de la soberanía de las esferas se introduce en la segunda sección. Se da especial atención a los dos defensores más articulados de la idea, el teólogo y estadista del siglo XIX Abraham Kuyper, y el filósofo del derecho del siglo XX Herman Dooyeweerd. La sección final hace sugerencias preliminares con respecto a una interacción crítica con las otras variedades de pluralismo a las que me he referido anteriormente.

1. La subsidiariedad

El término “subsidiariedad” ha hecho recientemente su aparición dentro de la discusión política británica debido a su relación con la idea de federalismo. Los demócratas cristianos europeos, aparentemente, han estado empleando el término para persuadir a los reticentes británicos de que las instituciones federales europeas habrían de asumir funciones que actualmente están siendo llevadas a cabo por los gobiernos nacionales solamente cuando se haga evidente que estos últimos son incapaces de cumplirlas eficientemente. Algunos comentaristas británicos parecen pensar que el término no es más que otro ejemplo de eurohabla tecnocrática. Otros creen que han metido un gol al notar que, puesto que el principio de subsidiariedad no indica precisamente qué poderes debieran ser transferidos al nivel europeo —no nos dice si los cinturones de seguridad debieran estar regulados desde Bruselas o Londres, por ejemplo—, el término debe ser meramente otro ejemplo de vago pensamiento continental. (Si la subsidiariedad indicara esta clase de cosas no sería, desde luego, un principio en lo más mínimo sino más bien una política, pero dejemos eso de lado.) Evidentemente será necesaria mucha clarificación si el término, o más importante el concepto, ha de ser empleado constructivamente en el debate de la configuración futura de Europa.

El federalismo no es, sin embargo, más que una aplicación específica del principio, una abocada a la cuestión de la división de poderes entre diferentes niveles de gobierno. El principio opera mucho más

ampliamente como una guía básica para la distribución de funciones entre el estado y todos los demás cuerpos. Sostiene que el estado no debiera de asumir tareas que otras comunidades pueden llevar a cabo por sí mismas, y aconseja que lo que Pío XI denominaba “la estructura del gobierno social” no debiera de ser innecesariamente anulada por el gobierno político desde arriba. Tradicionalmente estas otras comunidades son conocidas en el pensamiento católico como “inferiores” o “subordinadas”. El término, de hecho, incluye tanto cuerpos políticos subordinados tales como municipalidades o provincias, como cuerpos no políticos tales como familias, sindicatos o escuelas.

Esta aplicación política del principio será una preocupación primaria, pero es esencial notar que la subsidiariedad también se aplica a relaciones fundamentales entre el individuo y cualquier comunidad (o “la comunidad” en general). La subsidiariedad siempre ha sido entendida como aplicándose comprensivamente a todas las relaciones sociales y, por ende, se halla en el corazón de la filosofía social católica.

Antes de recapitular brevemente los temas de esta filosofía, es necesario dar un bosquejo de la historia del principio. El término “subsidiariedad” no aparece en *Rerum novarum*, pero no obstante la idea está ya operativa ahí. Aunque no se puede decir que *RN* haya realmente “enseñado” el principio, como sostiene la Nueva Enciclopedia Católica, el principio se haya indudablemente implicado en varios puntos del documento. Traza una distinción cuidadosa entre “sociedades privadas” o inferiores y la sociedad más amplia, y afirma que el estado tiene el deber de dar un efecto legal al derecho natural de los individuos de adherirse a tales “sociedades privadas” (51). En particular, suscribe amplia y entusiastamente las virtudes de las asociaciones de trabajadores (*RN*:48-51). Como lo dijeron Calvez y Perrin, para León asociaciones como éstas podrían ayudar a “rehacer los hilos de conexión de una sociedad que el individualismo ha reducido a unidades aisladas” (p. 408). Consistente con esto, *RN* también afirma los derechos independientes tanto de la familia como de las órdenes religiosas frente el estado, e insiste en que deben de ser vigilantemente protegidos en contra de una intervención estatal indebida (RM 14, 53). Más aún, donde esta intervención resulta ser necesaria, “no se debe pedir que la ley haga más o que proceda más lejos de lo que sea necesario para corregir lo que esté equivocado” (29).

Se puede decir, por lo tanto, que el principio de subsidiariedad está fundado en *RN*. Sin embargo, como se sabe bien, recibe su primera formulación papal explícita en *Quadragesimo anno* de Pío XI:

... como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar, para entregarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social, confiar a una sola sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda intervención de la sociedad debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos (56).

En varias ocasiones los sucesores de Pío XI han reafirmado el principio explícitamente. Pío XII lo hizo en varias ocasiones (por ejemplo, en un discurso a los nuevos cardenales en 1946, citado en Calvez y Perrin, p. 122, nota). Juan XXIII lo reafirma y lo usa en varios puntos en *Matter et magistra* (53, 117, 152), la cual también contiene una larga sección que reconoce la importancia del crecimiento de las “asociaciones” (59-76). También lo aplica a la esfera internacional en *Pacem in terris* (140). Pablo VI lo emplea, aunque sin mencionar el término, en *Populorum progressio* (33). Felizmente, la subsidiariedad también recibe mención en *Centesimus annus* (15, 48), junto con el principio complementario de la solidaridad. *QA* sigue siendo la formulación explícita clásica aunque otros temas en encíclicas sociales posteriores, especialmente en elaboraciones del significado del bien común, claramente se apoyan en esta interpretación y aplicación.

Hasta aquí la historia de la idea. ¿Qué hay de su significado detallado? Tomemos primero su sentido general, y luego consideremos más ampliamente su aplicación política. El término “subsidiariedad” se deriva de la palabra latina *subsidium*, la cual significa auxilio o ayuda. Está, de hecho, ya implicada en la concepción de la relación entre el individuo y la sociedad que se encuentra en la base de la filosofía social católica. Los humanos son criaturas sociales incapaces de alcanzar sus fines aislados de los demás. Necesitan el *subsidium*, la ayuda de la sociedad para ser humanos. La sociedad misma lleva a cabo así una “función subsidiaria” en relación con las personas; “toda actividad social es por su naturaleza subsidiaria”, como lo dijera Pío XII. Una función “subsidiaria” no es una función “secundaria”, sino más bien una auxi-

liar indispensable. La sociedad lleva a cabo una función subsidiaria no simplemente cuando el individuo se halla en crisis, sino siempre.

El mismo punto emerge de una consideración del concepto del bien común. El bien del individuo no puede lograrse aparte del bien del todo. El bien común tiene prioridad sobre todos los bienes individuales, pero sólo en el sentido de que el individuo necesita lo que se haya contenido en el bien común para alcanzar su bien individual. El bien de los individuos está abarcado dentro de éste y lo cumple al ofrecer aquellas condiciones, recursos, oportunidades y seguridades sin las cuales el individuo no puede alcanzar sus propios fines. Las limitaciones que impone el bien común al ejercicio de los derechos individuales son impuestas para garantizar las condiciones en las que tales derechos pueden ser efectivamente realizados. En un sentido radical, el significado de la personalidad, “el derecho de la sociedad, el bien común, está necesariamente dentro de los derechos de la persona, los cuales garantiza. Trasciende la persona sólo porque también mora en ella” (Calvez y Perrin, p. 118).

Ahora bien, la ayuda (*subsidium*) ofrecida por la sociedad como tal al individuo no es más que la que se haya contenida en el bien común. Por ende, como lo dice Messner: “la ley de función subsidiaria y la ley del bien común son, en substancia, idénticos”. El principio del bien común tanto legitima la acción colectiva como, al mismo tiempo, limita tal acción a aquello que es necesario para asistir a los individuos en la realización de sus propios fines en la libertad responsable. El bien común autoriza a la comunidad no más allá del punto en que los individuos requieren su ayuda (Messner p. 196). La subsidiariedad es, así, una característica inherente al bien común, no una cualificación del mismo.

Regresemos ahora a la aplicación de la subsidiariedad a la relación entre el estado y las comunidades inferiores. Una cuestión preliminar es ¿qué cae bajo el encabezado de “comunidades inferiores”? Tomás de Aquino solamente discute con algún detalle la familia y el hogar pero los filósofos católicos modernos, tales como Rommen y Messner, reconocen una variedad mucho más amplia de comunidades, típicas de una sociedad industrial diferenciada. Siguiendo la guía dada por León XIII, quien específicamente reconoció las asociaciones de trabajadores como teniendo un fundamento natural, han extendido el

argumento aristotélico-tomista para la evolución orgánica del estado desde el hogar para incluir no solamente agrupaciones territoriales inferiores, sino también organizaciones profesionales y vocacionales, y cuerpos religiosos, nacionales, culturales y educativos (Rommen, p. 301). A veces se traza una distinción entre comunidades directamente ordenadas por la naturaleza (la familia, la localidad, el grupo ocupacional, el estado, la sociedad internacional), y las asociaciones basadas en fines libremente elegidos (sindicatos, asociaciones patronales, grupos de caridad, y así consecutivamente) (Messner, p. 138).

La sociedad humana es visualizada como una jerarquía divinamente ordenada de comunidades cualitativamente diferentes, cada una ordenada a fines distintivos no transferibles, enraizados en la naturaleza racional del hombre, y gobernados por la ley natural y divina. La jerarquización de las comunidades se determina por el arreglo jerárquico de los fines. Las comunidades particulares vienen a la existencia en el proceso social como expresiones de aspectos particulares de la naturaleza humana social. Mientras que el fin sobrenatural del hombre es su más alto fin, sólo se puede mover hacia el mismo a través de esta pluralidad de asociaciones naturales, cada una dirigida a alcanzar un fin parcial; y poseyendo un carácter único y un rango de derechos y deberes determinados objetivamente por la ley natural. Como lo dice Juan Pablo II en *CA*:

... la socialidad del hombre no se agota en el estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es a esto a lo que he llamado (en *Sollicitudo rei socialis*) “subjetividad de la sociedad”... (14).

La subordinación de comunidades inferiores a aquéllas por encima de ellas en la jerarquía social no compromete su identidad separada ni disminuye su valor independiente (relativo). Como lo dice Rommen: “Todas las formas organizativas tienen sus valores intrínsecos y sus fines objetivos, la forma superior no hace superflua a la forma inferior; nunca debe abolirla, ni debe tampoco asumir sus funciones y propósitos” (p. 30). En sentido estricto, toda comunidad más alta lleva a cabo una función subsidiaria con respecto a aquéllas que se hallan por deba-

jo de la misma (pero este punto no tiende a ser proseguido por razones que exploraremos posteriormente).

Es la función esencialmente subsidiaria del estado con respecto a las comunidades inferiores lo que atrae el mayor interés. El principio general es que el estado tiene un deber de ofrecer a las comunidades inferiores aquella ayuda que necesiten para que las últimas alcancen sus fines distintivos. Todo lo que se dijo arriba acerca de la función subsidiaria de la sociedad con respecto a los individuos también se aplica a la función subsidiaria del estado con respecto a las comunidades inferiores.

El estado es el guardián supremo del bien común de toda la sociedad. Como tal, tiene el poder de actuar en una variedad de modos para garantizar ese bien moral supremo. La autoridad del estado tiene en principio un alcance tan amplio como lo requiera el logro del bien común. Pero no es más amplio. Así como el bien común incluye dentro de sí el bien de los individuos, así también incluye los bienes particulares de las comunidades inferiores. Su carácter es necesariamente pluralista. Por ende, el estado no puede prosperar a expensas de los derechos de sus ciudadanos o de los derechos de los cuerpos inferiores que se hallan dentro de su jurisdicción. El estado debe permitir que las comunidades inferiores sean ellas mismas. En la práctica, esto significará que el reconocimiento de una medida sustancial de autonomía por parte de las comunidades inferiores será un ingrediente esencial del bien común.

La protección de la autonomía de las comunidades inferiores será una salvaguarda para los individuos frente a las probables invasiones de un creciente estado centralizado. La libertad individual es extendida al salvaguardarse la libertad de asociación. Proteger esta autonomía es, más aún, crucial para el funcionamiento propio del mismo estado, un punto que se expresa en *QA*:

Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados y negocios de menor importancia, pues de otro modo le serán de grandísimo impedimento para cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia lo que a ella sola corresponde, y que sólo ella puede realizar, a saber: dirigir, vigilar, urgir, castigar, según los casos y la necesidad lo exija. Por tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función supletiva del

estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del estado (80).

La autonomía de las comunidades inferiores alcanza su expresión legal en su posesión de derechos especiales. Messner es especialmente enfático al afirmar el principio del pluralismo jurídico (y en esto reconoce la contribución de los pluralistas legales de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, tales como Gierke, Duguit, Hauriou y Gurvitch). Correspondiendo a la pluralidad de comunidades existe, sostiene él, “una pluralidad de categorías de derechos fundamentales igualmente originales, ninguno de los cuales puede ser derivado del otro” (p. 177). Estos derechos se mueven en diferentes órbitas y son cualitativamente diferentes de, e irreducibles a cualquiera de los otros. Aunque el estado es responsable de establecer un marco legal dentro del cual las comunidades inferiores puedan ejercer con seguridad estos derechos particulares, el mismo no es la fuente de estos derechos. Tales derechos son esencialmente derechos naturales, derechos que el estado meramente codifica y balancea en la ley positiva. El estado les otorga a los cuerpos inferiores el reconocimiento legal necesario, pero “es su esencia, sus fines, lo que controla las formas legales, y no viceversa” (Rommen, p. 143). Tales asociaciones debieran por lo tanto, en general, ser dejadas en libertad por el estado para que adopten sus propias reglas internas. Por otro lado, éstas deben ser conducentes a la realización de sus propósitos morales naturales. La libertad de asociación es más que el derecho del individuo a unirse a una asociación. También conlleva el deber de ver que la asociación cumpla su propósito moralmente legítimo. Si este deber no se cumple, puede ser necesario que el estado intervenga para garantizarlo. Esto no sería una violación, sino una restauración de los derechos naturales de la asociación.

Los derechos especiales de las comunidades inferiores constituyen un límite considerable al ejercicio de la soberanía del estado. La posesión de soberanía es, desde luego, un concomitante esencial del derecho del estado al bien común de toda la sociedad. Puesto que sólo el estado tiene este deber, solamente él tiene este derecho. Aunque los derechos del estado y aquéllos de las comunidades inferiores son

“igualmente originales”, no son “iguales” (es decir, idénticos en contenido).

Pero la soberanía política debe ser cuidadosamente definida. Enfáticamente no significa omnipotencia legal, sino solamente universalidad y finalidad legal. La autoridad del estado ciertamente abarca su entero territorio, asume precedencia sobre las autoridades inferiores de otros cuerpos y actúa como un adjudicador final en casos de conflicto. Pero puesto que las esferas de autoridad de las comunidades inferiores son también originales y están enraizadas en la naturaleza, nunca pueden ser concebidas como meras delegaciones de la autoridad política.

Debemos explorar ahora, todavía más, lo que el estado puede hacer conforme actúa subsidiariamente hacia las comunidades inferiores. Un muy amplio rango de actividades han sido propuestas como justificadas por el principio, pero se pueden distinguir convenientemente tres tipos particulares de actividad: permitir, intervenir y sustituir:

* Las actividades de *permisión* involucrarán la creación de las necesarias condiciones generales legales, económicas, sociales y morales en las que pueden florecer las comunidades inferiores. Legalmente, debe establecerse un orden justo y estable en el que los derechos especiales de las comunidades inferiores sean sostenidas. Económicamente, como lo dice *Centesimus annus*, el estado actúa “creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza” (15). Social y moralmente es tarea del estado promover relaciones armoniosas entre los individuos y entre las comunidades, e incentivar aquellas virtudes públicas que promueven la actividad comunitaria saludable.

* Las actividades de *intervención*, es decir, las intervenciones en los asuntos internos de una comunidad inferior, se justifican cuando hay alguna obvia deficiencia o distorsión dentro de las mismas que pueda afectar al bien común. Esto podría incluir tanto intervenciones negativas (restricciones), tales como estrechar los procedimientos de elección de un sindicato grande que no se conduce democráticamente o limitar los derechos de los accionistas de una corporación; como intervenciones positivas (provisión), tales como suplementar el ingreso bajo con pagos de seguridad social. Tal intervención debe siempre perseguir

restaurar la habilidad de las comunidades inferiores para cumplir sus propias responsabilidades hacia la comunidad más amplia. Esto es, la intervención no está justificada en términos de los beneficios que resulten para las comunidades particulares mismas, sino de aquéllos que resulten para el bien común.

No sorprendentemente, diferentes autores y diferentes papas interpretan el alcance de la intervención legítima de modo diferente, pero tomemos a Rommen como ilustración. Él visualiza un programa de legislación social que proteja al trabajador, reconozca los derechos de los sindicatos, elimine el trabajo infantil, defienda las asociaciones de agricultores, imponga impuestos progresivos, contenga los monopolios, conceda privilegios a las cooperativas de granjeros, garantice honestidad en las instituciones financieras, proteja al pequeño ahorrador, o imponga tarifas (pp. 321-4, 351-2). Tal intervención debe, sin embargo, no ser más que una “reconstitución del orden de la iniciativa propia” (p. 304).

* Las actividades *sustitutivas*, en las que el estado directamente asume tareas que pertenecen específicamente a comunidades inferiores son, en general, descartadas. La responsabilidad directa del bien común parcial de las comunidades inferiores cae fuera del orden político. Por ende, la nacionalización comprensiva y una economía centralmente planificada están, en principio, excluidos. Pero en circunstancias excepcionales, cuando una comunidad particular es crónicamente deficiente e incapaz de llevar a cabo funciones básicas, tal sustitución se justifica, temporalmente de ser posible. La sustitución es, así, un “modo accidental de subsidiariedad”, como lo dicen Calvez y Perrin (p. 336). Sin embargo, por añadidura, a veces se reconoce que el estado puede necesitar asumir ciertas actividades esenciales que llevan a cabo cuerpos inferiores cuando éstos crecen hasta el punto de volverse indispensables para el bien común, quizá convirtiendo en bienes públicos ciertos monopolios naturales (QA, 179; CA, 48).

Estos son entonces los contornos amplios de la concepción del papel del estado generados por el principio de subsidiariedad. Como preparación para discutir la idea reformada de soberanía de las esferas, vale la pena hacer una pausa para explorar tan sólo una de las preguntas importantes que surgen de la explicación anterior, a saber la idea de que las diferentes comunidades están jerárquicamente ordenadas. La

noción de un orden jerárquico es fundamental en la metafísica tomista. Sean cuales fueren sus méritos generales, crea un problema cuando se aplica al mundo social, (uno que aquí sólo puede ser brevemente caracterizado). Es plausible reconocer que los seres humanos funcionan dentro de una diversidad de comunidades, pero es problemático ver éstas como si estuvieran ordenadas dentro de una jerarquía. ¿En qué sentido su rango se halla “por encima” de las comunidades inferiores, o la comunidad local “por encima” de la familia? ¿Se halla la corporación por encima del sindicato, o viceversa? ¿Qué posición tienen los partidos políticos o las escuelas en la jerarquía? Y, quizá lo que es más problemático, ¿en qué sentido corona la iglesia como comunidad sobrenatural a la jerarquía entera? Parece difícil encontrar un criterio satisfactorio único, de acuerdo con el cual pudiera lograrse una ordenación jerárquica completa —lo cual sugiere que la misma idea de jerarquización puede hallarse fuera de lugar.

El problema con la idea de jerarquía se puede ver también explorando la pregunta de por qué, como señalan Calvez y Perrin, “la subsidiariedad solamente mira en una dirección”, (p. 332). No es difícil ver la plausibilidad inicial de esto con respecto al estado (central o local). Mientras que el estado cumple una función subsidiaria hacia las comunidades inferiores, éstas no cumplen una función similar hacia el mismo. En un sentido amplio, las comunidades inferiores asisten al estado en su tarea, en tanto que efectivamente cumplen sus propias funciones y, por ende, hacen que la ayuda del estado sea innecesaria. No obstante, no es parte de su propósito primario responsabilizarse del estado del modo en que el estado es esencialmente responsable de ellas. No obstante, es más difícil ver por qué la subsidiariedad es solamente una función en una dirección con respecto a las relaciones entre las varias comunidades inferiores mismas. Ya se ha notado que pocos intérpretes de la subsidiariedad tienen mucho que decir acerca de cómo las comunidades más altas, distintas del estado, se supone que han de ayudar a aquéllas que se hallan por debajo en la jerarquía. Esto puede deberse a que, en cualquier caso, es difícil determinar si algunas comunidades se hallan arriba o debajo de otras. También es, crucialmente, debido a que la ayuda evidentemente va en ambas direcciones. ¿La corporación ayuda al sindicato, o viceversa? ¿Una asociación profesional ayuda a una universidad, o viceversa? Parecería que

se requiere una explicación mucho más compleja de los posibles eslabonamientos entre las numerosas comunidades que constituyen una sociedad moderna diferenciada. Sobre esto, la concepción reformada puede tener algo que ofrecer aunque, como veremos, tiene también sus propias limitaciones. Me ocuparé ahora de esta concepción.

2. La soberanía de las esferas

“Soberanía de las esferas” es el concepto central en la principal tradición de pensamiento social y político que emerge del neocalvinismo holandés del siglo XIX. (Para una explicación del contenido y contexto del pensamiento social y político calvinista holandés, ver Wintle y Woldring.) La frase holandesa *souvereiniteit in eigen kring* es literalmente traducida como “soberanía en la propia esfera de uno”. Fue notada, inicialmente, por Guillaume Groen Van Prinsterer, historiador y crítico de la Revolución Francesa y líder de un grupo de miembros protestantes del Parlamento, aunque el término recibió su formulación clásica en los numerosos escritos y discursos de Abraham Kuyper (1837-1920), teólogo, líder eclesiástico reformado, líder de un partido político, y Primer Ministro [de los Países Bajos] desde 1901 hasta 1905. (Para explicaciones de la vida y el pensamiento de Kuyper véase Vanden Berg, Van Til, Langley, Skillen 1974 y Skillen 1991.) Kuyper la desarrolló hasta convertirla en la categoría organizadora de una teoría social distintivamente calvinista. Esta teoría fue subsecuentemente desarrollada de manera sistemática y llevada a un alto grado de sofisticación filosófica por Herman Dooyeweerd (1894-1975), un profesor de derecho en la Universidad Libre de Amsterdam (fundada por Kuyper).

Algunos de los muchos paralelos entre esta concepción calvinista y el pensamiento social católico se pueden bosquejar brevemente. Cada uno comienza repudiando tanto las teorías sociales individualistas, características del liberalismo ilustrado, como las teorías universalistas desarrolladas en reacción al mismo, sean románticas, hegelianas o socialistas. El individuo es reconocido como un ser esencialmente social, creado por Dios para vivir dentro de una variedad de diferentes comunidades y, no obstante, nunca para ser subsumido dentro de las mismas. Ambas desarrollan concepciones enfáticamente pluralistas de la sociedad, viéndola como consistente en una amplia variedad de

comunidades cualitativamente diferentes, destinadas a coexistir en un equilibrio armonioso. Cada una concibe al estado como poseedor de una especial responsabilidad de reconocer y proteger estas comunidades, y advierte en contra del peligro tanto de la dominación estatal de tales comunidades como de la negligencia estatal al dejar de impedir el dominio de una comunidad por otra, o el dominio de los individuos por las comunidades más poderosas.

Las diferencias surgirán conforme procedamos, pero las similitudes son impactantes no solamente en cuanto a sustancia, sino también en cuanto a contexto. Las dos teorías fueron formuladas aproximadamente al mismo tiempo. La primera formulación principal de Kuyper de la “*Souvereiniteit in eigen kring*” (soberanía de las esferas) apareció en 1880 (Kuyper:1956, pp. 39-73). Una segunda contribución principal llegó en 1891 en un discurso a un congreso ecuménico de pensamiento social intitulado “*Het sociale vraagstuk en de christelijke religie*” (La cuestión social y la religión cristiana), la cual cita *RN* de manera aprobatoria (Kuyper:1956, pp. 74-113, ahora traducida como *El problema de la pobreza*, Skillen:199.) Estos dos documentos fueron posiblemente tan influyentes en conformar el curso de la acción social holandesa neocalvinista como lo fue *RN* en conformar la acción social católica subsecuente. La visión de Kuyper fue desarrollada filosóficamente por Dooyeweerd entre los 1920’s y los 1950’s, aproximadamente el mismo período durante el cual los filósofos solidaristas hicieron mucho de su trabajo más productivo. Y cada uno produjo obras densas y extensas de filosofía social sistemática (ninguna de las cuales son muy leídas actualmente!).

¿Cuál era entonces la visión calvinista de Kuyper de la sociedad? El corpus de Kuyper es enorme, pero los contornos esenciales de esta concepción se pueden encontrar en los dos documentos recién citados y en su obra en inglés mejor conocida *Lectures on Calvinism* [Conferencias sobre el calvinismo] (Kuyper:1931), dadas en la universidad de Princeton en 1898. Kuyper considera al calvinismo no primariamente como un marco teológico, sino más bien cosmológico. Genera una cosmovisión distintiva que tiene implicaciones para toda área de la vida y el pensamiento. Su meta es articular estas implicaciones, promoviendo la construcción de una concepción comprensiva tan amplia como lo puede ser la del catolicismo o la del “modernismo”. Rechaza (aun-

que no consistentemente) la distinción católica entre fines naturales y sobrenaturales. La gracia no perfecciona la naturaleza, sino que radicalmente la restaura a sus propósitos creados, originalmente perfectos. Ni tampoco es la mediación de la iglesia institucional necesaria para permitir que la gracia redima el mundo. Por ejemplo, Kuyper siempre se opuso al control clerical de instituciones no eclesiásticas tales como sindicatos, partidos, etcétera. La gracia opera directamente dentro de todo sector de la vida humana.

Una cosmología calvinista fundamenta el pensamiento social y político de Kuyper. En contra de las teorías idealistas y monistas del estado comunes en Europa a finales del siglo XIX, las cuales sostenían que la soberanía del estado era en principio ilimitada, Kuyper postuló la noción de que toda comunidad o “esfera” dentro de la sociedad poseía su propia ‘soberanía’ distintiva sobre sus propios asuntos. La soberanía absoluta solamente pertenece a Dios, pero él delega soberanías particulares a varias esferas sociales, no de manera mediada a través del estado o la iglesia, sino inmediatamente, directamente. Cada esfera—familia, localidad, iglesia, escuela, sindicato, negocio, academia, estado, y así consecutivamente— recibe un mandato divino directamente de Dios. La sociedad es un “organismo infinitamente complejo” (Kuyper:1956, p. 44) que abarca una multiplicidad de esferas sociales, cada una equipada con sus propios derechos y deberes; a cada una de las cuales se le requiere que cumpla con sus tareas distintivas propias, y a todas las cuales se les ha ordenado respetar los derechos y obligaciones de todas las demás. Estas esferas no están simplemente yuxtapuestas una junto a la otra, sino orgánicamente eslabonadas, y esta liga orgánica es ella misma parte del diseño creacional de Dios. Aquí Kuyper claramente muestra la influencia de varias corrientes de pensamiento organicista que surgieron, especialmente, a partir del movimiento romántico y la Escuela Histórica de Derecho. Desde luego, él propone una versión cristianizada de la idea de *volksgeest* [espíritu del pueblo], que anima el más grande organismo de la nación, la cual a su vez es un miembro de la comunidad orgánica de la humanidad (ver Dengerink, pp. 140 ss).

La teoría de Kuyper difiere del organicismo romántico fundamentalmente, sin embargo, porque él concibe el organismo social entero, y sus partes, como puestas bajo una ley divina para el cosmos, universal-

mente válida. El romanticismo y el historicismo exaltan la individualidad a costa de la universalidad, mientras que Kuyper postula un orden universal de leyes dentro del cual la individualidad encuentra su lugar propio. Esta ley universal está diferenciada en una serie de “leyes de vida” particular (*levenswetten*) u “ordenanzas” (Kuyper:1931, p. 70), las cuales valen para cada dimensión del mundo. Cada esfera social se halla bajo una ley tal, la cual determina su naturaleza y propósito mediante una especie de necesidad interna. Esta es una fuerza internamente generada, implantada por el Creador, quien inclina a los seres humanos a agruparse en ciertas configuraciones específicas para el propósito de llevar a cabo una actividad específica. Esto trae a Kuyper muy cerca, desde luego, de un concepto de teología social. En efecto, Frederick Carney ha identificado tal concepto como característico de varios escritores calvinistas tempranos. No obstante, difiere de la versión específicamente tomista en que carece de la idea de una evolución social de un tipo de comunidad a partir de otra.

Sin embargo, la concepción del estado de Kuyper difiere de la del tomismo (Kuyper: 1931, capítulo 3). Por encima de la unidad orgánica de la nación se halla el estado. El estado es una ordenanza divina posterior a la caída, instituida como una respuesta a los efectos desintegradores de la caída sobre la unidad orgánica de la sociedad. No es una “cabeza natural” que crezca orgánicamente a partir de la nación, sino una “mecánica” impuesta desde afuera, no necesariamente fundada en una nación única y a la que, aún así, se le ha cargado con la tarea de restablecer la unidad hasta donde sea posible. Y una parte principal de esta tarea involucrará precisamente balancear y proteger a las otras esferas sociales.

El estado es soberano pero sólo dentro de su propia esfera. Es la única autoridad pública y, sin embargo, se encuentra al lado de otras esferas como una institución divinamente ordenada entre muchas. La soberanía del estado encuentra sus límites en la soberanía de las otras esferas: “dentro de cada una de las diferentes esferas sociales” no tiene autoridad; en estas esferas gobiernan otras autoridades que derivan su poder no del estado, sino de Dios. El estado sólo puede reconocer a las autoridades en estas esferas (Kuyper:1956, p. 45). Las esferas están relacionadas de un modo coordinado, no jerárquico, con el estado y entre ellas. Una de sus tareas principales es proteger la soberanía

de otras esferas, tanto de la decadencia interna como de la invasión externa.

¿Qué puede hacer entonces legítimamente el estado? En una obra temprana, distinguió entre la “tarea normal” del estado y su tarea “subsidiaria”, la cual él define en términos muy cercanos a aquéllos que se encuentran en los escritores católicos, como ayudando a aquellas comunidades que son en algún grado incapaces de cumplir su función (*Sobre el programa*: Amsterdam, 1879, cfr. pp. 199-200, 300-1). Posteriormente, sin embargo, relacionó su noción de intervención estatal más cercanamente con la idea de soberanía de las esferas. En *Lectures on Calvinism* propone una tarea triple. Primero, el estado debe adjudicar en casos de conflicto entre las esferas, forzando mediante la ley la consideración mutua de los límites de las otras. Segundo, debe defender a los individuos del abuso de poder por otros miembros de la esfera. Tercero, debe “coercionar a todos los ciudadanos a asumir cargas personales y financieras para el mantenimiento de la unidad natural del estado” (Kuyper: 1931, p. 97). Es notable que, mientras que los dos aspectos de la tarea del estado están definidos en términos de soberanía de la esfera, Kuyper encuentra necesario agregar en la tercera lo que viene a ser un reconocimiento del “bien común”. Dooyeweerd encara precisamente el mismo asunto, como veremos ahora.

Herman Dooyeweerd adoptó un enfoque teórico más riguroso de la teoría social que Kuyper. No solamente buscaba construir una filosofía que rivalizara con el tomismo, sino que se esforzó en señalar las diferencias fundamentales entre su filosofía calvinista y la alternativa católica. No obstante, permanecen similitudes importantes. Todos los puntos anotados arriba, en los que el catolicismo y el neocalvinismo están de acuerdo, se aplican a Dooyeweerd. Es imposible aquí hacer justicia a la complejidad y sofisticación de su pensamiento. (Para una introducción al pensamiento de Dooyeweerd, ver Skillen:1974, Kalsbeek y McIntire. Las más accesibles de las obras en inglés de Dooyeweerd son Dooyeweerd:1979 y Dooyeweerd: 1986. Su *magnum opus* es Dooyeweerd:1953-8). Destacaremos solamente unos cuantos puntos importantes en los que Dooyeweerd hizo avanzar la teoría de Kuyper.

Dooyeweerd fundamenta su pensamiento social y político en un marco ontológico sistemático enraizado en la noción de soberanía divina. Dios ordena la creación a través de la ley en dos dimensiones,

la “modal” y la “individual”. La creación está estructurada de acuerdo con una serie de aspectos modales, todos los cuales condicionan toda entidad discreta (por ejemplo, espacial, biótica, lógica, social, ética), o “estructura de individualidad”. Hay tres categorías básicas de tales estructuras: cosas, eventos y relaciones sociales. Cada una “funciona en” todos los aspectos modales, ya sea como objeto o sujeto: un árbol, por ejemplo, exhibe aspectos físicos y biológicos de modo subjetivo; y aspectos síquicos, sociales, económicos, jurídicos y fídicos de modo objetivo (esto es, como un objeto ante el funcionamiento humano síquico, social y económico). Las relaciones sociales —una categoría que incluye todo tipo de comunidad, institución, asociación o relaciones interpersonales— también funcionan en todos estos aspectos y existen como estructuras de individualidad, cada una con un propio “principio estructural” que determina su naturaleza distintiva.

El punto importante acerca de una estructura de individualidad es que su identidad distintiva está determinada en particular por su función “cualificadora”, la cual es la clave de su principio estructural. Esta noción de estructuras de individualidad, cada una con su propia función cualificadora, es un desarrollo de la noción de Kuyper de “leyes de la vida”, cada una gobernando un sector particular de la realidad. Todas las relaciones sociales tienen funciones cualificadoras. Una familia, por ejemplo, está cualificada por el aspecto ético mientras que una iglesia está cualificada por el aspecto fídico. Dooyeweerd trata de insistir en que esta noción es fundamentalmente diferente de la idea tomista de teología social. Las relaciones sociales pueden tener muchos propósitos, pero propósito no es lo mismo que estructura interna. Más bien, la estructura determina el propósito. Pero la “estructura” resulta ser entendida en términos muy cercanos a la idea tomista de “fin”. La estructura está determinada para la función cualificadora, la que esencialmente caracteriza una relación social. Esto es, no obstante, lo que justamente un “fin” hace. Desde luego, él mismo aplica el término “destinación” (*bestemming*) a la naturaleza esencial de una relación social.

Sin embargo, Dooyeweerd no concibe los aspectos modales o las estructuras de individualidad como ordenadas de una manera jerárquica. Ninguna relación social, por ejemplo, se encuentra por encima de ninguna otra en el orden divino: al igual que Kuyper, las considera

como equivalentes, aunque irreduciblemente distintas. En contra de la idea católica de una subordinación jerárquica de una comunidad a otra, Dooyeweerd plantea la de una coordinación horizontal de comunidades. Ninguna metáfora espacial puede hacer plena justicia a las complejas interrelaciones entre las comunidades humanas, pero Dooyeweerd sostiene que es preferible una horizontal a una vertical. En esto, sugiero, está en lo correcto. La idea de subordinación implica que una comunidad inferior es de alguna manera incompleta, carece de autosuficiencia. Pero si es verdadero, como sugerimos anteriormente, que todas las comunidades ejecutan funciones subsidiarias hacia todas las demás —que la familia necesita la corporación y la escuela tanto como éstas necesitan a la familia y a las demás—, entonces todas las comunidades carecen por igual de autosuficiencia. En ese caso, se torna redundante hablar de cualquiera de ellas como si estuviera ordenada de acuerdo con una subordinación jerárquica. Ahora bien, es por supuesto verdadero que el tomismo postula grados de autosuficiencia. Todas las comunidades inferiores carecen de autosuficiencia pero algunas carecen de ella más que otras. Sugiero que es extremadamente difícil operacionalizar esta noción esencialmente cuantitativa de autosuficiencia. Comunidades diferentes, precisamente porque están cualitativamente distinguidas entre sí, meramente proveen diferentes tipos de ayuda a las demás. La corporación ofrece oportunidades de trabajo a las familias mientras que la familia ofrece adultos maduros capaces de trabajar para la corporación (al menos cuando cada una funciona propiamente). En otras palabras, necesitamos distinguir entre diferentes tipos de relaciones subsidiarias. El concepto general de subsidiariedad necesita ser especificado con respecto a tipos particulares de relaciones entre las comunidades.

¿Se puede decir lo mismo del estado, sin embargo? Puede ser que comunidades inferiores se hallen en relaciones horizontales entre sí, pero ¿se puede decir lo mismo de la relación del estado con tales comunidades? Anteriormente se sugirió que la idea de que “la subsidiariedad solamente mira en una dirección” al menos parece apropiada con respecto a la relación entre el estado y las comunidades inferiores. No obstante, en vista de lo anterior, parece no haber, después de todo, ninguna inconsistencia en decir que la subsidiariedad aquí es también un proceso de dos direcciones. Así como la familia provee trabajado-

res maduros a la corporación, también provee ciudadanos maduros al estado (por supuesto que hace muchas otras cosas también). Si reconocemos que la familia es en algún sentido la unidad “básica” de la sociedad, cuya destrucción pondría en riesgo el futuro de la sociedad como un todo, no hay razón por la cual no debiéramos designar a la ayuda que ofrece, una “función subsidiaria”. De modo semejante, sin los impuestos proporcionados por las corporaciones, el ingreso del estado se vería considerablemente reducido.

¿Qué es entonces distintivo acerca del estado? Para responder esto necesitamos especificar precisamente su función subsidiaria única. Anteriormente se reconoció que el estado tenía una responsabilidad primaria hacia otras comunidades mientras que éstas no tienen tal responsabilidad primaria hacia el mismo (o hacia cualquier otra). Solamente al estado se le ha encargado con la promoción directa del bien común de toda la sociedad. Por lo tanto, podríamos decir que el carácter subsidiario del estado es un aspecto primario de su naturaleza, mientras que el carácter subsidiario de otras comunidades es un aspecto secundario de las mismas. Dooyeweerd expresó esto al señalar el carácter únicamente público del estado. Su uso del término “público” se halla cercano en significado al término “bien común”.

¿Es esto reimportar la noción de jerarquía? No necesariamente. El concepto de subsidiariedad, así reformulado, puede sostenerse solo sin implicar el de jerarquía. Pero necesitamos distinguir claramente entre los diferentes tipos de autoridad asignadas a cada comunidad diferente. La naturaleza de la autoridad está determinada por el “fin” o la “función cualificadora” de una comunidad. Esta función determina no solamente la naturaleza interna de la comunidad sino también, y como una consecuencia, el tipo de “ayuda” que puede ofrecer a otras comunidades. La autoridad del estado no es esencialmente un tipo de autoridad espiritual, moral, social o psicológica, sino una de tipo legal. Ejerce su función subsidiaria hacia otras comunidades mediante la ley, estableciendo un marco legal justo dentro del cual las otras comunidades pueden operar. Como lo dice Dooyeweerd, el estado está cualificado como una “comunidad pública legal”. Es importante anotar aquí que comparte plenamente el pluralismo legal que se vio era favorecido por escritores católicos tales como Rommen y Messner. Cada relación social posee derechos originales que derivan de su “esfera de

soberanía jurídica”, la cual no puede ser anulada por el estado. No obstante, con respecto a la ley pública, el estado desde luego se encuentra por encima de todas las otras comunidades en una relación jerárquica. Su soberanía de esfera es una soberanía pública legal. Ésta no es una prioridad jerárquica general, solamente una función legal y, por ende, una función limitada. Sugiero que este modo de concebir la relación entre comunidades ayuda a superar algunos de los problemas asociados con el concepto de jerarquía social. El principio de subsidiariedad no necesita ser abandonado, pero sí necesita ser especificado más cuidadosamente, aplicando la noción de relaciones sociales equivalentes, diferentemente cualificadas.

Sin embargo, permanece un problema con la concepción del estado de Dooyeweerd. El estado está cualificado como una “comunidad pública legal”. Su “fin” es la ley pública. Deriva de esto la noción de que la tarea central del estado es la promoción de la “justicia pública” (*publiek gerechtigheid*). Cuando este concepto se expone en detalle, no obstante, resulta que significa esencialmente una mera interrelación de los derechos de las otras esferas sociales. La justicia pública consiste en un balanceo armonioso de múltiples soberanías de esfera jurídicas. Esta noción tiene obvias afinidades con, aunque no es idéntica a, el entendimiento católico de la justicia distributiva, en el cual la idea de una distribución proporcionada de beneficios y cargas es central. Pero ni la justicia distributiva ni ningún otro concepto de justicia han sido jamás vistos en el pensamiento católico como el principio primario que gobiernan las actividades del estado. Este principio es, por supuesto, el del bien común.

Sugiero que la noción de justicia pública de Dooyeweerd es demasiado estrechamente jurídica para capturar todo lo que nosotros y, desde luego él mismo, desearía ver al estado haciendo. De hecho, sus prescripciones de política detalladas no son demasiado desemejantes de las que se encuentran en la tradición católica (aunque es crítico de la aceptación católica de corporaciones públicamente autorizadas, prefiriendo que las mismas sigan siendo esencialmente privadas en carácter). Estrictamente no busca deducir todo lo que el estado puede legítimamente hacer a partir de la noción de justicia pública. La “tarea” del estado —lo que realmente hace— es distinguido de la “estructura interna” del estado —lo que esencialmente es. La noción de justicia pública

está dada por la estructura interna del estado (está dada en su función cualificadora), y no es posible simplemente derivar lo que su tarea es a partir de la noción de justicia pública.

El problema es, sin embargo, que deja de ofrecer un principio claro para determinar cuál es la tarea del estado realmente. Reconoce que su contenido preciso variará históricamente (más, o diferentes tipos de intervención pueden ser apropiados en algún período más que en otro) pero deja de suplir un criterio por el cual pudiera ser reconocido. Se acerca mucho usando dos ideas que parecen satisfacer lo que se requiere. Una es la de tarea “atípica” del estado, distinguida de la tarea “típica” que está determinada por el principio estructural del estado. Ésta es, no obstante, una referencia aislada y no está integrada en su teoría más amplia. La segunda es la idea del “interés público” (*publiek belang*), derivada del latín *salus publica*. Pero su repetida aseveración es que esta noción es vacía y fácilmente sometida a abuso, a menos que su contenido sea determinado por la idea de soberanía de esfera jurídica. No puede, pienso, ser definida satisfactoriamente sólo por soberanía de esfera jurídica. El alcance del término “público” no puede ser reducido meramente a respetar y balancear los varios derechos de las comunidades particulares. Actividades esenciales como construir caminos o determinar una moneda común no se pueden derivar de tales derechos particulares. Ciertamente estos derechos debieran ser respetados cuando se construyen los caminos o se adoptan las monedas, pero estas actividades no fluyen de tales derechos. Ejecutarlas no es satisfacer derechos, sino engrandecer lo que podría ser determinado como “bienestar”. Una noción como la del interés público o la de bien común o el bienestar general, sugiero, es esencial a una adecuada concepción del estado. El hecho de que haya sido siempre notoriamente difícil definirla ha conducido a muchos teóricos políticos a abandonar el término enteramente, pero de alguna manera resulta imposible excluirla permanentemente del discurso político efectivo.

3. Indicadores hacia una reformulación contemporánea

Se ha sugerido que las concepciones católica y reformada del estado discutidas aquí contienen ambas valiosos elementos que pudieran contribuir al desarrollo de una concepción contemporánea cristiana del papel del estado. En esta sección final se aventuran algunas cuantas

sugerencias preliminares acerca de lo pudiera requerirse si este proyecto fuese llevado a cabo.

Vale la pena, antes que nada, reflexionar sobre la concepción amplia del estado que podría emerger de la síntesis crítica de estas dos teorías. Está claro que tanto las concepciones liberal clásica como la estatal socialista están excluidas desde el comienzo. Pero ¿significa esto que se nos deja meramente con una concepción general que es compatible con cualquiera, desde el socialismo moderado al socialismo liberal o al torismo paternalista? Puede, desde luego, ser el caso que el desarrollo concreto de los principios de subsidiariedad y soberanía de las esferas se parezca en muchos aspectos particulares a las recomendaciones específicas de cualquiera de estas otras concepciones. (Lo mismo pudiera decirse de cada una de ellas con respecto a las otras dos.) Pero ninguna de estas otras concepciones está tan completamente comprometida con el tipo de pluralismo distintivo —podríamos llamarlo “pluralismo comunitario”— que se halla en el corazón de las teorías cristianas bosquejadas aquí. Podemos resumir las ideas nucleares de este pluralismo comunitario así: primero, existe una diversidad de propósitos humanos esenciales divinamente creados, cada uno de los cuales necesita ser proseguido concretamente dentro de una correspondiente comunidad, con un carácter distintivo apropiado a ese propósito; segundo, el estado (y, por supuesto, cada uno) debe permitir a cada una de estas comunidades proseguir sus propósitos particulares en libertad responsable y con seguridad. Lo que tenemos, por lo tanto, son los fundamentos de una concepción del estado genuinamente distintiva.

Nuestro problema sobresaliente, potencialmente muy preocupante, debe al menos ser anotado aquí. Éste es el de la viabilidad de la idea, que subyace tanto a las concepciones católica como a la calvinista, de que ciertas comunidades tienen un fundamento universal en el orden de la creación. Cualquier teoría que postule la existencia de estructuras sociales universales encara la dificultad aparentemente insalvable de distinguir entre lo que es universal y lo que es individual en tales estructuras. La tentación obvia, a la que frecuentemente han sucumbido tanto los pensadores cristianos como otros, es identificar lo que es universal con lo que es simplemente prevaleciente en una época histórica (como por ejemplo, lo que el siglo xx británico hizo con la familia nuclear patriarcal victoriana). No se pueden alcanzar conclusiones sin

una extensa investigación intercultural. Pero la misma idea de estructuras sociales universales es ella misma muy inteligible. Después de un estudio detallado del lugar del gremio en la historia de Occidente, Anthony Black llega a la conclusión que tiene una obvia relevancia general para el proyecto de una teoría cristiana social y política que aquí está siendo recomendada:

Necesitamos reconocer que la comunidad del trabajo —la idea del gremio— tiene una dimensión moral. Es esencial al hombre, como lo es la familia o la amistad; está profundamente, quizá genéticamente impreso en la psique humana ... Está implantado en nuestra experiencia como especie ... Las configuraciones de los instintos sociales del hombre no pueden, más de lo que pueden su conformación física o emocional, ser radicalmente alteradas ... La comunidad de trabajo y grupos que lo acompañan no pueden ser reducidos a ninguna o a todas las funciones específicas que pueden cumplir; son unidades sociales con significado humano, como las familias ... Esto no significa que el grupo de trabajo sea un absoluto, más de lo que lo es el estado-nación; puede desviarse. Pero, como una categoría de la vida social, tiene su propio lugar único e irremplazable en los asuntos humanos (Black, 1984:241).

Una teoría pluralista del tipo aquí propuesto necesitaría estar fundamentada en una serie de tales estudios de caso, así como en estudios macrosociológicos de amplio alcance acerca de las interacciones complejas entre las diferentes comunidades.

¿Qué podría tener que ofrecer tal teoría a una discusión más amplia, ahora emergente, acerca del papel del estado con respecto a otras comunidades? Se notaron tres contribuidores a esta discusión al principio de este artículo. Comentaré solamente sobre dos de ellos aquí. Se le debiera dar, sin reticencias, la bienvenida al interés neoconservador en el pluralismo. Central a su contribución es la idea de que ciertos tipos de comunidad debieran ser protegidos y nutridos porque “median” entre el individuo y las “megaestructuras” de la sociedad. La naturaleza precisa de esta “mediación” necesita, sin embargo, una cuidadosa formulación. A veces parece como si su objeto principal fuera la “legitimación”, el mantenimiento de aquellos valores necesarios para sustentar una sociedad democrática estable. EL riesgo aquí es que el valor instrumental de estas estructuras intermedias puede ser enfatizado a costa de su valor intrínseco (su “fin independiente” o ‘función cuali-

ficadora”). Las familias, vecindades, iglesias y asociaciones voluntarias no existen primariamente para estar “entre” nada, sino por sí mismas. Al ver las estructuras mediadoras instrumentalmente, también corre el riesgo de opacar su responsabilidad directa o indirecta de desafiar y perturbar el orden político. Ciertamente, las familias debieran producir “ciudadanos activos”, pero la ciudadanía frecuentemente requiere confrontar o incluso, obstruir la operación tersa de un proceso político injusto (incluso si es democrático, pues la democracia no es ninguna garantía de resultados justos). Un tercer problema es que un enfoque estrecho meramente en las “instituciones del tamaño de la gente” parece que deja fuera del anzuelo a las megaestructuras. Las megaestructuras pueden ser contenidas o, incluso, quebrantadas. La corporación y el sindicato también necesitan convertirse en “instituciones del tamaño de la gente”.

El interés neosocialista en el pluralismo es igualmente bienvenido. La pretensión central de un socialismo descentralista es la maximización de la participación democrática. Esto ha de aplicarse a la política, a la economía, y a la sociedad civil en general. El poder ha de ser distribuído ampliamente en el sistema político —a través de unidades locales de toma de decisiones y deliberación, reciprocidad, realce de los derechos individuales, y así consecutivamente— y en el sistema económico —principalmente a través de la democracia industrial. Se pueden hacer varias críticas acerca de cada uno de estos dos elementos pero, en general, un énfasis en la descentralización y la participación se lleva bien con el tipo de pluralismo comunitario bosquejado arriba. Sin embargo, una pregunta que necesita ser planteada es la de si a la tercera arena de participación —la “sociedad civil” más allá de la economía— se le concede la suficiente importancia. Siempre ha habido dentro del socialismo un énfasis exagerado en la importancia del estado y la economía, en detrimento de todas las otras “esferas” de la vida social, cada una de las cuales posee su propio valor intrínseco. Ha habido frecuentemente una tendencia a considerar estas otras esferas como periféricas, distantes de la acción real. Así también, ha habido una tentación a hacer que comunidades como la familia, la iglesia, la escuela, la asociación cultural, la comunidad local y así sucesivamente, se subordinen a las supuestas demandas de la conformidad ideológica, el cambio político o el crecimiento económico. Está por verse si esta

tendencia será completamente repudiada (aunque *Law, Socialism and Democracy* de Paul Hirst da algunas bases para su estímulo).

Esta conclusión no ha hecho más que bosquejar una serie de proyectos que son necesarios en la articulación de una concepción del estado consonante con premisas cristianas. Sólo los contornos más amplios del “pluralismo comunitario” propuestos aquí han sido trazados. Mientras que tal concepción pluralista no constituye nada parecido a la totalidad de una genuina teoría del estado, debiera, sugiero, ser un elemento central dentro de la misma. Parte de la “cuarta revolución” que está siendo avisorada en este volúmen debiera ser, por lo tanto, no un socialismo radical, no un liberalismo radical, sino un pluralismo comunitario radical.

Referencias

- Berger, P.L. y R.J. Neuhaus, 1977, *To Empower People: the Role of Mediating Structures in Public Policy*, AEI, Washington.
- Black, A., 1984, *Guilds and Civil Society*, Methuen, Londres.
- Calvez, J-Y. y Perrin, J., 1961, *The Church and Social Justice*, Henry Regnery, Chicago.
- Carney, F.S., 1966, “Associational Thought in Early Calvinism” en En Robertson (comp.) 1966.
- De Gaay Fortman, W.F. (ed.), 1956, *Architectonische critiek; fragmenten uit de sociaal-politiek geschriften van dr. A. Kuyper*, Paris, Ámsterdam.
- Dengerink, J.D., 1948, *Critisch-historisch onderzoek naar de sociologische ontwikkeling van het beginsel der soevereiniteit in eigen kring in de 19e en 20e eeuw*, Kok, Kampen.
- Dooyeweerd, H.J., 1953-1958, *A New Critique of Theoretical Thought*, Paris, Ámsterdam.
- , 1979, *Roots of Western Culture*, Wedge, Toronto.
- , 1986, *A Christian Theory of Social Institutions*, The Herman Dooyeweerd Foundation, La Jolla.
- Hirst, P.Q., 1986, *Law, Socialism and Democracy*, Allen & Unwin, Londres.
- Hodgson, G., 1984, *The Democratic Economy*, Penguin, Harmondsworth.
- Kalsbeek, L., 1975, *Contours of a Christian Philosophy*, Wedge, Toronto.
- Kuyper, A., 1931, *Lectures on Calvinism*, Eerdmans, Grand Rapids.
- , 1956, *Soevereiniteit in eigen kring*, Paris, Ámsterdam.
- , 1956, “Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie” en De Gaay Fortman 1956.
- Langley, M.R., 1984, *The Practice of Political Spirituality: Episodes from the Public Career of Abraham Kuyper; 1879-1918*, Paideia, Jordan Station.

- Mcintire, C.T. (comp.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, University Press of America, Lanham.
- Messner, J., 1949, *Social Ethics*, Herder, San Luis, EUA.
- Nell-Breuning, O. V., 1937, *The Reorganization of the Social Economy*, Bruce, Nueva York.
- Robertson, D.B. (comp.), 1966, *Voluntary Associations*, John Knox, Richmond.
- Rommen, H, 1945, *The State in Catholic Thought*, Herder, San Luis, EUA.
- Rustin, M., 1985, *For a Pluralist Socialism*, Verso, Londres.
- Skillen, J.W., 1974, *The Development of Calvinistic Political Theory in the Netherlands*, Duke University, Carolina del Norte.
- , 1991, *The Problem of Poverty by A. Kuyper*, Baker Book House, Grand Rapids.
- Van Til, H.R., 1959, *The Calvinistic Concept of Culture*, Presbyterian and Reformed, Filadelfia.
- Vanden Berg, F, 1960, *Abraham Kuyper*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Wintle, M., 1987, *Pillars of Piety: Religion in the Netherlands in the Nineteenth Century*, Occasional Papers in Modern Dutch Studies, núm. 2, University of Hull, Yorkshire.
- Woldring, H.E.S. y Kuiper, D.Th., 1980, *Reformatrische maatschappijkritiek*, Kok, Kampen.

Stoa

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 149-151

ISSN 2007-1868

DICEN QUE CARLOS FUENTES HA MUERTO

JULIO QUESADA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
quesadajulio@yahoo.es

Renato Prada, *In Memoriam*

Berlín. Universidad Libre de Berlín. Semestre de invierno de 2000. Hacía un frío de la hostia, pero teníamos que ir a escuchar la conferencia de Carlos Fuentes sobre *El Quijote*. El aula magna del Instituto Latinoamericano estaba a rebosar y la expectación era enorme. Nuestro catedrático de Literatura Comparada, el dr. Arthur Ferisment, hizo una sobria presentación del escritor mexicano. Una bella traductora, una excepcional profesora Titular de Germanística que nos daba clase de alemán para filósofos, Inga Marx, como para olvidarse de ella, los martes de 16 a 18 hs, hacía la traducción simultánea para el público.

El Dr Ferisment dijo algunas cosas que se me quedaron para siempre: como que el escritor también piensa, que no es únicamente un artista que describe la realidad y nos la descubre en sus alturas y profundidades más imprevistas, sino que también es un “profesor” aunque sin sistema, sin la necesidad de hacer un manual de sus descubrimientos. En fin, que Fuentes no sólo era un excelente escritor, también rumiaba antes y después de la escritura de sus novelas. ¿En dónde acaba el novelista para dejar paso al ensayista? ¿Cómo enfocaría un escritor nato *El Quijote* para dar una conferencia, una lección magistral de Cervantes?... Ahí le dejó el toro.

Carlos Fuentes vestía un traje azul marengo de pana inglesa y llevaba una corbata negra, creo que lisa. Nunca lo había visto en persona y me pareció bastante alto y apuesto. Casi inmediatamente nos dijo (en alemán) que en Veracruz seguro que no hacía este frío, 8 bajo cero. Él pensaba que la Modernidad tenía, como mínimo, dos padres: Descartes y Cervantes, *El Discurso del método* y *El Quijote*; es más, aseguraba, hemos olvidado la preeminencia literaria, que también cronológica, del perspectivismo cervantino respecto del “Pienso, luego existo” de Cartesio. Explicó con palabras certeras de un español cosmopolita (utilizó varias veces el inglés para apoyar o desarrollar sus tesis) el sentido más profundo de la odisea moderna de Miguel de Cervantes: prestar atención a la realidad heterológica y heterofónica que era el mundo moderno. Puso como contra ejemplo de la novela moderna a *La Odisea*: de carácter circular, de vuelta a la patria, de actores de sangre azul que sí podían contar, y por ende, entrar en la historia, en fin, de un solo logos (palabra) y de un solo fono (voz). Era una historia en la que sólo participaba como sujetos-narradores reyes y reinas, príncipes, en fin, hombres con armas propias. No es que hubiera una única realidad, sino que una única realidad del mundo social podía cantarse a sí misma. Se tuvo que esperar a Cervantes para que se produjera una revolución moderna como la de 1789 en París. Pero el escritor nato, decía Fuentes mirando de vez en cuando sus papeles en el atril, el novelista moderna se tiene que dejar traspasar por la vida misma en su absoluta pluralidad y contradicción. Evocó con su propia literatura aquél Toledo de las tres culturas y “media”: la hebrea que era la lengua más antigua, la española castellana y cristiana y la musulmana con el árabe. Tres lenguas, tres religiones, tres modos distintos de percibir y ser la realidad. ¿Por qué “y media”? A mi juicio ahí está el detalle del escritor mexicano en Berlín: porque Cervantes inventa una nueva forma de narrar que consiste en ir de una lengua a otra. Es el moro aljamiado, aquél chico musulmán que entra y sale del castellano al árabe como si estuviera en su propia casa, Toledo, quien le hace conocer al lector de la existencia de un autor moro de *El Quijote*.

La novela moderna comienza con Cervantes porque la subjetividad que descubre este autor es una subjetividad tan compartida como la traducción. No por casualidad Fuentes, políglota, hacía un elogio de aquél triple Toledo, escuela de traductores y de convivencia, como en

la segunda mitad del siglo xx lo fuera la bella y espectacular Sarajevo antes de que entraran en acción las identidades asesinas. Cervantes pone en marcha hasta el infinito de la propia humanidad literaria, narrativa, la pluralidad de logos y la pluralidad de formas de hablar. No sólo “Pienso, luego existo” sino que cada sujeto, persona o individuo tiene una voz diferente dentro de su propia lengua. Fue el gran momento del descubrimiento de nuestra subjetividad corporal en ese río infinitamente plural que es la expresión humana. De modo que el Talento de Cervantes consistió en salvar la riqueza humana: no sólo porque supo poner en escena y, por lo tanto, defender la pluralidad de perspectivas que es el mundo; sino —y sobre todo— porque supo/quiso, salvar cada individualidad. En la novela moderna caben todos, ricos y pobres, obispos y putas, malandrines y jueces, bachilleres y Sancho Panzo, héroes y cobardes, Princesas del Toboso y Aldonzas Lorenzo, Cervantes y Fuentes, Pitol y Prada... El caso genial de Renato Prada es otro ejemplo a seguir. Autor de muchas novelas y de no pocos premios. Pero también era un excelente académico, un magnífico profesor de Literatura capaz de animar a los estudiantes de la UV contra la inercia.

Carlos Fuentes fue un señor en esta conferencia, algo muy raro entre los dioses, pues no aludió ni una sola vez a ninguna de sus obras (todas ellas traducidas al alemán) y de las que ya había hablado el Dr. Ferisment. Y al cabo de los años, mira por donde, me encuentro al escritor mexicano en Xalapa inaugurando su reino literario como hijo de Veracruz y Académico perpetuo de la UV. En su discurso nos prometió una literatura infinita.

Dicen por ahí que Carlos Fuentes ha muerto. Bueno, eso habrá que verlo.