



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 10

VOLUMEN 10
julio-diciembre de 2019

NÚMERO 20

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Dra. María Magdalena Hernández Alarcón
Secretaria Académica

Mtro. Salvador Tapia Spinoso
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Ángel Rafael Trigos Landa
Director General de Investigaciones

Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles
Director General de la Unidad de Posgrado

Dra. Adriana Menassé Temple
Directora del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sienna

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada · Jesús Turiso

Secretario de redacción: Juan Claudio Huerta Martínez

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cobia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilia · Samuele Tadini

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

RONALD MARTÍNEZ Y ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA Pluralismo razonable, democracia y deliberación	5
JOSÉ ANTONIO PARDO La dialectica de Hegel y la lógica discursiva de Jäskowski	18
JOSÉ ARTURO HERRERA MELO Introducción a la teoría del cierre categorial: un acercamiento desde la historia de la teorización filosófica de la ciencia	45

TRADUCCIONES

HERMAN DOOYEWEERD El partido político: una perspectiva ontológica	84
--	----

Stoa
Vol. 10, no. 20, 2019, pp. 5-17
ISSN 2007-1868

PLURALISMO RAZONABLE, DEMOCRACIA Y DELIBERACIÓN

Reasonable Pluralism, Democracy and Deliberation

RONALD MARTÍNEZ
Xalapa, Veracruz.
tornadillo279@gmail.com

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
Universidad Veracruzana.
asierra@uv.mx

RESUMEN: A partir de conceptos clave como el pluralismo razonable, la democracia y la deliberación, se muestra que existe una forma de democracia, al que llamaremos deliberativa, que pretende brindar una más legítima vinculación entre los ciudadanos y las decisiones políticas en términos de los intereses de todos.

PALABRAS CLAVE: pluralismo razonable · democracia · racionalidad · Rawls.

ABSTRACT: Using key concepts like reasonable pluralism, democracy and deliberation, we demonstrate the existence of a democracy form, that we will call deliberative, that pretends to give a more legitimate bond between citizens and political decisions following the best interests for everybody.

KEYWORDS: reasonable pluralism · democracy · rationality · Rawls.

Introducción

El objeto del presente artículo es el de utilizar conceptos teóricos clave bien definidos, entre otros el pluralismo razonable, la democracia y la deliberación

Recibido 18 de febrero de 2019
Aceptado 10 de marzo de 2019

política, para mostrar que existe una mejor forma de democracia, que llamaremos ‘deliberativa’, que promete brindar una mejor y más legítima vinculación entre los ciudadanos y las decisiones políticas en términos de los intereses de los mismos. La democracia representativa formal, a la que estamos acostumbrados, se reduce a un mito que hemos construido a lo largo de la historia de nuestras sociedades, para convertirla en la versión dominante para el control de las decisiones públicas dentro del escenario actual de las sociedades democráticas, no resulta suficiente para construir una auténtica democracia y revela aquí sus vicios y peligros principales.

1. Pluralismo razonable

La idea de pluralismo razonable es que las personas tienen diferentes concepciones del mundo y de la vida, diferentes cosmovisiones, las cuales proporcionan el piso sobre el que se puede realizar el ejercicio de la razón práctica; esto es, dicho en forma sencilla: integrar la discusión acerca de las bases sobre las que se va a organizar una sociedad liberal.

Dicha definición es una de las más simples posibles, y por ello se hace necesaria una aclaración en mayor detalle sobre lo que se quiere decir con ‘pluralismo razonable’. El concepto tendría que ser rastreado cuando menos hasta John Rawls (1995), quien lo ve como un supuesto que representa bastante bien la base sobre la cual se tiene que partir para el diseño de una sociedad justa. El que dicho concepto sea un supuesto no significa en ningún modo que sea irreal, puesto que se verá de inmediato que representa una concepción de la sociedad bastante aceptable para el contexto de las sociedades liberales contemporáneas.

Según Joshua Cohen, una filosofía de la vida o cosmovisión es una perspectiva total, abarcadora (religiosa, laica, liberal o tradicionalista) que incluye un catálogo de todos los valores éticos y, decisivamente, proporciona una guía general a la conducta, tanto la individual como la colectiva (Cohen 2001, p. 238).

Las cosmovisiones son sistemas en los que la gente discrepa, pero ver esto así requiere que se les distinga de otras perspectivas filosóficas como el nihilismo, que niega que exista algún punto de vista moral verdadero. El pluralismo razonable no es compatible con nihilismo y hasta representa un reduccionismo el verlo de esa manera. El que la gente discrepe de cómo entiende la vida no quiere decir que piense que no hay ningún punto de vista verdadero; la

clave más bien es que tolera los puntos de vista de los otros y ésta es una característica deseable entre personas que se ven como libres e iguales.

Cohen (2001, p. 239) menciona varias características que apoyan la existencia y persistencia del pluralismo razonable en la realidad. Existen diferentes tradiciones de pensamiento, cada una con su propia y compleja historia de evolución interna, sus creencias y motivos religiosos básicos, de donde brotan sus creencias acerca de los valores, la elección y la autodeterminación, la felicidad. Y no hay una tendencia natural a que las cosmovisiones converjan en una sola perspectiva, ni una teoría convincente o mecanismo social o político que garantice tal tendencia.

Ahora bien, tal vez cabría que hubiera cierto consenso político que se obtuviera a partir de la participación en instituciones compartidas, como las familias, las asociaciones y el mismo Estado. La diferencia aquí respecto al desacuerdo moral natural es que tales instituciones existen y conforman un entorno en que todos los ciudadanos viven, absorbiendo esas ideas conformen van desarrollando su vida política y social. Las diversas filosofías de la vida serán suficientemente permeables para permitir que la gente se adhiera a tal entorno, por así decirlo, cada una desde su respectiva trinchera y con diferentes grados de apoyo hacia el consenso político. Pero, nuevamente, no hay motivo para esperar que se produzca un acuerdo que vaya más allá de los valores políticos compartidos; la explicación del consenso político no sirve para explicar un posible consenso moral, más que en una forma muy general, como cuando se afirma que se respeta la dignidad y autodeterminación de las personas o que no se tolera la esclavitud (Cohen 2001, pp. 240-242).

Otra característica del pluralismo razonable, que muchas veces no está bien comprendida, es la que tiene que ver con el papel que la razón pública cumple en su definición. El razonamiento no se entiende como cualquier tipo arbitrario de éste, puesto que de otra manera podrían convivir en la misma sociedad filosofías de la vida que fueran claramente incompatibles. Así que las perspectivas de la vida tienen una parte que puede ser compartida, en el sentido de que son razonables, permiten que exista un margen de discusión entre ellas que puede eventualmente llevar a acuerdos o compromisos.

Por ejemplo, tal vez yo crea que existe un solo Dios y que él de alguna manera, a través de nuestra alma, nos permite comprender la verdad. Eso crea contradicciones con otras formas de entender la vida, puede haber desacuerdos importantes con otros miembros de la sociedad, pero no son necesariamente desacuerdos insalvables. Ahora bien, si además yo insistiera en que

existen representantes de Dios que pueden transmitir esas verdades y ser líderes morales y políticos, ya estaría estableciendo límites al razonamiento público que no son compatibles con el pluralismo razonable, puesto que estoy negando toda posibilidad de discusión sobre cuestiones morales y políticas fundamentales para la vida en sociedad. Así, soy libre de tener la fe que quiera, siempre que esa fe no traspase los límites de mi disposición al razonamiento público. Por supuesto que esto expulsa del sistema razonable al llamado fundamentalismo religioso.

Lo que esto significa, finalmente, es que, dentro del pluralismo razonable, no hay lugar a una intolerancia tal que niegue la posibilidad de la discusión pública en asuntos morales y políticos. Tanto el aspecto moral como el político son importantes, porque ante la ausencia de alguno de ellos no se podrían resolver muchos problemas reales que plantea la razón práctica como los límites de la libertad moral, la cuestión del aborto y, muy especialmente, la legitimidad de las leyes en general.

Por fin, el pluralismo razonable no puede subsistir donde existan agudas diferencias sobre el significado de la vida, esto es, en naciones con agudas divisiones sociales y culturales, ni tampoco donde subsistan considerables diferencias económicas y desigualdades en los niveles de vida, puesto que todo esto dificulta la discusión pública.

En los casos en que no se cumplan las condiciones del pluralismo razonable quedarían dos opciones. Por un lado, se podría simplemente renunciar a esta forma de concebir la sociedad y utilizar otra perspectiva que se considere más adecuada. Por supuesto esto es extremadamente radical y peligroso. Por otro lado, tal vez la opción más recomendable sería luchar para que las características de la realidad se parezcan más a las del pluralismo razonable y así avanzar de una forma más segura hacia el equilibrio social.

2. Democracia real

Aquí no se trata de realizar una discusión profunda acerca de lo que significa la democracia, lo que nos llevaría a una discusión eterna, sino de recuperar algunas ideas centrales que sean útiles para vincularlas con el pluralismo razonable y la deliberación.

Para ello seguiremos a Ernst Wolfgang (2000, p. 48), quien señala que el principio de la soberanía del pueblo se apoya en dos ideas: la de que el poder que ejerce el dominio político no es algo que esté simplemente dado, sino que necesita ser deducido mediante una justificación o legitimación, y la de que

tal legitimación sólo puede partir de la ciudadanía misma y no de cualquier instancia ajena a ella.

Esto no quiere decir que sea la ciudadanía la que tiene que gobernar de forma inmediata, sino que su poder es transferible, por ejemplo por medio del principio de representación. La soberanía popular no queda cancelada por esta transferencia mientras la decisión de transferir no represente una enajenación irrevocable (Wolfgang 2000, p. 50).

Así, la ciudadanía es la portadora y la titular del poder del Estado: la posesión y el ejercicio del poder del Estado tiene que derivar de la ciudadanía. El cumplimiento de las tareas propias del Estado se funda en sus ciudadanos mismos o en parte de ellos. Más en concreto, Wolfgang (2000, pp. 70-71) menciona:

Si la legitimación democrática se refiere al pueblo en su conjunto los grupos y organizaciones ciudadanas no pueden apelar a ella, aún en el supuesto de que incorporen un número considerable de ellos. La exigencia de una democratización de las asociaciones políticas más influyentes resulta así problemática en su propio planteamiento . . . pues ésta sigue siendo una legitimación interna de los grupos y asociaciones que concierne a los intereses o funciones de los correspondientes miembros o interesados, pero que no contiene ninguna referencia al conjunto de los ciudadanos.

Es por ello que a la hora de establecer las cuestiones comunes de la sociedad tenemos que recurrir a derechos fundamentales como la libertad de opinión, la libertad de reunión y la libertad de asociación; esto es, a las bases mismas de la libertad política. Si por el contrario, queremos partir de las organizaciones políticas y los partidos, así tal cual estén organizados, las posibilidades de alcanzar legitimidad se ven severamente cuestionadas.

Por ello, los excesos de poder y monopolios que pongan en cuestión el carácter de proceso libre y abierto de la democracia son limitantes fundamentales. El logro de la igualdad de los derechos políticos, en el grado máximo que la realidad lo permita, representa una característica inexcusable de la democracia.

Si bien no es posible el logro de una igualdad de oportunidades estricta, especialmente en un sistema de partidos, se concluye que todos aquellos procesos o limitantes que procuran precisamente un acercamiento a dicho ideal, son elementos constitutivos de la democracia.

Por ello, el derecho de la mayoría a imponer sus propios puntos de vista a los demás, especialmente a las minorías, se basa en la misma posibilidad de que las minorías tengan la suficiente fuerza para enfrentar a la mayoría, y no sean constantemente derrotadas en todas sus aspiraciones. Por lo menos debería haber un área de compromiso en que se tomen en cuenta dichas aspiraciones, de otro modo, la democracia se vuelve puramente formal y no real. Dice Wolfgang (2000, p. 96):

Nadie puede pretender que su propia concepción y objetivos sean los únicos válidos, y... que se rehúse conceder a la concepción del oponente político la dignidad de la discusión o incluso su derecho a la vida democrática. Esto no impide que otras concepciones y objetivos puedan considerarse como falsas y peligrosas y dignas de ser combatidas. Implica la renuncia a atribuir a las propias concepciones políticas y a las propias propuestas de solución una pretensión de validez objetiva que excluya la discusión y el compromiso. De otra forma se negarían al mismo tiempo la libertad y la igualdad política del que piensa de forma distinta y en último extremo se negaría su reconocimiento como sujeto en el proceso político. En esa medida se puede afirmar que la democracia va unida al relativismo. Pero se trata de un relativismo que no afecta a la concepción del mundo, sino sólo a una dimensión político-pragmática.

Por ello, si las personas no tienen o no ejercen sus derechos fundamentales a ser escuchadas y a participar de la actividad política, no existirán las bases de la democracia.

Esto converge plenamente con el pluralismo razonable. Pues, para Wolfgang (2000, p.101), todas las religiones fundamentalistas, o aquellas que se entienden como tales porque resultan determinantes para la sociedad o porque se reconocen incluso como religión de Estado, eliminan de raíz las bases sobre las que podría operar una formación política de la voluntad democrática.

También coincide en el sentido de que la democracia política supone un cierto grado de homogeneidad entre los ciudadanos sobre el tipo y la ordenación de su vida en común. Esto no significa una igualdad plena, pero sí la negación de que se puede vivir democráticamente, en un sentido real, dentro de una estructura de diferentes y absolutamente irreconciliables concepciones de la vida. Por ejemplo, el populismo hacia el que parece avanzar el gobierno del Partido Morena, en México, no cumple las condiciones democráticas señaladas.

3. Concepto moderno de democracia y derechos humanos

El pluralismo se puede considerar el puente entre el individuo y el Estado; esto es, significa el rechazo a un liberalismo puramente individualista, en donde los integrantes se perciben como átomos que buscan maximizar su satisfacción a la manera de la teoría económica, y al mismo tiempo, el rechazo al Estado todopoderoso, que puede tomar por su cuenta y a “rajatabla” todas las decisiones sociales. Esto se refleja en el concepto moderno de democracia, el cual supone que las decisiones surgen de grupos de intereses competitivos, que por medio de renovadas luchas y alianzas recíprocas buscan conformar mayorías decisorias, que por definición tienen que ser siempre cambiantes para evitar el abuso del poder.

Dado que en la sociedad pluralista los ciudadanos no tienen un acceso directo a la política, sino sólo a través de la mediación de asociaciones y partidos, siempre cabe la duda de si los supuestos en que nos basamos son poco realistas, y la verdad es que los que mandan son los intereses que mejor se organizan y adaptan al sistema moderno de partidos Hoffe (1997, p. 138).

Entre otros peligros a que esto nos conduce está la mayor fuerza de los poderes económicos, de los partidos políticos, de las asociaciones burocráticas, de los medios de comunicación que controlan en gran parte las opiniones de la gente, y de los intereses de corto plazo por sobre los de largo plazo. En suma, los intereses estratégicos dominan por sobre los intereses ciudadanos auténticos. Como señala atinadamente Otfried Hoffe (1997, p. 140): “El concepto de pluralismo sólo crea la variedad y la competencia pero no los elementos complementarios de la comunidad y la cooperación”.

El pluralismo es una categoría que no puede perder de vista su sentido, esto es, que está al servicio de la libertad y la justicia, pero no las garantiza ni las sustituye.

Aquí es donde adquiere valor una auténtica consideración de los derechos humanos, pues ellos valen con independencia de las situaciones personales y sociales, y de cómo se organice la política. En este sentido los derechos no son figuras retóricas, sino que son una auténtica ancla que mantiene bajo control los abusos de las decisiones políticas. En la lista que sugiere Hoffe (1997, p. 142) sobresalen los derechos personales de libertad, los derechos políticos de coparticipación y los derechos sociales y culturales. Ellos son condiciones y expresión del reconocimiento recíproco de personas que básicamente tienen igualdad de derechos.

En cuanto a la fundamentación de los derechos humanos, se toma aquí la posición ética o axiológica, según la cual el origen y fundamento de estos derechos nunca puede ser jurídico, sino previo a lo jurídico. El Derecho no crea los derechos humanos, su función está en reconocerlos. De acuerdo con Eusebio Fernández (1991, p. 107):

(...) entiendo por fundamentación ética o axiológica de los derechos humanos la idea de que ese fundamento no puede ser más que un fundamento ético, axiológico o valorativo, en torno a exigencias que consideramos imprescindibles como condiciones inexcusables de una vida digna, es decir, de exigencias derivadas de la idea de dignidad humana.

El derecho igual de humanidad sería independiente de cualquier condición histórica o cultural, característica física o intelectual, poder político o clase social.

4. Deliberación como fundamento práctico del pluralismo y la democracia

Para conectar la idea de deliberación con los derechos humanos y así dar contenido a una democracia sustantiva es necesario acercarnos a un terreno más pragmático, sin perder su esencia.

Al tratar de dar una justificación racional a los derechos humanos, el mismo Eusebio Fernández (1991, p. 221) nos brinda una posible salida puesto que sostiene que las buenas razones que alegamos a favor de los distintos derechos pueden ser expresadas a otras personas; es decir, pueden ser objeto de diálogo y contrastación con las que otras personas argumenten, en la búsqueda de un reconocimiento general o lo más general posible de esas buenas razones.

Algo parecido es lo que está argumentando Ronald Dworkin (2002) cuando insiste en el derecho a igual consideración y respeto, que sería el fundamento de todos los demás derechos. A pesar de que se le han hecho varias críticas, por ejemplo, por no considerar adecuadamente el contexto histórico y cultural de los derechos, la visión de Dworkin se mantiene en pie por sí misma dado que establece el presupuesto básico general sobre el cual debería sustentarse una democracia liberal moderna. Tal vez en lo que falta acuerdo es en cómo darle un contenido más práctico a su idea.

Habermas y sus seguidores han establecido un estándar desde el cual se puede dar sentido a la formulación de principios básicos de justicia y por

consiguiente a la sustentación de una democracia sustantiva. La llamada ética discursiva llenaría la laguna, al establecer que los participantes en un discurso práctico pueden adoptar una actitud reflexiva e hipotética ante diferentes normas y principios que podrían valorar sus posibles razones junto con sus consecuencias. Habría dos reglas o principios generales: primero, que todos los afectados por las normas o principios podrían intervenir en la discusión y, segundo, que podrían evaluar todas las consecuencias de las normas si éstas son aplicadas universalmente. En otras palabras, no sólo podrían participar todos con vinculación a sus intereses, sino que deberían tomar una posición imparcial y universal ante las normas, lo que les daría su carácter general y aplicable para todos, con lo que se recuperaría la idea de bien común en estrecho contacto con la democracia deliberativa (Thiebaut 1996, p. 40).

Más en detalle, Gutmann y Thompson (2008, pp. 98-99), han dado forma a la idea de un tipo de democracia deliberativa que respondería bien a los argumentos aquí defendidos.

Parten del llamado principio de reciprocidad. La reciprocidad consiste en que los ciudadanos se deben mutuamente justificaciones por las leyes y políticas públicas que promulgan colectivamente. El objeto de una teoría que pretenda tomar en serio la reciprocidad es el de ayudar a la gente a buscar el acuerdo político sobre la base de principios que puedan ser justificados a los otros, quienes comparten la finalidad de alcanzar dicho acuerdo.

La justificación mutua no significa ofrecer cualquier razón, sino proveer razones que constituyan una justificación para imponer leyes a otros. Definir qué razones cuentan o no, resulta ser un asunto claramente sustantivo, por eso las justificaciones que pretendan basarse en el interés de un grupo o de la mayoría no son suficientes (Gutmann y Thompson 2008, p. 99).

Según Gutmann y Thompson (2008, p. 137) se pueden señalar tres principios derivados que darían contenido a la democracia deliberativa: libertades básicas, oportunidades iguales y oportunidades justas. Todos están conectados con el principio básico de la reciprocidad.

La reciprocidad no es un primer principio desde el cual el resto de la justicia se deriva, más bien es un principio regulativo que cumple dos roles diferentes.

Primero, guía al pensamiento en el proceso en marcha en el cual los ciudadanos y los teóricos consideran lo que la justicia requiere en el caso de leyes particulares en contextos específicos. Esto es, cumple la función de dar contenido a lo que se considera razonable.

Segundo, muestra la necesidad de otros principios para llenar el contenido de una teoría de la justicia social deliberativa. La reciprocidad llama a la necesidad de desarrollar principios como la publicidad, la transparencia, las libertades básicas, las oportunidades iguales, las oportunidades justas, y otros, que son necesarios para la justificación mutua de las leyes en un proceso práctico.

En complemento a todo esto se pueden diseñar modelos del discurso práctico que, a partir de un conjunto de reglas básicas, controlan la discusión para llegar a acuerdos concretos. Por supuesto que todo modelo es cuestionable, y no es éste el lugar adecuado para discutir sus detalles, pero lo importante es que exista una perspectiva práctica que dé contenido a la idea general de una democracia deliberativa, independientemente de las críticas a que puede dar lugar. Por ser pragmático, el proceso no puede ser perfecto e incuestionable.

Lo que busca la democracia deliberativa es brindar una perspectiva diferente desde la cual se puedan evaluar las normas morales y políticas de una sociedad liberal, como contrapartida o complemento a una democracia que podríamos llamar formal.

La idea de que la democracia formal tiene fallas no es nueva y contiene aspectos teóricos y prácticos. En la teoría ya vimos que los supuestos en que se basa la democracia son claramente dudosos, puesto que distan de cumplirse en la realidad. El punto principal es que los representantes políticos y sociales no se guiarán normalmente por el bien común o el bienestar del pueblo, sino por una serie de principios estratégicos propios de la lucha por el poder, dentro de los cuales el interés propio o personal cumple un papel central.

Los sistemas democráticos representativos confían demasiado en que las decisiones serán justas de manera natural, tal vez por un exceso de confianza en los mecanismos automáticos de regulación. Pero, cuando uno mira con más cuidado, tales mecanismos en realidad no existen o son muy pobres. Por ejemplo, se confía en que los ciudadanos controlen a los poderosos por medio del voto o por las demandas de corrección a las políticas que irán surgiendo en el proceso. Pero el voto es un mecanismo muy débil, sólo se usa entre elecciones y puede ser fácilmente manipulado por las mismas organizaciones políticas y económicas que detentan el poder. Por su parte, las demandas contra las decisiones políticas que se consideran incorrectas, o las nuevas demandas que surgen en el proceso, no responden al interés ciudadano, sino al interés de alguna parte de la sociedad que hace suya una determinada deman-

da. No existen los mecanismos reales para que el pueblo se exprese como tal, como pretenden por ejemplo los seguidores del partido Morena de México.

La educación política de los ciudadanos, o la educación cívica en particular, se esgrimen para servir de contrapartida a los poderes fácticos de los actores políticos, la economía y los medios de comunicación. Pero nadie sabe bien en qué consiste una auténtica educación política, puesto que son precisamente las mismas instituciones estatales las que dan contenido a tal tipo de educación apropiándose para sus propios fines, incluso con pleno conocimiento de causa de que la educación representa una amenaza contra el Estado. Por ello no es extraño que se insista tanto, hoy en día, sobre la importancia de la educación científica y tecnológica, puesto que precisamente ésta es una forma “elegante” de eludir y salvar el problema por parte de las élites en el poder, manteniendo al ciudadano en su condición de indefensión e ignorancia sobre las cuestiones políticas.

En realidad, el ciudadano no es tonto, sino que es víctima de la manipulación, por ejemplo cuando los actores políticos y especialmente los mismos representantes ciudadanos, eligen estratégicamente la agenda de la misma política, definiendo cómo, por qué y en qué momento se debe discutir un determinado problema.

A este perverso juego estratégico por el poder contribuyen las mismas asociaciones ciudadanas, que aprovechan los espacios que quedan para poner en marcha demandas que les interesan solamente a esas mismas asociaciones. Podríamos decir, en términos que tal vez puedan ser acusados de simplistas, pero no por ello dejan de ser reales, que el ciudadano es víctima de los intereses estratégicos que sí logran organizarse, mientras se dedica a tratar de vivir su vida de la mejor manera que puede, dentro de un entorno social y político dado que lo coloca en clara desventaja.

Una democracia deliberativa fortalecida es la respuesta que consideramos adecuada para contrarrestar este lamentable estado de cosas. Hemos mostrado que es consistente con el pluralismo razonable, con la idea del poder ciudadano, con unos derechos humanos mejor protegidos, y que se puede expresar en una forma práctica por medio del diálogo práctico razonable. Como siempre, lo que faltaría es encontrar una voluntad política auténtica que haga suya la idea de la democracia deliberativa y lleve a cabo el proceso de ajuste de la democracia representativa y de las instituciones que la sustentan.

Pero no creemos que haya falta de ideas o de mecanismos para hacer de la democracia deliberativa una posibilidad real o, por lo menos, aprovecharla

como un proceso que se pueda ir construyendo poco a poco para hacer frente a las desventajas de la democracia representativa.

Veamos algunas facetas en las cuales la democracia deliberativa puede cumplir un papel real y efectivo. A nivel de las reformas constitucionales se establecen las bases de la toma de decisiones de una sociedad; En especial, se define el papel que cumple la regla de mayoría al delimitar los espacios y procesos institucionales en que se usa para definir las decisiones políticas que serán consideradas legítimas.

Al establecer las reglas del juego político, las reformas constitucionales pueden brindar un mayor espacio decisorio a los ciudadanos. Pueden darles, por ejemplo, la posibilidad de proponer iniciativas de ley y definir los procesos para que ello se lleve a cabo y no quede sólo como letra muerta de la ley. Se pueden establecer mecanismos de discusión razonable sobre diferentes temas fundamentales, característicamente cuestiones como la educación, la salud, el empleo, la distribución del ingreso e incluso reformas fiscales. Los ciudadanos no dejan de participar en estas cuestiones por estar carentes de ideas, sino porque no tienen los canales adecuados para expresarlas y discutir las, puesto que su participación está bloqueada por las mismas reglas del juego democrático. Aquí hay también espacio para que los ciudadanos puedan proponerse como candidatos políticos, sin necesidad de pasar por la estructura de partidos. También se pueden proponer mecanismos para el referéndum ciudadano (sin que esto sea excusa para forzar decisiones populistas) o para que tengan la capacidad real de remover a los funcionarios de sus cargos.

En el terreno legislativo, el propio de las leyes corrientes, existen muchas posibilidades para que los ciudadanos participen. Pueden discutir las iniciativas de ley que proponen otros actores políticos y tener la posibilidad de sugerir cambios significativos. Las comisiones legislativas pueden abrirse para dar espacio a la participación, tanto de los intelectuales o expertos, como de los ciudadanos comunes. Las leyes no tienen que ser tan complejas como para que sean ininteligibles para el ciudadano común, siempre existe la posibilidad de replantear las ideas y argumentos centrales y hacerlos comprensibles para todos. La complejidad legislativa muchas veces es un obstáculo más, una barrera en cierto modo inventada, para evitar que el ciudadano participe. Esto es tan claro que existen legisladores que tampoco entienden realmente qué es lo que están votando. Hay que sacar a las leyes de su falso oscurantismo, que muchas veces no hace más que esconder las verdaderas intenciones de quienes redactan la ley.

La administración pública es otro espacio desaprovechado para escuchar y tomar en cuenta a los ciudadanos. La gente vive sus problemas y los conoce bien, es cuestión de saber hacerles las preguntas pertinentes para que las posibles soluciones salgan a flote. Puede invitarse a representantes ciudadanos a la hora en que se discuten los proyectos a realizar y los programas de trabajo de las instituciones públicas, no redactarlos, como se acostumbra, en una oscura oficina bajo quién sabe qué directrices o intenciones ocultas.

Mucho de lo que se ha dicho aquí depende de que los actores políticos y los ciudadanos aprendan a discutir adecuadamente. El mecanismo para ello es el diálogo práctico normado por reglas de argumentación. Esto se aprende como se aprende casi todo; esto es, hay que tomarlo en serio y practicarlo, hasta que se vuelva una costumbre dentro de nuestra vida social. Mientras no aprendamos a discutir basados en reglas imparciales y universales, que nos alejen de los intereses personales y nos permitan decisiones más propias del bien común, poco se podrá hacer por mejorar nuestra realidad política y social.

Bibliografía

- Cohen, J., 2001, "Democracia y libertad", en: Elster 2001, pp. 235-288.
Dworkin, R., 2002, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona.
Elster, J., 2001, *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
Fernández, E., 1991, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Debate, Madrid.
Guariglia, O., 1996, *Cuestiones Morales*, Editorial Trotta, Madrid.
Gutmann, A., Thompson, D., 2004, *Why deliberative democracy?*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
Hoffe, O., 1997, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Fontamara, México.
Rawls, J., 1995, *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
Thiebaut, C., 1996, "Sujeto moral y virtud en la ética discursiva", en: Osvaldo Guariglia 1996, pp. 23-50.
Wolfgang, E., 2000, *Estudios sobre el Estado de derecho y la democracia*, Editorial Trotta, Madrid.

Stoa

Vol. 10, no. 20, 2019, pp. 18-44

ISSN 2007-1868

LA DIALÉCTICA DE HEGEL Y LA LÓGICA
DISCUSIVA DE JAŚKOWSKI

Hegel's Dialectic and Jaśkowski's
Discussive Logic

JOSÉ ANTONIO PARDO
Universidad Iberoamericana
México

RESUMEN: Algunos filósofos dialeteístas, como Graham Priest, sostienen que la filosofía de Hegel puede ser esclarecida desde el punto de vista de la lógica paraconsistente. En este artículo se expone la lógica discusiva de Jaśkowski, una lógica paraconsistente, para compararla con algunas ideas clave de Hegel. Se concluye que si bien la lógica de Jaśkowski sí puede esclarecer algunos puntos oscuros de la filosofía de Hegel, no por ello se sigue que la lógica hegeliana sea paraconsistente.

PALABRAS CLAVE: Hegel · Jaśkowski · lógica paraconsistente · lógica discusiva · contradicción

ABSTRACT: Some dialetheist philosophers, as Graham Priest, hold that Hegel's philosophy would be cleared out from the point of view of paraconsistent logic. In this paper, I expose Jaśkowski's discussive logic, a paraconsistent logic. I compare this logic with some key ideas from Hegel's Philosophy. Jaśkowski's logic is a good analytical tool in order to understand some Hegelian dark thesis; nevertheless, it does not follow from this that Hegel's logic was a paraconsistent one.

KEYWORDS: Hegel · Jaśkowski · paraconsistent logic · discussive logic · contradiction

Recibido 3 de marzo de 2019
Aceptado 10 de abril de 2019

1. Introducción

Hegel pensaba que la contradicción es el motor del pensamiento (Jaeschke 1998, p. 19). No es fácil entender cabalmente qué significa esto. Frecuentemente se enseña, especialmente dentro de la tradición marxista, que Hegel rechazó el principio de no contradicción. Pero también hay intérpretes que opinan que no lo hizo. Uno de éstos escribe: «Lejos de rechazar la ley de no contradicción [...] Hegel la radicaliza y pone en el centro de su pensamiento» (Brandom 2002, p. 179). W. T. Stace explica que decir que no es cierto que Hegel rechaza la ley de no contradicción resulta evidente por el hecho de que es esta misma ley la que nos impulsa a pasar de la segunda a la tercera categoría en cada triada (Stace 1955, p. 94). Lo que sostiene Stace tiene suficiente respaldo documental y parece describir fielmente el contorno general de la filosofía hegeliana. Sin embargo quienes sostienen lo opuesto pueden presumir a su favor también suficiente respaldo documental. Hegel, en efecto, escribe: «*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*» (Crites 1998, p. 165), proposición que es una de las doce tesis que defendió en su trabajo de habilitación.

Sospecho que algunos de los intérpretes que niegan que Hegel haya rechazado el principio de no contradicción lo hacen por ceñirse a una interpretación caritativa. Es decir, probablemente piensan que la tesis que niega el principio de no contradicción es tan absurda que sería incómodo atribuírsela a un filósofo importante. No obstante, la existencia de lógicas paraconsistentes contribuye a que el rechazo de tal principio no resulte evidentemente absurdo. Así, algunos filósofos han defendido que la obra de Hegel es una contribución relevante a la historia de la lógica paraconsistente (Priest 2002, p. 104). En relación con esto último, algunos de estos últimos filósofos reconocen que «[d]ifícilmente pueden afirmar que la noción de una resolución de la contradicción es transparente, sin embargo una analogía a partir de la teoría paraconsistente arroja algo de luz sobre la cuestión» (Priest and Routley 1984, p. 92)

Se le llama paraconsistentes a las lógicas en las cuales no es válida la ley de Duns Escoto:²

² En realidad esta regla se atribuye a Duns Escoto de manera equivocada. Aparece formulada en un texto con un pseudoepígrafe, el cual ha sido demostrado que no se debe a la autoría del *Doctor Subtilis*. Se conoce que previamente esa ley fue formulada por Juan de Cornubia, motivo por el cual hay quien la llama “ley de Cornubia”, por ejemplo Peña (1991). Por lo demás, resulta interesante hacer notar que Duns Escoto mismo rechaza la ley llamada de Duns Escoto, tal como muestra Reyes (2016).

$$(A \wedge \neg A) \rightarrow B$$

En otras palabras, una lógica paraconsistente es una lógica en la cual la presencia de una contradicción en una teoría no implica cualquier otra proposición.

El propósito del presente artículo consiste en explorar hasta qué punto la lógica paraconsistente contribuye a esclarecer la filosofía de Hegel. Para tal efecto me concentraré en un sistema de lógica paraconsistente en particular, a saber la llamada lógica discusiva de Stanislaw Jaśkowski. Mi hipótesis es que la lógica discusiva contribuye sólo parcialmente a esclarecer la lógica hegeliana.

El objetivo de la *Wissenschaft der Logik* es dar cuenta de la transición lógica entre una categoría del pensamiento y otra. Según Hegel, dichas transiciones están constituidas por tres momentos, a saber el abstracto, el dialéctico y el especulativo (EPW §1.1 79).³

Sostengo que la lógica discusiva logra capturar algunos rasgos importantes de los primeros dos momentos, pero no del tercero. No en el sentido de que los rasgos de la transición lógica entre el primer y segundo momento queden adecuadamente caracterizados por el concepto de consecuencia lógica discusiva, sino en el sentido de que la lógica discusiva cumple, en relación con la clásica, un papel análogo al del segundo momento en relación con el primero. El tercer momento de la lógica de Hegel consiste en dar cuenta de las relaciones lógicas entre el primero y segundo momento.

Por lo tanto, si la analogía que propongo es correcta, entonces el momento especulativo de la lógica hegeliana, el de la resolución de las contradicciones, consiste en explicar las relaciones inferenciales que existen entre el cálculo clásico y el discusivo, las cuales no tienen por qué ser de naturaleza discusiva. Es decir, explicar por qué la lógica discusiva es una consecuencia lógica del desarrollo de la lógica clásica. Lo anterior supone la tesis de que entre un cálculo y otro existe una relación lógica, la naturaleza de la cual la lógica de Hegel tendría que desentrañar.

³ Para citar los textos de Hegel se usó Hegel (1986), así como las siguientes abreviaturas:

PG: *Phänomenologie des Geistes*
 WL I: *Wissenschaft der Logik I*
 WL II: *Wissenschaft der Logik II*
 EPW: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

2. La lógica discusiva de Jaśkowski

Según Jaśkowski, traducir la ley de no contradicción de Aristóteles al lenguaje contemporáneo de la lógica corre el riesgo de acarrear algunos malentendidos. Jaśkowski cita la definición que de aquella ley hace Lukasiewicz, a saber «que dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas es el más seguro de todos» (Jaśkowski 1968, p. 143). Para evitar malentendidos habría que añadir a «dos oraciones contradictorias no son ambas verdaderas», dice Jaśkowski, la cláusula «en el mismo lenguaje» (p. 144). En realidad una traducción más apegada a la formulación de Aristóteles es: «Es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en lo mismo y según lo mismo» (Met. IV 1005b19-20). Cabría alegar que la cláusula «según lo mismo» puede ser interpretada en el sentido de «en el mismo lenguaje». Independientemente de ello, Jaśkowski advierte que en el contexto de la ciencia y la filosofía no se cumple siempre que en una discusión todas las proposiciones que figuran en ella pertenezcan a un mismo lenguaje, no sólo porque el uso de ciertos términos resulta vago, sino porque algunas de esas discusiones consisten en definir cuál es el lenguaje que habrá de ser usado (Urchs 1995, p. 231). Un ejemplo de lo último es cuando se hace meta-ontología (Domínguez Prieto 1995, p. 210) Además, también es posible que la evolución de las ciencias empíricas sea tal que para explicar los resultados de los experimentos se tenga que hacer uso de hipótesis tales que una sea la negación de la otra.

Lo anterior abre la posibilidad de que aparezca dentro de una discusión racional, de manera simultánea, la afirmación de un conjunto de varias proposiciones contradictorias. Es decir, es posible que se afirme A y que se afirme no A dependiendo de que en uno u otro caso se acepten distintos significados (Kotas 1975, p. 150). Hay que notar, empero, que la aparición de dichas contradicciones no viola necesariamente el principio de no-contradicción, pues lo violaría sólo bajo la condición de que se suponga un mismo lenguaje, pero el caso relevante es justo cuando esta última condición no se cumple.

No obstante, lo acuciante de la situación no radica simplemente en que se viole abstractamente la ley de no-contradicción, pues en ese caso la cláusula «en un mismo lenguaje» agregada a la formulación de la ley podría aparentar ser una añadidura *ad hoc*. El problema radica en que si vale la ley de Escoto, entonces la mera presencia de proposiciones contradictorias implicaría la trivialización del discurso en el cual éstas figuran. Es decir, habría que averiguar cómo es posible construir un cálculo que describa una discusión en que no se

suponga necesariamente un mismo lenguaje, y por ende deba admitir la posibilidad de formulas contradictorias, y tal que no sea el caso que si en efecto figurasen en él formulas contradictorias, entonces por ello cualquier formula fuese derivable.

Jaśkowski propone entonces hacer el siguiente distingo (p. 145). Llámese a un sistema deductivo \mathfrak{A} *contradictorio* si y sólo si hay por lo menos dos teoremas de \mathfrak{A} tales que uno es la negación del otro. Llámese a un sistema deductivo \mathfrak{A} *delicuescente*⁴ si y sólo si cualquiera de las fórmulas bien formadas del lenguaje de \mathfrak{A} es un teorema de \mathfrak{A} .

Si se admite, pues, la validez de la regla de Duns Escoto entonces \mathfrak{A} es inconsistente sólo si \mathfrak{A} es delicuescente. La lógica clásica admite la validez de esa regla, por lo tanto habría que encarar el dilema: o se concluye, bajo el supuesto que no hay otra lógica que la clásica, que es imposible definir un cálculo lógico no delicuescente para una discusión en que no se suponga un mismo lenguaje, o se opta por hacer a un lado la lógica clásica y se define un cálculo no delicuescente que tolere contradicciones. Habría que encontrar, entonces, un sistema de cálculo que 1) cuando se aplique a sistemas contradictorios no implicase siempre su delicuescencia, 2) que sea suficientemente rico como para permitir hacer inferencias prácticas, 3) que tuviese una justificación intuitiva (p. 145).

A dicho sistema de cálculo Jaśkowski le llama el *Sistema D_2* . Se trata de un cálculo proposicional para cuya construcción se introduce, sobre el proposicional clásico, un operador de aserción discusiva \diamond . La definición del mismo es la siguiente:

$$\diamond\phi =_{\text{def}} \not\vdash_d \neg\phi$$

De esta definición se sigue que:

$$\forall\phi (\diamond\phi \rightarrow \vdash_d \phi).$$

Es decir, que cualquier fórmula precedida de \diamond es un teorema del sistema discusivo D_2 , aunque no a la inversa. Es decir que:

$$\exists\phi (\vdash_d \phi \ \& \ \neg \diamond\phi)$$

⁴ La expresión “delicuescente” la tomo de Peña (1991, p. 18). En la traducción al inglés del artículo de Jaśkowski se usa el término “over-complete”.

Esto, a su vez, obliga a introducir un operador condicional para la aserción discursiva distinto al material. Pues si bien

$$((\diamond\phi \rightarrow \diamond\psi) \& \diamond\phi) \rightarrow \diamond\psi$$

sí es una fórmula válida, en cambio no lo es que

$$(\diamond(\phi \rightarrow \psi) \& \diamond\phi) \rightarrow \diamond\psi.$$

Este otro operador, que Jaśkowski llama implicación discursiva (p. 150) \rightarrow_d es definido de la siguiente manera:

$$(\phi \rightarrow_d \psi) =_{\text{def}} (\diamond\phi \rightarrow \psi),$$

entendiéndose, desde luego, que “ \rightarrow ” es el símbolo del condicional material. Dada la definición de \rightarrow_d , por la cual se cumple que

$$\diamond((\diamond\phi \rightarrow \psi) \rightarrow \diamond\phi \rightarrow \diamond\psi),$$

entonces es válido afirmar que

$$(\diamond(\phi \rightarrow_d \psi) \& \diamond\phi) \rightarrow_d \diamond\psi.$$

Es decir, la regla del *modus ponens* puede ser aplicada a tesis discursivas si es usada la implicación discursiva en vez de la implicación ordinaria (Jaśkowski 1968, p. 150).

La definición de equivalencia discursiva \leftrightarrow_d es obvia:

$$\phi \leftrightarrow_d \psi =_{\text{def}} (\diamond\phi \rightarrow \psi) \& (\diamond\psi \rightarrow \phi).$$

Habría que subrayar, como lo hace Urchs (1995, p. 239) que, dado que la lógica discursiva es una lógica polaca, es decir una operación de consecuencia lógica antes que un conjunto de fórmulas, entonces “ \rightarrow_d ” constituye la caracterización de la lógica discursiva. Además, “ \rightarrow_d ” es paraconsistente, pues, cuando es aplicada a un conjunto de proposiciones inconsistente, de éste no se sigue la delicuescencia del sistema.

La naturaleza de \rightarrow_d obliga a añadir otro símbolo, a saber el de la conjunción discursiva $\&_d$, cuya definición es:

$$\phi \&_d \psi =_{\text{def}} \phi \& \diamond\psi$$

Con lo anterior se tiene que el cálculo proposicional discusivo D_2 es un conjunto de fórmulas \mathfrak{B} cuyos atributos necesarios y suficientes son los que siguen:

Si $\alpha \in \mathfrak{B}$, entonces

- 1.1. α contiene variables proposicionales y, a lo más, los funtores \rightarrow_d , $\&_d$, \leftrightarrow_d , \vee , \neg .
- 1.2. Es un teorema toda fórmula $\diamond\alpha'$, tal que α' es una fórmula que se obtiene sustituyendo en α cada ocurrencia de \rightarrow_d , $\&_d$, \leftrightarrow_d por su respectiva definición

Admitida la regla del *modus ponens* y la de sustitución, se obtienen los tres metateoremas siguientes (Kotas 1975, p. 152):

- 1. Si α' , es el resultado de sustituir en α cada ocurrencia de \rightarrow , $\&$, \leftrightarrow por \rightarrow_d , $\&_d$, \leftrightarrow_d respectivamente, entonces para toda fórmula α y toda fórmula α' , si α sólo contiene, además de las variables proposicionales, ningún otro símbolo excepto \rightarrow , $\&$, \leftrightarrow y \vee , entonces α' es un teorema de D_2 .
- 2. Si α es teorema de L_2 y contiene, además de las variables proposicionales, sólo los símbolos *vee* y \neg , entonces α y $\neg\alpha \rightarrow_d \beta$ son teoremas de D_2 .
- 3. Si sustituimos en un teorema de D_2 los símbolos \rightarrow_d , $\&_d$, \leftrightarrow_d por \rightarrow , $\&$, \leftrightarrow , obtenemos un teorema de L_2 .

Resulta relevante subrayar, como hace (Kotas 1975, p. 153) que la siguiente fórmula no es un teorema de D_2 :

$$\phi \rightarrow_d (\neg\phi \rightarrow_d \psi)$$

Pues esto indica que no es válida en D_2 la ley de Duns Escoto.

3. Interpretación de D_2

En una primera inspección no es difícil reconocer que el comportamiento del símbolo “ \diamond ” es equivalente al del operador de posibilidad de la lógica modal. La idea intuitiva detrás de ello es la siguiente. Tal como hemos señalado arriba, el propósito de la lógica discusiva es capturar los rasgos esenciales de una

discusión en que no se admite como supuesto que todos los participantes en la misma comparten el mismo lenguaje y que, por ende, asignan el mismo significado a las expresiones que usan. Esto da lugar a la posibilidad de que figuren dos proposiciones tales que una sea la negación de la otra, en tanto en cuanto que cada una de las proposiciones sean sostenidas por sendos participantes de la discusión. La idea, entonces, es que *es posible* que uno de los participantes sostenga una proposición y que otro participante distinto sostenga la negación de ésta. De este modo, cada aserción discusiva “ $\diamond\phi$ ”, admitiría ser interpretada en el sentido de que *es posible* que la proposición “ ϕ ”, afirmada por alguno de los participantes en la discusión, sea cierta. «Así es como un árbitro imparcial debiera entender cada una de las tesis de los varios participantes en una discusión» (Jaskowsky 1968, p. 149).

De acuerdo con lo anterior, es natural utilizar varias clases de sistemas modales y construir para cada uno de ellos su propio cálculo discusivo (Urchs 1995, pp. 238-239). Aunque de hecho Jaśkowski construye D_2 en el sistema S_5 de C. I. Lewis. Éste último sistema añade a los símbolos para funciones de verdad del cálculo proposicional clásico L_2 , los símbolos de posibilidad \diamond y necesidad \square . Este último se toma como primitivo, y el primero se define así:

$$\diamond\phi =_{\text{def}} \neg\square\neg\phi$$

Los axiomas de S_5 son presentados a continuación.

- 1.1. Axioma de K : $\square(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\square\phi \rightarrow \square\psi)$.
- 2.2. Axioma característico de T : $\square\phi \rightarrow \phi$
- 3.3. Axioma característico de S_5 : $\diamond\phi \rightarrow \square\diamond\phi$.

Será útil, en lo que sigue, revisar la interpretación de S_5 . Para ello se introduce una “estructura Kripke”, \mathfrak{K} , para S_5 . Una estructura Kripke es una estructura sinforemática

$$\mathfrak{K} = \langle M, \mathfrak{R}, V \rangle,$$

tal que M es un conjunto no vacío de “mundos posibles”: $m_1, m_2, m_3 \dots m_n$; \mathfrak{R} es una relación entre los elementos de M , la cual es llamada de “accesibilidad”; y V es una función cuyo dominio es el conjunto cartesiano formado por M y por el conjunto β de variables del cálculo proposicional: $\phi, \psi, \zeta \dots$, cuyo rango es el conjunto de valores {verdadero, falso}.

En S_5 , \mathfrak{R} es una relación reflexiva, simétrica y transitiva, lo cual significa que $m\mathfrak{R}m_1$, o sea que cada mundo posible es accesible a sí mismo; que $m_1\mathfrak{R}m_2 \leftrightarrow m_2\mathfrak{R}m_1$, o sea que para cualquier mundo posible, un primer mundo es accesible a un segundo mundo si y sólo si el segundo es accesible al primero; y que $m_1\mathfrak{R}m_2 \ \& \ m_2\mathfrak{R}m_3 \rightarrow m_1\mathfrak{R}m_3$, o sea que, para todo mundo posible, si un segundo mundo es accesible a uno primero, y uno tercero a uno segundo, entonces el tercero es también accesible al primero.

En cuanto a V , ésta queda definida recursivamente de la siguiente manera:

1. Para toda fórmula atómica ϕ y todo $m \in M$, $V(\phi, m) =$ verdadero o $V(\phi, m) =$ falso. Es decir, o ϕ es verdadera en m o ϕ es falsa en m .
2. Para toda fórmula ϕ y todo $m \in M$, $V(\neg\phi, m) =$ verdadero si y sólo si $V(\phi, m) =$ falso.
3. Para toda fórmula ϕ, ψ y todo $m \in M$, $V((\phi \ \& \ \psi), m) =$ verdadero si y sólo si $V(\phi, m) =$ verdadero y $V(\psi, m) =$ verdadero.
4. Para toda fórmula ϕ, ψ y todo $m \in M$, $V((\phi \vee \psi), m) =$ verdadero si y sólo si $V(\phi, m) =$ verdadero o $V(\psi, m) =$ verdadero.
5. Para toda fórmula ϕ, ψ y todo $m \in M$, $V((\phi \rightarrow \psi), m) =$ verdadero si y sólo si $V(\phi, m) =$ falso o $V(\psi, m) =$ verdadero.
6. Para toda fórmula ϕ y todo $m \in M$, $V(\Box\phi) =$ verdadero si y sólo si, para todo $m \in M$ es el caso que $V(\phi, m) =$ verdadero.
7. Para toda fórmula ϕ y todo $m \in M$, $V(\Diamond\phi) =$ verdadero si y sólo si, hay por lo menos un $m \in M$ tal que $V(\phi, m) =$ verdadero.

Dado lo anterior, puede definirse la operación de consecuencia lógica en S_5 , a saber:

$\Gamma \models_{S_5} \chi$ si y sólo si para ningunas fórmulas $\gamma_1, \gamma_2, \dots, \gamma_n \in \Gamma$, y para ningún mundo posible $m \in M$ es el caso que $V(\gamma_1 \ \& \ \gamma_2 \ \& \ \dots \ \gamma_n, m) =$ verdadero y $V(\chi, m) =$ falso.

A partir de la semántica de S_5 , D_2 puede ser caracterizado semánticamente sin mayores dificultades (Da Costa y Doria 1995, p. 44).

Se define primero la función de consecuencia semántica discusiva:

$$\Gamma \models_{D_2} \phi =_{\text{def}} \Diamond \Gamma \models_{S_5} \Diamond \phi$$

Y se obtienen, enseguida, los siguientes metateoremas:

- (1) $\Gamma \models_{D_2} \phi \leftrightarrow \models_{S_5} \diamond \phi$
- (2) $\Gamma \models_{D_2} \phi$ si y sólo si existen $\gamma_1, \gamma_2, \dots, \gamma_n \in \Gamma$ tales que
 $\models_{S_5} \diamond \gamma_1 \ \& \ \diamond \gamma_2 \ \& \ \dots \ \& \ \diamond \gamma_n \rightarrow \phi$

También los siguientes corolarios:

- (1) $\Gamma \models_{D_2} \phi$ si y sólo si hay un conjunto finito $\{\gamma_1, \gamma_2, \dots, \gamma_n\} \subset \Gamma$ tal que
 $\{\gamma_1, \gamma_2, \dots, \gamma_n\} \models_{D_2} \phi$.
- (2) $\models_{S_5} \phi \rightarrow \models_{D_2} \phi$

Dejando por el momento a un lado otros detalles técnicos, creo que la apuesta de Jáskowsky consiste en *resolver* las contradicciones que aparecen al nivel sintáctico añadiendo en la interpretación una dimensión modal.

La definición de los *funtores discusivos* ejerce este salto al ámbito modal. Veamos dos casos. Mientras que “ $\phi \ \& \ \neg\phi$ ” es una contradicción en un sistema bivalente, sin embargo, en el sistema discusivo “ $\phi \ \&_d \ \neg\phi$ ” es una ley. Por ejemplo: en la lógica bivalente la siguiente expresión es contradictoria: “la mesa es grande y la mesa no es grande”, sin embargo, pasando al sistema discusivo se transforma en “la mesa es grande y tiene la posibilidad de no ser grande”. En el sistema discusivo ha desaparecido la contradicción de tipo sintáctica. (Domínguez Prieto 1995, p. 214)

4. El problema de las presuposiciones

Después de haber repasado en términos generales la propuesta de Jáskowski, me concentraré enseguida en Hegel. Primeramente me detendré en uno de los temas que ocupan un lugar central dentro de la propuesta general, a saber el proyecto de una ciencia sin supuestos, del cual depende en muy buena medida el proyecto general de la lógica. De este último me ocuparé después.

Escribe Hegel que «la lógica no puede presuponer ninguna de las formas de la reflexión, ni las reglas y las leyes del pensamiento, pues éstas constituyen parte de su propio contenido, por lo cual deben ser fundamentadas en la lógica misma» (WL). Afirmación como ésta, lo mismo que otras similares, son interpretadas por Houlgate (2005) de una manera que no está exenta de espinosas dificultades. Escribe este intérprete, por ejemplo:

No ha de asumirse que el pensamiento debe ser gobernado por las reglas de la lógica aristotélica, o que la ley de no-contradicción es válida, o que el pensamiento

está regulado por cualesquiera leyes o principios. En otras palabras, esto significa que debemos renunciar a todo lo que hemos aprendido acerca del pensamiento en Platón, Aristóteles, Leibniz o Kant (o de la lógica simbólica del xx) —que debemos “hacer abstracción de todo”. Esto no significa que habremos de asumir que los principios de la lógica formal aristotélica (o de la lógica formal post-fregeana) están simplemente equivocados (Hegel sostiene que finalmente se mostrará en la Lógica que las reglas del silogismo son válidas, aunque restringida a un limitado rango de pensamientos que excluye a la filosofía). Significa que no asumiremos al comienzo que tales principios sean claramente correctos y que determinan de antemano qué debe considerarse como racional. (Houlgate, 2005, p. 30)

Este requisito interpone entre la lógica, entendida de esta manera, y su realización, un erizado obstáculo. El trilema de Münchhausen conspira en contra de la posibilidad de una lógica a la que no le sea admitido presuponer ni sus reglas ni sus leyes. El proyecto de una lógica sin presuposiciones, así como el que Hegel parece sugerir, se encuentra sujeto a la misma suerte que el proyecto de fundamentación filosófica última. De acuerdo con el trilema de Münchhausen, formulado por Albert (1968), cualquier intento por dar cabal satisfacción de las exigencias de un proyecto de fundamentación filosófica última, conduce ineluctablemente al siguiente trilema:

- 1.1. *Un regreso al infinito* en la cadena de justificaciones, el cual es impracticable.
- 2.2. *Un círculo lógico*, el cual es vicioso desde el punto de vista argumentativo
- 3.3. Una interrupción arbitraria del proceso de justificación.

Lo anterior puede advertirse con claridad si meditamos en lo siguiente. Si se adopta la postura según la cual habría que rechazar cualquier presupuesto, entonces habría que colocar el análisis del concepto de “*ser*” como punto de partida de la investigación filosófica (WL I). La razón de lo anterior consiste en que tal concepto expresa indeterminación, y es el caso que adoptar la postura anteriormente citada es equivalente a dejar indeterminado el pensamiento, es decir a no reconocer para el pensamiento otro atributo que la indeterminación. Ahora bien, según Houlgate, [e]l método seguido por un pensamiento que no hace presuposiciones consiste simplemente en hacer explícito o en “*desdoblar*” aquello que está implícito en o implicado por el pensamiento

del puro ser indeterminado con el cual se comienza, si es que acaso hay algo (Houlgate 2005, p. 40). Empero, para dar cuenta de qué está implícito o implicado en el pensamiento del puro ser se debe conocer qué significa que algo esté implícito o implicado, pero dar a conocer tal cosa es precisamente el objetivo de la lógica (Wandschneider 1995, pp. 22-23). Aparentemente, si es correcta la interpretación de Houlgate, entonces Hegel no habría librado ser cogido por el segundo cuerno del trilema de Münchhausen.

Una manera de eludir la dificultad es apelar a una distinción propuesta de M. Dummett. Según éste, cabe que una justificación racional tenga el objetivo de persuadir a favor de la verdad o corrección de cierta tesis de la cual se sospecha seriamente que pueda ser falsa o incorrecta. Pero también cabe una justificación racional que carezca de dicho objetivo, por tratarse más bien de una tesis a favor de la cual ya se está persuadido, pero en relación con la cual se persiga una explicación. Para un objetivo como el primero, incurrir en el segundo cuerno del trilema es grave, porque intentar persuadir a alguien presuponiendo eso mismo a favor de lo cual se busca persuadir es un procedimiento vicioso. Sin embargo, si la pretensión es justificar una tesis que ya se admite correcta mediante su explicación, entonces la circularidad en la argumentación deja de ser viciosa. Así las cosas, Dummett defiende que una ley lógica es justificable *mediante la explicación del significado de las constantes lógicas* (Dummett 1988, pp. 290).

Hegel mismo, por su parte, escribe que si bien es cierto que la filosofía no goza del privilegio de poder presuponer su método ni la representación de su objeto, ni aparentemente nada, no obstante no sólo puede, sino que incluso debe presuponer cierto interés en su objeto y cierta familiaridad [*Bekanntschaft*] con él (EPW).

En este sentido, escribe (Westphal 1989, p. 91):

Rechazar simplemente cualquier idea lisa y llanamente nos despojaría inclusive de los términos para plantear cualquier problema filosófico, no digamos ya resolverlo [...] Por lo menos algún tipo de habilidades cognitivas *prima facie* y terminología debe ser asumida para tener un problema y para poderlo discutir.

Este objeto con el cual, según Hegel, debe estar familiarizada la filosofía antes de comenzar a realizarse como tal, es la “Verdad”, pero en el sentido de que Dios es la verdad y sólo Dios es la verdad (EPW). El sentido de esta afirmación por parte de Hegel es algo oscuro, pero creo que es posible desentrañarlo. Me parece que el núcleo de la misma consiste, por una parte, en

que, de acuerdo con Hegel, la verdad tiene aspectos y grados (Inwood 1983, p. 437), siendo el caso que Dios es el máximo grado de verdad; y por la otra, dado que la verdad, en el sentido más profundo del término, consiste en la identidad entre el objeto y el concepto (EPW 213Z), que el grado en que algo es verdad, es equivalente al grado en que ese algo coincide con su propio concepto o esencia (Stern 2012, p. 78).

Una idea como la anterior da lugar a una postura que ha sido desarrollada por Lorenzo Peña, según la cual todo aquello que no goza del grado supremo de verdad es, simultáneamente, hasta algún grado cierto y hasta algún grado falso (Peña 1991, pp. 114). Considero que Hegel adopta una postura semejante, lo cual queda testificado en textos como el siguiente: Lo finito es algo puesto con su límite inmanente como la contradicción de sí mismo (WL I, 113v).

Hegel piensa, entonces, que el hecho de que el pensamiento incurra en contradicciones es inevitable, pues las realidades finitas son contradictorias. En este sentido, escribe:

Este pensamiento, que es esencial y necesaria la contradicción que se asienta en lo racional a través de las determinaciones del entendimiento, debe apreciarse como uno de los avances más profundos y más importantes de la filosofía de los tiempos modernos. (EPW 48)

Esto podría hacer pensar que Hegel niega la ley de no contradicción, pues según ésta es imposible que la realidad es contradictoria. Empero, Hegel entiende también que las consecuencias para el pensamiento de aceptar contradicciones pueden ser desastrosas, y por lo mismo busca, además de constatar la contradicción, *superarla*. Es decir, Hegel defiende por una parte que el pensamiento finito, en cuanto tal, no puede librarse de las contradicciones; pero por otra parte, sostiene que el pensamiento puede y debe superar su finitud. Pero ese impulso orientado hacia la superación de la finitud, que es aquello en que consiste la esencia de la religión, y por lo cual ésta es congénere de la filosofía (Iljin 1946), es justo lo que según Hegel debe presuponer la filosofía. Hegel, pues, presupone la validez de ley de no-contradicción, pero la interpreta desde una perspectiva religiosa, es decir en el sentido de que si bien no sólo es posible, sino también necesario que el pensamiento se tropiece con contradicciones, también es cierto que dichas contradicciones deben ser superadas. En otras palabras, la clase de conciencia religiosa que presupone la filosofía hace *representaciones* del mundo como un cúmulo de contradicciones que

son superadas en Dios, y del ser humano como parte de dicho cúmulo, pero también como partícipe de la vida divina en el culto:

En la religión los hombres se elevan hacia la conciencia de su esencia [...] Su verdad les es revelada. En la religión el hombre supera su pura subjetividad, su singularidad, su límite indigente: El Espíritu se conoce a sí mismo en el hombre, el Espíritu esencial se hace allí presente al Espíritu esencial. (BS p. 13)

Hegel, pues, sí admite como presupuesto la ley de no contradicción. Sin embargo, en cuanto que dicho presupuesto pertenece a la esfera de la conciencia religiosa, aparece en el nivel que Hegel llama de la “representación”. Hegel sostiene que la tarea de la filosofía consiste en elevar el contenido expresado bajo la forma de la religión a la forma del concepto. En este sentido, si bien la lógica presupone la validez de la representación religiosa de la ley de no contradicción, la cual, a fuer de tal, queda expresada de manera neblinosa, es tarea de la filosofía explicar racionalmente dicha representación. Es decir, según Hegel, hay que admitir la validez de la representación de la ley de no contradicción, pero la misma debe ser explicada, y mediante dicha explicación justificada.

5. La lógica fundamental

Kant escribe que «[a]l igual que el conjunto de todas nuestras facultades, también el *entendimiento* está sujeto en sus operaciones a reglas que podemos investigar» (Kant 2000, p. 77). Pero es el caso no solamente que el entendimiento está sujeto a reglas, sino que él mismo tiene como objeto las reglas en general. Es decir, el objeto de la sensibilidad, lo sensible, se encuentra sujeto a reglas, tanto como lo está «todo en la naturaleza», sin embargo, las leyes no son el objeto de la sensibilidad. En cambio, el entendimiento no sólo está sujeto a leyes, sino que esas mismas leyes son su objeto. Dichas leyes no consisten en una generalización del comportamiento del entendimiento, sino que constituyen el canon del entendimiento en cuanto tal (p. 82). Por lo tanto:

Toda vez que no se ocupa del uso común y, como tal, meramente empírico, del entendimiento y la razón, sino únicamente de leyes generales y necesarias del pensamiento en general, se basa en principios *a priori* a partir de los cuales pueden deducirse y demostrarse todas sus reglas en cuanto reglas a las que se tendría que adecuar todo conocimiento racional (Kant 2000, p. 83)

No obstante, ya Fichte le había reprochado a Kant no haber deducido su teoría sobre las reglas del entendimiento sólo a partir de principios a priori. Hegel recoge el reproche de Fichte y lo respalda:

Subsiste el profundo mérito de la filosofía *fichteana* de haber recordado que las *determinaciones del pensamiento* se han de demostrar en su *necesidad*, que tales determinaciones tienen que ser deducidas (EPW 42)

De acuerdo con Hegel, Kant deduce las reglas del entendimiento mediante un argumento trascendental que adopta como supuesto el uso empírico de los juicios, lo cual convierte a Kant en acreedor del mismo reproche que éste le hiciera a Aristóteles, a saber Kant reprueba el procedimiento usado por Aristóteles para confeccionar su tabla de categorías, pues a su juicio, pareciera que el estagirita las hubiera recogido tal como se las fue encontrando (KrV, B107). Pero

Es sabido que la filosofía kantiana ha terminado por *hallar* muy fácilmente las categorías [...] De manera feliz se ha encontrado en la lógica ordinaria con *los distintos tipos de juicios*, los cuales se le han dado empíricamente [...] Enumerar las distintas y ya decididas maneras de juzgar proporcionará tantas otras y distintas *determinaciones del pensar* (EPW 42).

Hegel sostiene, al igual que Kant, que la lógica es el canon del pensamiento, pero a diferencia de Kant, que el pensamiento es el canon de la realidad en sí misma y no sólo de la realidad en cuanto aparece a la conciencia. Por lo menos ésta es la interpretación de Stern (1990), con la cual coincido. Pero exclusivamente en cuanto que canon del pensar, la lógica se encuentra rodeada de dificultades. Algunos intérpretes señalan que Hegel probablemente no habría mostrado mucho entusiasmo en relación con los impresionantes avances de la lógica durante el siglo XX. De acuerdo con ellos, Hegel habría echado de menos una lógica fundamental. Más arriba mencioné que Dummett sostiene que apelar al significado de las constantes lógicas constituye la justificación de las reglas de la lógica. Con esta tesis comulgan quienes abordan lógica desde una perspectiva modelo-teórica. Pero también hasta cierto punto algunos de quienes la abordan desde la perspectiva de la teoría de pruebas, con la salvedad de que éstos consideran que las reglas en un cálculo de deducción natural constituyen el significado de las constantes lógicas. Sin embargo, el trabajo mismo de definir para las constantes lógicas un significado determinado, a juicio de

los susodichos intérpretes, habría quedado descuidado o abandonado al arbitrio subjetivo. Ésta es, en efecto, la opinión de Hösle (1987), Miranda (1989), Rojas (2002) y Wandschneider (1995), entre otros. Por mi parte considero que el juicio de estos intérpretes es injusto, y probablemente motivado por ignorancia. Lo cierto es que el problema general de las constantes lógicas y de su significado ha sido abordado cuidadosamente por varios filósofos. Pero al margen de esto último y al margen de lo que Hegel hubiera podido pensar del desarrollo de la lógica en el siglo XX, la postura de Hegel es que el trabajo de definir lo que él llama “categorías” lógicas debe encararse seriamente, y además, dentro de una lógica, a la cual podríamos llamar lógica fundamental, y que sería en esencia una lógica de conceptos (Rojas 2002, pp. 120).

En otras palabras, la lógica fundamental de Hegel, expuesta en *Ciencia de la Lógica* y de manera abreviada en *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* consiste en definir el marco conceptual general de la ciencia, incluyendo el de la ciencia lógica misma. Dicho marco conceptual consiste en un conjunto de conceptos o categorías, los cuales, a su vez, se encuentran ordenados según cierta relación, la cual también es esencialmente de naturaleza lógica.

Tal como se comentó más arriba, Hegel sostiene que el concepto de “ser” debe aparecer al comienzo de la investigación porque a un pensamiento que no le está autorizado presuponer nada es un pensamiento cuyo objeto es indeterminado, y “ser” es el nombre de ese objeto indeterminado. Así, el resto de los conceptos debieran ser inferidos a priori a partir del concepto de “ser”. Sin embargo, tal como comentamos también, el concepto mismo de inferencia tendría que ser definido *dentro* de la lógica misma. La única guía a que valdría apelar, entonces, es a la representación de la ley de no contradicción. Sostiene Porfirio Miranda que según Hegel un concepto “se sigue” de otro porque el primero *no se entiende* sin el segundo. La necesidad lógica es la exigencia de que un concepto tenga significado y se entienda (Miranda 1989, p. 192). Y enseguida usa el siguiente ejemplo:

La lógica de Hegel empieza p. e. con el concepto de ser, y a base de exigir que esa palabra tenga significado y se entienda, desemboca en un contenido nuevo: la actividad de conferirse uno a sí mismo las determinaciones. Sólo en eso puede consistir el ser, el existir [...] La inferencia podría ser negada solamente por quien se mostrara capaz de darle otro significado a la palabra ser. Otro tanto sucede con el concepto inicial de substancia: no se entiende cómo pueda algo existir en sí mismo si no se da a sí mismo las determinaciones de su existir, y entonces se pasa del contenido substancia al contenido subjetividad (p. 192).

Un indicio de que un concepto no se entiende es que la determinación del mismo implica una contradicción. Así, si se advierte que la definición de un concepto entraña una contradicción, se está en condición de afirmar que dicho concepto no se entiende, y por ende también en condición de *inferir* otro concepto a partir del cual la contradicción del primero quede disuelta o superada.

Las categorías pueden ser determinadas por medio de la superación de *la contradicción contenida y mostrada en ellas*, y en la coherencia [*Zusammenhang*] de una estructura conceptual; de esta manera las categorías obtienen su propio contenido lógico (Rojas 2002, p. 120).

Debe hacerse notar que para inferir una contradicción de un concepto se debe echar mano del concepto de inferencia que, como vimos, la lógica tiene la tarea de determinar. Podemos contentarnos comentando que inferir dicha contradicción se reduce a mostrar que para caracterizar cierto concepto se hace uso de expresiones tales que el significado asignado a una es la negación del significado asignado a la otra.

También debe hacerse notar que Hegel utiliza expresiones tales como que un concepto se deriva lógicamente de otro, por ejemplo en (PR), o que un concepto debe ser deducido, por ejemplo en (EPW 259), lo cual parece ser un uso idiosincrático y turbio, pues a menudo se estima más bien que son las proposiciones u oraciones, pero no los conceptos los que se infieren, demuestran, deducen, etc. Sucede que bajo la expresión “concepto” Hegel entiende algo peculiar. En este punto sigo a Pinkard (1988), quien sugiere hacer la distinción entre concepto y concepción, para así traducir el hegeliano “*Be-griff*” por “concepción”. El fundamento de la distinción es que un concepto no es explicativo, su función es más bien la de una etiqueta. Una concepción, en cambio, es explicativa y es expresada por medio de proposiciones; una concepción, además, expresa creencias dentro de un sistema de creencias (p. 13).

Por mi parte he preferido conservar el uso de “concepto” pero creo que la observación de Pinkard es correcta. Cuando Hegel discurre acerca del concepto “*ser*” no se concentra en el hecho por el cual se asigna a dicha palabra cierto significado, sino más bien en el hecho de que dada cierta asignación, en este caso de la palabra “*ser*” a la idea de indeterminación, se dan algunas relaciones entre esos significados asignados y otros más. Por ejemplo, aunque

asignar por medio de una estipulación a la palabra “*ser*” la idea de indeterminación es un hecho arbitrario, la idea misma de indeterminación se encuentra ligada a la idea de una ciencia sin supuestos, pero también a una tradición de pensamiento importante, de tal suerte que al hacer uso de la expresión “*ser*” se está apelando a un sistema de creencias acerca del cual tiene sentido evaluar su consistencia. Sostener que el concepto de ser es contradictorio no significa otra cosa que creer que el sistema de creencias asociado al uso de la palabra “*ser*” en el contexto de la discusión filosófica llevada a cabo por Hegel, es contradictorio.

6. La lógica de Hegel como lógica discursiva

En varios lugares Hegel se queja de que muchas de las objeciones dirigidas en contra de su filosofía consisten en señalar que las tesis que integran tal filosofía difieren de las tesis que sostienen los críticos, las cuales, a su vez, dependen de haber asignado un significado determinado a ciertos conceptos, pero sin advertir que es justo dichos significados lo que está en juego. De tal manera que a estos críticos se les debiera reprochar el incurrir en falacia de petición de principio.

Valgan algunos ejemplos para ilustrar lo anterior. Tanto en vida de Hegel, como después de su muerte, su *Filosofía del derecho* fue injustamente criticada como una mera “apología” del absolutismo prusiano (Pinkard 2000, p. 597). Pero todas estas críticas se deben, fundamentalmente, a no haber tomado en cuenta que Hegel, cuando usa la expresión “estado”, lo hace para referirse a algo distinto a lo que se refieren con ella sus críticos. Así, a algunos liberales les parece reprobable la tesis hegeliana acerca de la prioridad del estado sobre la familia y la sociedad civil, pero ello se debe a que «ellos identifican el estado con el gobierno» (Miranda 1989, p. 304), siendo el caso que, para Hegel, el estado no es ni el gobierno, ni institución alguna del derecho positivo, sino el conjunto de lo ético (P R 258). Pero además, sus críticos, piensa Hegel, descuidan el hecho fundamental de que aquello de lo cual se está ocupando en la *Filosofía del derecho* es justamente dar con el verdadero concepto de estado, y por ende con la definición de un significado que corresponda a los hechos (Miranda 1989, p. 306)

En *Fenomenología del Espíritu* Hegel ataja posibles objeciones en su contra, tales como que el concepto de “saber absoluto” es una quimera, pues considera que dichas objeciones dependen de *presuponer* que a ciertas palabras, como “saber” y “absoluto”, se le asignan ciertos significados, y que a partir

de dichas asignaciones, se definen ciertas proposiciones frente a las cuales se contrastan las tesis hegelianas, pero sin advertir que absoluto, conocimiento, etc., no son sino palabras que presuponen un significado que primero habría que empezar por encontrar (PG 52).

Entiendo que lo anterior puede levantar algunas sospechas. ¿Acaso tiene sentido afirmar que una definición o que determinado concepto son verdaderos? Así como comentaba arriba que lo rutinario es concebir que es la categoría de oraciones o proposiciones lo que admite ser demostrado o inferido, también lo es concebir que a esa misma categoría es a la que pertenecen los portadores de verdad, pero no a los conceptos. Así como allá arriba, aquí conviene también apelar al distingo propuesto por Pinkard, para así, a partir de él, definir otra división, en este caso una que resulta cara a los filósofos escolásticos y racionalistas, así como a los defensores del llamado “esencialismo real”, a saber entre definiciones nominales y reales. Una definición nominal es una estipulación o asignación arbitraria, en cambio una definición real tiene por lo menos la pretensión de capturar la esencia de un objeto, siendo el criterio para lo anterior el hecho de que la definición sea *explicativa* (Oderberg 2007). Con base en lo anterior puede entenderse que, para Hegel, el hecho de que la existencia de un cúmulo de atributos descritos en una definición sea explicativo, es lo que hace que el concepto así definido sea verdadero o no. En efecto, escribe Hegel, por una parte, que [l]a explicación es la esencia que existe en sí, y la esencia es esencialmente explicación (EPW 121), es decir que aquello que pretende ser adecuadamente capturado por medio de la definición real es esencialmente una explicación; y por otra, que [e]l concepto es la verdad del ser y de la esencia (EPW,159).

Mencioné más arriba que el propósito de la lógica de Hegel, en cuanto lógica fundamental, consiste en definir el marco conceptual general de la ciencia. Esto supone que no se admite como supuesto un lenguaje ya definido en el cual se lleva a cabo esta tarea, puesto que la tarea consiste en definir ese mismo lenguaje. Esto pone a la lógica de Hegel en una posición cercana a uno de los problemas que motivaron el desarrollo de la lógica discursiva de Jaśkowski. Ahora bien, *prima facie*, Hegel no plantea el escenario de los múltiples interlocutores, cada uno de ellos discurriendo en un lenguaje distinto, y por ende de un escenario en que la oración afirmada por alguno de los interlocutores sea la contradictoria de otra afirmada por otro interlocutor. Hegel dibuja más bien un escenario en el cual a cierta expresión se le asocian cúmulos incoherentes de significados. Así, por ejemplo, a la expresión “ser”, con que comienza la

lógica, le queda asociada, por un lado, la idea de negación de la nada; pero por otro lado, la de indeterminación, la cual, sin embargo, no se distingue de la idea de nada (WL I).

No obstante, Hegel sostiene igualmente que, históricamente hablando, esa diversidad de significados contradictorios asociados a una noción, se ha manifestado también en forma de distintas corrientes filosóficas enfrentadas entre sí. De tal suerte que, según Hegel, el mismo modelo usado para explicar la diversidad de significados contrapuestos ligados a concepto, puede ser utilizado para dar cuenta de la diversidad de filosofías. Al respecto escribe: «La sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión en las derivaciones lógicas de las determinaciones conceptuales de la idea» (EGP I, p. 49). Según Pinkard (1988), esto delata una postura de cara a la historia de la filosofía que contrasta con lo que él mismo llama «el punto de vista crítico-kantiano» (p. 16). De acuerdo con esta última, la historia de la filosofía estaría fundada sobre un error fundamental. Para Kant, este error fundamental consiste en haber prevaricado los límites de la razón; para Wittgenstein no haber advertido cómo funciona el lenguaje; para Heidegger, haber olvidado el ser por confundirlo con el ente; etc.

En contraste, el punto de vista aristotélico-hegeliano sobre la historia de la filosofía no ve a las filosofías del pasado como descansando sobre algún error fundamental, profundo (y oculto) sino como explicaciones alternativas (Pinkard 1988, p. 17)

Así, Hegel desapruueba la postura de quienes no conciben la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ven en la diversidad la contradicción (PG 8). Ahora bien, afirma Pinkard que la aparente contradicción que padece la familia de distintos sistemas filosóficos «es eludida una vez que se explanda el marco del discurso de una manera adecuada» (p. 19), y esa manera adecuada, sigue diciendo, consiste en añadir el concepto de posibilidad, es decir concebir cada sistema como «una posible alternativa» (p. 17).

En este punto debe hacerse énfasis en lo siguiente: El sistema de lógica discutiva de Jáskowski es concebido como una herramienta que permite que el procesamiento lógico de las contradicciones que ocurren en una discusión no provoquen la delicuescencia de la discusión, o que el cálculo que se use para modelar esa discusión no sea trivial, y en ese sentido se define un concepto de consecuencia lógica que depende de la definición de “ \rightarrow_d ”. Habrá que averiguar hasta qué punto el concepto de consecuencia lógica discutiva captura el

sentido de lo que Hegel concibe como una transición de un concepto a otro. Adviértase que, según Pinkard, de un par de concepciones tales que una es la negación de la otra, se sigue, según Hegel, que una es una posible alternativa de la otra, es decir que ambas aparen como alternativas en un espacio de posibilidades. Y por su parte, tenemos que

$$\phi \&_d \neg\phi \rightarrow_d \diamond(\phi \&_d \neg\phi)$$

es un teorema de D_2 . Con lo cual, aparentemente la lógica discusiva lograría dar cuenta de la relación de consecuencia lógica concebida por Hegel. Sin embargo, la validez de la última fórmula mencionada depende de la definición de “ $\&_d$ ”, en la cual aparece ya “ \diamond ”, pero el objetivo de la lógica de Hegel sería más bien hacer la derivación lógica de tal operador.

Según un bien conocido esquema, la tópica secuencia de una derivación lógica hegeliana consiste en tres momentos, al primero de los cuales llama «el momento abstracto», al segundo «el momento dialéctico» y al tercero «el momento especulativo» (EPW §79). La transición del primer al segundo momento, tal como sugieren (Priest and Routley 1984, pp. 92-93), es «formalmente similar» a la deducción de una paradoja, por ejemplo a la deducción de la existencia del conjunto Russell. En este sentido, puede presumirse que tal transición se encuentra sujeta al régimen de la lógica clásica.

En este punto conviene hacer la siguiente anotación. Si se adopta un enfoque semanticista en relación con la lógica, el cual parece ser el más afín a la filosofía hegeliana (Wandschneider 1995, p. 26), es razonable pensar que la validez de un conjunto de reglas depende de cuál sea el lenguaje en el cual dichas reglas se aplican (Van Fraassen 1971, pp. 3). De acuerdo con esto, el momento abstracto correspondería a un lenguaje abstracto, regimentado a su vez por una lógica abstracta. El rasgo fundamental de un lenguaje abstracto, desde la óptica hegeliana, es su inmediatez. A su vez, la inmediatez de un lenguaje se reconoce porque el contenido del mismo es solamente asertórico. La primera de las tres partes de la lógica de Hegel corresponde a la doctrina del ser, y lo que en ella se desarrolla es la lógica de «los conceptos inmediatos o descriptivos» (Miranda 1989, p. 205). Seguramente la lógica de tal sistema de conceptos inmediatos es clásica o por lo menos muy parecido a ella. Por lo mismo, toda la serie de contradicciones que Hegel cree advertir dentro de tal sistema se obtienen aplicando las leyes lógicas que valen para el lenguaje de dicho sistema. Sería un error imaginar, sin embargo, que Hegel piensa que esa lógica conduce la investigación en un nivel metalingüístico. Sucede más

bien que la pretensión de Hegel es mostrar las insuficiencias de una lógica tal, pero conforme a las exigencias de un pensamiento sin presupuestos, de acuerdo con el cual:

La refutación no debe venir desde fuera, es decir no debe arrancar con la aceptación de suposiciones que yacen fuera del sistema y que no le corresponden [...] La verdadera refutación debe penetrar en la fuerza de su oponente, y colocarse dentro del círculo de su fortaleza. Atacarlo fuera de él mismo sosteniendo razones que para él no son tales, no contribuye al asunto (WL II 514)

Así, pues, la pretensión de Hegel es mostrar que el desarrollo inmanente de un sistema de conceptos inmediatos y puramente asertóricos, regido por la lógica que es propia de éstos, desemboca en contradicciones. Lo que hace Hegel, entonces, es muy semejante a lo que hace Pavel Florensky (2005), quien, más bien inspirado en Schelling, argumenta a favor de que lo que ahora llamamos lógica clásica es delicuescente (Craig Rhodes 2013, p. 94).

Al segundo momento, el momento dialéctico, correspondería, de manera análoga al primero, un lenguaje dialéctico. A diferencia del primer lenguaje, cuyo rasgo distintivo es la inmediatez, para este segundo el suyo son las «determinaciones mediadas o de reflexión» (Miranda 1989, p. 205). A su vez, la característica esencial de estas determinaciones mediadas, cuyo lugar de exposición es la doctrina de la esencia, consiste en que constituyen un sistema de determinaciones en mutua oposición o eso que André Léonard (1974) llama «la contradicción constitutiva de la esfera de la esencia» (p. 144).

De manera también análoga, ahora a Jaskowsky, quien se ve obligado a añadir al cálculo proposicional clásico el operador de afirmación discusiva \diamond , podríamos nosotros interpretar a Hegel diseñando un operador de afirmación dialéctica, cuyo sentido sería que si se afirma dialécticamente una proposición es tolerable la negación dialéctica de la misma. Esto, por lo demás, parece capturar de manera bastante fiel el uso habitual del adjetivo “dialéctico”.

Si interpretamos que la esfera del ser y la esfera de la esencia corresponden a sendas estructuras, la primera, la de ser: \mathfrak{S} , quedaría caracterizada como:

$$\mathfrak{S} = (B, \rightarrow)$$

tal que

$$B = \{x : x \text{ es un concepto}\}$$

y “ \rightarrow ” el operador clásico de consecuencia lógica. Es decir, como un conjunto de conceptos cerrado bajo la operación de consecuencia lógica clásica.

Y la segunda, la de la esencia: \mathfrak{W} , como:

$$\mathfrak{W} = (B, \rightarrow_d),$$

es decir, como un conjunto de conceptos cerrado bajo la operación de consecuencia lógica discusiva.

7. El momento especulativo de la lógica

En la introducción mencioné que, a juicio de algunos autores, las lógicas paraconsistentes podrían contribuir a aclarar algunas de las oscuras tesis defendidas por Hegel, especialmente la de la resolución de las contradicciones. Una de tales lógicas paraconsistentes es la lógica discusiva de Jaśkowski. Me parece que en el caso de ésta la contribución es parcial, aunque significativa. Parcial porque, tal como expuse más arriba, es una lógica que resulta adecuada para modelar la doctrina de la esencia, pero que no da cuenta exactamente del concepto de consecuencia lógica que Hegel tendría en mente, es decir aquél que autorizaría la transición desde una contradicción hacia su superación. O en otras palabras, que no da cuenta del razonamiento que lleva a Hegel de inferir, a partir de una conjunción contradictoria de conceptos, un nuevo nivel categorial, el de la esencia, que es el de los conceptos modales.

Jaśkowski, como hemos visto, reconoce que ciertas situaciones y fenómenos colocan a uno en la situación de tener que tolerar contradicciones, o reconocer que es inevitable que éstas ocurran; pero esto mismo, que ciertamente reconoce como una situación anómala, le obliga a ponerse en búsqueda de alguna explicación. Así, llega al punto de verse obligado a añadir un tipo de operador cuya semántica corresponde a la de un concepto modal. De cara a lo anterior, la pregunta hegeliana sería: ¿Qué clase de lógica es la que autoriza introducir dichos conceptos modales? Considero que la respuesta a esta pregunta es la que constituye el momento especulativo de la lógica.

En efecto, lo que está en juego en la lógica de Hegel no es sólo la derivación de un concepto desde otro, sino la de un nivel categorial desde otro. Esto mismo lo reconocen Priest and Routley (1984) cuando escriben que, según Hegel, la deducción es un movimiento cuya conclusión es un nivel más alto a partir de haberse percatado de la unión de los contrarios (p. 92). En otras palabras, el objetivo de la lógica de Hegel es dar cuenta de cómo desde una

esfera categorial, la de los conceptos asertóricos, se puede inferir otra, la de los conceptos modales, o según la propia jerga de Hegel, explicar cómo desde los conceptos inmediatos se infieren los mediatos.

Este tipo de inferencias resultan de máxima importancia para Hegel, pues a su juicio es de ellas de las cuales dependen las más importantes aportaciones de la filosofía. Por ejemplo, Hegel le reconoce a Aristóteles, por una parte, haber sido el creador de una lógica a cuyos principios se deben ajustar fielmente los razonamientos de la geometría euclidiana, de la jurisprudencia y de otras muchas ciencias más; un tipo de lógica a la que Hegel llama «intelectiva» (VGP II). Pero por la otra advierte que

La filosofía de Aristóteles no tiene su fundamento en estas relaciones intelectivas, de modo que no debe creerse que Aristóteles haya desarrollado su pensamiento ajustándose solamente a estas formas lógicas. Si así lo hubiese hecho, entonces no sería el filósofo especulativo que sabemos que era. Si le hubiera bastado discurrir ciñéndose a las formas de esta lógica rutinaria, no habría podido llegar a formular ninguna de sus tesis, ni habría podido avanzar un solo paso (VGP II).

Veamos, por ejemplo, la distinción conceptual que hace Aristóteles entre ser en acto y ser en potencia la cual, análoga a la de forma y materia, corresponde según Hegel exactamente a la doctrina de la esencia (EPW). Esta distinción es la conclusión de un argumento que incluye, primeramente, la refutación de la postura de Parménides, y por último la *apelación a una mejor explicación*. El argumento de Parménides, por su cuenta, consiste en el encadenamiento de las siguientes tres proposiciones:

1. El cambio tiene que surgir de la nada.
2. *Ex nihilo nihil fit*
3. El cambio es imposible por contradictorio.

Aristóteles replica aplicando el método que Edward Feser llama de la retorsión, de acuerdo con el cual aquellos que niegan la realidad del cambio incurren en una auto-contradicción performativa (Feser 2014, p. 35).⁵ Esto esencialmente porque el propósito del argumento mismo es persuadir, a quienes piensan que el cambio es real, a que modifiquen tal pensamiento. Entonces, que por una parte afirmar el cambio implique una contradicción, y que,

⁵ Sobre esta clase de método, y sobre el uso que del mismo hace Hegel, véase Rojas (2002)

por la otra, que negarlo también lo haga, delata que existe una anomalía. El problema, a juicio de Aristóteles, no radica en que la derivación desde 1 y 2 hacia 3 sea inválida, ni en que 2 sea falso. El problema radica en que existe un mejor análisis del concepto de cambio que el que consiste en definirlo como el paso de la nada o del no-ser al ser. Este mejor análisis es el que lo define como el paso del ser en potencia al ser en acto.

El ser en potencia es, por lo tanto, un punto intermedio entre el ser en acto, por un lado, y la pura nada o no-ser por el otro. Y el cambio no consiste en surgir desde el no-ser, sino más bien de un ser en acto que surge de un ser en potencia. Es la *actualización de una potencia* —de algo previamente no actual, y sin embargo *real* (Feser 2014, p. 36).

El detalle que le interesa subrayar a Hegel es que la justificación racional de la doctrina de la potencia y el acto no queda adecuadamente capturada por la silogística de Aristóteles, sino por un procedimiento que llama “especulativo” que consiste en hacer derivar, de una contradicción asociada inevitablemente a un concepto, otro concepto.

Es interesante notar que «Hegel refrenda las paradojas de Zenón» (Priest and Routley 1984, p. 94), al tiempo que afirma que «las soluciones que presenta Aristóteles de estas formaciones dialécticas [es decir, las paradojas de Zenón], tienen que apreciarse dignamente y están contenidas en sus conceptos verdaderamente especulativos de espacio, tiempo y movimiento» (WL I).

El momento especulativo del razonamiento, pues, puede apreciarse que consiste justamente en *inferir* los conceptos modales. En el caso de Jaśkowski mencionamos más arriba que «[L]a definición de los *funtores* *discusivos* ejerce este salto al “ambito modal» (Domínguez Prieto 1995, p. 214). El asunto de la lógica de Hegel sería entonces, en relación con Jaśkowski, mostrar que ese salto *es un salto lógico*.

Ahora bien, no parece ser el caso, como apunté también más arriba, que el concepto discusivo de consecuencia lógica dé cuenta de este salto al ámbito modal. Por lo demás, si admitimos, en la línea de la tradición polaca, que un sistema lógico deductivo es un conjunto de cualesquiera elementos cerrado bajo la operación de consecuencia lógica, $\mathcal{L} = \langle \Delta, \rightarrow \rangle$, y tal que “ \rightarrow ” es reflexiva, monotónica y transitiva; entonces difícilmente se podría admitir que la lógica de Hegel es un sistema de lógica deductiva. Más bien parece que lo que en la lógica de Hegel se entiende por inferencia lógica-especulativa corresponde a algún tipo de inferencia de los razonamientos abductivos.

Referencias

- Albert, H., 1968, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tubinga.
- Brandom, R., 2002, *Tales of Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rhodes, M., 2013, "On Contradiction in Orthodox Philosophy", en *Logic in Orthodox Christian Thinking*, Ontos Verlag, North Park University, Chicago.
- Crites, S., 1998, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, The Pennsylvania State University Press, Mount Vernon.
- Da Costa, N. y F. Doria, F., 1995, "On Jaškowski's Discussive Logics", *Studia Logica*, vol. 54, no. 1, pp. 33-60.
- Domínguez Prieto, P., 1995, *Indeterminación y Verdad. La polivalencia lógica en la Escuela Lvov-Varsovia*, Nossa y Jara, Madrid.
- Dummett, M., 1988, *Truth and other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Feser, E., 2014, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen-Seelscheid.
- Florensky, P., 2005, *Stoli i Utverjhdenie Istini (Columna y fundamento de la verdad)*, ACT, Moscú.
- Hegel, G., 1986, *Werke in 20 Banden*, Suhrkamp, Berlín.
- Hösle, V., 1987, *Hegels System*, Felix Meiner Verlag für Philosophie, Hamburgo.
- Houlgate, S., 2005, *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Lafayette.
- Ilijin, I., 1946, *Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre*, A. Francke Ag Verlag, Tubinga.
- Inwood, M., 1983, *Hegel*, Routledge, Londres.
- Jaeschke, W., 1998, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid.
- Jaškowsky, S., 1969, "Propositional Calculus for Contradictory Deductive Systems", *Studia Logica*, vol. 24, no. 1, pp. 143-160.
- Kant, I., 2000, *Lógica*, Akal, Madrid.
- Kotas, J., 1975, "Discussive Sentential Calculus of Jaškowski", *Studia Logica*, vol. 34, no. 2, pp. 149-168.
- Léonard, A., 1974, *Commentaire Littéral de la Logique de Hegel*, Vrin, París.
- Miranda, P., 1989, *Hegel tenía razón*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Oderberg, D., 2007, *Real Essentialism*, Routledge, Londres.
- Peña, L., 1991, *Rudimentos de lógica matemática*, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Pinkard, T., 2000, *Hegel. Una biografía*, Acento, Guadalajara, México.
- Priest, G., 2002, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press, Nueva York.
- , 1988, *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Filadelfia.
- Priest, G. y Routley, R., 1984, *On Paraconsistency*, University of Western Australia, Perth.

- Reyes, P., 2016, “Principios lógicos propuestos por Duns Escoto”, Inédito.
- Rojas, M., 2002, *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, Aquisgrán/Maguncia, Wissenschaftsverlag.
- Stace, W., 1955, *The Philosophy of Hegel*, Dover Publications, Nueva York.
- Stern, R., 2012, *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Nueva York.
- , 1990, *Hegel Kant and the Structure of the Object*, Routledge, Londres.
- Urchs, M., 1995, “Discursive Logic Towards a Logic of Rational Discourse”, *Studia Logica*, vol. 54, no. 2, pp. 231-249.
- Van Fraassen, B., 1971, *Formal Semantics and Logic*, MacMillan, Nueva York.
- Wandschneider, D., 1995, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Klett-Cotta, München.
- Westphal, K., (1989), *Hegel's Epistemological Realism*, Kluwer, Dordrecht/Nueva York.

Stoa

Vol. 10, no. 20, 2019, pp. 45-71

ISSN 2007-1868

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DEL CIERRE CATEGORIAL:
UN ACERCAMIENTO DESDE LA HISTORIA DE LA TEORIZACIÓN
FILOSÓFICA SOBRE LA CIENCIA

Introduction to the Theory of Categorical Closure:
An Approach from the History of Philosophical Thinking about Science

JOSÉ ARTURO HERRERA MELO
Universidad de Oviedo
UO253989@uniovi.es

RESUMEN: En este trabajo se elabora una discusión polémica y explicativa en torno a los períodos que, desde la teorización filosófica, definen la historia de la ciencia. Partiendo del materialismo gnoseológico de Gustavo Bueno, se explicita, también, la estructura y alcance de la teoría del cierre categorial en tanto superación de las teorías de la ciencia precedentes. Su intención primordial es, así, constituirse como un recurso indispensable en la comprensión tanto del materialismo filosófico como de la teoría de la ciencia que de éste se deriva.

PALABRAS CLAVE: ciencia · materialismo gnoseológico · teoría del cierre categorial · materialismo filosófico.

ABSTRACT: In this paper we develop a controversial discussion about the phases of the history of science as treated through the philosophical lenses. Taking Gustavo Bueno's Gnoseological Materialism as our starting point, we also display the structure and scope of the Theory of Categorical Closure understood as the overcoming of the previous theories of science. Our main purpose is then to provide an invaluable resource for both the comprehension of Bueno's Philosophical Materialism and the theory of science that derives from it.

Recibido 12 de mayo de 2019
Aceptado 23 de mayo de 2019

KEYWORDS: Science · Gnoseological Materialism · Theory of Categorical Closure · Philosophical Materialism.

Introducción

1. Polémica en torno a la historia de la teorización filosófica sobre la ciencia

Desde el punto de vista histórico, las descripciones que hasta el momento se han hecho de las ciencias han sido, en términos generales, incompletas. En su mayor parte se han configurado desde un severo desconocimiento por parte de los científicos acerca de sus propias prácticas y de los elementos involucrados en la construcción de sus campos de investigación. Sobre este asunto debemos señalar que, a pesar de la estima y atención que nuestra sociedad ha prestado a las ciencias, ya sea, entendiéndolas como actividades, procesos, resultados o productos, permanecen todavía sin responderse muchas preguntas sobre su naturaleza, funcionamiento y organización.

Quizás, algunas de las razones que explican esta ausencia, sean, en primer lugar, que no existe todavía la suficiente lucidez conceptual sobre la forma correcta en que deberían plantearse inquietudes de esta índole; en segundo, que los sujetos más competentes para resolver estas dificultades —los científicos y los filósofos— difícilmente estarían dispuestos a plantear preguntas desde coordenadas auténticamente metareflexivas (los científicos, seguramente, las plantearían desde criterios estrictamente metodológicos y los filósofos desde criterios estrictamente fundacionales); en tercero, que la práctica científica se ha entendido a sí misma como un quehacer que no necesita de ninguna clase de autorreflexión y, en cuarto, que no fue sino hasta el último siglo que tanto los científicos como los filósofos terminaron por reconocer la importancia de construir saberes capaces de dar cuenta de todos los elementos, esquemas y prácticas involucrados en la construcción de las ciencias.

Bajo esta óptica, habrá que dejar en claro que una detallada reflexión sobre la construcción de las ciencias no podrá ser estrictamente científica, pues necesitará de precisiones externas a los marcos científicos en aras de hacer justicia a todos los elementos involucrados en su construcción. Al mismo tiempo, sin embargo, no podrá ser tampoco una reflexión filosófica *sui generis*, pues necesitará involucrarse profunda y radicalmente con los cuerpos científicos en aras de dar cuenta de las prácticas y presupuestos ontológicos, teóricos y

metodológicos que los científicos ejecutan de manera efectiva al momento de llevar a cabo sus investigaciones.

Así, la reflexión sobre la constitución de las ciencias no deberá entenderse como un mero quehacer engorroso y superficial destinado a entorpecer su desarrollo, sino, más bien, como una actividad que permite orientar la práctica científica a la vez que incrementar el nivel de comprensión que los científicos y los legos tienen respecto de todo aquello involucrado bajo el concepto de ciencia. En este sentido, la filosofía, tal y como la ha entendido Gustavo Bueno (1995), no tendrá por qué identificarse como un tipo de saber científico que vaya “más allá” de los saberes ofrecidos por las ciencias particulares, por lo contrario, ante todo, deberá identificarse como una “crítica” de las pretensiones que, una y otra vez, determinadas concepciones de la ciencia atribuyen a sus diferentes ramas.

De no lograr el nivel de comprensión anunciado sobre nuestras ciencias, nos encontraríamos en una posición semejante a la de los nativos de las islas Trobriand respecto del *Kula*, un sistema intertribal de intercambios que abarca más de 150.000 kilómetros cuadrados de océano y que incluye a millares de participantes repartidos en una veintena de islas. Este intercambio no representa ningún comercio, ya que, las transacciones realizadas a su través se llevan a cabo con objetos desprovistos de toda utilidad (por ejemplo, brazaletes o collares). Para los trobriandeses, el *Kula* posee un sentido de revelación del destino de los intercambiantes, pues, según la fortuna en el intercambio, se asumirá la fortuna en general. De ahí que el lema de dicha práctica sea: “Una vez en el *Kula*, siempre en el *Kula*” (Panoff 1974).

Si atendemos a las descripciones presentadas por Malinowski (1973) en *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, habrá que considerar que lo que hace parecer a esta práctica como una institución extensa, complicada y, por lo tanto, aparentemente ordenada, no será otra cosa más que el resultado de innumerables actos e iniciativas de agentes que no tienen leyes, propósitos ni estatutos definidos sobre su empresa. Para Malinowski, los agentes del *Kula* desconocen las directrices básicas de cualquiera de sus estructuras sociales: conocen, únicamente, las motivaciones personales, los objetivos que persiguen, las acciones individuales y las reglas que dirigen las satisfacciones particulares, sin que medie en su comprensión idea alguna del funcionamiento de la institución colectiva en su conjunto. En esta misma línea, Malinowski dirá que ni el más inteligente y experimentado de los nativos, tendría una noción clara del *Kula* como gran institución social organizada y, menos todavía, de

su función e implicación social. Si, en este sentido, se le preguntara a uno de ellos “¿Qué es el *Kula*?”, éste contestaría dando unos cuantos detalles sobre el asunto y configuraría más un relato personal con puntos de vista subjetivos que una definición precisa soportada en hechos incontrovertibles y puntos de vista suprasubjetivos. Es más, desde esta lectura, los nativos jamás podrán generar siquiera una exposición parcialmente coherente del intercambio, pues ninguno de ellos posee una visión de conjunto.

De forma muy semejante a como el trobriandés no puede dar cuenta del complejo sistema intertribal de intercambios llamado *Kula*, pese a ser su principal agente y determinar buena parte de su vida en función de lo que ahí ocurre, así, el científico tampoco puede dar cuenta del complejo sistema de observaciones, prácticas, fenómenos, instrumentos y teorizaciones llamado “ciencia” a pesar de ser su principal agente y determinar buena parte de su vida en función de los resultados de dicha actividad.

Ahora bien, como puede observarse, la teorización sobre las ciencias ha estado caracterizada por una falta de completud. Siempre que se ha intentado construir una definición sobre ellas, se ha hecho desde perspectivas aislacionistas que, invariablemente, han dejado fuera de su descripción alguno de sus elementos formales, materiales o pragmáticos. En términos históricos, podemos afirmar que aun cuando la primera cátedra de filosofía e historia de la ciencia date de 1895 —fecha en que Ernst Mach fuera nombrado catedrático de “Historia y teoría de las ciencias inductivas” en la Universidad de Viena— la teorización filosófica de la ciencia surgió como disciplina independiente e institucionalizada en el período de entreguerras del siglo XX. Sin embargo, Gustavo Bueno (1993b) sugiere que, incluso cuando la ciencia no pueda retrotraerse a épocas anteriores a la constitución misma de la ciencia historiada, tampoco resulta sensato negar la existencia de las ciencias antes del siglo XIX, pues dejaríamos fuera de nuestro horizonte a personalidades como Newton, Pitágoras o Euclides. Por consiguiente, en “la historia de la teoría de la ciencia” habría que incluir, no sólo a Whewell o a Comte, sino también a Kant o a Fontenelle, a Menón y Platón, a Teofrasto y Aristóteles.

Desde la perspectiva de Gustavo Bueno (1992b), el recorrido que hoy podríamos hacer por la historia de las ciencias sería diametralmente distinto al que pudiera haber hecho algún arcaico escolástico. Dado que hoy poseemos un conocimiento histórico sin precedentes, nos es posible construir teorías de la ciencia que hagan referencia a Euclides, Platón, Aristóteles, Fontenelle, Kant o Newton, aun cuando pudiéramos apreciar en ellas grandes confusio-

nes atribuibles a su desconocimiento de las ciencias posteriores. Para ilustrar esta retrodicción en la historia de la ciencia, Gustavo Bueno supone que, en la Antigüedad, la gran novedad gnoseológica habría estado representada por la “cristalización” de la geometría de Euclides, cuya novedad habría polarizado el campo de los saberes ofreciendo una severa crítica interna al conocimiento de la época, sin el cual, empero, no hubiera sido posible demarcar sus límites.

De acuerdo con el autor, la clasificación de las ciencias deberá orientarse hacia su jerarquización, pero sin perjuicio de los componentes ideológicos de estas jerarquías en cada uno de los modelos que de ellas se ofrezcan. Será entonces preciso tener en cuenta que el proyecto de una jerarquización contendrá siempre una crítica de las jerarquizaciones alternativas, cualesquiera que sean. Así, desde una perspectiva histórico-crítica de las ciencias, habría que señalar, también, que la revolución científica característica de la época moderna llevó aparejada un interés crítico por la reorganización del “sistema de las ciencias”, esto es, por el establecimiento de un “mapa de los saberes” en el que quedarán reflejados los conflictos ideológicos de un modo muy parecido a como podrían reflejarse en un mapa político (Gustavo Bueno, 1992b).

Una vez presentadas estas aclaraciones sobre la historia de la teoría de la ciencia, estamos en condiciones de revisar, a vuelo de pájaro, sus diferentes períodos desde el punto de vista de su implantación institucional. Como se dijo párrafos arriba, el surgimiento institucional de la filosofía de las ciencias data de los años veinte, a partir de la conformación del Círculo de Viena y su subsecuente consolidación con la llegada a los Estados Unidos de los principales filósofos de la ciencia centroeuropeos. Si bien, por cuestiones didácticas, se ha utilizado al período inaugurado por el Círculo de Viena como el punto de partida institucional de la teorización filosófica en este sentido, resulta necesario señalar que Gustavo Bueno (1993b) acusa, justamente, a este grupo de científicos y filósofos vieneses de haber sembrado la semilla de la degeneración en la filosofía de la ciencia. Según expone, en realidad, los gérmenes de dicha degeneración los habría sembrado desde el principio Ludwig Wittgenstein, con su desinterés por la matemática y su obsesión por los juegos del lenguaje. De esta forma, la filosofía lingüística del Círculo de Viena habría propiciado el desinterés por los problemas auténticos planteados por las nuevas teorías científicas, desviando la atención hacia cuestiones triviales relativas al uso de las expresiones. Para Gustavo Bueno, es gracias al Círculo de Viena que surgirán esas teorías de la ciencia que Bunge llamará “artificiales”, es decir, teorías alejadas de las cuestiones reales de las ciencias

que, paradójicamente, ensancharán la brecha entre filósofos y científicos en lugar de disminuirla.

2. Sobre la institucionalización de los períodos de la teorización filosófica sobre la ciencia

Hecha esta aclaración sobre lo paradójico y contraproducente que pudo resultar para la filosofía del corte que nos ocupa el Círculo de Viena, es prudente continuar con la revisión de la perspectiva institucional y su historia. Diez y Lorenzano (2002a) sugieren la existencia de tres grandes períodos. El primero, denominado “período clásico”, abarcó desde finales de los años veinte hasta finales de los sesenta y tuvo como más ilustres representantes a Carnap, Reichenbach, Popper, Hempel y Nagel. El segundo, denominado “período historicista”, inició en los sesenta, dominó durante los setenta y concluyó a principios de los ochenta, teniendo como más fuertes representantes a Hanson, Toulmin, Kuhn, Lakatos, Feyerabend y Laudan. El tercero, denominado “período contemporáneo”, se inició a comienzos de los setenta y se extiende hasta nuestros días con figuras tan emblemáticas como Kitcher, Hacking, Ackermann, Hull, Thagard, Churchland, Boyd, Suppes, van Fraassen, Giere, Suppe, Sneed, Stegmüller, Moulines y Balzer. A decir de los autores, en cada uno de estos períodos prevaleció una determinada concepción de la naturaleza y estructura de las ciencias; así, en la concepción clásica, las teorías eran consideradas como sistemas axiomáticos interpretados empíricamente; en la historicista, como proyectos de investigación determinados por una comunidad científica dada y, en la contemporánea, como entidades modelo-teóricas.

Durante el período clásico la elucidación de la estructura de las teorías científicas constituyó uno de los problemas centrales, al punto en que podría decirse que si bien todos sus representantes pensaban en éstas como conjuntos de enunciados organizados deductiva o axiomáticamente, no todos concordaban en el modo en que esto debía ser comprendido y precisado. Haciendo a un lado las innegables diferencias y matices de cada subpostura, en líneas generales, durante el período clásico, las teorías empíricas fueron definidas como cálculos axiomáticos parcialmente interpretados y sujetos de presentarse bajo la forma de un sistema interpretado que constaba de un cálculo específico, un sistema axiomático y un sistema de reglas semánticas para su dilucidación. En línea con este planteamiento, toda interpretación de una teoría científica debía comenzar por establecer en el metalenguaje un sistema denominado “cálculo”, que se caracterizaba sintácticamente mediante determinadas reglas

de formación y de transformación. Como resulta evidente, la lógica de primer orden (que incluía a la lógica de enunciados, predicados y cuantificadores) era considerada la más grande herramienta para la construcción de la ciencia.

Al adoptar un enfoque formal en la resolución del problema de los fundamentos axiomáticos de las teorías científicas —fundamentos que develarían su estructura interna—, el asunto de la “interpretación” surgió como un problema directo y natural, pues, se daba por hecho que en la formalización sólo se abstraía el contenido de los términos del sistema y no el contenido material de los fenómenos con los que se trataba. A fin de resolver esta cuestión, se necesitaron reglas semánticas, en primer lugar, para los signos, constantes o términos lógicos y, posteriormente, para los signos, constantes o términos específicos, propios del sistema axiomático. Este segundo paso era crucial siempre que la teoría fuera empírica y no meramente matemático-formal, pues debía existir una conexión entre los términos teóricos, introducidos por el cálculo axiomático, y la experiencia o situación empírica. La conexión era realizada mediante ciertos enunciados que vinculaban algunos —no necesariamente todos— los términos teóricos con los observacionales. A estos enunciados que junto a los axiomas formaban parte de la teoría, se les denominaba “reglas de correspondencia” y a través de ellas se proporcionaba una interpretación observacional que, aunque parcial e indirecta, brindaba un contenido empírico a los términos del formalismo axiomático abstracto.

Díez y Lorenzano (2002a) aseguran que a finales de los años cincuenta comenzó a desmoronarse la hegemonía de la filosofía de la ciencia del período clásico. Las razones principales de este derrumbe fueron las críticas que se hicieron (1) a la aplicación casi exclusiva de un formalismo lógico excesivamente rígido y limitado, esto es, a la aplicación de la lógica de predicados de primer orden; (2) a la concentración en la filosofía general de la ciencia en detrimento de la filosofía de las ciencias particulares; (3) a la casi total circunscripción del análisis a los aspectos sincrónicos de la ciencia con insuficiente o nula consideración de los diacrónicos; (4) a la aceptación de la distinción entre aquello que, ya desde de la propuesta terminológica de Reichenbach (1938), se denominó “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación” y, para finalizar, (5) a la restricción de la filosofía de la ciencia al análisis del contexto de justificación, haciendo caso omiso o dejando para otras disciplinas metacientíficas (como la psicología), la historia y la sociología de la ciencia, esto es, el análisis de los contextos de descubrimiento.

Por otra parte, durante el llamado período historicista, las críticas a la concepción clásica provinieron, fundamentalmente, de personas interesadas en la historia de la ciencia que serían después conocidas como “los nuevos filósofos de la ciencia”. Esta nueva etapa en el análisis de las ciencias supuso una verdadera revolución contra la filosofía de la ciencia del período clásico, pues no sólo se le acusaba de ser demasiado simplista, sino de hacer filosofía de la “ciencia-ficción” más que de la ciencia real tal y como la practicaban los científicos de carne y hueso. La influencia de estos nuevos filósofos se hizo sentir en la puesta en primer plano de cuestiones tales como la importancia de los estudios históricos y el análisis de los determinantes sociales en la formación de las ciencias; además, en la puesta en duda de la clásica distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, la problematización de la carga teórica de las observaciones y la inconmensurabilidad de las teorías, el revisionismo de las nociones de “progreso” y “racionalidad científica” y, finalmente, la discusión acerca de la relevancia y alcance de los análisis formales y el problema del relativismo. No obstante, a la mayoría de sus tesis y estudios diacrónicos, subyacía una concepción de la naturaleza y estructura sincrónica de las teorías científicas que pretendía estar más apegada a la práctica científica tal y como la historia de la ciencia la había representado.

Grosso modo, las principales tesis de la teoría de la ciencia de dicho período, pueden enlistarse como sigue: (1) las teorías científicas son entidades sumamente complejas y dúctiles, susceptibles de evolucionar en el tiempo sin perder su identidad; (2) no son enunciados o secuencias de enunciados y, en sentido estricto, no pueden calificarse de verdaderas o falsas aunque con ellas sí se realicen afirmaciones sujetas de tales predicados; (3) tienen, al menos, un componente formal, conceptual o teórico y otro empírico o aplicativo. En este sentido, podríamos decir, una parte de la teoría se encargaba de conceptualizar los hechos y otra de explicarlos, dando lugar a la contrastación del hecho con el concepto que conocemos como “verdad científica”. (4) Se afirmaba también que las teorías estaban compuestas por partes “esenciales” y partes “accidentales”, radicando en ello su ductilidad, y, por último, (5) que estaban asociadas a normas, valores, indicaciones metodológicas y evaluaciones relacionadas fuertemente con el contexto en el que habían surgido (Díez y Lorenzano, 2002a).

Estas nociones, a las que los nuevos filósofos se referían con variada terminología, (por ejemplo, Kuhn con la idea de “paradigma”, Lakatos con la de “programa de investigación” y Laudan con la “tradicción de investigación”)

fueron a menudo imprecisas, tanto, que en ocasiones terminó por desdibujarse la idea misma de ciencia, configurando, más bien, un tratado político o histórico a su respecto. Aunque el principal motivo de los positivistas o empiristas lógicos al desarrollar una filosofía formal de la ciencia era evitar un discurso metacientífico impreciso y vago, no hay que olvidar que buena parte de las polémicas que surgieron tras la aparición de los nuevos filósofos se generaron, justamente, por la imprecisión y equivocidad de las nociones fundamentales de sus predecesores.

La mayoría de los filósofos de la ciencia sensibles al historicismo concluyeron que la complejidad y riqueza de los elementos involucrados en la ciencia escapaba a cualquier intento de formalización. Consideraron que las formalizaciones eran totalmente inadecuadas para expresar estas entidades en toda su complejidad y que no parecía razonable esperar que ningún otro procedimiento de análisis formal atrapara los elementos mínimos de la nueva caracterización. Tras la revuelta historicista, el antiformalismo se extendió a lo largo de diversos ambientes metacientíficos, propiciando el surgimiento de una rama de estudios abocada a la investigación de las determinantes sociales de la ciencia. Apoyándose en una considerable investigación empírica, durante los años ochenta, dicha tendencia desembocó en el asentamiento de la sociología de la ciencia como disciplina autónoma.

Empero los grandes desarrollos que trajo para la teoría de la ciencia la mirada historicista, la comunidad metacientífica encontró en sus análisis muchas inconsistencias y superficialidades ocasionadas por su exclusivo tratamiento histórico y social de la cuestión científica *per se*. Las críticas metodológicas y de perspectiva que se hicieron a los representantes del período, derivaron en lo que, posteriormente, se conocería como el “período contemporáneo”. Parte de la comunidad metacientífica de éste (por ejemplo, P. Kitcher, R. Giere, P. Thagard y P. Churchland), sostuvo que la investigación de la ciencia debía llevarse a cabo utilizando métodos o basándose en resultados oriundos a las ciencias naturales. A estas propuestas de análisis, englobadas por Quine bajo el rótulo de “epistemologías naturalizadas”, pertenecen los enfoques psicólogos, cognitivistas y evolucionistas. Otra fracción de la comunidad metacientífica (piénsese en I. Hacking y R. J. Ackermann) abogó en cambio por una filosofía de la ciencia que prestara mayor atención a los factores — instrumentos, experimentos, etcétera— que condujeran a la formulación de teorías y, otra más, desconfiando de los intentos por desarrollar una filosofía

general de la ciencia, encontró refugio, o bien, en el análisis de las disciplinas individuales, o bien, en el análisis de los problemas filosóficos particulares.

Tan importante fue en este contexto el desarrollo alcanzado por la filosofía de la biología que ésta comenzó a reemplazar a la física como disciplina central de los estudios filosóficos, haciendo resurgir la esperanza de crear una filosofía general de la ciencia que, en este caso, tendría a la biología como modelo o patrón. Es así que nos encontramos con las propuestas de K. Lorenz, D. Campbell, K. Popper y S. Toulmin y D. Hull, todos ellos inclinados a analizar el desarrollo del conocimiento en general y/o del conocimiento científico en particular, desde el punto de vista de la evolución biológica.

En lo que ocupa al período contemporáneo debemos referirnos, por último, a otra corriente en filosofía de la ciencia que, tras el repliegue de los primeros efectos antiformalistas, mostró que parte de los elementos señalados durante el período historicista eran susceptibles de un análisis razonable y una reconstrucción formal. Una vez asimiladas las contribuciones de los historicistas y expurgados sus excesos, se recuperó, durante los años setenta, la confianza en la viabilidad de los análisis formales o semiformales, al menos en algunos de sus ámbitos, presuponiendo, obviamente, que las teorías continuarían siendo las unidades básicas de la ciencia, pues, queda claro, los experimentos y las operaciones sólo tienen sentido en tanto forman parte de un contexto teórico.

Con los trabajos de J. C. C. McKinsey, E. Beth y J. von Neumann se acabó imponiendo una nueva caracterización de la ciencia denominada “concepción semántica” o “modeloteórica”. Para ser exactos, no se trataba de una visión unitaria sino de una *familia* de concepciones que compartían algunos elementos generales. Dentro de los autores más representativos de esta familia se encuentran Patrick Suppes, B. van Fraassen, F. Suppe, R. N. Giere, M. L. Dalla Chiara, G. Toraldo di Francia, M. Przelecki, R. Wójcicki, G. Ludwig, N. C. A. Da Costa, J. D. Sneed, W. Stegmüller, C. U. Moulines y W. Balzer. Todos ellos coincidían en afirmar el valor del “espíritu formalista” del período clásico, pero no sus reglas.

Para la concepción semántica o modeloteórica de la ciencia —a diferencia de lo sostenido por la concepción heredada y en consonancia con la crítica de los nuevos filósofos—, las teorías no debían identificarse metateóricamente con conjuntos de enunciados. Por eso, según Diez y Lorenzano (2002a), su lema fue: “Presentar una teoría no es presentar una clase de axiomas sino presentar una clase de modelos”. De modo que, en su acepción informal mínima, un modelo debía entenderse como un sistema o estructura que pretendía

representar de manera más o menos aproximada un “trozo de la realidad”. Se abandonó también toda pretensión de resolver el problema del contenido empírico o factual de las teorías científicas mediante las tesis gnoseológicas presentes en la concepción clásica (formalismo, fisicalismo y operacionalismo). De esa forma y en lugar de buscar una correspondencia exacta entre las afirmaciones de una teoría y un conjunto de experiencias (datos sensoriales y observaciones), se señaló el carácter abstracto o esquemático de los objetos de los que aquéllas se ocupaban.

3. Familias de teorías de la ciencia propuestas por el materialismo gnoseológico

Desde los primeros años del siglo XX y hasta nuestros días, las concepciones que se han tenido de las ciencias han estado caracterizadas por su heterogeneidad, su falta de visión global y su análisis segmentalista. Es como si, en cada período, los teóricos de la ciencia se hubieran concentrado en analizar sólo un aspecto de las ciencias en detrimento de todos aquellos que las han configurado material, formal, histórica y pragmáticamente.

De acuerdo con Gustavo Bueno (1995), la simple diferencia entre “forma” y “materia” en el contexto de las teorías sobre la ciencia, nos pondrá en condiciones de establecer —valga la redundancia— *una teoría de las teorías de la ciencia*. Ésta tendrá como base la consideración del sistema de alternativas resultantes de las diferentes situaciones posibles que pudieran asignarse a la “materia” y a la “forma” en función de su peso relativo dentro de la constitución de las verdades científicas. Paralelamente, los límites extremos de este peso relativo podrían ser simbolizarse con los valores booleanos 1 y 0. Así, las situaciones límite de referencia serían, obviamente, las siguientes: aquellas que atribuyan el valor 1 a la materia —tanto en el caso en que se atribuya el valor 0 a la forma como cuando se le asigne el valor 1— y aquellas que le atribuyan el valor 0 —tanto en el caso en el que se atribuya el valor 1 a la forma, como cuando se le asigne el valor 0—. En consecuencia, presuponiendo el orden materia-forma, las cuatro alternativas límite resultantes se corresponderían con las siguientes situaciones simbólicas: $(1-0)$, $(0-1)$, $(1-1)$ y $(0-0)$. En este contexto, cada una de las alternativas resultantes podrá servir para cifrar una familia de teorías de la ciencia a las que nos referiremos, respectivamente, bajo el nombre de descripción (1,0), teoreticismo (0,1), adecuacionismo (1,1) y circularismo (0,0).

Dicho lo anterior, podríamos también afirmar que, durante período clásico, la concepción de la ciencia imperante fue la descriptonista. Ahí se puso como lugar natural de la verdad científica a la materia y, a las formas de las ciencias sólo se les concedió un carácter instrumental y de artificio que tenía como finalidad exclusiva el conseguir que las cosas se manifestaran por sí mismas. Por ello, no será gratuito que en este período la verdad científica se entienda como *des-velación o des-cubrimiento*.

Siguiendo nuevamente a Gustavo Bueno (1993c), la familia de teorías de las ciencias pertenecientes al descriptonismo, situarán al núcleo y objetivo del conocimiento científico en el momento mismo de la constatación de la realidad de aquellas “cosas mismas” que se nos ofrecen desde la experiencia sensible o fenomenológica, única fuente de la verdad. El descriptonismo deja de lado cualquiera de los procedimientos “auxiliares” previos a la investigación y al conocimiento científico, así como a cualquiera de los procedimientos de exposición o sistematización que intervienen después de su realización en cuanto ciencia.

Por otra parte, durante los períodos historicista y contemporáneo, las concepciones teoreticistas y adecuacionistas se entremezclaron. Las primeras se distinguieron por situar el “centro de gravedad” de la verdad científica en las construcciones teóricas que las ciencias desarrollaban en torno a los materiales de su campo de investigación. Recordemos que fue el mismo Popper quien propuso el término “teoreticismo” para englobar al operacionalismo y al instrumentalismo en tanto estructuras que se desentendían del precepto clásico de atenerse exclusivamente a los hechos. Sobre este asunto, hay que mencionar que, mientras el teoreticismo primario sostenía que la verdad científica no era más que el resultado de la coherencia interna mantenida entre las partes de una teoría, el secundario afirmaba que era una suerte de efecto indirecto producido por la incapacidad de falsarla.

Gustavo Bueno (1993c) señala que la contrapartida del teoreticismo en la ciencia no es, estrictamente hablando, el descriptonismo, sino todas aquellas concepciones que pese a ser constructivistas no consideran a la realidad como un material fenoménico del que hubiera que desconectar a las teorías científicas por el simple hecho de ser construcciones culturales. En esta línea de argumentos, la concepción teoreticista de la ciencia aparece como una especie radicalizada de constructivismo (en lo que afirma), pero que se distingue (en lo que niega) por eliminar la conexión interna entre las teorías construidas y la realidad fenoménica. A decir del autor, en el teoreticismo el criterio de cien-

tificidad será el propuesto por las instituciones consagradas al desarrollo de teorías, tomando aquí el término, no en su sentido crítico trascendental, sino en su sentido ordinario: el que se mantiene a la misma escala que los modelos, las hipótesis o los constructos mentales en general. De este modo, las teorías que son agrupadas bajo el mote de “teoreticismo” surgirán en concordancia con una serie de pautas que, *prima facie*, no son conformadoras de realidad, sino, precisamente, autónomas e independientes respecto de la misma.

Las concepciones adecuacionistas fueron siempre reconocidas como las más sofisticadas y recurrentes no sólo durante el período contemporáneo sino, en general, durante el desarrollo histórico de la ciencia en su conjunto. Basta reconocer que tanto Aristóteles como Newton, Tarski y buena parte de los teóricos contemporáneos de la ciencia —sobre todo los que tomaron a la biología como modelo para sus análisis—, tuvieron por lugar común el suponer que la verdad científica ocurría como una relación de “adecuación” o “isomorfismo” entre las formas proposicionales y la materia a la que éstas se refieren. Desde la perspectiva adecuacionista, las ciencias elaboraban sus propias formas a partir de modelos proposicionales o materiales, de tal suerte que, cuando éstas reflejaran o *re-presentaran* la materialidad correspondiente se llegaría, por fin, a la verdad científica. Conviene subrayar en este punto que el adecuacionismo sólo adquiere sentido si tomamos como presupuesto de partida que la materia posee una estructura isomórfica que precede a la supuesta estructura que define a las formas en sí mismas. Tales ideas nos permiten conceptualizar al adecuacionismo como una postura que, en primer lugar, diferencia *it ad intra* los cuerpos de las ciencias, una *forma* (lingüística, conceptual o teórica) y una *materia* (real o empírica) y, en segundo, define a la verdad científica como correspondencia o adecuación entre las construcciones formales de las ciencias y la materia empírica constitutiva de sus campos.

Al surgir del materialismo filosófico de Gustavo Bueno y a través de la concepción circularista, tiene lugar una severa crítica de los fundamentos, propósitos y herramientas epistémicas de todas las corrientes mencionadas. Esta crítica afirmará que ninguna de ellas posee la suficiente solvencia argumentativa para posibilitar una reconstrucción efectiva de las ciencias históricamente dadas e incontrovertiblemente constituidas. Lo dicho hasta aquí supondrá que el circularismo podrá ser definido como cualquier tendencia a concebir los sistemas —sean éstos proposicionales o causales— como multiplicidades de elementos que se relacionan entre sí, no tanto según un orden lineal—de principios a consecuencias o de causas a efectos—, sino según un

orden circular en el que las “consecuencias” o los “efectos” pueden desempeñar, en un momento dado, el papel de “principios” o de “causas”. Es así que para la teoría del cierre categorial (T C C) el circularismo se especificará respecto a los sistemas científicos categoriales en la medida en que éstos puedan descomponerse en multiplicidades formales y materiales. En otras palabras, se trata de una concepción de la ciencia que pensará la unidad entre multiplicidades según nexos circulares, eliminando las falsas ideas de “yuxtaposición” y “reducción mutua”, tan frecuentes en las investigaciones filosóficas que hemos revisado (Gustavo Bueno, 1993e).

Llegados a este punto, el circularismo deberá entenderse, por un lado, como una concepción que critica la distinción artificial entre materia y forma de las ciencias, toda vez que se la entienda como una flagrante separación entre dos órdenes que hubiera que yuxtaponer a fin de construir la verdad científica (piénsese aquí en el adecuacionismo); por otro, como una concepción que critica la reducción o reabsorción de la forma en la materia (para muestra el descripcionismo) o de la materia en la forma (teoreticismo). En la esquina contraria, el circularismo de Gustavo Bueno defenderá que la verdad científica surge a causa de una suerte de reducción o absorción mutua, circular y “diamérica” entre la materia y la forma de las ciencias; reducción en virtud de la cual, la forma constitutiva podrá presentarse como el nexo mismo de concatenación entre sus distintos materiales y, posteriormente, como el contenido mismo de la verdad científica. En este sentido, la T C C puede definirse de un solo trazo como una brillante ejecución de la concepción circularista de la ciencia.

4. La teoría del cierre categorial

Para Gustavo Bueno (1995), la opción que la T C C construye en torno a la verdad científica es circularista porque la unidad de una ciencia y su distinción respecto de otras, no brotará ni de la materia ni de la forma ni del paralelismo entre ambas, sino de la construcción de partes materiales dadas según lazos circulares derivados de los nexos en los que se articula la estructura de la ciencia. Hay, sin embargo, dos asuntos que resulta importante aclarar desde ahora. Primero, el autor no se acerca a las ciencias desde una posición epistemológica, sino gnoseológica, y segundo, su interpretación de la verdad científica como “identidad sintética” es única y radicalmente innovadora en el amplio contexto de la historia de la ciencia. Esto quiere decir que, situados en la base de sus disertaciones, la verdad aparece como un producto derivado

de la concatenación de aquellos elementos formales, materiales, históricos y pragmáticos que están en juego y en continua interacción dentro de la construcción de las ciencias.

Con relación al primer asunto, debemos distinguir la aproximación defendida por Gustavo Bueno de cualquier otro tipo de acercamiento psicológico, epistemológico, sociológico, lógico-formal e histórico de la ciencia. De acuerdo con Laso (1982), para evitar equívocos, Gustavo Bueno descartó el término “epistemología” debido a que estaba ocupado por las escuelas de Bachelard, Piaget y Bunge y, dado que este tipo de acercamiento siempre tendría como hilo conductor de sus análisis a conceptos tales como “sujeto”, “objeto”, “hecho”, “experiencia” y “significado”, los cuales evidenciaban cierto esencialismo sobre el mundo y la forma en que interactuamos con él. Para Laso, la perspectiva de Gustavo Bueno no supone únicamente el análisis de las ciencias entendidas como un mero conjunto de conocimientos, sino que se ciñe al análisis desde el punto de vista de las formaciones culturales, dotadas de una estructura sintáctica que incorporará el propio material objetivo de su devenir e interferirá en los procesos de producción científico-técnica. Esta gnoseología no girará en torno a la “sustantivación” o “inteligibilidad *per se*” de los materiales, las formas o los agentes de las ciencias, sino, en contraste, girará alrededor de un circularismo derivado de cierres categoriales muy concretos que harán patente su conexión con la verdad científica en el momento en que una serie de codeterminaciones se entiendan como “identidad sintética”.

Con relación al segundo, debemos agregar que la verdad científica entendida como identidad sintética se soportará en la consideración de que toda identidad es, definicionalmente, “sintética” y “material”: “sintética” porque su reconocimiento implica la síntesis de más de un elemento y “material” porque será siempre necesario un referente que posibilite las operaciones al interior de las ciencias. Desde una perspectiva gnoseológica habrá que distinguir, entonces, entre “identidades sintéticas esquemáticas” e “identidades sintéticas sistemáticas”, o lo que es igual, entre configuraciones que resulten de las operaciones del sujeto gnoseológico (por ejemplo, la circunferencia trazada con la ayuda de un compás) y el entrelazamiento de identidades esquemáticas que permiten las confluencias de diversos cursos operatorios para el establecimiento de la verdad científica. Estas confluencias son las que, en última instancia, hacen posible la neutralización de las operaciones y la determinación los teoremas científicos.

Así las cosas, vistas desde la perspectiva de T C C, las ciencias habrán de entenderse como construcciones objetivas de elementos organizados y no como cuerpos de conocimientos especulativos derivados de la imaginación de los científicos; la inocente polaridad sujeto/ objeto que largamente funcionara como categoría analítica básica en el estudio de la ciencia, queda pues diluida. En este contexto, habrá que asumir que cualquier modelo de ciencia estará formado por la conjunción de elementos heterogéneos de M_1 , M_2 y M_3 , y por objetos, situaciones objetivas, observaciones, definiciones, reglas, proposiciones, clasificaciones, registros gráficos, libros, revistas, congresos, aparatos, laboratorios, laborantes, científicos, sujetos operatorios, expectativas, hábitos, creencias individuales y creencias colectivas. Asumir esta heterogeneidad, oriunda al proceso de consolidación de las diferentes ciencias, implicará instituir una jerarquía en la que sea colocada en mejor posición a aquellas que posean una estructura con elementos cuyo carácter sumamente definido posibilite una “perfecta reconstrucción”. Confiar en una definición de ciencia que, por lo contrario, no posibilite reconstrucción alguna, sería tan absurdo como confiar en una definición de “estructura” que se derive únicamente de la explicitación de uno de sus elementos; tan absurdo como, por ejemplo, definir “triángulo” como “figura con líneas” o definir “ciencia” como “cuerpo de proposiciones que reflejan la realidad”. En ninguno de estos casos, la definición dada nos permite efectivamente la construcción de una estructura, triángulo o, mucho menos, de una ciencia.

Para lograr el modelo de ciencia anunciado, tendremos que apoyarnos en el materialismo gnoseológico de Gustavo Bueno (1995) y en su idea de la ciencia como producto de un cierre categorial. A su decir, las ciencias son estructuras categorialmente cerradas en la medida en que, por su mediación, una multiplicidad de términos y contenidos materiales se concatenan en forma de un círculo procesual que irá dibujando un campo correspondiente y no otro (por ejemplo, un campo aritmético y no un campo biológico). De esta forma, el campo se irá trazando mediante la fundación de un orden lógico entre hechos y categorías organizadoras.

En conclusión, para Gustavo Bueno (1993e), el cierre categorial será la situación que designará al conjunto de procesos —fundamentalmente procesos de cierre operatorio, determinados por el sistema o entretrejimiento de varias operaciones y nunca de una sola concebida aisladamente— que conducirán a la constitución, a partir de materiales fiscalistas y fenoménicos dados, de cadenas circulares de términos y relaciones que, al unísono, delimitarán una

esfera o totalidad específica, desde la cual se “segregará” un entorno muy complejo en el que figurarán también esferas de concatenación distintas a la referencia inicial. Se dirá entonces que el cuerpo de una ciencia es cuatridimensional en la medida en que se va construyendo y deslizando a través del tiempo.

Por ello, en la T C C, la verdad científica no es nunca una simple adecuación de los conceptos con la realidad; es el producto de los términos y contenidos materiales y pragmáticos acomodados en una estructura cerrada. Aunque cada ciencia asimilará tan sólo una porción de la realidad, mantendrá cierta continuidad con aquellas otras partes que no asimile o sean asimiladas por otras ciencias, i.e., los problemas en las ciencias dejarán de plantearse en términos de *objetos de estudio* y, en cambio, lo serán en términos de *campos de estudio*. Esto significa que, cuando el proceso constructivo de las ciencias vaya propagándose en un campo de manera cerrada, se irán a la par segregando todos sus contenidos no formales, marginando algunos otros del proceso de cierre. Es por ello que una estructura categorialmente cerrada deberá definirse como aquella susceptible de reconstrucción gracias a una escrupulosa especificación de todos sus elementos; a la vez, como aquella que, al ir delimitando sus componentes y su campo de investigación, irá incrementado con singular transparencia las explicaciones y conceptualizaciones de sus fenómenos.

Las ciencias entendidas como construcciones cerradas categorialmente servirán como modelo para discriminar cuándo un cuerpo científico cerró su campo de investigación y demarcó con precisión sus límites y elementos. Según Quintanilla (1976), el concepto de “cierre categorial” tendrá ventaja respecto a criterios como el de “corte epistemológico”, “verificabilidad” o “falsabilidad” en tanto puede éste ser definido operativamente y comprobarse a partir de ciencias ya dadas. Si se deseara forzar a un cuerpo de conocimientos cualquiera a especificar cuáles serían los elementos constitutivos que permitirían su reconstrucción, se necesitaría, en primer lugar, una serie de atributos reconocidos como los más deseables para todo cuerpo de conocimientos que aspirara a llamarse ciencia y, en segundo, un esquema analítico derivado de aquéllos que permitiera determinar cuándo un cuerpo de conocimientos posee una estructura capaz de estimarse como cerrada categorialmente. Ello implicaría que los cuerpos de conocimiento que no tuvieran una estructura categorialmente cerrada o que no tuvieran una estructura susceptible de reconstrucción, se colocarían por debajo de aquellos que sí la tuvieran.

Los atributos más deseables que tendría que poseer todo cuerpo de conocimientos que aspirara a llamarse ciencia, son: 1) la demarcación de su estructura como un cuerpo de conocimientos con un campo de investigación específico y una organización única, 2) la neutralización de las operaciones de todos los sujetos que contribuyeron con ideas, métodos, descubrimientos o participación experimental en la construcción del cuerpo de conocimientos y 3) la postulación de esencias materiales que posibiliten, progresivamente, el incremento de la cantidad y calidad de las descripciones, explicaciones, predicciones y retrodicciones sobre determinados componentes de su campo de investigación.

El esquema analítico que se deriva de los atributos mencionados y que nos indica cuándo un cuerpo de conocimientos posee una estructura cerrada y está en mejor posición de llamarse ciencia, se organizará según tres rúbricas: según los contenidos ordenados en la dirección subjetual, esto es, de acuerdo con los intereses de los sujetos operatorios, los científicos y las comunidades científicas; según los contenidos ordenados en la dirección objetual, esto es, de acuerdo con los componentes que cada campo de investigación delimite como propios y según los contenidos signitivos o simbólicos, esto es, de acuerdo con las prácticas y convenciones que se planteen en cada comunidad científica para posibilitar sus investigaciones.

Para Gustavo Bueno (1995), el cuerpo de una ciencia, en lugar de mostrarse “descompuesto” en dos mitades —la parte subjetual y la parte objetual— se mostrará como si estuviese inmerso en un espacio tridimensional llamado “espacio gnoseológico”. Éste no podrá construirse sobre la supuesta distinción entre sujeto y objeto, pues, el análisis de los cuerpos de conocimiento inmersos en él sólo puede organizarse desde los ejes *sintáctico*, *semántico* y *pragmático*. Estos tres ejes no son sino dimensiones genéricas a través de las cuales se evalúa a los cuerpos científicos y, por tanto, se encuentran presentes en aquellas ciencias que, al gozar de mayor plenitud científica, están asimismo en mejores condiciones de reconstrucción.

Dentro del espacio gnoseológico, el *eje sintáctico* referirá al orden y tratamiento que el cuerpo científico dará a los “términos”, “relaciones” y “operaciones” involucrados en su campo de investigación; el *eje semántico*, a los “fenómenos”, “referencias” y “esencias” sobre los que se concentrará el estudio del cuerpo científico y, el *eje pragmático*, al uso que los individuos constructores del cuerpo científico harán de los “autologismos”, los “dialogismos” y las “normas”. Dentro del *eje sintáctico*, los “términos” serán las partes ob-

jetuales, es decir, las partes no proposicionales que configurarán el campo del cuerpo de una ciencia. Por ejemplo, el ADN será un término de la biología. De igual forma, las “relaciones” serán las asociaciones características instituidas entre los términos de un campo y serán siempre asociadas a proposiciones significativas. Por ejemplo, en aritmética, la proposición “ $5 + 7 = 12$ ” estará constituida por los términos “5”, “7” y “12” y cobrará sentido en la proposición sólo mediante la interposición de una “relación” de igualdad entre el resultado “12” de la operación adición de los términos “7” y “5”. Finalmente, las “operaciones” serán las transformaciones que uno o varios objetos del campo experimentarán en cuanto determinadas por composición o división por parte de un sujeto operatorio. Por ejemplo, en biología una operación sería la disección, entendida esta como la división de las partes de una planta o animal muerto para examinarlas.

Por otra parte, dentro del *eje semántico*, los “fenómenos” deberán entenderse como contenidos apotéticos (contenidos a cierta distancia del sujeto operatorio), dotados de una morfología organoléptica característica del mundo-entorno de los animales y de los seres humanos. Dicho en forma sumaria, los fenómenos serán los marcos a través de los que se nos ofrecerán los referenciales intersubjetivos, por ello, sin perjuicio de su objetividad, constituirán siempre contenidos apotéticos que podrán presentarse diversificadamente a los animales y a los hombres. Por ejemplo, las rayas coloreadas que forman el espectro de un elemento químico serán fenómenos y también lo serán las medidas empíricas de sus longitudes de onda. Las “referencias” serán los contenidos fiscalistas, corpóreos y tridimensionales que darán pie a las ciencias en tanto construcciones operatorias. Un buen ejemplo en este sentido podrían ser las disoluciones tituladas que figuran en un laboratorio de química, los cristales de una sala de geología o las letras de un tratado de álgebra. Por último, las “esencias” serán estructuras resultantes de la neutralización de las operaciones que los sujetos operatorios ejerzan sobre los fenómenos y, a su través, podrán abrirse paso las operaciones de orden más complejo. Por ejemplo, los fenómenos del espectro del átomo de hidrógeno sólo comenzarán a formar parte de una auténtica ciencia física cuando puedan ser considerados desde las esencias establecidas por la teoría del átomo de hidrógeno de Bohr.

Dentro del *eje pragmático* los “autologismos” deberán entenderse como una actividad privada del sujeto operatorio mediante la cual se *re-expone* y se enlaza con una serie de experiencias, memorias, reflexiones o certezas a través de símbolos generados para componer una estructura lógica que facilite la ela-

boración de alguna explicación. En matemáticas, por citar un caso, el ejercicio del cálculo integral supondrá autologismos que *re-expondrán* recuerdos o reflexiones propias del cálculo diferencial. Los “dialogismos” deberán reconocerse como las figuras pragmáticas imprescindibles de todo cuerpo científico dado que, gracias a ellos, lo privado adquiere un carácter suprasubjetivo. Como consecuencia básica de este planteamiento, podemos afirmar que ninguna ciencia es de hecho coordinable por un sujeto operatorio único. Para llegar a conclusiones con validez científica, es necesaria la “comunicación interpersonal” entre sujetos, comunidades y generaciones. En astronomía, por ejemplo, fueron necesarios un sinnúmero de dialogismos para llegar a la conclusión de que el cometa Halley fue el mismo que apareció en 1682, 1910 y 1982. Por último, las “normas” deberán asumirse como las reglas, rúbricas o prácticas que las propias construcciones científicas imponen a sus sujetos operatorios en tanto artífices de sus construcciones y reconstrucciones. Sólo por mostrar un caso, en psicología experimental es fundamental presentar los resultados de una investigación en términos cuantitativos para que ésta adquiera validez al interior de una comunidad científica (Figura 1).

Figura 1. Teoría del cierre categorial. Teoría que define a la ciencia como una estructura categorialmente cerrada, integrada por términos, relaciones, operaciones, referencias, fenómenos, esencias, normas, dialogismos y autologismos; que permite la recombinación de la estructura, la aparición de nuevos elementos y la segregación de elementos ajenos a dicha estructura para establecer la verdad científica como unidad sintética. Fuente: 1992b, p.116.

Desde el punto de vista de Gustavo Bueno (1995), el campo categorial de una ciencia no será, por cierto, ni uniforme ni llano, sino más bien rugoso, anómalo y con fracturas anómalo. Será más bien una suerte de entretejimiento de mallas diversas con hilos sueltos y nudos flojos. No obstante, será también un entretejimiento que no se disgregará, porque, de vez en cuando, los hilos se anudarán con una fuerza singular debido a un vínculo cerrado que producirá una identidad sintética. Hay que advertir, sin embargo, que aquélla no siempre alcanzará el mismo grado de plenitud, en otras palabras, habrá “franjas de verdad” y “grados de firmeza” en los vínculos anudados por una identidad sintética.

En efecto, para Gustavo Bueno (1992b) la verdad científica no podrá considerarse como una “relación exenta” pues en ella está inserto un complejo sistema de términos, relaciones y operaciones dados en el plano fenoménico, fiscalista y esencial-sustancial. Esta diferenciación en los modos en que la

unidad sintética tiende a presentarse, explicará por qué, desde la perspectiva de la T C C, es posible que las diversas ciencias operen con distintas “franjas de verdad” y “grados de firmeza”. Según el autor, los términos, las relaciones, los esquemas de identidad o cualquier otra figura del espacio gnoseológico, podrán estar ejercitándose al interior de cada ciencia con mayor o menor precisión, confluyendo de un modo más o menos profundo y, sin embargo, actuar de manera efectiva en cada uno de sus campos de investigación. De manera que la identidad sintética —que en el caso de aquellas ciencias que gozan de mayor plenitud tendrán una expresión teorematizada— será el resultado de una construcción operatoria gestada desde relaciones diversas, producidas en contextos determinantes.

Pero veamos, tal se dijo párrafos atrás, la demarcación del concepto de estructura como un cuerpo de conocimientos con un campo de investigación específico y una organización determinada, no es el único rasgo constitutivo y deseable que debería ostentar cualquier cuerpo de conocimientos que aspire a llamarse ciencia. Sería encomiable, además, que los cuerpos con tales aspiraciones fueran capaces de neutralizar las operaciones de los sujetos que los construyeron. Sobre este asunto habremos de enfatizar que el grado de científicidad de un cuerpo así entendido, estará determinado por la forma en que dichas operaciones hayan sido neutralizadas. De esta forma, el criterio definitivo para la clasificación de las ciencias, desde el punto de vista del materialismo gnoseológico, será el tipo de metodología que utilicen, es decir, el modo en que hayan neutralizado sus operaciones. La pregunta, sin embargo, es *cómo*.

De acuerdo con la T C C, existen dos situaciones básicas en el proceso de neutralización de las operaciones. La primera, conocida bajo el título de “situación α ”, referirá al tipo de neutralización que llevan a cabo las ciencias en cuyos campos no aparezca formalmente el sujeto gnoseológico o un análogo suyo riguroso. Estamos hablando, por ejemplo, de las neutralizaciones ejecutadas por ciencias como la física, la química o la biología molecular. La segunda, conocida bajo el título de “situación β ”, referirá al tipo de neutralización que llevan a cabo las ciencias en cuyos campos sí aparecen formalmente los sujetos gnoseológicos, pensemos, por citar un caso, en ciencias humanas como la sociología, la antropología o la lingüística. Ahora, hay que advertir que dentro de la “situación β ” la neutralización de las operaciones comportará, en principio, una elevación del rango de científicidad, pero, simultáneamente, una pérdida de su condición en tanto “ciencia humana”.

Gustavo Bueno (1995) afirma que a cada una de las situaciones mencionadas corresponderá un acercamiento metodológico distinto, cuyos rasgos particulares conservarán, *grosso modo*, los rasgos de aquéllas. Las metodologías “ α -operatorias” serán aquellos procedimientos en virtud de los cuales serán eliminadas o neutralizadas las operaciones iniciales de los sujetos operatorios a fin de producir conexiones entre los términos los nexos originarios que los suscriben. Las metodologías “ β -operatorias”, en cambio, serán aquellos procedimientos en virtud de los cuales será imposible eliminar las operaciones iniciales de los sujetos operatorios, pues, si se produjera dicha eliminación, no podría instaurarse ningún tipo de relación entre los términos.

Vale acentuar en este punto que entre los límites extremos de las metodologías “ α -operatorias” y “ β -operatorias”, Gustavo Bueno establecerá el concepto de “estados intermedios de equilibrio”. Este concepto designa los diferentes resultados arrojados por tales metodologías, toda vez que sea posible conceptualizar los modos en que sus operaciones fueron neutralizadas. Los “estados intermedios de equilibrio” sólo cobrarán significación a la luz de los conceptos gnoseológicos de “*regressus*” y “*progressus*”, que podrán ser entendidos como dos formas de un mismo curso operatorio-circular en el que, partiendo de determinadas posiciones, se puede llegar a otras distintas (*regressus*), para luego retornar, cuando sea posible, a los puntos de partida (*progressus*).

Dicho a lo anterior, la determinación del sentido de los términos dependerá en cada caso de los parámetros que hayamos fijado a modo de puntos de partida, puesto que un cambio en éstos convertirá a un *regressus* en un *progressus* y viceversa. Por ejemplo, al comenzar por el *todo*, el *regressus* sería el curso hacia las determinaciones de las partes y el *progressus* la construcción de este todo a su través.

Una vez fijadas las nociones de *progressus* y *regressus*, es momento de especificar cuáles serían los “estados intermedios de equilibrio” entre los límites extremos de las metodologías α -operatorias y β -operatorias. Dentro de las metodologías α -operatorias, aparecerán los “estados intermedios de equilibrio” α_1 y α_2 , este último tendrá, a su vez, las situaciones I- α_2 y II- α_2 . Dentro de las metodologías β -operatorias aparecerán los estados intermedios de equilibrio β_1 y β_2 , sólo que, en éstas, será el primer estado el que resguarde las situaciones I- β_1 y II- β_1 .

El estado α_1 es aquel en el que una ciencia humana deja de serlo y se convierte en una ciencia natural, y sólo podrá alcanzarse cuando el *regressus* con-

duzca a la eliminación total de las operaciones y de los fenómenos humanos o de escala humana. Se trata, pues, de un retorno hacia los factores condicionantes de la propia textura operatoria de los fenómenos de partida, factores estrictamente naturales o impersonales. La reflexología de Pavlov es un buen ejemplo: partiendo de una “situación β ”, digamos, la psicología entendida como trato tecnológico o etológico con los animales, ejecutó un *regressus* hasta el concepto de “reflejo medular” o “cortical”, en cuyo caso, no cabía continuar hablar de operaciones. El animal como sujeto operatorio quedaba pues eliminado y su estatus resuelto en un sistema de circuitos neurofisiológicos. Dicho de otra forma, la metodología inicial de la psicología de estirpe pavloviana es en el fondo una fisiología del sistema nervioso y no una psicología trazada a escala antropológica.

El estado α_2 se alcanzará en aquellos casos en los que el *progressus* conduzca a la consideración de los eventuales resultados objetivos, no operatorios, a los cuales pueden dar lugar las operaciones y en los que se podría poner en pie una construcción que ya no fuera operatoria. Hay que señalar que, en este estado, se partirá de ciertas operaciones, pero no se regresará a factores naturales anteriores como en el caso de los estados α_1 . Tal se dijo, el estado α_2 contendrá a las situaciones I- α_2 y II- α_2 . La primera ocurrirá cuando aquellos resultados, estructuras o procesos a los cuales llegamos por las operaciones β , sean del tipo α , pero, además, cuando sean comunes o genéricos a las estructuras o procesos dados en las ciencias naturales. En el estado I- α_2 , las ciencias humanas se aproximarán tanto a las ciencias naturales o formales que incluso llegarán a confundirse con ellas, sin que esto signifique, obviamente, que el estado que las condujo hacia tal confusión fuera α_1 . Algunos ejemplos típicos de situación I- α_2 son la estadística en tanto ciencia que estudia la recolección, análisis e interpretación de datos para la toma de decisiones o para la explicación de condiciones regulares o irregulares de algún fenómeno de ocurrencia aleatoria o condicional, y la topología de René Thom, utilizada para elaborar modelos matemáticos de fenómenos de evolución discontinua.

La segunda situación tendrá lugar cuando las estructuras o procesos puedan considerarse *específicos* de las ciencias humanas o etológicas. En II- α_2 , el criterio de neutralización no será otro sino el de la efectividad de ciertas estructuras o procesos objetivos que, aun siendo propios de los campos antropológicos, tendrán conexiones a una escala tal que las operaciones β no intervendrán y quedarán, por así decir, desprendidas. Pensemos aquí en el estructuralismo de Lévi-Strauss en tanto esfuerzo por descubrir las estructuras

o procesos mentales comunes a todos los seres humanos o, si se quiere, en la sociología de la ciencia de Robert K. Merton en tanto análisis cuantitativo de las condiciones socioeconómicas, culturales y políticas, que permiten la institucionalización de la actividad científica.

Ahora, en lo tocante a las metodologías β -operatorias, tendremos que definir al estado β_1 como aquel que se alcanzará en los casos en los que el *regressus* conduzca a una neutralización de las operaciones mediante la aparición de otras estructuras u otras operaciones. Como señalamos en líneas pasadas, el estado β_1 implicará a las situaciones I- β_1 y II- β_1 . La primera será un modo *genérico* de neutralización de las operaciones en el que, a través de los contextos objetivos, la forma de las operaciones β será determinada. Podría pensarse que esta situación remite a II- β_2 , pero no es así. Mientras que en II- α_2 los objetos o estructuras se relacionan con otros objetos o estructuras mediante conexiones compartidas, en I- β_1 , los objetos siguen remitiendo a las operaciones y su capacidad determinativa es consecuencia del haber partido de objetos dados preliminarmente por aquellas operaciones a las se buscará llegar vía el *regressus*. Como ejemplos de I- β_1 tenemos a las disciplinas autorreguladas por el principio *Verum est factum*, es decir, por el criterio que afirma que el conocimiento del objeto consiste en regresar a los planos operatorios de su construcción. Así, cuando se proyecta la historia de la ciencia hacia sus contextos históricos envolventes (también operatorios), se está frente a un caso de metodologías I- β_1 . Un ejemplo paradigmático de lo anterior puede encontrarse en la obra *Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton*, de Borris Hessen. Ahí se declara que fueron las demandas económicas y técnicas del capital comercial de la época de Newton las que determinaron las temáticas de su mecánica.

La segunda situación tendrá lugar cuando las operaciones aparezcan determinadas solamente por otras operaciones procedentes de otros sujetos gno-seológicos, esto es, por operaciones en las que no hay ningún objeto como intermediario. Un caso extraordinario de la situación II- β_1 lo tenemos en la teoría de juegos presentada por John von Neumann y Oskar Morgenstern (1944) en “Theory of Games and Economic Behavior”.

Para finalizar, el estado β_2 será alcanzado cuando el *progressus* conduzca a las “ciencias humanas prácticas”, es decir, a las ciencias en las que las operaciones, lejos de ser eliminadas en los resultados, son requeridas de nuevo por éstos a título de decisiones, estrategias o planes. El estado β_2 , propio de las “ciencias humanas prácticas”, no tendrá un campo disociable de la actividad

operatoria pues, de suyo, su campo mismo estará configurado por operaciones sometidas a imperativos de orden moral, político y jurídico; consecuentemente, en el estado β_2 se renunciará a cualquier criterio de verdad que no venga dado por la propia situación estudiada. Para Huerga (2006), el afán que define a los modelos de historia estrictamente diacrónicos, renuncia de antemano a cualquier criterio de verdad que provenga *eo ipso* de la propia situación estudiada. Un ejemplo de β_2 aparece con claridad en *El programa fuerte de sociológica del conocimiento*, escrito por David Bloor como una propuesta para analizar el conocimiento científico, exclusivamente, en cuanto resultado de múltiples factores observacionales, ideológicos, contextuales y prácticos. Otro buen ejemplo es el enfoque pragmático del lenguaje defendido por el Wittgenstein de las *Investigaciones* (Figura 2).

Figura 2. Estados de equilibrio de las ciencias humanas y etológicas. Las flechas del sector izquierdo representan fases distintas del regressus, las flechas punteadas de este mismo sector representan fases o etapas distintas en el progressus. Fuente: Bueno 1995, p. 42.

5. Conclusión

Atando cabos, habrá que decir que, desde la perspectiva inaugurada por la TCC, la conexión entre partes sintácticas, semánticas y pragmáticas de un determinado cuerpo de conocimientos o saberes, podrá constituirse como un cuerpo científico en plenitud en el momento en que la relación que pueda establecerse entre éstas, pueda, a su vez, considerarse como *verdadera*, es decir, en el momento en que la verdad pueda definirse como identidad sintética. Esto supone que las relaciones potencialmente establecidas en el interior de cada cuerpo científico, harán las veces de *contornos*, en el sentido en que, gracias a ellas, dichos cuerpos podrán autoconstituirse y, por tanto, segregarse de los demás.

Dado lo anterior, la T C C tomará partido por el circularismo, es decir, por la familia de teorías de la ciencia que conciben la unidad de la multiplicidad de las partes que integran a los cuerpos en cuestión, según nexos circulares, nunca lineales ni causales. En realidad, las cuatro familias de teorías de la ciencias de las que hemos hablado ampliamente, constituirán un sistema polémico desde el momento en que cada una de ellas se definió como negación de las otras. En este sentido, se podría afirmar que el problema filosófico de fondo para la teoría de la ciencia es el problema de la configuración de la unidad entre los

materiales que componen los campos de cada ciencia y la forma cerrada de las relaciones que los anudan.

A manera de ilustración, resulta atinado recuperar una serie de metáforas que Gustavo Bueno (1993c) diseña para ejemplificar las profundas diferencias entre las familias de teorías expuestas a lo largo del trabajo. Según nos dice, el descripcionismo será bien soportado por la metáfora del “recolector”, el teoreticismo por la del “pescador” o el “tejedor de redes”, el adecuacionismo se adaptará, como el guante a la mano, a la metáfora del “pintor realista” y, el circularismo se acogerá perfectamente a la metáfora del “músico” o el “arquitecto”.

Para concluir este trabajo, habrá que poner de relieve que el circularismo sólo cobrará un alcance material cuando el adecuacionismo haya sido retirado del “pedestal de la filosofía de la ciencia” mediante la incorporación de los materiales inherentes a los procesos de construcción de los cuerpos científicos. Para el circularismo, lo decisivo será que la concatenación operatoria de los términos y de las relaciones se desarrolle circularmente, pues sólo así el tejido será autónomo y, por tanto, firme. Retomando el léxico que hemos ocupado hasta ahora, será “categorialmente cerrado”. Únicamente de esta forma podrá garantizarse que las conexiones establecidas no son meramente empíricas o contingentes, sino necesarias; y no “necesarias” en sentido abstracto, sino, precisamente, por referendo a las materias concatenadas.

Habrà que enfatizar para concluir, que, desde el punto de vista de T C C, la idea de un “sistema cerrado” no deberá confundirse nunca con la de un sistema “clausurado”, perfecto e inmutable. de ahí que el círculo supuesto en el cierre categorial no tendrá por qué ostentar términos fijos, de ahí que pueda siempre abrirse *hacia* y *desde* cualquiera de sus puntos, dejando intercalar nuevos términos o intersectándose con círculos distintos (Bueno, 1993e).

Referencias

- Bueno, G., 1992a, “Sobre el alcance de una ‘ciencia media’ (ciencia beta1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)”, *Meta*.
 —, 1992b, *Teoría del cierre categorial. Introducción general. Siete enfoques en el estudio de la ciencia*, vol. 1, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
 —, 1993a, “Consideraciones relativas a la génesis del campo de la ‘ciencias psicológicas’ desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial”, en:
III Simposium de metodología de las ciencias sociales y del comportamiento (Actas), Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

- , 1993b, *Teoría del cierre categorial. La Gnoseología como filosofía de la ciencia. Historia de la teoría de la ciencia*, vol. 2, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- , 1993c, *Teoría del cierre categorial. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Las cuatro familias básicas*, vol. 3, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- , 1993d, *Teoría del cierre categorial. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Descripciónismo. Teoreticismo*, vol. 4, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- , 1993e, *Teoría del cierre categorial. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Adecuacionismo. Circularismo*, vol. 5, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- , 1995, *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- Díez, J. A., y Lorenzano, P., 2002a, “La concepción estructuralista en el contexto de la filosofía de la ciencia del siglo XX”, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- , 2002b, *Desarrollos actuales de la metateoría estructuralista: problemas y discusiones*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Huerga, M. 2006, “Historia de la ciencia desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno”, *El Catoblepas*, vol. 58, núm. 14.
- Laso, J. M., 1982, *La idea de ciencia en Gustavo Bueno*. Disponible en: www.wenceslaoroces.org/arc/laso/articulos/ne/icgb.htm
- Malinowski, B., 1973, *Los argonautas del pacífico occidental*, Península, Barcelona.
- Panoff, M., 1974, *Malinowski y la antropología*, Labor, Barcelona.
- Reichenbach, H., 1938, *Experience and prediction*, Phoenix books, Chicago.
- Von Neuman, J., y Morgenstern, O., 1944, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton.

Stoa
Vol. 10, no. 20, 2019, pp. 72-92
ISSN 2007-1868

EL PARTIDO POLÍTICO:
UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA

*Herman Dooyeweerd*¹

1. El principio estructural del partido político y algunas definiciones sociológicas de éste

Tendremos que dedicar una investigación más elaborada al principio estructural del partido político, el cual hemos escogido como un segundo ejemplo de la aplicación de nuestro método de análisis a los tipos estructurales de las asociaciones voluntarias.

No nos ocupan aquí las interesantes investigaciones que en recientes escritos han sido hechas sobre el partido político desde el punto de vista de la sociología política positiva.² Nuestra única preocupación es tratar de encontrar el único fundamento trascendental [las condiciones de posibilidad] que hace posible la aparición de tal asociación voluntaria. Este tipo de asociación exhibe un muy notable y estrecho entretrejimiento encáptico con el Estado [o sea, el partido funciona dentro de la estructura del Estado, sin ser parte del Estado], garantizado por su meta primaria de influenciar la política de éste. Esta meta es esencial a las formas sociales tanto genéticas como existenciales de un partido político y también le da su primera forma positiva al principio estructural de éste. Esto es decir que carece de sentido extender el concepto de partido político a las uniones primitivas indiferenciadas como lo hace, por ejemplo, Sorokin: “bajo diferentes nombres”, observa,

¹ Traducción, por Adolfo García de la Sienna, de una sección de *A New Critique of Theoretical Thought* de Herman Dooyeweerd (Jordan Station: Paideia Press, 1984; volumen III; pp. 605-624). Los textos entre corchetes son comentarios del traductor.

² *Cfr.*, por ejemplo, Duverger (1951), Michels (1925), McKenzie, (1956) y el antiguo trabajo estándar de Ostrogorski (1903).

los partidos políticos han existido prácticamente en todas las sociedades históricas y, en forma menos cristalizada, en muchas poblaciones carentes de escritura. Tan pronto como aparecen dos o más facciones organizadas, cada una trata de lograr esta o aquella meta política, económica, u otra. . . Todos los grupos tales tienen las características básicas de un partido político como una liga temporal con una meta y programa central. Tan pronto como tales grupos se organizan y tratan de realizar sus propósitos, se establecen los partidos políticos y la población se diferencia en líneas partidarias. (Sorokin 1947: 219)

Debe notarse que en esta circunscripción hay una referencia a “las características básicas del partido político” sin que se haga ningún intento por definir estas características. Por el contrario, al tratar las metas políticas, económicas “u otras” de las facciones en el mismo plano, Sorokin incluso despoja al término ‘partido político’ de su carácter exclusivamente político y la única característica que le es dejada es el término indefinido ‘facción política’. Sin embargo, puede haber “facciones” en una iglesia, en una escuela, en un sindicato, etcétera. Incluso éstas se pueden organizar en uniones separadas. ¿Han de ser vistas todas estas facciones como partidos políticos? Si es así, sería mejor sustituir este término con el término general ‘formación partidista’, utilizado por los científicos sociales de la escuela formal para denotar un “elemento” general relativamente constante de todas las relaciones sociales.

Pero, si se reconoce un propósito exclusivamente político como una característica esencial de un partido político, como se hace en la definición de Ostrogoski de éste, como un “agrupamiento de individuos para la consecución de una meta política” (Ostrogoski 1903, p. 642). realmente no hemos avanzado todavía en la definición de este tipo de asociación. El adjetivo ‘político’ es multívoco y el propósito del partido político presupone la estructura interna de éste, determinada por su principio estructural interno trascendental. Su meta primaria, sin embargo, en coherencia con (aunque no idéntica a) su estructura interna de individualidad, ata su principio estructural indisolublemente al del Estado como una *res publica* [cosa pública]. Este principio estructural no puede estar atado a una *forma particular moderna* del gobierno del Estado, tal como la del sistema parlamentario. Pero es ciertamente confundente hablar de partidos políticos en la sociedad medieval, en tanto que allí todavía no existía todavía un cuerpo político real con su principio del interés público.

2. Una cuestión primordial. ¿Puede un partido político tener un principio normativo estructural? El contraste político entre los partidos y el relativismo político

Entre tanto, hay una cuestión primordial que tiene que ser respondida antes de que nos involucremos en una investigación sobre la naturaleza interna del partido político: ¿no implica éste una división de la población del Estado en facciones opuestas? Si es así, ¿cómo puede tal partido tener un principio estructural normativo de carácter trascendental suprarbitrario? Esta dificultad es desde luego irresoluble en tanto que no se distinga el principio estructural interno del comportamiento factual de los partidos actualmente existentes.

En sí mismo, el surgimiento de los partidos políticos es una manifestación del interés y sentido de responsabilidad de sus fundadores y miembros con respecto a los asuntos del Estado.

En su famosa obra *Modern Democracies*, James Bryce (1921) ha observado correctamente que los partidos políticos, a pesar de las justificadas quejas levantadas contra ellos en su aparición factual, son indispensables en cualquier país grande y libre. Ni un solo gobierno representativo se las puede arreglar sin ellos. Despiertan y mantienen el espíritu público en la gente, meten un orden necesario en el caos de la enorme masa de electores. La disciplina de partido, aunque debiera estar restringida a ciertos límites, ha mostrado ser un remedio contra el egoísmo político y la corrupción (ibídem, vol. I, cap. XI).³ Podemos agregar a las observaciones de Bryce que las diferencias de opinión concernientes a los principios de la política del Estado es un resultado necesario del proceso de individualización de la sociedad humana, el cual mostró estar implicado en el proceso de apertura de ésta. No puede haber nada malo en tal divergencia en tanto que no se meta con los fundamentos suprarbitrarios del Estado y del orden social en general. Dentro de este marco, ninguna opinión política subjetiva de un partido puede como tal pretender validez absoluta. Por lo tanto, un debate entre diferentes partidos puede contribuir a una mutua corrección y a encontrar una base común de cooperación en cuestiones prácticas de política, sin eliminar la divergencia fundamental de puntos de vista políticos. Este es el considerable valor del debate parlamentario en el marco del sistema parlamentario moderno.

Pero esta situación no debe ser interpretada en el sentido de un relativismo axiológico [de valores] universal, el cual Kelsen ha atribuido a la democracia

³ Bryce aduce diferentes ejemplos interesantes para corroborar esta tesis.

como su cosmovisión, en contraste con la autocracia, la cual se supone fundada en la creencia en una verdad absoluta (*cf.* Kelsen 1920, 1925: 396ss). La verdad es que ninguna visión política total singular es independiente del motivo religioso básico, el cual gobierna tanto la cosmovisión práctica como la visión teórica de la realidad temporal. Si de veras la democracia, o al menos la democracia parlamentaria moderna, debiera ser considerada como incompatible con la creencia en la Verdad absoluta, esto sería tanto como su disolución interna como un sistema de gobierno político. Pues un relativismo axiológico consistente no puede alegar un solo fundamento para el mantenimiento del Estado y el orden social entero, los cuales se imponen sobre todo mundo y son incompatibles con el anarquismo como visión axiológica. Tal relativismo no puede proveer ningún argumento en favor de la superioridad de la democracia respecto de un sistema de gobierno autocrático. Ni siquiera puede dar cuenta del principio democrático de la mayoría.

Si la democracia implicara que, ante la carencia de un estándar absoluto, ninguna creencia política pudiera reclamar un aprecio legal más alto que las otras, se autocontradice al atribuir preponderancia a la opinión de una mayoría parlamentaria. Pues el principio de proporcionalidad al que apela Kelsen (1925, p. 370) no se justifica desde un punto de vista relativista. Y si el relativista tratara de basar la regla de la mayoría en la necesidad de reglas y decisiones legales obligatorias, debemos observar que esta misma necesidad no se justifica desde un punto de vista relativista.

Si, sin embargo, toda concepción política teórica y práctica concerniente al Estado y a los principios de un gobierno justo dependiera en última instancia de un motivo religioso básico que trascendiera cualquier relativismo axiológico *teórico*, ningún partido político podría comenzar con éste. Pues esto equivaldría a un abandono flagrante de su pretensión de superioridad en comparación con otros partidos. Por supuesto, esto no significa que una meta o programa subjetivo puede como tal reclamar validez absoluta. Sólo implica que, sin la creencia en una Verdad absoluta suprateórica y en normas políticas suprarbitrarias, pierde sentido toda lucha entre partidos políticos.

Es verdad que el historicismo moderno ha socavado las ideas o valores eternos e incluso ha conducido a la crisis fundamental del humanismo ampliamente descrita en el primer volumen de este trabajo [*Una nueva crítica del pensamiento teórico*]. Pero hemos mostrado que este historicismo no se originó en un pensamiento teórico independiente, sino más bien en la dialéctica religiosa del motivo humanista básico. Teóricamente, puede resultar en un

completo relativismo y nihilismo, pero prácticamente no puede mantener este relativismo, el cual incluso destruye su propio fundamento, o sea la absolutez del punto de vista histórico mismo. Un partido político se ocupa de la política práctica aunque no puede hacerlo sin la ayuda de la teoría política. Por lo tanto, no puede aferrarse a un relativismo axiológico en el sentido de Kelsen. Debe apelar a un punto de partida suprarrelativista en la esfera religiosa central de la existencia humana, independientemente de la cuestión de si pretende o no ser neutral con respecto a la religión.

Esto no tiene nada que ver con la suposición insostenible de que el agrupamiento factual de la población en diferentes partidos políticos coincide con la diferenciación en “grupos religiosos”; esta suposición no es mejor que la suposición opuesta, conforme a la cual el agrupamiento en partidos coincide con la diferenciación ocupacional o la diferenciación en clases. Los partidos políticos opuestos pueden empezar con el mismo motivo religioso básico y puede ser que el mismo partido político abrace a cristianos y ateos. Pero esto no niega el hecho de que la antítesis radical entre el motivo bíblico básico y los puntos de partida religiosos apóstatas sea de decisiva importancia para la división última de las perspectivas políticas. Pues gobierna la más fundamental divergencia en la perspectiva total de la sociedad humana y en la concepción del lugar del Estado dentro del orden social temporal. Es sólo la influencia del motivo escolástico dualista de la naturaleza y la gracia la que puede hacer que se difumine esta fundamental línea divisoria.

Es por lo anterior que no se debe concluir que es siempre y bajo toda condición necesario formar partidos políticos cristianos. Puede ser que esto sea factualmente imposible o indeseable, así como puede ser el caso con respecto a la formación de sindicatos cristianos u otras asociaciones cristianas.

Pero es ciertamente un serio error de concepción suponer que la religión cristiana no tiene nada que ver con la formación de partidos políticos, o que de acuerdo con su naturaleza interna un partido político sea pecaminoso o carezca de un principio estructural en el orden temporal del mundo. Por lo que concierne a su naturaleza interna suprarbitraria, un partido político no es más pecaminoso que el Estado o cualquier otra relación social. Es sólo la actividad formativa humana y su propósito subjetivo los que le pueden dar a este tipo de asociación una dirección pecaminosa.

3. La función fundante típica en el principio estructural de un partido político

¿Cómo hemos de concebir este principio estructural interno? Su función fundante típica es sin duda de un carácter histórico desplegado [que se ha manifestado como una estructura diferenciada en la historia]. Puede circunscribirse como *una organización del poder unificador de una convicción política concerniente a los principios que han de guiar la política del Estado y sus partes administrativas*.

Consideremos esta circunscripción con algo más de detalle, puesto que implica algunas cuestiones a las que tenemos que prestarles atención.

En primer lugar, hemos de observar que un partido político no está fundado en el poder de la espada, como la institución del Estado, sino tan sólo en el de la convicción política. Tan pronto como un partido político descansa en la fuerza militar, se convierte en un poder revolucionario que se opone al poder del Estado e intenta deponer la autoridad existente del gobierno. Esto puede estar implicado en el *propósito subjetivo* de un partido pero no puede pertenecer a su *estructura interna*. Su principio estructural interno no puede contradecir el del Estado, el cual implica el monopolio del poder armado dentro de su territorio. En otras palabras, una organización militar siempre excede los límites internos de un partido político. Si se conecta con éste, es un asociación *sui generis*, la cual no ha de identificarse con el partido como tal, cuyo propósito político revolucionario le da un carácter ilegítimo en un sentido legal positivo.

Otra cuestión es la de si tiene sentido hablar de un partido político anarquista. Estrictamente hablando, esto parece implicar una *contradictio in adjecto* [contradicción en los términos] puesto que el anarquismo significa un rechazo fundamental del cuerpo político y de cualquier forma de gobierno político. Por otro lado, sin embargo, no debe olvidarse que el principio estructural de una comunidad organizada es una ley estructural que, debido a su carácter normativo, no excluye un comportamiento factual contrario a su contenido normativo. La única restricción que ha de hacerse con respecto a la aplicación del concepto de partido político a una organización factual voluntaria es que *ésta no sea sacada de la esfera de validez interna de la norma estructural del caso, debido a que exhibe una naturaleza interna diferente*.

Ciertamente no tiene sentido incluir en el concepto de partido político un sindicato o una asociación meramente filosófica, aunque eventualmente am-

bas pueden luchar por propósitos políticos ajenos a su estructura interna. Pero una asociación anarquista, cuyo propósito primario de influenciar la política de un Estado está claramente expresado en su organización interna, cae sin duda dentro de los límites estructurales del concepto que nos ocupa. Por lo que concierne a su función fundante interna, es una organización del poder unificador de una convicción política concerniente a los principios de la política del Estado, aun cuando esta convicción implique un rechazo fundamental del Estado. Y, puesto que esta función fundante está indisolublemente ligada a la función guía interna de un partido político, la cual hemos de investigar ahora, la estructura interna de tal asociación anarquista corresponde al principio estructural de un partido político.

En segundo lugar, debemos enfatizar que la función fundante de éste es fundamentalmente diferente de la de una organización ocupacional. Una organización del poder unificador de un interés económico ocupacional común nunca puede ser, como tal, el fundamento histórico típico del tipo de asociación voluntaria cuyo principio estructural se halla en cuestión en el presente contexto. Un partido de granjeros [o campesinos], un partido del trabajo, o un partido de la clase media, nunca pueden ser los genotipos reales, sino tan sólo los tipos de variabilidad de los partidos políticos. Esto significa que una diferenciación ocupacional en la formación de partidos políticos sólo puede estar encápticamente entretrejida con [funcionar dentro, sin ser parte de] una diferenciación acorde con perspectivas políticas. El peligro de tal fenotipo de partido político es que la convicción política de los miembros es fácilmente gobernada por el poder de intereses de clase económicos particulares. No obstante, ningún partido político singular puede funcionar como una organización ocupacional económicamente cualificada. Su principio estructural se halla fuera del alcance de la arbitrariedad humana.

Como regla, la membresía de un partido que muestra un entretrejimiento fenotípico con una clase ocupacional no está restringida a aquellos que de hecho pertenecen a ésta. El partido laborista inglés, por ejemplo, y el partido laborista holandés que después de la segunda guerra mundial reemplazó al anterior partido social demócrata, sólo están ligados a principios políticos democráticos a los que se pueden adherir personas de diferentes clases ocupacionales.

4. La función guía de un partido político y los diferentes significados del término ‘político’

La función guía o cualificadora de una organización política partidista no es tan inmediatamente evidente como la de tipos previamente analizados [en otras partes del volumen del que se extrajo este texto] de asociación voluntaria. Como se observó, el adjetivo político es multívoco. Puede significar:

1. relativo a u ocupado con el Estado, el gobierno o la política del Estado;
2. una organización gubernamental definida;
3. tomar partido en política.⁴

El segundo sentido, al menos si se restringe a la organización gubernamental de un Estado real, es traducido al holandés como *statelijk*; es decir, como exhibiendo la estructura del cuerpo político. Los otros significados son ambiguos. Pueden tener un significado teórico científico así como un sentido práctico preteórico. En la frase ‘organización política partidista’ el adjetivo ‘político’ no puede significar: “exhibir una naturaleza de Estado o de una organización gubernamental”; ni puede significar “teórico político”. Los líderes del partido se hallan ciertamente en la necesidad de algún conocimiento teórico político para poder conducir el partido. Un partido político puede incluso unirse a una institución⁵ dedicada a los estudios políticos científicos, para profundizar en la comprensión de sus principios. Pero la “ligadura del partido” no puede ser de un carácter teórico político, pues el partido funciona como una comunidad organizada que toma partido en la política *práctica*.

Esto implica una perspectiva práctica concerniente a la naturaleza y el valor del cuerpo político en su relación con las órbitas no políticas de la sociedad humana, la tarea del Estado en una situación política dada, su competencia y la relación entre autoridad y libertad, el interés público y su relación con intereses de grupo particulares, etcétera. Sin tal perspectiva común, sea expresamente formulada o no, la unidad de convicción concerniente a los principios de la política carecerían de cualquier carácter de estabilidad y la asociación no sería una real comunidad de partido, sino a lo sumo una asociación *ad hoc*

⁴ Cfr. Webster's *New World Dictionary*.

⁵ El término ‘institución’ se usa aquí en un sentido general usual en el habla común, no en el sentido sistemático trascendental definido anteriormente.

para la realización de ciertos propósitos políticos transitorios especiales. Como ejemplos, nos podemos referir a la Liga contra la Ley del Maíz de 1838 y a la Asociación para la Cuestión Oriental de 1878 en Inglaterra. Mientras las cuestiones del caso causaban una crisis en la vida política, estas asociaciones podían jugar un papel importante. Pero, tan pronto como la crisis pasó, perdieron su razón de ser y estuvieron condenadas a desaparecer.

De acuerdo con su principio estructural, cualquier partido político real requiere alguna perspectiva total del Estado y de su política, como garantía de su estabilidad relativa. Es verdad que en todo partido político puede haber una divergencia de opiniones concernientes a puntos específicos de la política práctica. Puede haber una diferencia entre una tendencia más conservadora y una más progresiva, la cual debe ser resuelta por un tipo de compromiso. Incluso puede existir una divergencia de opinión con respecto a la perspectiva fundamental concerniente a la relación del Estado con las relaciones sociales no políticas. Tales divergencias no pueden afectar la unidad interna de la convicción política *en tanto sean capaces de un compromiso que pueda realmente unir las opiniones divergentes sobre una base más profunda de principios comunes.*

En esta restricción se encuentra la fundamental diferencia de un compromiso político que partidos políticos opuestos, en su interacción intercomunal, pueden hacer en un acuerdo político mutuo *ad hoc*. Tal compromiso intercomunal nunca puede tener que ver con los principios políticos fundamentales establecidos, acerca de los cuales cada partido debe mostrar una unidad de convicción. Ningún partido singular se puede permitir ningún compromiso acerca de estos principios sin abandonar su *raison d'être* [razón de ser]. Es así que es dentro de la unidad de tal convicción política que tenemos que buscar la función guía típica del partido político, de acuerdo con su principio guía estructural.

Pero, ¿cuál de sus aspectos modales debiera tener la guía típica en esta unidad de convicción? [es decir, ¿la guía debe ser lógica, simbólica, histórica, social, económica, diquética (relativa a la justicia), ética, estética o fídica?]. En la primera edición de esta obra (la holandesa) busqué esta función guía interna en el aspecto modal de la creencia o la fe [la fídica]. Llegué a esta conclusión al considerar que los principios políticos fundamentales de un partido son dependientes de una cosmovisión práctica común, y que la unidad de ésta se halla por la naturaleza del caso garantizada sólo por la unidad de la creencia. Agregué inmediatamente que sólo podría tratarse de una creen-

cia *política* y no *eclesiástica*. Pero, al reconsiderar el asunto, esta solución al problema concerniente a la función interna guía del principio estructural del partido no puede ser considerada como satisfactoria.

Primero, el adjetivo ‘político’ en el sentido anteriormente definido, en el cual se aplica a una organización partidaria, no es compatible con una *cualificación* pística.⁶ Esto está ya excluido por su relación esencial con la política del Estado. Tanto una asociación voluntaria como una comunidad institucional [o sea, a la que se pertenece de manera más comprometida y estable, como una familia o una iglesia] que esté realmente cualificada como una comunidad de fe no puede existir sin concentrar su actividad en todos sus aspectos en asuntos relativos a la creencia. Esto implica que una divergencia fundamental de los miembros en su convicción concerniente a las cuestiones religiosas centrales necesariamente resulta en una disolución de la liga comunal. Esto ciertamente no vale con respecto a los partidos políticos que no se han atado a una confesión particular. Una creencia *política* común que se concentra en las cuestiones últimas concernientes al origen y la meta final de la institución del Estado, de la autoridad de un gobierno y de la libertad del hombre, es sin duda de gran importancia para la unidad interna de un partido. Pero no puede ser su función cualificadora. Y sólo puede ser de un carácter realmente político si está directa o indirectamente relacionada con los principios políticos prácticos del partido.

Pero ello no niega el hecho de que los fundamentos de cualquier perspectiva teórica o práctica del Estado, su lugar en el orden social, su tarea política y su competencia, etcétera, sean dependientes de un motivo religioso básico. Pero esto no implica que tal perspectiva esté típicamente cualificada por su aspecto de creencia. Si el motivo religioso básico es de un carácter dialéctico, como en el caso del motivo humanista de la naturaleza y la libertad, tenderá a dispersar las perspectivas políticas en direcciones opuestas como puede verse, por ejemplo, en el contraste dialéctico entre liberalismo y socialismo.

Contrastes dialécticos similares en las perspectivas políticas pueden ocurrir en partidos cristianos cuando el punto de partida cristiano está afectado por el motivo básico dualista escolástico de la naturaleza y la gracia. Entonces es posible que un liberalismo cristiano sea opuesto a un socialismo cristiano o a un solidarismo cristiano universalista. Tales divergencias políticas pueden ocurrir entre cristianos de la misma confesión eclesiástica. Y esta situación puede conducir a la errónea conclusión de que la política práctica no tiene

⁶ ‘Pístico’ significa aquí: funcionando en el aspecto modal de la fe.

nada que ver con los puntos de partida religiosos. No obstante, es sólo la competencia entre los motivos religiosos básicos lo que puede dar a la lucha política entre los diferentes partidos su significado e inspiración finales. Pues es sólo en la esfera religiosa central que somos confrontados con el estándar absoluto de la Verdad y la Falsedad, aparte del cual nadie puede escapar de un escepticismo y un relativismo fundamentales. Y hemos visto que éste es incompatible con cualquier convicción política.

Si, sin embargo, no puede ser una creencia política común la que cualifica la unidad de la convicción política en la esfera comunal interna de un partido político, ¿dónde hemos de buscar su aspecto estructural guía? Pienso que debe buscarse en la esfera normativa modal de la moralidad [en la esfera ética]. Puede ser que la unidad interna de la creencia política esté faltando en un partido, aunque esto ciertamente no concuerda con su principio estructural. Pero ningún partido político puede existir sin un lazo moral típico de convicción política. Tan pronto como éste se rompe, la esfera comunal interna del partido necesariamente se disuelve. Pues una comunidad de convicción política no puede mantenerse por las reglas legales internas de la organización partidaria si falta el lazo moral guía.

Por ello se hace patente una vez más cuánto ha sobrestimado Sorokin el papel unificador de las reglas legales al buscar en ellas el rasgo central de cualquier comunidad organizada (ibídem, p. 70): “el rasgo central de una interacción organizada (grupo, institución, sistema social) es así la presencia en el mismo de normas legales”. Es verdad que agrega la condición de que estas normas legales deben ser “efectivas, obligatorias y, de ser necesario, impuestas en la conducta de las personas interactuantes”. Pero esta adición no puede hacer aceptable esta perspectiva. La verdad es que el orden legal interno de una comunidad partidaria es completamente dependiente del principio estructural interno de ésta y que, tan pronto como el punto de vista jurídico asume el liderazgo en la vida interna del partido, éste está condenado a disolverse.

El lazo moral de la convicción política es un tipo de individualidad reciprocatario (no original) en el aspecto moral de la experiencia [o sea que se refiere a una modalidad anterior de la experiencia]. El tipo nuclear u original de individualidad al que se refiere es el del poder formativo [modalidad histórica] en su típico sentido político cultural, el cual apareció como la función histórica fundante del principio estructural del partido. El término ‘político’ tiene un significado histórico típico original en tanto que se usa en un sentido *modal*. Toda comunidad política partidista está históricamente fundada en su poder

político formativo, lo cual implica una vocación histórica de un particular grado de responsabilidad.

El lazo moral de convicción política, el cual es en mi actual opinión la típica función guía de la esfera comunal interna del partido, implica deberes morales de un particular tipo y contenido político, los cuales no han de entenderse aparte del poder vocacional formativo típico de este tipo de asociación. El amor común hacia los principios fundamentales de política, a los que se adhiere el partido, debieran producir un espíritu de solidaridad política ética entre los miembros y una disposición a fortalecer el poder político del partido propagando sus puntos de vista políticos. Esto nunca puede implicar una obediencia ciega y autorrendición a los intereses y modos de comprensión del partido. Una disciplina partidaria totalitaria contradice la ley estructural interna de este tipo de asociación voluntaria exactamente en su aspecto moral guía. Se origina en un compromiso seudorreligioso con la ideología política totalitaria del partido, la cual incluye la creencia en su infalibilidad.

5. El lazo moral de la convicción política y la estratificación organizativa. Juicios sociológicos pesimistas sobre la ética del partido

Aparte de tal ideología totalitaria de partido, la integridad del lazo moral de convicción política común puede ser amenazado por una forma de estratificación organizativa que de hecho frustra cualquier influencia por parte de los estratos inferiores. Especialmente los partidos grandes están sujetos a este peligro. Sorokin se halla sin duda en lo correcto cuando observa que una estratificación es, en la naturaleza del caso, inherente a cualquier “interacción” organizada. Pero ciertamente no es necesario que resulte en un papel puramente pasivo de los miembros del estrato más bajo. El juicio de los sociólogos políticos modernos concerniente a la libertad de crítica en los partidos políticos es en general extremadamente pesimista. Ostrogorski observa:

La vida dentro del partido es un largo entrenamiento en la obediencia servil. Las lecciones que el ciudadano recibe aquí son lecciones en cobardía y pusilanimidad. Entre mejor está organizado el partido, más desmoralizados están sus miembros y más bajo es el nivel de la vida social. (Ostrogorsky 1903, p. 642)

Sorokin comenta acerca de las formas actuales de organización partidaria:

El partido, mediante la supresión del pensamiento independiente y de permitir poca crítica, se convierte en una especie de secta fanática en la cual los dogmas muertos sustituyen al pensamiento creativo vivo.

Y un poco después agrega el siguiente juicio destructivo:

Cara a cara frente al partido, el individuo es una cantidad despreciable, atada de pies y manos por el mismo. Cualquier crítica al partido es considerada como una ruptura de la disciplina partidaria y seguida de la expulsión de los herejes críticos. En vez de educar al individuo para la libertad, el partido lo entrena para el servilismo. (Sorokin 1947, p. 224)

Ha de dudarse seriamente si tales observaciones generalizadoras están científicamente justificadas. Ciertamente no son, por ejemplo, aplicables a todos los partidos políticos en los Países Bajos. La hipertensa disciplina partidista tal y como se encuentra en los países democráticos, por ejemplo en los Estados Unidos de América o en el partido laborista australiano, no debe ser elevada al rango de “tipo ideal”. No está mejor fundada, en mi opinión, la expresión generalizadora de Sorokin: “la forma actual de organización partidaria conduce también a la selección de los mediocres e hipócritas como sus líderes”. El único argumento que aduce para tan atrevida afirmación es que “al no ser tolerada la independencia de pensamiento, los individuos con mentes creativas, valientes y honestos consigo mismos y otros, evitan adherirse al partido”. Es ciertamente verdadero que los individualistas políticos, independientemente de si son “mentes creativas” o “mediocridades”, difícilmente se pueden acomodar a la disciplina moral que es necesaria en toda comunidad partidaria. Pero ciertamente no se justifica afirmar que “la forma actual de organización partidaria” (¿a cuál de las diferentes formas se refiere aquí?) debe conducir a la selección de mediocridades e hipócritas como sus líderes. La moderna historia política menciona a varios políticos de primer rango entre los líderes partidarios.

Aparte de estas cuestiones factuales, repetimos que, especialmente en partidos muy grandes con cientos de miles o incluso millones de miembros, la integridad del lazo moral de convicción política puede hallarse en serio peligro de ser afectada por una formación de poder dictatorial de una élite o líder, como consecuencia de una disciplina de partido hipertensa. Si esto ocurre realmente, como en el caso de los dos grandes partidos estadounidenses, el lazo político moral guía degenera. Pero, si es factualmente *roto*, la comunidad interna del partido se disuelve, pues de acuerdo con su principio estructural es una comunidad voluntaria de convicción política cuyo poder político organizado depende de la liga moral de esta convicción comunal. Si los miembros

han perdido su confianza moral en la corrección de los principios del partido, dejarán el partido. Naturalmente, es posible que haya miembros que se hayan adherido a éste no sobre la base de su convicción política, sino debido a motivos impuros de interés personal. Pero, como regla, tales motivos no pueden ser decisivos para una elección duradera del partido al que se quiere afiliar los ciudadanos. Surge una situación diferente si un partido tiene un carácter revolucionario o adquirido una posición monopólica y concede un número de privilegios o ventajas a sus miembros, como en el caso del partido comunista ruso o el partido nazi en Alemania [o el PRI en México]. Pero en este último caso [el del partido nazi] la membresía estaba sujeta a requerimientos tan rigurosos, y el control del partido con respecto a la confiabilidad de sus miembros era tan estricta, que había un gran riesgo al afiliarse sin el motivo real de la convicción política.

En un país donde la formación de partidos es libre, una situación anormal con respecto a la afiliación puede surgir como consecuencia de la inmigración y consecuente naturalización de gentes que carecen de cualquier conocimiento de los asuntos políticos de su nuevo país. En este caso, un partido fuertemente organizado puede desde luego tener éxito al reclutar a un gran número de nuevos miembros que carecen de una convicción política y que se afilian debido solamente a intereses personales. Un impactante ejemplo de tal situación se encontró en las ciudades grandes de los EUA.⁷ Pero esto sólo puede ser un fenómeno transitorio, cuyo carácter anormal es evidente desde el punto de vista de la naturaleza interna de una comunidad partidaria. Los intereses exclusivamente personales nunca pueden ser vistos como una base durable para la membresía de partido, y no pueden explicar la bien conocida lealtad de los ciudadanos estadounidenses al partido que se han afiliado. Esta lealtad presupone una confianza moral en la posición política de este partido, aunque quizá una confianza ciega, la cual carece del fundamento de un juicio político independiente.

Es verdad en general que la membresía en un partido grande puede implicar la oportunidad de participar en la distribución de posiciones, sinecuras [cobro de sueldos sin trabajar, “paracaidismo”] y “despojos”, si el partido ha sido exitoso en la lucha electoral. Esto se aplica especialmente al “sistema de despojo” estadounidense en su previa forma extrema [¡y eso que Dooyeweerd nunca vio el mexicano!], la cual dio lugar a una seria corrupción de la administración pública, particularmente en las ciudades grandes. Pero es difícil

⁷ Cfr: el interesante análisis de esta situación en Bryce (1921), vol II, cap. 3.

imaginar que este sistema pudiera influenciar la membresía duradera en los partidos, pues el resultado de la siguiente elección siempre es incierto [a menos que el partido no tenga competencia, como el caso del PRI en México durante setenta años].

Un peligro más serio de corrupción de la liga moral de convicción política de un partido es la influencia externa de los así llamados “grupos de presión” sobre los programas de los partidos, así como la competencia por el favor de los votantes mediante eslogans y promesas engañosos. Especialmente los partidos oportunistas que carecen de una base firme de principios políticos son susceptibles a este peligro. Pero una posición puramente oportunista contradice el principio estructural interno del partido, puesto que no puede conducir a la formación de ninguna convicción política estable en sus miembros.

6. El esencial entrelazamiento encáptico entre el partido político y el estado

De acuerdo con su naturaleza interna, el partido político es un tipo particular de asociación voluntaria. Esto implica que, como tal, nunca puede ser parte del Estado. Su esfera de soberanía interna está garantizada por su principio estructural. El lazo moral de una convicción política común, típicamente fundado en el poder político formativo de esta convicción, está, como tal, más allá tanto del alcance del poder del Estado como de su esfera de competencia. Naturalmente, la actividad pública de un partido puede estar prohibida. Pero el efecto de una medida prohibitiva tal es muy dudoso, puesto que la actividad clandestina de un partido formalmente ilegal puede salirse del control del Estado con relativa facilidad. Puede volverse incluso mucho más peligrosa para el Estado que ha promulgado la prohibición. En cualquier caso, la esfera social interna de vida del partido, en tanto que está determinada por su principio estructural, se sustrae al poder legal originario del Estado.

No obstante, debido a su propósito primario, el cual es coherente con su estructura interna, un partido político está muy estrechamente ligado encápticamente al Estado. Especialmente en las democracias parlamentarias, al participar en las elecciones y en las negociaciones concernientes a la formación de un nuevo gabinete después de la elección, tiene una típica función encáptica dentro de la esfera constitucional interna del cuerpo político. En tanto que los partidos políticos también tienen una función en la ley constitucional del Estado y están atados a reglas públicas legales. Cuando ejercitan su función

pública como electores, los ciudadanos están restringidos a las listas de candidatos establecidas por los partidos. El sistema parlamentario de gobierno está indisolublemente atado a éstos y el gobierno del Estado está en buena medida bajo su control.

Debe quedar claro que este lado más espectacular de la vida partidaria no pertenece a la soberanía de esfera interna de este tipo de asociación voluntaria. Sus funciones públicas legales se derivan del Estado, y el poder político que posee el partido con respecto al gobierno del Estado depende en última instancia de la nación en su función pública como electorado. Un partido muy pequeño que todavía no haya participado en las elecciones, y que no tenga ningún representante en el parlamento, sin duda retiene su naturaleza interna de partido político mientras lucha por la realización de su meta primaria a través de la propagación de sus principios políticos: influenciar la política del Estado. El hecho de que, vista históricamente, la organización partidaria en las democracias representativas modernas surja de comités electorales locales o asociaciones, es sólo un asunto de su *forma genética*. No puede determinar la naturaleza y estructura interna del partido.

Esta fundamental diferencia entre la naturaleza interna de una comunidad partidaria y sus funciones encápticas en el cuerpo político debiera ser especialmente mantenida en mente cuando consideremos la posición de un partido monopólico en los Estados totalitarios modernos. A primera vista, parecería que tal partido es única y exclusivamente el órgano principal y omnicontrolador del cuerpo político. Pero, de hecho, estamos confrontados aquí con una forma de entretejimiento encáptico extremadamente estrecho, similar al de un Estado Iglesia. Como órgano principal del Estado, el partido gobierna toda la maquinaria del cuerpo político. Pero, como tal, permanece atado al principio estructural de éste. En su esfera interna, como comunidad cerrada (el Partido Comunista Ruso había limitado su membresía a 4,200,000 miembros), el partido permanece atado a su propio principio y naturaleza estructural, el cual está cualificado como un lazo moral de convicción política común. En su función encáptica, como órgano del cuerpo político, no puede imponer su convicción a todos los ciudadanos del Estado. Si desea propagar sus puntos de vista políticos, está obligado a recurrir a los medios de cualquier otro partido político en un país democrático libre, aunque su propaganda política haya adquirido un monopolio legalmente sancionado y pueda estar apoyada en los recursos financieros del Estado. Ni siquiera un partido monopólico puede identificarse con el cuerpo político.

7. El partido político en su relación con los así llamados ‘grupos religiosos’. La ambigüedad de los términos ‘partido eclesiástico’ y ‘partido confesional’

Ya hemos observado que la diferenciación de una población en partidos políticos no puede identificarse con la diferenciación en así llamados ‘grupos religiosos’. Es especialmente confundente hablar de partidos ‘eclesiásticos’. Este término carece de un sentido unívoco. Puede significar: facciones que se han formado dentro de una iglesia. También puede denotar: partidos políticos que se han atado a una confesión eclesiástica particular, o a la guianza de una autoridad eclesiástica, o que luchan por una posición privilegiada para una iglesia particular. Es finalmente aplicado también a partidos políticos que se han expresamente atado a una creencia política cristiana en el sentido anteriormente definido, sin aceptar ninguna atadura eclesiástica.

Por lo que concierne al primer significado, debemos observar que la formación de facciones dentro de una iglesia nunca se justifica desde el punto de vista de la estructura y naturaleza interna de ésta. Es una fuerte indicación de un cisma interno que excluye una unidad real de creencia y confesión. Por lo que concierne al segundo significado, debemos observar que puede implicar una seria confusión entre la naturaleza interna de una iglesia y la de un partido político. Una confesión eclesiástica no permite que se le ate a la convicción política particular y al programa partidario de ningún partido político. Es verdad, la iglesia tiene la indispensable tarea profética de oponerse a cualquier manifestación del espíritu de apostasía en la vida política, y de recordarle al gobierno del Estado que su autoridad deriva de Dios y está sujeta a Él. Pero se halla ciertamente más allá de la competencia de la institución eclesiástica el establecer los principios de una política cristiana o atar a sus miembros a un partido cristiano particular. Pues la creencia política de éste, tal y como se formula en su programa o declaración de principios, no puede separarse de la totalidad de sus puntos de vista políticos prácticos y, al darle su adhesión a tal programa, la iglesia excedería los límites de su mandato. Es siempre la concepción universalista de la institución eclesiástica temporal, enraizada en el motivo dialéctico escolástico de la naturaleza y la gracia, la responsable de una erradicación de esos límites.

En su forma más consistente, un partido eclesiástico en el segundo sentido no puede aceptar miembros que no estén de acuerdo con la confesión de la iglesia a la cual se ha atado el partido. Pero difícilmente se encontrara

una atadura eclesiástica consistente tal de la membresía. Como regla, un partido eclesiástico católico romano, o uno eclesiástico protestante específico, sólo tendrá miembros que pertenecen a la comunidad eclesial en cuestión. Pero, si la membresía no está específicamente atada a una confesión eclesial particular, tal partido no obstante revelará su atadura eclesiástica al sujetarse a la autoridad eclesiástica o al luchar por la elevación de una iglesia particular al rango de “Iglesia Establecida”. Como ejemplo, mencionamos el Partido Católico Nacional (*Katholieke Volkspartij*) en los Países Bajos. En el primer artículo de su “programa político general” (establecido el 22 de diciembre de 1945) la esencia y propósito del partido es formulado como sigue:

El *Katholieke Volkspartij* es una asociación abierta a todos los neerlandeses. Su propósito es promover el interés público en el Reino de los Países Bajos participando en la vida política. Se funda en los principios de la ley ética natural y la Revelación divina, por lo cual acepta las reglas de la Autoridad Eclesial Doctrinal.

Aquí encontramos una estrecha atadura encáptica del partido con la Iglesia católica romana. No obstante el primero retiene su naturaleza y estructura internas. No puede ser visto como parte de la Iglesia católica romana. Es sólo su sujeción a la autoridad doctrinal de ésta lo que le da su atadura eclesiástica.

En su tercer sentido, el término ‘partido eclesiástico’ es completamente engañoso, puesto que no se trata aquí de ninguna atadura del partido a una iglesia. Como ejemplo de un partido cristiano que realmente mantiene su independencia ante cualquier autoridad eclesiástica, nos podemos referir al Partido Antirrevolucionario de los Países Bajos,⁸ cuyo creencia política se expresa en el tercer artículo de su programa de principios. Este artículo dice así:

Confiesa los principios eternos revelados para nosotros en la Palabra de Dios también en la esfera de la política; de tal modo, sin embargo, que el Estado no será atado a las ordenanzas divinas ni directamente, como en Israel, ni a través del juicio de ninguna iglesia [denominación particular], sino en la conciencia tanto del gobierno como del súbdito [o ciudadano].

Está claro que lo que se dice aquí, acerca del modo en que el gobierno del Estado ha de atarse a la Palabra Revelación, se aplica similarmente al partido.

⁸ Después del Partido del Trabajo y el Partido Católico Nacional, este partido mantiene la más fuerte representación en el Parlamento Holandés [en 1969].

La creencia política de éste está relacionada con los principios políticos contenidos en su programa en el más amplio contexto de una cosmovisión. Esta cosmovisión está enraizada en el motivo bíblico básico de la Reforma, sin la interferencia del motivo dualista escolástico de la naturaleza y la gracia. De este modo, el principio estructural del partido político encuentra su expresión clara en el aspecto de la fe no mediante una atadura encáptica particular del partido a una autoridad eclesiástica, sino *de acuerdo con su naturaleza interna propia; i.e.* dentro de su soberanía de esfera interna. El partido no está *cualificado* como una estructura de fe. No obstante, su lazo moral guía de convicción política apela a una creencia política común en un orden divino de la sociedad humana, a ser conocido a la luz de la Palabra Revelación. De allí que los principios políticos fundamentales, contenidos en el programa del partido, están sujetos a la prueba del orden transubjetivo, y que el partido se oponga fundamentalmente a cualquier concepción política que rechace este orden divino. En esta apelación a una creencia política común, el lazo moral de convicción política es profundizado y fortalecido. La lealtad al partido adquiere un sentido más profundo y el peligro de una disciplina hipertensa es controlado mediante la exclusión de cualquier creencia en la infalibilidad de la autoridad humana.

No puede ser dudoso que, en la gran lucha entre las ideologías políticas totalitarias y las posiciones políticas antitotalitarias, éstas necesitan una fuerte fundamentación espiritual. Por lo tanto, el poder formativo real de un partido político es seriamente debilitado si éste carece de una posición política común de fe. En los países anglosajones, que se aferran al sistema de partido dual, hay poco interés en los fundamentos más profundos de los principios partidarios. En general, la opinión pública se aferra a una tradición antitotalitaria en política, en parte cristiana, en parte humanista, y ambos partidos evitan una franca desviación de esta tradición. Bryce observa que, mediante su fuerte organización, el sistema de partidos de los EUA ha contribuido mucho a la unificación y homogenización de la población. Si los partidos se hubieran basado en diferencias religiosas o raciales, los factores antitéticos presentes en los grupos fuertemente divergentes de la población hubieran sido fortalecidos, mientras que ahora han disminuido. Pero, por otra parte, Bryce ha mostrado que no hay una educación política real de los miembros del partido mediante la profundización de su convicción política. Los partidos son dirigidos por una oligarquía y una obediencia ciega de sus miembros sustituye a la reflexión sobre el fundamento religioso de la posición política. Ésta no es una base con-

fiable en la lucha espiritual contra las ideologías políticas que amenazan los fundamentos de los regímenes democráticos occidentales.

En el continente europeo, tanto la Revolución francesa como el marxismo han estimulado una más profunda reflexión sobre los fundamentos espirituales de la formación de partidos políticos. Es por ello que el viejo sistema inglés de partidos dual, con su simple división de las posiciones políticas entre las del liberalismo y el conservadurismo, resulta insatisfactorio y, desde un punto de vista cristiano, inaceptable. El surgimiento de partidos políticos cristianos fue un resultado de darse cuenta de que en última instancia la lucha entre las posiciones políticas está gobernada por un insalvable contraste entre los motivos religiosos básicos. En tanto que los fundamentos cristianos de la sociedad occidental no parecen seriamente amenazados, esta verdad primordial puede ser fácilmente olvidada. Pero los fundamentos tradicionales no son una herencia segura. Pueden ser gradualmente socavados en la convicción nacional, especialmente en la actual crisis espiritual de la cultura occidental.

La opinión pública, como reflejo de la convicción nacional, se halla sin duda influenciada por la educación política de un pueblo, la cual es la tarea primaria de los partidos. Al evitar tomar partido en las cuestiones últimas de la creencia política, estos partidos contribuyen a la secularización de la convicción política, mediante la que los motivos religiosos básicos operativos en las tendencias políticas anticristianas adquieren libertad de acción. Ésta es la justificación de una formación partidaria cristiana sobre una base no eclesiástica. La alternativa es que las iglesias asuman el liderazgo en la lucha política contra las tendencias políticas anticristianas. Pero esto resultaría en una división de los partidos cristianos acorde con las agrupaciones eclesiásticas [las denominaciones]. Y hemos mostrado que tal agrupamiento contradice la naturaleza interna de los partidos políticos tanto como la de la institución eclesial.

Referencias

- Bryce, J. 1921., *Modern Democracies*, (2 vols.), The Macmillan Company, Nueva York.
- Duverger, M., 1951, *Les parties politiques*, A. Colin, París.
- Kelsen, H., 1925, *Allgemeine Staatslehre*, J. Springer, Berlín.
- , 1920, *Vom Wesen und Werte der Demokratie*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tubinga.
- Michels, R., 1910, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Klinkhardt, Leipzig.

- McKenzie, R. T., 1955, *British Political Parties. The Distribution of Power Within the Conservative and Labour Parties*, William Heinemann, Londres.
- Ostrogorski, M., 1903, *La démocratie et l'organisation des parties politiques* (2 vols), Calmann-Lévy, París.
- Sorokin, P. A., 1947, *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics, a System of General Sociology*, Harper, Nueva York.
- Friend, J. H. y David B. G., 1953, *Webster's New World Dictionary. College Edition*, G. & C. Merriam, Cleveland.

Recibido 10 de junio
Aceptado 15 de junio