

Curso 9.8. Elementos de la filosofía actual

Tercer año de filosofía 1995/1996. Instituto superior de pedagogía VII-the olympiadelaan 25 2020 Amberes

Marcador

A modo de introducción	1
Muestra 1.-- ontología.	15
Muestra 2 .-- la ontología como metafísica.	21
Muestra 3.-- la ontología como teoría del orden (harmología).	27
Muestra 4.-- la ontología como hermenéutica (teoría de la interpretación).	36
Muestra 5.-- la ontología como lógica (teoría del pensamiento).	43
Muestra 6.-- la ontología como “disposición” (verdad).	50
Muestra 7.-- la modernidad.	63

Introducción (01/04)

El primer año fue una familiarización con la ontología, el tema básico de toda la filosofía. El tema o asunto de la ontología es el ser, es decir, todo lo que algo es, -- todo lo que es real. Y esto en la medida en que es algo o real. El ser en cuanto ser,-- según la antigua fórmula de Aristóteles de Etaire (-384/-322; el gran metafísico de la antigüedad).

--

El segundo año trató de todo lo que es la religión, en la medida en que se trata de la religión que no ha sido secularizada o laicizada, es decir, la religión que sigue siendo la verdadera religión. En nuestro siglo XX, la religión está resurgiendo, sobre todo en forma de lo que se llama “New Age”: en este sentido, es parte integrante de nuestro siglo XX. Sin embargo, apenas aparecerá como forma de pensamiento actual en el curso de este tercer año, porque se supone que es conocida.

El tercer año se centra en las corrientes filosóficas actuales. Éstas se sitúan en un marco ontológico estricto del pensamiento. Esto significa que no nos limitamos a describir las corrientes -según sus puntos principales- : se miden con respecto a lo que la ontología consagrada o filosofía del ser nos proporciona como marco absoluto de pensamiento.

Comenzamos, sin embargo, con unas cuantas visiones generales que nos ayudan a navegar por el laberinto de las corrientes de pensamiento actuales. Sólo entonces nos detenemos en su valor real.

¡Libros! ¡Los libros! ¡Libros!

¿Qué es un libro estrictamente filosófico? Una novela puede ser una novela filosófica. En el sentido de que ilustra una tesis filosófica. Incluso una película puede ser filosófica en el sentido de que quienes tienen una formación filosófica captan mucho más claramente la tesis o la proposición que en ella se hace realidad. Si consideramos ahora que en el año 1990, sólo en Francia, se publicaron más de 38.000 libros, nos damos cuenta de que, en este curso introductorio, tenemos que hacer una elección, y una elección al azar, que es lo que es la “inducción”.

Así, mencionamos muy brevemente la revista 20 Ans (París), nº 72 (1992): août, 92/95. Un modisto británico, Ces années-là, (Aquellos años), trata de explicar a los gemelos franceses las principales tendencias de los años 50 y 90.

Miramos cómo;

1950+: la tendencia principal, socialmente hablando, es la reforma de la sociedad a través de la planificación (“reformisme planificateur”); el sinsentido (“l’absurd”) de la existencia -el existir- es planteado por Jean-Paul Sartre (1905/1980; máxima figura del existencialismo ateo francés), entre otros;

1960+: la tendencia principal es el movimiento de contestación; destaca, en esos años, Louis Althusser (1918/1990; marxista que introduce una especie de estructuralismo en el neomarxismo);-- mientras tanto el enfoque principal evoluciona de la filosofía pura (existencialista) a la sociología.

1970+: la tendencia principal se convierte en “la subversión”; pasa a primer plano, en Francia siempre, Roland Barthes (1915/ 1980; figura cumbre del estructuralismo literario), que representa el paso de la sociología a la lingüística (lingüística).-- Socialmente hablando, sobre todo a partir de 1902, todo lo que es el socialismo (especialmente en sus formas comunistas) entra en una profunda crisis.

1980+: la tendencia principal se convierte en “la compétitivité” (la capacidad de competir). El lema del liberalismo naciente; Jean Baudrillard (1928/2007), que estudia el papel de los signos, es decir, todos los mensajes que se intercambian en nuestra sociedad de consumo de finales del siglo XX; esto mientras la publicidad (el marketing) asume el papel de la lingüística.

Se puede discutir infinitamente sobre este esbozo: Francia no es el único país, en primer lugar; los esbozos son siempre demasiado resumidos. Sin embargo, este esbozo ofrece una primera aproximación. Tanto más cuanto que el hecho de que “20 Ans”, una revista para veinteañeros, lo publique indica que el pensamiento atrae incluso a los jóvenes.

P. Dufay, La mode philo, en Le Point (13.05.1991), 45, constata que los estudiantes franceses dejan de repente las ciencias exactas y el gauchismo (nueva o extrema izquierda) para estudiar a Descartes, Hegel, Heidegger y otros.

Para sorpresa de los profesionales de la filosofía. A menudo son puros científicos profesionales que quieren aprender “una filosofía inútil”. Aunque sólo sea para examinar su propia profesión hasta sus cimientos. También son estudiantes de las escuelas de negocios que consideran que la filosofía vale la pena, pero sobre todo la filosofía ética: La “ética empresarial” (“¿Una empresa es una máquina para obtener beneficios o existe también una moral empresarial?”) es en primer lugar el motivo para filosofar.

Como apunte, la Nueva Era (Nouvel Age) también se ha colado en la filosofía: ¡el hecho de que muchos estudiantes/alumnas -para la tesis final- elijan algo como el budismo apunta a ello! “El budismo está fuertemente en boga en las empresas y en el seno de los científicos de alto nivel” (así lo dice Dufay).-- A modo de resumen

Seis grandes corrientes.

Con I.M. Bochenski, O.P., *Geschiedenis der hedendaagse Europese wijsbegeerte* (Historia de la filosofía europea contemporánea), DDB, 1952-2, que consideramos la obra básica de este curso, se pueden distinguir, con bastantes reservas (como dice el propio autor, o.c., 47v.), seis “escuelas” de doctrina. Son visibles entre la Primera Guerra Mundial (1914/ 1918) y la Segunda Guerra Mundial (1939/1945).

1.-- El empirismo o la filosofía de la materia (materialismo), que es la continuación del empirismo tradicional principalmente (mejor : racionalismo empirista);

2.-- el idealismo o la filosofía de la idea, continuación del idealismo moderno tradicional (especialmente en la estela de Kant y Hegel)

3.-- la filosofía de la vida;

4.-- la filosofía del ser (fenomenología); ambas tendencias rompen con las principales corrientes del siglo xix;

5.-- la filosofía de la “existencia” (existencialismo) y

6.-- la nueva metafísica, ambas tendencias típicas del siglo XX.

Obsérvese enseguida: bajo el título de “filosofía de la materia”, Bochenski agrupa a B. Russell, al neopositivismo y al marxismo, corrientes que difieren mucho entre sí.

Bajo el título de “filosofía de la vida”, agrupa a Dewey y Klages, que difieren mucho entre sí.

Mientras que la escuela idealista de Baden combina tanto el idealismo como la filosofía de la vida (historicismo) y la fenomenología existencial (Scheler) en un todo ecléctico.-- Doctrinalmente, pues, se trata de separar y combinar.

Dos métodos llamativos.

La lógica “lógica” o matemática incluye a los platónicos (los fundadores eran en su mayoría platónicos), a los aristotélicos,-- a los nominalistas (que son antiplatónicos), a los pragmáticos e incluso a los kantianos.

La logística incluye la logística de los predicados y de los grupos, así como la logística de las relaciones; es una aplicación de la semiótica o signología (W. Morris) en la estela de Ch. Peirce.

La fenomenología (P. Brentano; Edm. Husserl) no da prioridad a los signos como en la logística, sino a los fenómenos, es decir, a todo lo que se presenta a la conciencia. Este método incluye, además de los fenomenólogos estrictos, a casi todos los existencialistas y a una parte de los son-pensadores o metafísicos.

Ahora bien, se da el caso de que muchos filósofos no emplean ninguno de estos dos métodos, y que otros desean emplear los dos simultáneamente.

En otras palabras, o ninguno de los dos, o uno de los dos, o ambos.

Tradiciones.-- Destaca lo que ahora se llama “intertextualidad” (el hecho de que pensadores posteriores parafraseen a los anteriores): Platón revive en Whitehead, Aristóteles en Driesch, Hartmann, el tomismo, Plotinos en algunos existencialistas, Tomás de Aquino en el tomismo, los escolásticos más jóvenes en la fenomenología y el neopositivismo, Leibniz en Russell.-- Se puede añadir: el antiguo pensamiento erista en el deconstruccionismo (Derrida).

Nota -- Análisis o análisis del lenguaje. -- El método analítico es demasiado importante para no esbozarlo.-- La filosofía analítica puede iniciarse con George Moore (1873/1958), conocido entre otras cosas por su revelador título *La refutación del idealismo* (1903).

Moore quiere, mediante el “análisis” del lenguaje, es decir, de los términos, juicios y razonamientos -el esquema de la lógica tradicional-, descubrir qué significan realmente los términos, juicios y razonamientos. Primero los términos y juicios, luego el valor de los razonamientos. De esta manera cree que puede descubrir “la verdad” en ese lenguaje.

El “análisis” incluye

1. conceptos que se aclaran (por ejemplo, el concepto de “bien” en la moral: si “bueno” coincide con “agradable”);

2. juicios que se descomponen en sus partes constitutivas.-- A esto hay que añadir los conceptos que se utilizan de forma diferente.

Moore se ciñe al lenguaje común (“lenguaje ordinario”).

Un Russell tratará de “construir” un lenguaje artístico con la mayor precisión posible -- utilizando la lógica matemática (logística). Lo que constituye un segundo tipo de análisis del lenguaje.

Como apunte: las filosofías analíticas -en general, al menos- no identifican el lenguaje con su elemento sintáctico: el lenguaje es una representación de la realidad.--

Así pues, el análisis del lenguaje se diferencia del estructuralismo, que piensa semiológicamente, es decir, en la línea de de Saussure, concibe el lenguaje como un sistema de relaciones existentes en sí mismo entre “fonemas” (sonidos que componen el lenguaje), donde la referencia a alguna realidad (la semántica y la pragmática) se pone entre paréntesis.-- Lo que no impide que el estructuralismo sea llamado, a su manera, “un análisis del lenguaje”.

Nota -- G. Frege (que investigó los fundamentos de las matemáticas) introdujo un par de opuestos (sistémicos): “Sinn/ Bedeutung”. En lenguaje analítico-anglosajón: “sentido” y “referencia”. El modelo es famoso pero astuto: los términos “estrella de la mañana” y “estrella de la tarde” engloban dos contenidos de conocimiento y pensamiento (un cuerpo celeste que está en el firmamento por la mañana o por la tarde). Esto es “der Sinn” (el concepto relacionado con estos términos).-- Cuando, sin embargo, resulta que ambos términos, de hecho, se refieren a un mismo planeta Venus, entonces está claro que tienen una misma “Bedeutung”, es decir, se refieren a una misma realidad.

Nota -- En la lógica tradicional esto es parcialmente erróneo. ¿Por qué? Porque “estrella de la mañana” señala a Venus en cuanto es visible por la mañana y “estrella de la tarde” señala al mismo Venus en cuanto es visible por la tarde. Mientras no se mencione explícitamente el término ‘Venus’, no cuenta como referencia a nada. En otras palabras, el ejemplo dado por dicha celebridad es confuso.

Es mejor apartarse del contenido conceptual y del alcance conceptual. No hay que confundir los términos lingüísticos con los lógicos: un mismo término lógico puede contener más de un término gramatical y viceversa.-- ¡Pero el ejemplo nos lleva al análisis del lenguaje! - Hasta aquí los métodos.

I.M. Bochenski, O.P., *Wijsgerige methoden in de moderne wetenschap*, (Métodos filosóficos en la ciencia moderna), Utrecht/ Amberes, Aula, 1961 (// *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Berna, 1947), trata mucho más a fondo los principales métodos.

La obra distingue: **a.** métodos fenomenológicos y semióticos, **b.** métodos deductivos y reductivos.

Veinte años después.

La obra de Bochenski data de 1952.

Veamos C. Bertels/ E. Petersma, red., **Filosofen van de twintigste eeuw**, (Filósofos del siglo XX), Assen/ Amsterdam/ Bruselas, 1972.-- La clasificación es la siguiente

1.-- Filosofía del lenguaje: Russell, Popper, Wittgenstein, Ayer, Ryle, Chomsky, donde se siente la filosofía analítica, al menos con Russell, Wittgenstein, Ayer y Ryle (con la tendencia materialista).

2.-- Fenomenología y filosofía de la existencia: Husserl,-- Heidegger, Sartre, Merleau - Ponty, Ricoeur. Los existencialistas aplican el método fenomenológico (Husserl).

3.-- Neomarxismo (crítica social): Bloch, Marcuse, Habermas (Frankfurter Schule), Kolakowski (con la filosofía básica materialista).

4.-- El estructuralismo: Lévi-Strauss, Foucault (con la semiología como filosofía básica (de Saussure)).

De nuevo: tales clasificaciones deben aceptarse con reservas, pero aportan una visión.-- Así, los editores señalan que la filosofía de la ciencia se discute sólo de forma lateral --en Russell y Popper-- descuidando a Breithwaite, Carnap, Hempel, Nagel y Suppes.

Otros veinte años después.

B. Delfgaauw/ Fr. van Peperstraten, *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte (Van Thales tot Lyotard)*, (Historia concisa de la filosofía (De Thales a Lyotard)), Kampen, Kapellen, 1993, da, en lo que respecta al siglo XX, lo que sigue.

1.-- La filosofía analítica.

Ésta se convierte en “filosofía anglosajona” debido a la creciente aportación de los Estados Unidos.

De paso, hay que mencionar a: E. Oger/ F. Buekens, ed., *Denken in alle staten (Negen profielen van hedendaagse Amerikaanse filosofen)*, (Pensar en todos los estados (Nueve perfiles de filósofos americanos contemporáneos)), Kapellen / Kampen, 1992.- - Se menciona a Quine, Goodman, Davidson, Putnam -- que evolucionan desde el neopositivismo -- Dennett, Rorty, Nagel, Kripke,-- Rawls.

De paso: Rorty es bastante conocido en el ámbito lingüístico holandés.

2. Filosofía orientada al sujeto.

Incluye un batiburrillo: histori(c)ism (Dilthey), neokantianismo (Cohen/ Natorp (Marburger) y Windelband/ Rickert (Badener)), fenomenología (Husserl, Scheler, Hartmann), filosofía de la vida (Bergson,-- Spengler, Klages), existencialismo (Jaspers, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty), hermenéutica (Gadamer, Ricoeur).

3.-- La crítica social.

El marxismo y la Frankfurter Schule (Horkheimer, Marcuse, : Adorno, Benjamin), Bloch. Fromm.-- La segunda generación de la Frankfurter Schule: Habermas, Apel (ambos: teoría de la acción comunicativa).

Filosofía política: Berlin, Arendt, Rawls, Nozick, Lefort.-- Esta corriente está muy aislada de las otras tres que sí interactúan más, aunque sólo sea porque las tres son filosóficas del lenguaje.

4.-- Estructuralismo y diferenciación

Estructuralismo: de Saussure,-- Jakobson (Moscú, Praga), Troubetzkoy,-- Lévi - Strauss, Barthes, Lacan, Althusser.

Del estructuralismo (principalmente francés) surge el postestructuralismo (postmodernismo, pensamiento diferencial): Foucault, Levinas, Derrida (dekonstruccionismo), Deleuze, Guattari, Baudrillard, Cixous, Irigaray, Kristeva,-- Lyotard.

En efecto, la noción de diferencia es central tanto en el estructuralismo como en el postestructuralismo (que radicaliza la noción).

Está claro que el lenguaje es central. Algo que permite al (post)estructuralismo comunicarse tanto con las filosofías analíticas del lenguaje como con la hermenéutica (ver líneas anteriores).

Hasta aquí unas cuantas visiones esquemáticas.

Una obra más: Guy Sorman, *Les vrais penseurs de notre temps*, (Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo), París, Fayard, 1989.

Sorman es también autor de *Sortir du socialisme*, (Salir del socialismo), París, 1990.-- En la que se destaca el hundimiento de los sistemas socialistas --fuente de inspiración y modelo de crítica social-- como presagio de nacionalismos, figuras fuertes y carismáticas (populistas) y dictaduras que ponen en peligro la democracia.-- La obra pertenece a la filosofía política citada anteriormente.

Vea aquí cómo Sorman saca a relucir las tensiones.

1.-- Cosmología.-- Carl Sagen, James Lovelock.

2.-- Caología (teoría de la complejidad).--Ilya Prigogine, René Thom.

3.-- Teoría de la evolución.-- Stephen Gould, Edward O. Wilson, Motoo Kimura.

4.-- Crítica cultural.-- Claude Lévi-Strauss, Noam Chomsky, Zhao Fusan.

5.-- Pensamiento libre.-- Bruno Bettelheim, Thomas Szasz, Marvin Minsky.

6.-- Polemología (ciencia de la guerra).-- Ernst Nolte, Edward Teller.

7.-- Comunismo/Facismo. Milovan Djilas, Youri Afanassiev, Kenji Nakagami.

8. 8.-- *Liberalismo/libertad (anarcismo).*

Friedrich von Hayek. Murray Rothbard. -

9.-- *Teoría del subdesarrollo.*

Octavio Paz, Ashis Nandy, M. S. Swaminatan.

10.-- *La religión.*

René Girard, Claude Tresmontant.

11. -- *Fundamentos.*

Karl Popper, Ernst Gombrich, Isaiah Berlin.

Sorman conoció personalmente a los pensadores y da una breve nota biográfica.-- Se nota que se ocupa de los temas (temáticas) más que de los métodos-luchas y formaciones escolares. Las filosofías de la ciencia y las filosofías políticas también se tratan con mucha más claridad.

Próxima obra.-- Theo de Boer en a, *Moderne Franse filosofen* (Filósofos franceses modernos), Kampen/ Kapellen, 1993.-- Ocho funcionarios de la Universidad Libre de Amsterdam presentan a ocho pensadores.-- Woldring, en su introducción, caracteriza a los ocho como pensadores hermenéuticos. Esto es: toman como dado un texto; lo interpretan (lo que es hermenéutico). Pero -- lo que llama la atención -- interpretan de forma desenmascarada, deconstructiva, erística.

M. Foucault (1926/ 1984) desenmascara el pensamiento comprensivo del poder. J. Derrida (1930) desenmascara (“deconstruye”) el texto como pretensión de verdad absoluta, P. Lyotard (1929) desenmascara el pensamiento histórico global (los grandes relatos). Julia Kristeva (1941) y L.Irigaray (1939) desenmascaran las pretensiones “falocráticas” (de los hombres) que todo lo abarcan. J. Baudrillard (1929) desenmascara la civilización occidental como cultura de la simulación. E. Levinas (1905) desenmascara la filosofía del yo (egología) que todo lo abarca. P. Ricoeur (1913) desenmascara cautelosamente la tradición.-- Esta escuela de pensamiento se ha ido haciendo más influyente.-- hasta los Estados Unidos (derridismo).

Tema. -- La revista alternativa francesa *Autrement*, titulada “A Quoi pensent les philosophes?” (¿Qué piensan los filósofos?), nos ofrece lo siguiente.

1.-- *La modernidad.*

Habermas (Frankfurter Schule de segunda generación) y Derrida (deconstruccionismo o filosofía de la deconstrucción) definen “lo moderno” como, entre otras cosas, todo aquello que deconstruye las tradiciones premodernas (las occidentales en primer lugar). Donde Derrida es evidentemente postmoderno.

2.-- *Las ciencias.*

Los fundamentos de las ciencias lógicas, matemáticas, físicas, químicas, biológicas y humanas son “examinados” en cuanto a su solidez; ya que constituyen los cimientos sobre los que descansa el conjunto del trabajo científico.

Ahora bien, estos “axiomas” (postulados) controlan la visión de la parte de la realidad que estudia una ciencia.-- Eso es, pues, la filosofía de la ciencia.

3.a.-- La moral (moralidad).

Nuestras sociedades se debaten en cuestiones de conciencia: ¿en qué se basa la moral? (sus presupuestos o axiomas); ¿Qué pasa con la manipulación de los genes? ¿Qué pasa con las armas químicas? ¿Qué pasa con los comportamientos permisivos que van en aumento? ¿En nombre de qué valores (= “bienes” presupuestos) debemos formar nuestra conciencia?

Esto es, pues, ética filosófica o filosofía moral.

3.b.-- El derecho.

El derecho es una parte de la moral: regula la convivencia. En nuestras sociedades hay justicia e injusticia. Pensemos en “los excluidos” (los que no encuentran trabajo, vivienda o patria (emigrantes)). Pensemos en las mafias que aterrorizan a nuestros semejantes en función de la relación de fuerzas y crean así la anarquía. ¿En nombre de qué valores que regulan la vida de la comunidad debemos hacer leyes, introducir una jurisdicción?

Esa es la filosofía del derecho.

Hasta aquí los temas y las cuestiones que Autrement trata de resumir.

Las dos “culturas” (09/11)

Hace unos treinta años, el físico C.P. Snow -casi a contracorriente de la “vanguardia” literario-intelectual de su tiempo (en particular de los existencialistas)- pronunció una conferencia en Cambridge, en 1959, titulada “Las dos culturas y la revolución científica”. El texto se difundió (se publicó en Encounter). En 1963 se escribió un largo suplemento.

Hasta que apareció el infame libro C.p. Snow, *The Two Cultures and A Second Look*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.-- El libro sigue siendo de actualidad, como señala debidamente P. Cortois, Snow en de “twee - culturendiscussie’ (dertig jaar later), (Snow y la “discusión de las dos culturas” (treinta años después)), en: El Búho de Minerva (Revista de Historia y Filosofía de la Cultura) vol. 11: 2 (Invierno 1994/ 95, 121/132, p. 5).

Dentro del mundo occidental - y más allá (añadimos nosotros) - han surgido dos mundos de vida y ... se han separado.

Snow ve el mundo del físico -más bien confundido con la “innovación”- y el del hombre de letras -más bien confundido con la tradición-. - Él, como físico, es “científico”, es decir, está convencido del nivel verdaderamente científico de las ciencias (naturales). Pero lamenta que el mundo de los científicos se haya ido distanciando del mundo de las “humanidades”. En efecto: ¿dónde está la época en que se hablaba de “arte y cultura” y de “ciencia” (insinuando así que la ciencia no es “cultura”)?

Nota: V. Dascombes, *Philosophie analytique versus philosophie continentale*, en: Critique (Revue gén. des publ. Franç. et étrang.), 1987: march, 240/254, toca de reojo nuestro problema de las “dos culturas”. -

“En Francia, los escasos filósofos ‘analíticos’ protestan contra el escaso espacio que se les asigna en la enseñanza y en las publicaciones.

En Estados Unidos, son los versos ‘continentales’ -los escritores americanos que piensan ‘continentalmente’- los que se quejan de haber sido apartados por el establishment ‘analítico’. (...). Porque lo que los anglosajones entienden por ‘filosofía continental’ parece reducirse completamente a esto: el modo de pensamiento hermenéutico de inspiración principalmente alemana, y el postestructuralismo, una vaga etiqueta que se le pone al pensamiento francés reciente.”

El autor, a.c., 249.-- “Cuando hacemos filosofía, ¿somos más bien “científicos” o más bien “ensayistas”? Habrá que concluir conmigo que la oposición “pensadores analíticos/pensadores continentales” ya no está tan clara hoy como cuando se podía decir: Filosofía analítica: eso es “Moore y Russell”. “Filosofía continental: mira a Hegel o a Dilthey”.

O incluso cincuenta años después: “Filosofía analítica: eso es el análisis del lenguaje costumbrista. Continental: eso es la fenomenología”. Hoy, sin embargo, esa contradicción se ha difuminado”. -- Lo que demuestra que la contradicción sigue existiendo.

Nota -- J. Nida-Rümelin, Hrsg., *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen de Adorno a Wright*, (La filosofía contemporánea en presentaciones individuales de Adorno a Wright), Stuttgart, Kröner, 1991, habla de más de un centenar de filósofos (reseña de vida, obras, recepción).

En la introducción se dice que Husserl (fenomenología, “filosofía continental”) y Frege (método analítico) son los pioneros de las dos principales corrientes de la filosofía occidental actual, a saber, la fenomenológica y la analítica. ¡Lo que demuestra que “las dos culturas” siguen existiendo! - Hasta aquí las palabras sobre las dos corrientes fundacionales.

El concepto de cultura (11/14)

Snow emplea un concepto básico. Detengámonos un momento en él.

Bibl. : J. Goudsblon, *Nihilisme en cultuur*, (Nihilismo y cultura), Amsterdam, 1960, 55/103 (Cultura). Sobre la civilización o la cultura se ha escrito ya muchísimo. Nos limitaremos a esta muestra.

El autor parte de los términos latinos ‘colere’ y ‘cultura’ que significan ‘elaborar’ (algo) (en algo mejor). Cicerón (-105/-43; orador, político y escritor), defensor de lo que llamaba ‘humanitas’ que puede traducirse por ‘cultura’ (que ‘elabora’ al ser humano no formado en un ser humano formado), dice, en su *Disputatigones tusculanae* 215: 13: “Al igual que la mejor tierra (modelo), si se deja sin cultivar, no producirá una cosecha, así también el espíritu (original) permanecerá infructuoso sin formación filosófica”.

A propósito: se entiende “formación filosófica” en el sentido amplio de educación general” -- El doble sentido del término ‘cultura’ ha quedado en las lenguas modernas - ‘cultura’.

A.I.-- Pasamos primero a la definición occidental. Y esto con una primera variante, a saber, la definición “humanista” (la más estrecha).

Joh. Christ. Adelung, *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*, (Un intento de historia de la cultura de la raza humana), Leipzig, 1782.-- “El estado completo, para los sentidos ligado y a la vez animal, es decir, el verdadero estado de cosas propio de la naturaleza (pura), es la ausencia de toda cultura”.

Adelung plantea una diferencia “naturaleza/cultura”. La naturaleza es el punto de partida de la cultura.

Elte.-- Para Adelung la “cultura” es, en efecto, una característica de todo el pueblo, pero sólo en la medida en que las clases privilegiadas dejan su huella en ella.

En otras palabras: Adelung propone una vanguardia cultural sin excluir por ello a “todo el pueblo”. Al contrario.

A.II.-- Nuestra definición occidental también puede ser más amplia. A una general. E. Friedrich Kolb, *Culturgeschichte der Menschheit*, (Historia cultural de la humanidad), Pforzheim, 1843.

A. atribuye como dominio al concepto de cultura además de la formación intelectual, ético-política también las instituciones sociales y la prosperidad material así como el desarrollo corporal.-- Lo que nos da un concepto ampliado de cultura.

Gustav Klemm, *Allgemeine Culturwissenschaft*, (Ciencia cultural general), Leipzig. 1855-2; ídem, *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*, (Historia cultural general de la humanidad), Leipzig. 1843-1, 1855-2, asigna como dominios: la vida familiar, la religión, la ciencia, el arte, las técnicas, sí, las artes marciales. La “cultura” es el resultado de la interacción entre las personas y la naturaleza e inmediatamente de la interacción entre las propias personas.

En otras palabras, todos los ámbitos de la vida pueden ser cultivados y juntos constituyen la cultura.

B.1.-- La definición planetaria es expuesta por los etnólogos típicos (etnólogos culturales).

Sir Edw. B. Tylor (1832/1917), el célebre etnólogo, en su *Cultura primitiva* (1871), dice que la “cultura” es ese intrincado conjunto que incluye el conocimiento/la habilidad, la creencia, el arte, la legislación, la costumbre y cualesquiera otras habilidades y logros del hombre como miembro de la sociedad.

B.II.-- En una línea similar: A.L. Kroeber/ Clyde Kluckhohn, *Culture (A Critical Review of Concepts and Definitions)*. Cambridge (Mass.),

1952. -- La cultura consiste en tonos, expresados o no, característicos del comportamiento, adquiridos y transmitidos a través de símbolos que constituyen la característica de los grupos humanos.

La esencia de la cultura se reduce a las ideas adquiridas a lo largo de la historia y, en particular, a los valores vinculados a ellas.

Nota -- Todas estas definiciones implican que la filosofía, como sistema de pensamiento y valores, también pertenece a la cultura.

C.-- Se hace hincapié, como entrada a una filosofía de la cultura, en la teoría de la acción de Ralph Linton, en su *The study of Man*, Nueva York. 1936, y también *The Cultural Background of Personality*, Londres, 1947.

Para Linton, la cultura es triple: “cultura” es el nombre de

- a. un fenómeno humano general
- b. la conformación de la misma en grupos
- c. el procesamiento individual de la misma en los miembros de los grupos.

Lo que nos da un rango (diferencial) “general/ privado/ singular”.

D.-- Un último rasgo que nos acompañará.-- Talcott Parsons / Ed. A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge “ (Mass.), 1951, ve la “acción” como personalidad/sociedad/cultura. Lo que nos da una situación de la cultura en el comportamiento.

Antes, Pit. A. Sorokin, *Society, Culture and Personality (Their structure and Dynamics)*, Nueva York, 1947, hablaba del individuo, como sujeto que actúa en la sociedad, de la sociedad, como la totalidad de los individuos - en - interacción, y de la cultura, como sistema de valores, normas, significados.

“La psicología implica a la sociología y la sociología a la psicología.

Ambas implican la comprensión y el examen de la cultura” (T. Parsons / Rob. Bales, *Family, Socialization and interaction Process*, Glencoe (111.), 1955.-- De modo que adquirimos una tríada: psicología/sociología/culturología.

Mikhaïl Bakhtine (1895/1975), pensador y literato ruso, defendió una estructura similar: el uso del lenguaje -el gran tema de las filosofías contemporáneas- es el diálogo de la voz a la que se dirige. Cfr. T. Todorov, *la conquête de l' Amérique (La question de l' autre)*, (La conquista de América (La cuestión del otro)), París, Seuil. 1982.

Esto nos da un concepto de cultura en pocas palabras. Nos ayudará a distinguir dentro de las filosofías las “culturas”, como dijo Snow en su momento. Culturas que a veces son diametralmente opuestas entre sí. Culturas también que encuentran su caldo de cultivo dentro de una misma área cultural: los Estados Unidos, por ejemplo, son la cuna del pensamiento “analítico”, mientras que la “vieja Europa” da lugar a algo parecido al pensamiento más que analítico.

Nota -- quien dice “cultura” dice “educación”: el educador tiene como algo dado, la cultura dentro de la cual los jóvenes deben situarse. La tarea (la exigencia) es: enseñar a los jóvenes la cultura.

Por cierto: el término “paideia”, traducido por “humanitas” (Cicerón) para los antiguos griegos, incluía la educación filosófica. Hay que repetir que entre los antiguos griegos ‘philosophia’ era amplia (Herodotos 1: 30) y estrecha (Platón, que quería criar especialistas), como dice C. De Vogel, *Greek Philosophy (A Collection of Texts)*, I (Thales to Plato), Leiden, Brill, 1950, 2. Se sabe que Isócrates, a diferencia de Platón, entendía el concepto de filosofía en sentido amplio, como educación general y no como especialización de materias.

Nota.-- “Sólo los intelectuales creen que los intelectuales entienden el mundo mejor que los demás”. (Panajotis Kondylis (1943)).

Como M.Terpstre, *Panajotis Kondylis*: “Sólo los intelectuales piensan que los intelectuales entienden el mundo mejor que los demás”, en *El búho de Minerva* (Tijdschr. v.Geschied. y Wijsbeg.v.d. Culture), v. 11:2 (invierno 1994/95, 99/120, excelentemente expuesto, el pensador greco-alemán, de estirpe marxista, es un historiador del pensamiento -al que llama “ideas” (en las que, por supuesto, no se encuentra la definición de Platón)- desde el Renacimiento hasta el presente.

Kondylis resume las “ideologías” de la modernidad (que es esencialmente tradición e ilustración envueltas en una guerra social y de pensamiento) en tres términos: conservadurismo, liberalismo y socialismo. Con lo cual tenemos una pieza de filosofía política.

Kondylis opina que estas tres corrientes han terminado. Que estamos entrando en una nueva era. Especialmente el colapso del comunismo ha dejado claro “una vez más” (a.c., 114) que los conceptos políticos que nos son familiares se han vuelto superfluos.

Al fin y al cabo, sólo ahora -después de la guerra fría- surgen las motivaciones más profundas que determinarán la política planetaria venidera. Estas se están acumulando, por así decirlo, en un gigantesco explosivo en el curso de la tormentosa historia política de los últimos veinte años (1975/1995).

Debemos prepararnos para conflictos violentos en los que el mayor peligro no será ni siquiera la guerra, sino la continuación del estado de anarquía desenfrenada. En particular, la lucha mortal por la justa distribución de las necesidades de la vida puede ser inminente a escala mundial.

Pensar en una situación de supervivencia tan dramática parece inútil. Sin embargo, siempre habrá “intelectuales” que “ofrezcan sus servicios ideológicos para la buena causa (!)”.

¡Los intelectuales siempre no han hecho más que generar construcciones de pensamiento sin vida! ¡En la opinión de que saben más que todas las demás personas!

Muestra 1.-- ontología. (15/20)

Fugazmente hemos intentado -- sobre la base de unos pocos escritores -- obtener una primera visión global de lo que puede llamarse “filosofía actual”. Llama la atención la extrema diversidad, en realidad toda una gama de contradicciones,--¡toma entre las nuevas filosofías del ser y las corrientes deconstructivas! A diferencia de las ciencias profesionales, que se han convertido en algo propio, la filosofía, siendo en algún lugar una, es una actividad polémica en alto grado: ¡un pensador quiere meterla en otro! -- Por eso nos detenemos en la pieza central de la gran tradición.

Ontología.

‘On’ (genéticamente ‘ontos’) en el griego antiguo significaba ‘ser’, es decir, algo que está ahí, algo.-- ‘Logos’ en ese momento significaba “criar responsablemente”. -- La ‘ontología’ es, por tanto, “hacer surgir responsablemente todo lo que es”. -- Puesto que ‘algo’ es lo mismo que ‘realidad’ -- en el sentido de que en cuanto hay ‘algo’, hay ‘realidad’, no importa qué -- , se puede traducir ‘ontología’ en buen castellano por ‘teoría de la realidad’.

La doctrina de la realidad, tal como se practica en la gran tradición, postula una diferencia “algo / nada”. -- Esto se extiende en un rango o diferencial “algo / nada relativa / nada total o absoluta”.

Cuando en el cielo no hay nubes, decimos “No hay nada relativo a las nubes”. Esto no implica que no haya nada en absoluto: simplemente afirma que no hay nada con respecto a las nubes. Se trata de la nada relativa o relativa.

En otras palabras: no hay nada en un sentido limitado.-- Lo que podría ser la “nada absoluta” es y sigue siendo siempre oscuro. ¿Por qué? Porque equivale al hecho de que no hay “nada absoluta”. Ahora bien, desde el momento en que hubo, hay o habrá algo, la nada absoluta queda radicalmente y para siempre excluida.

De modo que el diferencial anterior se mantiene palabra por palabra, pero no materia por palabra: ¡después de todo, el tercer término de la derecha corresponde a la nada total o absoluta en la realidad! De modo que la ontología oscila siempre entre “algo - y la nada relativa”. -

La noción de ‘realidad’ (ser(es) o algo) como trascendental.

‘Trascendental’ (no confundir con el trascendental kantiano o husserliano’ que se refiere al sujeto pensante) contiene el término latino ‘trans-cendens’ trascender.

‘Trascendental’ dentro de la ontología tradicional, al menos, significa ‘omnicomprensivo’ porque trasciende todas las realidades posibles que resultan ser encontrables dentro de la realidad global o total.

De modo que encontramos una segunda diferencia “trascendental/ categórico”, donde ‘categoría’ significa no todo lo que es(n) sino todo lo que es(n) dentro del ser incomprensible -complicado- sin -más.- Así, ‘algo’ es omnicomprensivo o trascendental pero “este algo aquí y ahora” es categórico.

Todo lo que es categórico puede servir como muestras -infinitas en número- tomadas dentro de la totalidad del ser o realidad total. El “ser(el)” (contenido conceptual).

Lo que acabamos de explicar es el alcance conceptual del término ‘realidad’ o ‘algo’ (“Todo lo que es cualquier cosa, es decir, no-nada”).-- Pero, ¿cuál es entonces el conocimiento y el contenido de pensamiento de estos términos tan generales?

a. A la pregunta “¿cómo de real es algo?” se responde diciendo: “Ese algo está aquí ante nosotros”. En otras palabras: ¡está ahí! Es accesible, encontrable. A esto se le llama, en la línea de lo que ya reconocía Platón, “existencia” o ser fácticamente dado.

b. A la pregunta “¿cómo es (ese) algo real?” se responde diciendo: “¡Ese algo que tenemos aquí delante es un libro! Lo que algo es, se llama, de nuevo desde los pensadores medievales, “esencia” o ser de algo.

Resumiendo: Que hay algo y lo que es, es el conocimiento y el contenido de pensamiento del término ‘algo’ (realidad) o ‘ser’ (ser).

Se ve que, al menos en nuestro uso del lenguaje, el término ‘ser’ como verbo es doble: significa si hay algo y, si es así, qué es.

Nota: ‘realidad’ se opone a nada.-- Ya estamos ante más de una ‘diferencia’ (algo/ nada; -- trascendental/ categórico; -- existencia/ esencia).-- ¿Volvemos a “algo/ nada” -
- Una ficción literaria - una novela de ciencia ficción por ejemplo - , un sueño - una pesadilla por ejemplo - , algo que llega a ser (“pero - así lo dice el común de los mortales - no está todavía”) - por ejemplo una profesión que crece - : ¡todas estas ‘cosas’ (otra palabra para ‘cosas’) son realidades! Quizá no en un determinado uso cotidiano, pero sí en el uso ontológico del lenguaje: ‘ser(es)’ no se opone a ‘ficción’ o ‘sueño’ o ‘devenir’, que son tipos de ser o ‘categorías’. Una ficción, un sueño, un devenir es algo, es la no-nada.

En otras palabras: ¿son “realidades”? Aunque su existencia no se sitúe fuera de nosotros (ficción, sueño) o en la realidad ya actual o plena (en o alrededor de nosotros), esa existencia está ahí. Como un hecho. Como “inequívocamente ahí”. Como resistente cuando, obstinadamente, queremos fingir que no están ahí. Al menos en la medida en que seamos honestos, es decir, que queramos reconocer que si algo está ahí, está ahí.

Las leyes del ser.

Esa honestidad nos obliga a hacer las únicas pero omnicomprendivas afirmaciones -leyes (es decir, juicios que se aplican siempre y en todas partes)- que se refieren a toda la realidad como realidad. La diferencia básica “algo/nada” se muestra en ellos, en forma de juicios.

1.-- “Todo lo que (así) es, es (así)”. -- Confrontado en nuestra conciencia honesta con algo que ha penetrado hasta nuestra autoconciencia -- por ejemplo, el hecho de que alguien me dé una señal -- , no puedo sino decir: “Está ahí” (como muestra o modelo aplicativo de todo lo que es como dado),

2.-- “Todo lo que no es (así). no es (así)”. -- Frente a la ausencia, no puedo decir honestamente (la moralidad está evidentemente siempre implicada) más que “No está ahí” o “No es así”.

Nota.-- Ahora bien, para expresar la diferencia radical entre algo y absolutamente nada de forma clara, la ontología tradicional dice que hay una “tercera” ley: “Entre el ser o ser así y el no ser o no ser así, no hay ningún término intermedio.

En otras palabras: ¿o algo es (así) o no es (así)! Se puede llamar a esto el dilema primario “o bien” (latín: ‘aut’). Pero esta “tercera” ley no añade nada a las dos anteriores.

Todo esto implica que la diferencia “algo/nada” nos apela en nuestra ‘conciencia’ : si somos honestos y en la medida en que lo somos, todo lo que es algo real nos apela en algún lugar del fondo de nuestra personalidad. Esta apelación a nosotros (la conciencia) es la base -en esencia la única- de todo lo que es “moral” (comportamiento que actúa responsablemente, es decir, que tiene en cuenta las realidades dadas).

Uno dice: la ontología “funda” la moral.

Las otras trascendentalidades.

O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, (Esbozo de la Filosofía (Propedéutica Filosófica)), Viena, Herder, 1959-5, 382/388 (Die Transzendentalien), nos da una explicación de esto.

Con el concepto de “ser(el)” -como vimos antes- está inevitablemente ligada una pretensión de nuestra honestidad consciente, la base de la moral.

En otras palabras: la ontología y la filosofía moral (ética) ontológicamente fundada o responsable son distinguibles pero no están separadas.-- Esto significa que el ‘ser(de)’ abarca más que la existencia; la esencia en el sentido de que el ‘ser(de)’ se dirige a nosotros en alguna parte. Este dirigirse y, lo que es más, reclamarse de nosotros exhibe las siguientes características.

1.-- La base es y sigue siendo -según, por ejemplo, Tomás de Aquino, el gran pensador escolástico de mediados de siglo- el par ‘ens/ aliquid’: ‘ens’ es ‘algo’ en sí mismo, mientras que ‘aliquid’ es ‘algo’ en cuanto distinguible del resto de todo lo que es.

El uno (ens’) es “sustancia” (lo que existe en sí mismo); el otro es esa misma sustancia o mismidad en cuanto está implicada en otra cosa (“aliquid”).

Por cierto: la diferencia “sustancia/relación” se discute desde antes de Aristóteles, entre otros con los paleopitagóricos (con sus “sistémicos” o “pares de opuestos”) y, con Aristóteles, la arteria de su lista de categorías.

En otras palabras: algo y algo diferente del resto son conceptos comprensivos,-- colectivamente.

2.-- Los pensadores preplatónicos - pitagóricos y eleáticos - aportaron dos trascendentalismos, a saber, “to hen” (lat.: unum), lo uno (único) o coherente, y “to alèthes” (lat.: verum), lo aparente (se suele traducir por “lo verdadero”, pero eso es engañoso), es decir, todo lo que se muestra (“lo que sale de su escondite”).

En efecto, siempre hemos hablado de “diferencias”, es decir, de parejas que, por diferentes o separadas, son sin embargo una; hemos hablado de lo que es abordable, discernible, inconfundible allí, resistente a nuestra deshonestidad: eso es lo aparente. O lo que se muestra. Lo que es “fenómeno” (“fenómeno” porque aparece).

No se puede hablar de ‘algo’ o “algo en cuanto diferente/separado de otra cosa (el resto)”, sin que ese algo se muestre evidentemente, se haya mostrado o se muestre.

Y peculiarmente: en cuanto nos enfrentamos así a lo aparente, surge la dualidad (“diferencia”) “algo/nada” o también “algo/algo distinguible/separable del resto”: en otras palabras: vemos lo aparente en alguna conexión. En su unidad con el resto.

De paso: como veremos, esta “unidad” se reduce siempre a la semejanza (diferencia) o a la coherencia (brecha).

La unidad en o de ese algo (con otra cosa) y la obviedad se dan siempre junto a él.
- La unidad y la claridad (“verdad” se suele decir) son también trascendentales.

3.-- Platón sigue siendo el que -con los trascendentalismos anteriores- añadió el bien (entiéndase: todo lo que significa valor en alguna parte). Con su característico énfasis en el ‘ser(lo)’ como no ostensiblemente real sino realmente real: “ontos on”, ¡ser de alguna manera!

De modo que se puede decir que Platón añadió tanto lo realmente real como lo valioso (en su lenguaje entiéndase ‘realmente’ valioso o bueno) a los conceptos comprensivos ya discutidos.

En efecto: nuestra reacción de honestidad incluye, como premisa, la reverencia.

El contramodelo ‘deshonestidad’ es claro: quien no ‘respeta’ lo aparente en su evidencia puede permitirse el lujo de ser deshonesto. Pero eso es entonces, ontológicamente - moralmente, alguien que pierde su ‘honor’ - algo que se expone en la reverencia y la honestidad. ‘Honor’ significa aquí “el derecho a ser valorado como consciente, anclado en la realidad real y en los valores y bienes reales”.

Hasta aquí el trascendentalismo. Son -vistos en una ontología de la luz- como una luz común que ilumina (nuestro comportamiento).

Definir.

‘Definir’ (determinar un concepto) es decir qué es algo y si está ahí. Definir es una actividad eminentemente ontológica.

Ahora bien, hay dos definiciones fundamentalmente diferentes. -- Ch. Lahr, S.J., Cours de philosophie (Psychologie, Logique), (Cursos de filosofía (Psicología, Lógica)), París, 1933/27, 498/499 (Définition de mots et définition de choses), (Definición de palabras y definición de cosas), dice a este respecto lo siguiente.

De paso: el sujeto es lo desconocido (original); el dicho es lo conocido (modelo).

Cuando decimos “La nada absoluta es ‘algo’ que no existe”, entonces “la nada absoluta” es el original o lo desconocido (en el sentido de indefinido, por ejemplo) donde sólo cabe un modelo, es decir, “que la nada es y es totalmente nada”. Donde se supone que el dicho ya es al menos vagamente conocido (modelo).

Cuando se dice “Lo que (así) es, es así”, no se trata de una tautología sin sentido, como algunos pensadores superficialmente familiarizados con la ontología se atrevieron en su día a afirmar (decimos ‘se atrevieron, pues, si se les contradice, también dicen “¡Lo que (así) es, es (así)!”’), sino de añadir el único modelo apropiado al sujeto u original. Cuando se habla del (aparente) su(de), se puede, con toda honestidad, utilizar un solo modelo para definirlo correctamente: “su(de)”. De lo contrario no se respeta su identidad real (de ahí el nombre de “principio o axioma de identidad”.

1.-- Definición verbal o nominal.

Cuando uno -para definir algo- apela sólo al sistema lingüístico existente (que en su forma lexicográfica puede encontrarse en los diccionarios, en parte) y así, de ese sistema lingüístico, extrae términos que se ajustan (que pueden ser términos modelo de) el tema, entonces se está definiendo nominalmente o palabra por palabra.

2.-- Definición empresarial o real.

Con las “palabras” se tiene ciertamente un comienzo (para los que ya conocen los términos de la definición). Pero hay otro tipo de definir o representar el ser y la facticidad.

Por ejemplo, el papel. Para definirlo, se puede extraer un número finito de términos del sistema lingüístico: “algo generalmente blanco, delgado, ligero y más cosas por el estilo”. Pero también se puede hacer de otra manera.

El “papel” -- al menos hace unos años -- era una especie de lino que se pulverizaba, se reducía a una pasta, se hacía blanco gracias a un baño de cloro y cosas similares más.

Eso también es definir, es decir, utilizar un número finito de términos para representar lo que es el ‘papel’ (cera).

Pero aquí nos referimos al método de producción industrial, que se representa con términos tomados de nuevo del sistema lingüístico. El primer modelo es la producción industrial. El modelo lingüístico correspondiente es el conjunto de términos que representan el proceso industrial que hace que el papel “exista”.

Muestra 2.-- La ontología como metafísica. (21/26).

La ‘metafísica’ es sobre todo otro nombre para la ontología. -- Sin embargo, hay un lenguaje diferente.-- I.M. Bochenski, *Geschiedenis der hedendaagse Europese wijsbegeerte*, (Historia de la filosofía europea contemporánea), DDB, 1952-2, 218, dice al respecto lo siguiente.

“Según las opiniones actualmente dominantes, la distinción entre metafísica y ontología consiste en que la ontología estudia el ser y la existencia -piensa en la esencia y la existencia- en un sentido general (es decir, trascendental), mientras que la metafísica trata de dar una explicación de toda la realidad en un sentido no trascendental.

Bochenski lo expresa de forma infructuosa diciendo que la metafísica hace juicios de existencia (lo que no haría entonces la ontología) y por tanto implica una teoría del conocimiento (gnoseología, elaborada en epistemología) y que la metafísica no se ocupa sólo de los problemas individuales sino que -al menos en principio- quiere lograr una explicación de la totalidad de todo lo que es.-- Ahora vamos a interpretar esto de forma muy clara.

1.-- El vacío categórico del concepto de ser(es).

Al afirmar que algo es “real” (ser, estar, algo), se está afirmando, por supuesto, “no nada”, pero es tan vago que prácticamente no se puede hacer nada con él: es un mero punto de partida. Nada más.

O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Viena, 1959-2,453, cita al respecto al propio Aristóteles (Peri, hermèneias 3, in fine).

“No se consigue ninguna definición -sêmeion- que haga de algo la esencia llamándolo ser. Además: si se dice ‘ser’ ‘sobre’, (de algo), éste es un término vacío (‘pílon’), pues no expresa nada. ‘Sobre’, ‘ser’, sólo adquiere sentido en conexión con otra cosa. Sin ese otro, no hay pensamiento”. -

Nota.-- Expresado en términos de ‘trascendental’ y ‘categórico’: el ser(es) es modelo para todos los sujetos sin distinción. Que un sujeto se haga distinguible de otro (= cosas categóricas) se debe a la adición de algo distinto de un concepto omnicomprendivo

Por ejemplo, “Una chica es algo”. Por supuesto. ¡Todo lo que no es chica también es algo! ¡El carácter distintivo del término “chica” proviene de algo distinto del término bajo “algo”! Por ejemplo, “Una niña es algo que es humano y del sexo femenino y todavía lo suficientemente joven como para no ser llamada una mujer adulta”. Gracias a estas características, ¡se puede distinguir “niña” del resto de todo lo que es!

¿Qué significa esto? ¿Que pensar que la ontología es una “panacea” para “saberlo todo” sin haber tomado antes muestras sobre el tema es un error y no pequeño! ¡La ontología no es una panacea! Lo que muchos metafísicos han olvidado en el curso de las exposiciones sistemáticas que llevan el nombre de “metafísica”. Llamar a algo “algo” es un lema, una preposición. Se presupone que lo que se va a plantear va a hinchar (poner de manifiesto) “algo” (“realidad”) en alguna parte.

“Todo lo que es oro”.

O. Willmann, o.c., 366, dice lo siguiente.

(1) J. Locke (1632/1704), el fundador de la Ilustración inglesa, dijo -como nominalista- que un orfebre sabe mucho mejor lo que es el oro, que el metafísico. En otras palabras: que las “especulaciones” (conocimientos conjeturales) sobre el ser (esencia) de todo lo que es el oro están “vacías”.

La razón es obvia: ¡un orfebre maneja oro de verdad! Lo forja en joyas, por ejemplo. Puede verificar su pureza (= número de quilates). Así llega a una definición comercial que se basa en muestras.

(2) O. Willmann, ontólogo y metafísico platonizante, responde lo siguiente:-- Willmann -como realista (realista conceptual)- dice: afirmar que el oro, por ejemplo, exhibe tanto esencia como existencia, significa que una serie de características que, por ejemplo, un orfebre puede atribuir al metal en cuestión sobre la base de la experiencia, no se han reunido por casualidad, sino que constituyen un “totum physicum”, como decían los metafísicos medievales. En términos actuales: la esencia del elemento “oro” consiste en una serie de propiedades que juntas forman un sistema (conjunto coherente). Que muestran la “unidad” (uno de los conceptos ontológico-trascendentales).

Pero Willmann, como ontólogo de hecho, añade inmediatamente: para la muestra (inducción) apoyada en el sondeo del oro, el ser” (más la existencia) del oro es “ein X, eine qualitas occultat” (una x (desconocida), una propiedad oscura).

En otras palabras: un ontólogo guarda silencio sobre el oro hasta que el conocedor del oro añade al concepto de “ser”, que es algo vacío - psilon (como decía Aristóteles) - las características determinadas por la investigación positiva (definida = basada en observaciones), representada con los términos correctos del sistema de la lengua.

2.-- El mismo vacío categórico en otros términos.

Nos detenemos ahora en “cosas extrañas”: muchos científicos que no tienen ningún conocimiento ontológico real se burlan del “ser” (de la metafísica). Pero no hay que escuchar sus palabras, sino ver sus acciones. W. Fuchs, *Denken met computers*, (Pensar con ordenadores), La Haya, s.d. (Knauers Buch der Denkmaschinen), vrl. o.c., 237/238.

Fuchs, o.c., 234v., dice: el técnico y especialmente el físico se enfrentan a menudo al problema de una “caja” (centralita) -de naturaleza natural o artificial- que no puede desmontarse sin más, para ver lo que hay dentro. Eso es lo dado. Ahora, lo que se pide.

Por razones de “eficacia”, lo dado se denomina “caja negra”, porque por el momento oculta su “estructura” (otra palabra para “ser”, igualmente vacía).

El término “estructura” -palabra que hoy en día se utiliza constantemente como parche para las incógnitas- no es más que el hecho de que los rasgos que están dentro de la caja no se han reunido por casualidad, sino que constituyen una “unidad” (coherencia, sistema), por lo que el término “estructura” sustituye al de “unidad”. Nada más.

El método descriptivo o “conductual” sirve para exponer la Caja Negra. Se aplica un estímulo (eléctrico) -de entrada- para ver cómo reacciona la caja cerrada ante él (de salida).

Así se aprende, sin conocer el interior, directamente, si hay orden en ella y cómo se arma ese orden (existencia / esencia).

El “método de la caja negra” tiene su origen en la ingeniería eléctrica. Pero las ciencias naturales exactas siempre han utilizado este método. Se refiere a su obra “Física Moderna” donde habla de la investigación experimental sobre los átomos y los núcleos atómicos.

Fuchs destaca el momento matemático del método de la caja negra.-- Al fin y al cabo, las matemáticas actuales diseñan “esquemas” -operaciones esquemáticas entre otras- y “reglas” que representan estructuras -de nuevo, la palabra panacea-.

Semióticamente (teoría de los signos), la realidad matemática -porque los entes matemáticos también son nada- constituye un sistema de relaciones que combinan signos entre sí. Eso es, pues, la sintaxis matemática.

La semántica.

La “semántica” es la parte de la semiótica peirciana que se ocupa de las relaciones entre los signos sintácticos y el honor u otra realidad no matemática. Entonces los signos y operaciones abstractas adquieren significado (semántico). Antes de eso, son una especie de lema o realidad posible fuera de ellos mismos. Consideremos la fórmula de Einstein “ $E = mc^2$ ”. Por sí misma, esa fórmula es una “ecuación” (véase el signo “=”). Las relaciones propias entre E y mc^2 están representadas en ella por el signo “=”. Nada más. Lo que puedan ser E , m , C y C^2 no se desprende de la fórmula pura. Es un lema.

Fuchs.- Los entes matemáticos son modelos que pueden ser transferidos al campo de otras ciencias que no sean las matemáticas. Entonces se les da, por ejemplo, un contenido o significado físico. En este caso: E = energía; m = masa; c = velocidad de la luz.

Tal aplicación de fórmulas abstractas y vacías, da entonces “estructura”, en lenguaje ontológico “el ser (y la existencia)” de cosas que a primera vista parecen ser invisibles. - de cosas que a primera vista no tienen nada que ver con las matemáticas. Esas fórmulas vacías son entonces “modelos” (modelos abstractos, que en el dicho proporcionan información, por ejemplo, sobre datos físicos).

Nota -- Fuchs se refiere con razón a “modelos físicos” -- Cuando un constructor tiene que diseñar una casa, a menudo obtiene buena información (que puede servir de modelo) sobre su diseño cuando construye una casa en miniatura, con trozos de madera y demás. Se trata entonces de una “realización” (modelo) preexistente que, en la medida en que se asemeja en la forma hasta los detalles, proporciona toda la información. Eso se llama “isomorfismo”. Esto también sirve para exponer la estructura” (la unidad de las partes).

La caja negra ya presente en la mente del arquitecto proyectista se vuelve más clara, más real (donde “realidad” significa aquí “aquello que quiere realizar, es decir, la casa que se va a construir). Con esa “x” en la cabeza, se sienta en su mesa de trabajo y construye lo que hace que su vago modelo (en su cabeza) sea más concreto. Puede mostrárselo al constructor (al que no le sirve de mucho el diseño en la cabeza del constructor). La casa-pequeña proporciona información al constructor.

El modelo de Heidegger.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (Ser y tiempo), I, Tübingen, 1927, 1, 17, dice: “Ser humano -en el alemán de Heidegger ‘Dasein’- es ser de una manera bien definida, es decir, porque él mismo ‘es’, entiende inmediatamente algo como ‘ser’“. - Para Heidegger, ser humano es un acceso privilegiado al ser trascendental.

Tal cosa equivale a partir de una muestra (que es y sigue siendo real y pura inducción), a saber, lo que yo, como ser humano y en tanto que ser humano, sé sobre lo que es el ser, mi ser en primer lugar, para extender este saber, esta información, a la totalidad de “das Sein”. Eso es extrapolar el ser humano.

¿Cómo juzgar tal cosa?

1. En la medida en que existimos, esto es efectivamente un comienzo. Sabemos lo que es “estar ahí”, ya que “estamos ahí”.

2. Pero, ¿es el “estar ahí” de todo lo que no es - nosotros, lo mismo que mi “estar ahí”? Eso sólo lo puede decidir una serie interminable de otras muestras. Por ahora, el “estar ahí” que define al hombre es sólo un lema, un vago algo que se pone en marcha. Nada más. El resto del universo (el ser) sigue siendo una “x”.

Lo que sí justifica un poco el privilegio de Heidegger sobre el ser humano es el hecho de que, como dotados de espíritu, tenemos un concepto trascendental del ser.

Pero... ahí aparece Aristóteles y nos advierte: sin algo más que ese concepto comprensivo del ser, ese concepto del ser sigue siendo “vago” -¡psilon, algo vacío! Ese concepto vago sí lo pone a uno en el camino, pero sólo da información en unidad con algo más, a saber, algo categórico.

Lo que equivale a decir que Heidegger quería construir una especie de ‘metafísica’ - “construir metafísica” significa: llenar la noción vacía de ser con algo distinto de esa noción vacía- que fuera ‘existencial’, es decir, que hiciera del ser humano algo central.

Uno puede hacer eso, por supuesto, pero es muy cuestionable que Heidegger, sin toda una serie de muestras relativas a lo que es realmente el ser humano (“material positivo”), llegue mucho más lejos que la metafísica anterior que tanto ha “completado”.

La crítica de un matemático.

Bibl. : P. Cortois, *Een herdenkingscolloquium voor Jean Cavaillès*, (Un coloquio en memoria de Jean Cavaillès), en: Tijdschr. v. philos. 47 (1985):1 de marzo, 161/164.

Jean Cavaillès (1904/1944) fue un pensador polifacético que fue ejecutado en 1944 en Amiens como resistente.

Las matemáticas tienen unos tres “fundamentos”.

El logicismo, el formalismo y el ‘intuicionismo’, en el que no nos vamos a detener ahora. Sólo en esto. Estos fundamentos de las matemáticas están en algún lugar ‘filosófico’. Y aquí es donde el zapato aprieta.

Cortois articula el pensamiento de Cavaillès.

“De manera más general (es decir, fuera de estas tres escuelas), ¿puede el filósofo seguir siendo el legislador que define los límites dentro de los cuales puede desarrollarse el pensamiento matemático? La ambición de definir, fundamentar o reducir las “matemáticas” a otra cosa desde un punto de vista extramatemático no es legítima.

Es precisamente la mezcla de razonamiento matemático y especulación filosófica la responsable de parte de la confusión en el problema de los fundamentos.”

Nota.-- Aristóteles diría: ¡el sistema ontológico de conceptos es sólo ‘pílon’, material vacío! ¡Sin el suministro desde fuera de la ontología no se puede hacer metafísica de las matemáticas y sus entidades! Si uno lo hace, uno confunde dominios que son mundos aparte.

Cortois: “Los problemas matemáticos requieren soluciones técnicas y matemáticas, aunque estén en un nivel de abstracción y comprensión diferente al del problema original.

Nota: En otras palabras, las cuestiones matemáticas requieren primero soluciones matemáticas.

Cortois: “Sin embargo, el filósofo debe desarrollar un comentario interno. Esto es: desarrollar una reflexión que despliegue la naturaleza de la praxis matemática desde dentro (...).”

En otras palabras, si se quiere desarrollar la filosofía de las matemáticas, que es una forma de metafísica, a saber, la metafísica de las matemáticas y de sus actividades, no se pueden utilizar las nociones vacías de la ontología mientras no se complementen con lo que los matemáticos ya saben sobre su materia.

¡Querer “deducir” las matemáticas a partir de conceptos metafísicos preconcebidos es querer conjurar algo vacío (respecto a las matemáticas)!

Ejemplo 3.-- La ontología como teoría del orden (harmología). (27/35).

Hasta ahora vimos que filosofar es: conocer y manejar conceptos trascendentales. Que el mismo filosofar es: ver el papel básico de esas mismas nociones trascendentales -algo (en cuanto se diferencia del resto)/ aparente/ uno/ bueno (valor)- con el vacío relativo a las cosas categóricas.

Ahora llegamos a la ordenación ontológica. ¿Cómo ordenamos todos los datos posibles (datos = ser, cosas)?

1. Lo hacemos comparándolos.

El método comparativo es, pues, un método ontológico típico. Se aplica una y otra vez, aunque nunca se piense en él.

Ch.S. Peirce lo vio claramente. Como categorías básicas con las que se puede aclarar todo, vio 'primero', algo dado. Inmediatamente con ese 'primero', vio un 'segundo', un segundo hecho.-- Nota: ¡no confundir 'comparar' con 'equiparar'! 'Comparar' aquí significa - "ver relaciones", "confrontar más de un dato entre sí". -- De modo que ordelear es 'harmología', es decir, poner juntos. Lo que incluye también ver totalidades, dentro de las cuales uno sitúa más de un dato.

2. Ver semejanzas/diferencias y conexiones/desconexiones.

También ordenamos las cosas viendo semejanzas/diferencias y conexiones/ vacíos -- Platón, siguiendo los pasos de los paleopitagóricos en particular, lo reconoció claramente.

Consecuencia: dos conceptos básicos se repiten una y otra vez en su pensamiento ordenador: "todo" (similitud) y "conjunto" (cohesión). En la antigua Grecia, el ver y encajar los datos se llamaba 'stoicheiosis' (lat.: elementatio). El principal requisito para ello era la "anamnesis" (lat.: reminiscentia), que se diferenciaba considerablemente de la "mnèmè" (lat.: memoria), el recuerdo vago o la conciencia. En efecto: 'anamnesis' significa organizar la conciencia, trabajar de forma ordenada al pensar en un grupo de datos.

Nota.-- Se puede reconocer que lo que aquí llamamos 'teoría del orden' se denomina "lógica de las relaciones" en las lógicas recientes (lógica matemático-contable).

1. El rango identitario.

Es una perogrullada clásica decir que la analogía (es decir, la identidad parcial) desempeña el papel principal en la ordenación en la ontología y la lógica tradicionales (que comprueba las relaciones "si-entonces" en todo lo que es). Sin embargo, esto resulta ser falso.

La analogía, al fin y al cabo, es el término medio dentro de un diferencial.-- La ordenación o enclavamiento practicado por la armología tradicional (ciencia relacional) se basa en un esquema: dos o más “cosas” (ser, datos) son o bien totalmente idénticas (coinciden) o parcialmente idénticas (análogas) o totalmente no idénticas (totalmente diferentes).

La identidad total o global sólo se da, en sentido agudo al menos, con algo que es idéntico a sí mismo. La identidad parcial y la no identidad total presuponen siempre al menos dos datos.

El cuadrado lógico. El llamado cuadrado lógico es también un abanico.

todos	algunos si
algunos no	ninguno (todos no)

pueden colocarse en forma de cuadrado (que es una configuración): de ahí su antiguo nombre.

Se reconocen en esos cuatro elementos los conjuntos universales, los privados y los nulos.

El teorema del sistema lógico cuadrado.

Un “sistema” es un conjunto de partes, componentes, porciones, que, aunque diferentes, están sin embargo relacionadas.

El cuadrado lógico es: todo (todas las partes) - parte (no todas las partes) - ninguna parte.

Estas dos variantes del cuadrado lógico son variantes ontológicas. Porque en toda actividad mental van de la mano como una luz que precede a la luz.

En la lógica tradicional aparecen bajo el nombre de “deducciones inmediatas o inmediatas”. Así, por ejemplo, “Todas las chicas son del sexo femenino. No hace falta haber estudiado lógica para darse cuenta de ello.

O aún: “Todas las chicas son del sexo femenino. Ninguna niña es del sexo femenino. Todo el mundo puede ver inmediatamente que aquí se hacen juicios contradictorios... sin haber tomado nunca una lección de lógica.

Estas son las llamadas tradicionalmente “deducciones inmediatas”. Son inmediatas porque uno no tiene que hacer un silogismo tradicional para deducirlas lógicamente de forma rigurosa (aunque hay tal silogismo detrás de ellas).

Por lo tanto, cuentan como “implicadas con toda actividad mental”. Los términos “todos”, “ninguno”, “este... aquí y ahora” son términos que provienen directamente de los diferenciales mencionados anteriormente. Lo mismo se aplica a las deducciones del sistema: “Si el todo, entonces todas las partes o así”.

Nota.-- La “Lógica Difusa” es hoy en día, en entornos tecnológicos, en. D. McNeill / P.Freiberger, *Fuzzy Logic* (Bodoni) establece un tipo de lógica aplicada que trabaja con diferenciales en lugar de con opuestos duros. Por ejemplo, desde hace unos años la industria japonesa comercializa productos - aspiradoras, por ejemplo - que llevan incorporada esa “lógica flotante”. Términos como “frío/frío/templado/caliente” se cuantifican (se convierten en términos matemáticos), de modo que, por ejemplo, “20% caliente” o “70% templado” pueden procesarse mecánicamente.

2.-- Teoría de la unidad (henología).

Una forma antigua de expresar los diferenciales se lee: uno - parcialmente uno - no uno.

Efectivamente: en este lenguaje se parte de una multiplicidad que puede ser llevada a la unidad. Esto sobre la base de la similitud/diferencia y/o cohesión/espacio.

Totalidades.

Lo que Platón llamaba “todo” y “totalidad”, los escolásticos medievales lo llaman “totum logicum” (clase/colección) y “totum physicum” (sistema).

En virtud de una propiedad común idéntica, todos los elementos de una clase forman una clase (colección).

En virtud de una conexión idéntica, todas las partes (componentes, porciones) de un sistema (sistema) constituyen un sistema.

Se ve el concepto trascendental de “unidad” - CP (= Filosofía actual; este curso) 18, dando aquí toda su medida.

Nota.-- De nuevo: este insight, un insight del ser, se da con toda actividad mental: uno no tiene que haber aprendido logística de clases o teoría de sistemas para ver inmediatamente que un montón de objetos rojos -para seguir el ejemplo de Husserl- constituyen un mismo concepto que se aplica a todas las cosas rojas (posibles) como su propio dominio (extensión) del concepto ‘rojo’.

Del mismo modo: no hace falta haber estudiado a fondo la teoría de sistemas para ver inmediatamente que un cuerpo es coherente y constituye un “todo coherente” (sistema).

Un niño que sostiene un objeto aprende rápidamente que está conectado. Parece que el niño tarda más en aprender a “coleccionar”.

En otras palabras: la teoría unificada tradicional interpreta una luz que ilumina.

De paso: comparen el diferencial en CP 15 (algo/relativo = hasta cierto punto nada/absolutamente nada) con lo que acabamos de ver: ¡Los “diferenciales” dominan la ontología tradicional!

Lingüística.

En el caso de la clase (colección) la propiedad común es idéntica en todos los elementos o miembros. En el caso del sistema el todo es idéntico, porque las partes (componentes, piezas) de un todo -por muy diversas que sean: pensemos en todo lo que compone el cuerpo de un pájaro (anatomía, fisiología)- tienen una misma característica común, a saber, pertenecer a un mismo todo.

De modo que el concepto de “clase” (colección) está incluido en el propio concepto de sistema a su manera.

Lingüísticamente esto tiene el efecto de que cuando vemos uno o varios ejemplares de una clase, los vemos incluyendo al resto de la clase y decimos: “Eso aquí y ahora es un espécimen” (énfasis añadido: de una misma clase). Los términos que extraemos del sistema lingüístico expresan perfectamente la identidad.

Lingüísticamente esto tiene también la consecuencia de que, cuando vemos una o varias partes de un sistema, las asociamos, como dice muy correctamente de Saussure, con el resto del sistema y decimos: “Eso aquí y ahora pertenece a la ciudad de Amberes” porque vemos, por ejemplo, al Meir ¡incluyendo toda la ciudad! Los términos que extraemos del conjunto lingüístico no mienten: expresan identidad. Esto es a veces muy claro: “Esta es ahora la parte más concurrida de Amberes”.

Nota. - Cuando, por ejemplo, Hegel pensó que podía ridiculizar la identidad como “die einfache Grundbestimmung der traditionellen Logik” (la determinación básica de la lógica tradicional), esto delata a. que vio correctamente b. pero radicalmente mal.

En efecto, a menudo se confunde “identitario” con “sustancialista” o “atomista”, de modo que pensar en términos identitarios, como se ha señalado, haría imposible pensar y expresar correctamente las relaciones o los cambios.

No: trabajar identitariamente es trabajar comparativamente-sincrónicamente y diacrónicamente, es decir, ver más de un hecho incluyendo, en relación con, el resto. Pensar identitariamente es, en otras palabras -saussurianas-, pensar asociativamente: ver en un contexto, si es necesario en función del resto. En términos hegelianos: ver el lugar y el sentido de algo en el contexto del “todo vivo” (la expresión favorita de Hegel) en el que se encuentra.

Nota.-- Que las relaciones comparativas viendo constituyen la esencia de la lógica tradicional (porque la ontología) es ya abundantemente claro desde la tabla de categorías de Aristóteles.

Todas ellas son ‘sustoichiai’, sistequias (pares de opuestos). La sistequia básica es ‘ousia’, lat.: substantia, independencia (es decir, algo en cuanto existe en sí mismo)/ “pros ti”, lat.: relatio, relación (es decir, más de una independencia en cuanto se relacionan entre sí).

El resto del cuadro: “cualidad/ cantidad”, “tiempo/ espacio”, “ser activo/ pasivo”, “proposición/sitio”. Aristóteles los ve no sólo “en sí mismos” (sustanciales, atómicos) sino siempre “incluyendo” o “asociados a”.

3.-- Asociar.

Acabamos de utilizar un término muy antiguo. En la estela de de Saussure, el semiótico-estructuralista.-- La definición puede decir: “Si cuando se piensa en a se piensa en b (si se piensa en a incluyendo a b), entonces b es una asociación de a”.

Esto presupone que a y b están “conectados por el pensamiento”, es decir, por alguna identidad: asociamos sobre la base de la similitud/diferencia y/o la coherencia/la brecha.-- En otras palabras, asociar es una actividad indiciaria.

Psicología asociativa.

Ribot, *La psychologie des sentiments*, (La psicología de los sentimientos), París, 1917-10, 171 / 182 (Les sentiments et l’association des idées).-- Ribot fue un psicólogo experimental y pensador.

En el texto citado muestra cómo la mente como capacidad de valor -- véase CP 19 (el bien como propiedad trascendental de todo lo que es) -- implica, es decir, asocia,-- valores que incluyen.

(1) La semejanza.

Ante un joven, si se parece a su hijo, tiene la misma edad, etc., una madre puede sentir de pronto que surge una simpatía. En ese joven extraño ella proyecta a su propio hijo.

Sobre la base de la semejanza (características comunes) -hay aspectos en ambos jóvenes que son idénticos- se remite a su propio hijo. Hay -para hablar con Derrida- un rastro hacia algo ausente, que no se da inmediatamente, a saber, su hijo.

Ribot da un segundo ejemplo.-- “Así, hay reacciones de miedo que se denominan ‘desconsideradas’.-- Una percepción más profunda y penetrante, sin embargo, puede rastrearlas hasta un terreno explicativo similar al del caso de la madre que simpatiza espontáneamente, donde la similitud estaba en juego.”

Nota: El cartero que ha sido mordido una vez por un perro en su recorrido, piensa que todos los perros subsiguientes incluyen a ese perro mordedor. ¡Ella identifica parcialmente -- analogía -- todos los futuros con el que mordió!

(2) Coherencia.

Ribot utiliza el término “adhesión” o “aprehensión”. - El sentimiento -de nuevo, la mente, parte de nuestro espíritu, que es capacidad de valor- que un enamorado vive originalmente por la persona misma de su amante, lo transfiere, - “sentido de transferencia” a su ropa, sus muebles, su casa.

Ribot da otro modelo: la envidia y el odio enfrían su cólera en los objetos inanimados que pertenecen al “enemigo(s)”. Por la misma razón: “aprehensión”/”adhesión”.

En las monarquías absolutas, por transferencia, el culto al monarca se dirige también en parte a su trono, a los emblemas de su poder.

Nota.-- En el erotismo, esto explica el “fetichismo” (no en el sentido religioso-histórico): es “fetichismo” todo lo que no es una persona viva y sin embargo erotiza. Efectivamente: unas bragas, un sujetador en un escaparate,--un perfume sin relación con nadie puede ser erotizante.

Hasta aquí el fenómeno. Ahora la interpretación.

Ribot: “Sabemos que la asociación de contenidos de conocimiento se ha reducido a dos leyes básicas: la ley de la semejanza y la ley de la adhesión.

Ribot llama a esto “transfert” (transferencia): “transfert par ressemblance/ transfert par contigüité”. (transferencia por semejanza/ transferencia por contigüidad). -- Este comportamiento metafórico (semejanza) o metonímico (coherencia) de la mente como capacidad de valor lo califica Ribot como algo que vive “en la clandestinidad” que a menudo “significa una influencia latente pero intencionada”. --

La explicación de Ribot se expresa en términos tradicionales-ontológicos y -lógicos: identitarios. Las relaciones se experimentan, se sienten.

4.-- Tropología.

Los retóricos antiguos se detenían a menudo en los medios de estilización de un texto. Así, descubrieron los tropos, a saber, la metáfora y la metonimia, relacionados con dos tipos de sinécdoque (literalmente: coautoría), a saber, la sinécdoque metafórica y la metonímica.

Examinemos ahora brevemente cómo se identifican.

(1) *La metáfora.*

Tanto la metáfora como la metonimia son comparaciones expresadas de forma lingüísticamente abreviada.

La comparación que ve la parábola se expresa, por ejemplo, de la siguiente manera “Esa mujer es una caña. Al ver a esa mujer uno piensa en una caña que se dobla con el viento.-- Ambas exhiben un rasgo idéntico (rasgo común,-- que indica reunión): la flexibilidad. Como es evidente en la comparación consciente. De esa mujer corre un “rastros” (referencia) a la caña, es decir, de una flexibilidad a la otra.

El término ‘ser’ como verbo auxiliar lo expresa perfectamente: “Esa mujer es una caña”. Esto es: bajo un solo punto de vista (que es la identidad parcial o la analogía, la analogía metafórica) ella es la misma. De modo que ‘ser’ aquí significa “bajo el punto de vista de ... ser”.

Nota.-- Los lógicos modernos y postmodernos acusan al concepto de ‘ser’ como verbo auxiliar de ‘multiplicidad’ y por tanto de inutilidad.

A lo que respondemos que es sólo una cuestión de analogía y que la famosa ‘implicación’, núcleo de la lógica y de las matemáticas, es igual de ‘polifacética’ porque esa implicación expresa todas las posibles conexiones “si - entonces”; Por ejemplo: “Comer implica tener hambre”.

Pero también: “Comer implica tomarse el tiempo para comer”. La implicación “comer/tener hambre” y “comer/tomar el tiempo para comer” es muy diferente en la realidad. Y sin embargo, todos los logistas utilizan el mismo signo de implicación (una flecha).

El signo metafórico.

Un mapa como ilustración, debido a su alto grado de similitud, es un signo metafórico: la estructura (o la esencia) del paisaje real es la misma en ambos casos.

(2) *La metonimia.*

La comparación que ve la coherencia se expresa, por ejemplo, de la siguiente manera: “Las manzanas son saludables” (ejemplo de analogía metonímica de Aristóteles). A la vista de las manzanas uno piensa - asociativamente - en causar junto con otros alimentos de la salud por (comer) manzanas.

De nuevo: la comparación se expresa lingüísticamente en términos abreviados: “Las manzanas -como factor de salud- son saludables”. Donde el término “son” como verbo auxiliar co-expresa algo así como la relación “causa/efecto”.

La relación “causa/efecto” conforma un sistema o sistema: un sistema dinámico que incluye la alimentación y la creación de salud.

‘Ser’ aquí significa “ser una co-causa de ...” Lo que no indica multiplicidad absoluta sino identidad parcial o analogía.

La unidad (propiedad trascendental) aquí no es la semejanza sino la coherencia: comer manzanas implica que las manzanas no se parecen a la salud sino que son la co-causa de la salud. No es semejanza, sino coherencia.

El signo metonímico.

Un cartel no se parece, como el mapa, al paisaje que en parte se representa en él, sino que se relaciona con él: “Amberes” significa “Quien siga por esta carretera llegará a Amberes con el tiempo”.

Los tipos de la sinécdoque

reflejan lo anterior pero introducen todo/no todo y todo/no todo. La relación “colección/copia” y “todo/parte” es central.

(1) *La sinécdoque metafórica.*

“Un soldado no abandona su puesto” dice el capitán. Dice “un soldado” pero piensa “todos los soldados”. -El inspector escolar al principio : “¡Un profesor no llega tarde! Significado : “Todos los profesores no llegan tarde”. -La sinécdoque metafórica pronuncia la copia pero significa la clase.

(2) *La sinécdoque metonímica.*

“La barba está ahí”. Se dice “la barba”, (una parte) pero se piensa “todo el hombre del que es la barba”.

La barba, con el resto de la apariencia, forma un todo o “sistema”: No la semejanza como en la sinécdoque metafórica, sino la coherencia. -- Eso significa identidad (parcial). La sinécdoque piensa identitariamente.-- Así es también en la expresión “La parroquia tiene dos mil almas” (donde ‘almas’ (parte cuidada por el pastor) significa -- rastro es de, se refiere a, co-significa -- personas a las que pertenecen esas almas).

5.-- *Dos tipos de inducción.*

La inducción es de uno o más ejemplares o partes decisiones a -inducción amplificativa- toda la clase (colección) o todas las partes (el todo).

Nota.-- La inducción sumativa.-- Tanto si un profesor cuenta todos los ejemplares - conteo húmedo- como si cuenta todas las páginas de un libro, el axioma es: “Si todos los ejemplares/partes por separado, entonces todos juntos”. La “suma” o totalidad en su primera forma comprende la “suma” en su segunda forma.

La inducción amplificadora o ampliadora del conocimiento procede por muestreo:

a. metafóricamente: a partir de una misma clase o conjunto, se toma al menos una instancia para sacar a la luz al menos una propiedad común (la identidad parcial):

b. metonímicamente: a partir de un mismo conjunto o sistema, se necesita al menos una parte (porción) para extraer al menos una percepción parcial (identidad parcial o analogía) sobre el conjunto.

Se ve la estructura sinecdótica de ambas formas de inducción amplificativa.

Inducción sumativa/amplificativa.

Se observa que la inducción sumativa es siempre el núcleo -el núcleo probado- de la amplificativa.-- Esto es quizá más evidente en la inducción estadística.

En una encuesta de opinión, por ejemplo, uno toma mil muestras (subclase) de una población (clase). Uno las suma: lo que es resumir (es decir, resumir todas individualmente en todas colectivamente). Entonces uno dice por ejemplo “mil personas que fueron probadas dan 73% para ese candidato”.

A partir de los probados se razona generalizando -extrapolando- a los probables. Lo que se dijo sumariamente en la inducción sumativa se aplica entonces, hasta una investigación posterior, a toda la clase. Esto es la amplificación.

La inducción metafórica o generalización.

Descansa en la similitud.-Si esta agua y aquella agua (veraniega) hierven a 1000 c., -así asociamos inductivamente- toda el agua hervirá a 1000 C. Desde una clase parcial (muestras) razonamos a la clase total.

La inducción metonímica o hacer un todo (situar una parte de algo en su conjunto).

Se basa en la coherencia.-- Estudio la vida económica en Amberes. Conozco el Meir (nota : una calle comercial de Amberes) y el barrio del puerto. Dos muestras. En todas partes me topo con el resto de la ciudad como entidad económica.-- Resumen.-- “Si dos partes exhiben muchos extranjeros como actores económicos, entonces todas las demás partes también exhibirán muchos actores económicos extranjeros”. -- Mi comprensión es parcial, por supuesto. Pero ambas partes arrojan luz sobre el conjunto. Puedo imaginarme el conjunto. Esto no es generalizar o resumir como en una colección, es hacer el todo. Un todo es más que una colección porque contiene una estructura que no tiene una colección de elementos separados.

Como apunte: en las totalidades demasiado complicadas -complejas-, esa generalización es el único método de inducción posible, normalmente. Si quieres desmontar un espagueti, ¡tienes que ir a tientas!

Muestra 4.-- La ontología como hermenéutica (teoría de la interpretación).
(36/42)

‘Hermèneuein’ en griego antiguo es “lo que se piensa, puesto en palabras”. Pero también significa “interpretar” (“interpretar”).

‘Hermèneutikè (technè) por ejemplo en Platon, Politeia 260D - puede significar la habilidad relativa a la interpretación.-- Aquí lo usamos en las dos acepciones.

La interpretación del texto (“exégèse textuelle”) y la comprensión de los signos (“intelligence des signes”) de Aristóteles está informada por una de las acepciones tradicionales del propio término ‘hermenéutica’: El opúsculo de Aristóteles sobre el juicio se llama “Peri hermèneias” (lat.: de interpretetione). En particular: me llama la atención que en el lenguaje aristotélico ‘hermèneia’ no se limita a la alegorización, sino que también es el nombre de cualquier juicio sensible.

Más aún: el juicio sensible es ‘hermèneia’, interpretación, en la medida en que significa “decir algo de algo”.

Nota.-- Con esto se da lo principal.

El significado de algo

Para la ontología, según la doctrina aristotélica del juicio, que es parte primordial de su lógica, la persona que juzga (expresa la proposición) es un intérprete. Ahora bien, juzgar es invariablemente pronunciar a partir de un original (sujeto en la oración) un modelo (dicho). O, como dice el propio Aristóteles : “decir algo de algo”.

Juzgar es “identificar”.

Identitativamente hablando - ontología en el sentido tradicional - decir algo de algo es “identificar” ese primer algo con el segundo algo. En la definición, esa identificación es total. En los demás juicios, esa identificación es parcial.

Dos formas de identificar.

A continuación, se discutirán dos formas llamativas de dar sentido.

1. -- Captar el sentido de algo

Cuando tratamos de captar correctamente “el sentido” de algo --un acontecimiento, un dicho-- prestamos atención a ese algo y a su “significado”, es decir, a lo que es” en sí mismo, en sí misma.

Así, el término “responsabilidad” en sí mismo puede definirse como

a. un hecho

b. que contiene una demanda (problema), que debe ser tratada de tal manera que uno, al resolver el problema, asume su implicación con la propia conciencia. Expresado en términos populares: uno deja que tanto lo dado como la demanda “vengan” a su conciencia.

Así: mi hijo está enfermo: No puedo abandonarlo a su suerte en conciencia. Eso es responsabilidad (ética).

Dado: mi hijo enfermo.

Solicitado: hacer algo para salvarlo de esa desafortunada condición.

Solución: o lo ayudo yo mismo o pido la ayuda de alguien.

En términos hegelianos, ese comportamiento -esa interpretación convertida en conducta- es 'responsable', porque 'wirklich', es decir, en sentimiento realmente responsable con lo dado y lo demandado, haciendo algo al respecto. 'Wirklich' en el lenguaje anglosajón es todo aquello que 'capta' tanto lo dado como lo demandado y que responde a la demanda.

En otras palabras: todos aquellos que no responden a lo pedido (y a través de lo pedido a lo dado) son 'irreales', porque tal persona vive fuera de la realidad donde tiene lugar y sentido.

Parménides de Elea (-540/ ...), fundador de la filosofía eleática, nos dejó una expresión: "el ser según sí mismo". Es decir, no lo que se da y se pide según nosotros o así, sino según lo dado y lo pedido por sí mismo. En otras palabras: el objeto decide, no el sujeto.

2.-- Crear un significado: Dar un significado distinto al original.

Dado: mi hijo está enfermo.

Solicitado: asistencia.

Crear un significado: "No me siento responsable de esa petición".

En lenguaje coloquial: "No me importa".

En otras palabras: lo dado y lo demandado se captan según su significado (concepción de sentido) pero la interpretación final y el comportamiento que se origina a partir de ella, no corresponde a lo demandado (y a través de lo demandado a lo dado).-
- Lo dado y lo demandado no entran en la solución. La persona que así interpreta y actúa según esa interpretación, "no hace justicia" al niño y a su condición de enfermo.

Aquí el sentido es literalmente "introducido", fundado: porque el sentido no reside en lo dado y en lo pedido. Se introduce desde fuera.

Como apunte: en la tradición, la omisión del deber, forma de irresponsabilidad que es común, se llama "peccatum omissionis", pecado de omisión: es como si lo dado y lo pedido no existieran.

En los Sofistas, Platón habla en algún momento de 'para.frosune', pensar al margen de la realidad. Mientras que 'so.frosynè' significa pensar la realidad misma.

Esquema.

1. Captar el significado.-- En A (dado y solicitado) pienso A.

2. Crear un significado.-- En (mejor : n. a.) A pienso algo A pero sobre todo B que a veces puede ser -A (no-A). En respuesta a A se introduce algo que en sí mismo no va necesariamente unido a A, es decir, B.

Nota -- Cuando se lee con atención a J. Derrida, se encuentra que el sentido diferencial incluye tanto el captar como el crear sentido (posiblemente en el sentido decreciente de -A (no-A)).

Puesto que siempre se sitúa en la historia global del significado -- desde los antiguos griegos e incluso antes hasta el presente y mucho después de nosotros, el significado, interpretado derridianamente, es siempre “A différer”, aplazado, porque nunca terminado. El significado presente se refiere invariablemente a un significado siempre en fuga y, por tanto, “ausente”. De modo que estamos -para hablar con Kafka- “unfertig”, inacabados.

La diferencia entre la fenomenología pura y la hermenéutica.

a. El fenomenólogo, es decir, el descriptor/narrador del fenómeno, se ciñe estrictamente a lo dado, que aquí coincide con lo preguntado, porque lo preguntado, al representar los datos y lo preguntado tal como son en sí mismos -en nuestra conciencia-, es precisamente todo lo dado.

b. El hermeneuta sí parte de la representación del fenómeno (sentido) pero trasciende esta fenomenología para introducir otras interpretaciones que no pertenecen necesariamente a lo dado. Precisamente por ello se convierte en intérprete, como dice Peirce.

A J. Derrida llega al extremo diferencial en esto, porque incluye, en su concepto de ‘interpretación’, tanto la concepción del sentido como los fundamentos preferentemente deconstructivos del mismo en su número fundamentalmente infinito.

El juicio como ‘hermeneusis’ (interpretación).

Lo dijo Aristóteles: “Katègorain ti tinos”, decir algo a partir de algo. Que el sujeto -originario (desconocido)- sea puramente imaginario, como en un juicio de ciencia ficción, o que se dé en nuestro mundo cotidiano o profesional determinable por la ciencia, carece de importancia. La lógica no es epistemología, es decir, epistemología. La epistemología, como ontología relativa a los datos - comprobables - examina si el sujeto existe realmente, sí o no.-

Examinemos ahora un poco más de cerca cómo procede el juicio como interpretación.

Original/modelo.

Bibl. : K.Bertels/ D. Nauta, *Inleiding tot het modelbegrip*, (Introducción al concepto de modelo), Bussum, 1969, 28.

Repetimos: el sujeto (que se da) actúa como una incógnita (original). El dicho (lo que se conoce) tiene el papel de la información.

“En términos de”.

Decir algo sobre algo es hablar de algo “en términos de” otra cosa.-- Pero esto significa que uno tiene “términos” a su disposición. Éstos se toman del sistema lingüístico que está, por así decirlo, infinitamente disponible.

Juzgar es situar al sujeto en el conjunto vivo (término de Hegel) del lenguaje, de modo que se pueda hablar del sujeto en términos del decir. Hemos visto que esto se hace de forma identitaria, es decir, por asociación basada en la similitud/diferencia y en la cohesión/diferencia. Cfr. CP 30 (“Sobre el ver”); 31 (Asociar).

Hay referencias -- rastros -- en el sujeto que señalan el dicho como información.

Nota -- Se señaló que en la ontología tradicional y su lógica no valen las palabras sino los términos. Así, la relación (= identidad parcial o analogía) “mayor que” expresa un solo término en dos palabras. También puede existir la situación inversa: una palabra engloba más de un término coincidente.

1.-- “Anneke es corredora”.

En virtud de la conexión, entiéndase: identidad parcial, entre Anneke y ser corredora se puede hablar de ella “en términos de” ser corredora.

De paso: sinecdóquicamente (CP 34 (Matáfora)) Anneke es un espécimen del “totum logicum”, la clase (colección), de los corredores. Se puede hablar de ella en términos de “(Anneke es) una (corredora)”. Cuando uno los ve ocupados, un rastro corre desde ella hasta esa colección.

2. -- “Anneke camina”.

Atención: en el lenguaje cotidiano esta proposición puede significar “Anneke es una caminante”. Detrás de esto consideramos una segunda interpretación: “Anneke está caminando actualmente”.

La multiplicidad de “Anneke está caminando” muestra que sólo el contexto puede revelar el significado correcto.

En otras palabras: el contexto proporciona “el incluido” con el que se puede entender correctamente la expresión.-- El ausente en el presente texto es el contexto que ayuda a decidir el significado correcto (sentido) de la expresión.

En virtud de la conexión, entiéndase: identidad parcial, aquí -no de semejanza como en el ejemplo anterior, sino- de conexión entre Anneke y el caminar se puede, es más, se debe -si se les ve realmente caminar- hablar de ella en términos de caminar.

En ambos casos, se recurre a un modelo porque hay una identidad parcial (analogía establecible.-- En el caso de “Anneke camina”, había incluso una identidad parcial entre la frase y el contexto. Texto y contexto son “uno” en alguna parte (el concepto trascendental).

Modelos cuantitativos.

Todavía se puede oír a los lógicos afirmar que la lógica tradicional no tiene lugar para las relaciones entre otros de naturaleza cuantitativa.-- Examinemos eso.

1. - “Esa iglesia es más grande que todos los edificios de alrededor”.

Se ve que aquí el término “son” se combina como verbo auxiliar con el término “mayor que”. Como dijo Aristóteles: sin una co-expresión categórica -- aquí: mayor que -- “ser” significa “nada” (entendido: nada categórico). Cfr. CP 21.

No se ve que esto no es una expresión sensible: la relación (relación) y la de carácter cuantitativo entre lo dado 1 (iglesia) y lo dado 2 (todos los edificios circundantes) está correctamente traducida.-- ¡El rodeo de la logística de las relaciones no es necesario para hablar con sentido!

2.-- “Esa torre tiene ciento cincuenta metros de altura”.

Aquí se introduce un modelo de medida: ‘metro’ - De nuevo: la relación entre lo dado 1 (torre) y lo dado 2 (metro) se expresa perfectamente al combinar el (sin término significante categórico vacío) ‘ser’ como verbo auxiliar y “metro de altura”.

Nota.-- Como decía Aristóteles : juzgar es comparar. Aquí es evidente: la iglesia y todos los edificios circundantes se comparan cuantitativamente (“mayor que”); la torre y el metro (alto) se comparan en términos cuantitativos.

¿Dónde está la necesidad absoluta del rodeo por la llamada logística “exacta” de las relaciones (de carácter cuantitativo)? ¿Dónde está la inexactitud? Incluso el lenguaje costumbrista, como ha puesto de manifiesto la reciente “neorretórica”, tiene su propia “akribeia” o exactitud.

Hasta ahora hemos hablado de temas y refranes parcialmente idénticos (análogos).

“Incluyendo”.

Hasta ahora habíamos hablado del aspecto lingüístico al juzgar.-Nos detenemos un momento en el entendimiento.

“Esa iglesia es masiva”.

Es evidente que el término “masiva” es efectivamente una palabra, pero al mismo tiempo un término que sólo cobra sentido “incluyendo” lo que es para que lo otro sea “masivo”.

En otras palabras, la frase quiere decir “masivo (en comparación con, por ejemplo, nosotros mismos, el entorno, etc.)”. ‘Masivo’ no es sino comprensible “incluyendo” lo que no es masivo. El término ‘masivo’ está presente. Aquello frente a lo cual algo es ‘masivo’ está ausente en el texto.

Al menos en este sentido, J. Derrida, con otros que hablan una y otra vez de lo no dicho (“le non-dit”), tiene razón: de ‘masivo’ se pasa a aquello contra lo que algo es masivo.

Y eso en una frase tan ordinaria como “¡Esa iglesia es masiva! -- En el lenguaje ordinario, no se debe hablar “en términos de” lo inexpresable en muchos casos. El contexto está ahí. En la lógica computacional, sin embargo, hay que hacer signos y operaciones puramente explícitas. ¡Pero entonces la logística también es aritmética!

Definición de juicios.

Bibl. : Ch. Lahr, S.J., *Cours de philosophie (Psychologie. Logique)*, (Curso de filosofía (Psicología. Lógica), París, 1933-27, 496/499 (La définition); 620/ 622 (La définition empirique).

Definir” es ambiguo.

Un juez, por ejemplo, da -de un delito- tras la investigación y contrainvestigación una definición jurídica: “X es culpable de...”. En la que también hay un juicio de valor, por supuesto.-- Estamos hablando aquí de la definición de la esencia.

Lahr: una definición es un juicio en el que el dicho (modelo) expresa todo el ámbito (dominio) y sólo aquel ámbito al que se refiere el contenido conceptual de un término. De omni et solo definito (en latín de mediados de siglo). -- Lo cual no siempre es fácil, en la práctica.

La antigua definición de “justicia”.

Platón, Politeia I.-- El texto puede resumirse como sigue.

1.-- La tesis (juicio) de Kephalos (lat.: Céfalo).-- La conversación (el diálogo) versa sobre la “justicia” (entiéndase: la vida consciente).--

Según el método socrático-platónico se debe llegar a una definición esencial. Esa definición debe resumir toda la justicia y nada más que toda la justicia en un contenido conceptual.

La definición de Cephalos dice: “La justicia es decir siempre la verdad y hacer siempre justicia”.

2. -- *La tesis de Sócrates* (Platón)

Por cierto: aquí se hace ‘antología’, hacer observaciones.-- Desde Zenón Van Elea (-500/ ...), el pensador de Parmenia, desplegó la erística primitiva -- la habilidad de refutar o, como dice Popper, ‘identificar’ -- en la antigua Hélade, en respuesta al concepto de multiplicidad (sincrónica) y al concepto de (multiplicidad diacrónica o) cambio (‘movimiento’).

Platón, a través de Sócrates, aplica aquí la ‘sunthesis’ (deducción): deducir conclusiones razonando a partir de enunciados preconcebidos. Se piensa en la matemática axiomática. Esto se llama, con Platón, dialéctica hacia adelante. O dialéctica “progresiva”.

Dado: una o más proposiciones (preposiciones).

Se pregunta: ¿qué se sigue lógicamente de ellas? (postfrases).

Aplicación. -- Supongamos -provisionalmente- que la definición de Céfalos es correcta, ¿qué se puede deducir de ella?

En otras palabras, ¿qué inferencias (teóricas y prácticas) se pueden esperar?

“Si un amigo, de buen ánimo, te confía armas, pero más tarde, habiéndose vuelto loco, te pide que se las devuelvas, y si tú, Céfalos, se las devuelves --tiene derecho a ellas (según tu definición)-- ¿no dirá alguien que, en ese supuesto, estás actuando rectamente, --que, en otras palabras, tienes el deber ético de ‘devolver las armas a un loco’?”

El quid del razonamiento reside en una conclusión irónica: a. ¡actuar con rectitud b. equivale a dar armas (peligrosas) a una locura! Lo que no se dice, en esta irónica conclusión, es: “¿No ves que tu justicia incluye la iniquidad?”. Pues quien da (devuelve) armas a alguien que puede volverse peligroso en su posesión, es corresponsable (y cómplice) de (con) las eventuales fechorías de la persona a la que se le proporcionan armas.

La inaceptable conclusión muestra que -sin decirlo- un error de definición se atascó en la tesis de Kefalos. Sólo así Kefalos comienza a comprender el significado (sentido) correcto tanto de la “justicia” como de su propia definición.

5.-- La ontología como lógica (teoría del pensamiento). (43/49).

Ya se ha establecido: este curso pretende ser lo más completamente lógico posible.

a. Esto se debe, en primer lugar, a la filosofía tradicional que, desde la época de los antiguos griegos, ha puesto la lógica como una de las principales condiciones para filosofar.

b. También se debe, y no en último lugar, a una figura que ha hecho de la lógica, en sus formas antigua, medieval y reciente, el objeto de estudio por excelencia, J.M. Bochenski, O.P. (1902/1995).

Bochenski nació en Polonia, en Czuszon. Comenzó sus estudios en Lwow y Poznań. Vivió la Primera Guerra Mundial (1914/1918) a pocos kilómetros del Frente Oriental.

En las batallas con los bolcheviques fue herido. Sus estudios le convirtieron en un kantiano (Kant era el gran Aufklärer). Pero se convirtió y se hizo monje, dominico, en 1927. Los estudios posteriores -el doctorado en teología (se doctoró cinco veces)- le hicieron descubrir la lógica filosófica.

En aquella época la lógica era bastante despreciada, excepto en Polonia. Esta materia es para la filosofía lo que las pruebas de laboratorio son para el explorador. Es una prueba sin la cual se cae rápidamente en matorrales especulativos o en prejuicios ideológicos (según Guido Küng, profesor en Friburgo (Suiza), alumno de Bochenski).

Al fin y al cabo, el lógico comprueba

- a.** la solidez de los axiomas (fundamentos, premisas) y
- b.** la coherencia de las proposiciones de un sistema filosófico.

“Si hay algo que he querido conseguir durante mi vida es poner un poco de orden en el cerebro. Para que uno cuente menos locuras”. Así, a su manera, Bochenski. En 1939 estuvo en Polonia. Fue herido. Arrestado. Escapó. Continuó la lucha contra el comunismo en Inglaterra. Fue testigo de la campaña por Italia de las tropas polacas. Antibolchevique radical, nunca aceptó Yalta ni la ocupación de sus polacos.

Fue profesor desde 1945 hasta 1972. Fundador del Instituto para Europa del Este. Se dio a conocer como uno de los mejores especialistas en el mundo comunista. Su *Handbuch des Weltkommunismus* (Manual del comunismo mundial), vendió más de cien mil ejemplares. Alemania Occidental lo convirtió en su experto en los juicios que llevaron a la condena del “Kommunistische Partei Deutschlands”. Sudáfrica. y también el Consejo Federal Suizo le consultaron regularmente.

Sobre el tema de la razón y la fe, Bochensky fue muy claro: “¡Soy totalmente seguidor de la razón, en parte porque creo!”. Para él, creer era tan natural como pensar. A diferencia de los que ya no piensan de forma estrictamente lógica y menos aún poseen alguna fe, Bochenski nunca percibió la fe y la razón como contradictorias, ya que ambos poderes se fundaban mutuamente.

Con Bochenski desaparece una figura pintoresca en Friburgo (Suiza): ¡desde su Jaguar saltó a un avión (a los sesenta y siete años obtuvo su licencia de piloto)!

La imagen de Bochenski de la historia de la lógica.

Según él, la teoría del pensamiento tuvo tres períodos principales: la lógica antigua (IV / III ed.), la lógica escolástica-medieval (XII / XIII ed.) y la lógica matemática (XIX ed.).

Entre estos breves períodos de florecimiento se interponen largos períodos de abandono. - Los pensadores modernos en particular (XV^a e. y siguientes) sufren de una espantosa falta de formación lógica.-- excepto un pensador: Leibniz.

Tampoco valora mucho la dialéctica de Hegel y Marx: le faltan a. fundamentos sólidos y b. una estricta coherencia lógica.

Por último, nos remitimos a la traducción al neerlandés de una de sus mejores obras: *Wijzgerige methoden in de moderne wetenschap* (Métodos filosóficos en la ciencia moderna), Utrecht/Amberes, 1961 (// *Die zeitgenössischen Denkmethode* (Métodos contemporáneos de pensamiento), Berna, 1947).

Lógica tradicional.

Bibl. : G. Jacoby, *Die Ansprüche der Logiker auf die Logik und ihre Geschichtschreibung (Ein Diskussionsbeitrag)*, (Las pretensiones de los logistas sobre la lógica y su historiografía (Un documento de debate)), Stuttgart, Kohlhammer, 1962.

Tesis de Jacoby.

a. Ha habido, desde mediados del siglo XIX, muchas lógicas (lógica de clases, lógica proposicional, lógica modal, etc.)

b. Pero sólo hay una lógica tradicional, “formal”.

Su esquema es claro, desde hace siglos:

a.1. entendimiento,

a.2. juicio,

b. razonamiento. Donde el razonamiento es central: la lógica es el desglose de “todo lo que es lógico, es decir, correctamente deducible”. En alemán “*folgerecht*”. Coherente.

Su forma lingüística es “Si, entonces” (es decir, la oración condicional o hipotética).

Razonamiento deductivo y reductivo.

Desde Platón, conocido bajo los nombres de “sunthesis” (deducción) y “analysis” (reducción), e incluso antes de él, entre los matemáticos, se distinguen dos formas principales de deducción correcta a partir de proposiciones de postposiciones.

1. -- “Si a, entonces b... bueno, a, por lo tanto b”.

“Si A, entonces B” es el lema, la implicación proposicional, también llamada ‘englobante’. Pues bien, si (la lógica piensa estrictamente en oraciones si, pues no es una aplicación de la lógica como la epistemología) la pre-sentencia está presente, entonces lógicamente, es decir, correctamente razonada, la post-sentencia se sigue de ella.

El método axiomático-deductivo en matemáticas y en logística son aplicaciones de esto.

2. -- “Si x, entonces b... bueno, b. Entonces x”.

Esta es la forma lemativa -llamada habitualmente “analítica”- de la “deducción”. ‘La deducción, en la forma anterior, sigue siendo el núcleo esencial de todo razonamiento. Pero en el caso “analítico” se busca una preposición presente oculta. En la antigüedad Platón pasó como el fundador del método lemativo-analítico.

Está presente en todo razonamiento inductivo que es una forma sinecdótica de reducción. - Está presente en toda búsqueda de incógnitas. Así, en la ciencia experimental.

La vinculación (implicación) como identidad parcial (analogía).

Al igual que la ontología como teoría de la unidad (CP 27), la lógica tradicional es identitaria, es decir, se basa en el rango “totalmente idéntico/parcialmente idéntico (analógico)/totalmente no idéntico”.

Pues, pensamos en B que se parece o está relacionado con él (analogía metafórica o metonímica). Basándonos en ello, pensamos con razón que B es “propio de” A (premisa cierta) o de X (premisa buscada).

En otras palabras: lógicamente estricto, asociamos ambos términos.-- A su manera, Josiah Royce (1855/1916), pragmático-personalista, en sus Principios de Lógica, Nueva York, 1917, funda el pensamiento lógicamente estricto en una doctrina del orden: “La lógica es la ciencia general del orden”.

En otras palabras: las inferencias correctas se basan en relaciones objetivas (que son precisamente el objeto de la armología tradicional). En otras palabras: primero la logística de las relaciones; ¡sólo después las demás ramas de la logística!

El papel de los conceptos y los juicios.

Si el razonamiento es el objeto de la lógica tradicional, ¿qué papel desempeñan los conceptos (los adversarios reducen a veces la lógica tradicional a una “lógica de los conceptos”) y los juicios?

1. - *El concepto* es todo lo que es real en alguna parte, en la medida en que está presente en nuestra conciencia en forma de representación (“entendimiento”). En este sentido, la lógica no es más que la ontología que elabora la teoría de la unidad en la teoría del razonamiento: el ‘ser(el)’ de todos modos es el material procesado en nuestro razonamiento. Incluso si fuera puramente ficticio. sí, contradictorio (como en el razonamiento “de lo absurdo o incongruente”). Lo absurdo, en el sentido estrictamente lógico, no es más que lo impensable y, por tanto, imposible y, por tanto, contra-modelo radicalmente irreal de lo real.

2. *El juicio* -lo vimos, justo antes- es una interpretación de lo que es “real” en alguna parte. Pues bien, el razonamiento consiste en al menos dos interpretaciones o juicios de conceptos, en forma de sentencia hipotética. Es precisamente el sentido hipotético el objeto de la lógica.

Jacoby, o.c., 10.-- Al igual que ontológicamente la realidad en sí misma -nos demos cuenta conscientemente o no- está presente fuera del sujeto conocedor-pensador (yo, tú, los demás) (“subjektfrei” dice Jacoby). es decir, objetivamente, en los datos que se presentan, así lógicamente están las identidades objetivas detrás de los conceptos, convertidas en juicios, en los razonamientos realizados por el sujeto (yo, tú, los demás).

La obra de Jacoby es una larga prueba, junto con las de sus muchas fuentes de las tradiciones lógicas, de esa tesis que hacemos nuestra en virtud de lo que precede.

La tipología del razonamiento de Peirce.

Bibl. : Ch.S.S. Peirce, *Deduction, Induction, and Hypothesis*, en: *Popular Science Monthly* 13 (1978) 470/482.-- Tomamos su famoso ejemplo de la judía.

a. Deducción.

Todas las judías de esta bolsa son blancas,
Este puñado de alubias procede de esta bolsa.
Este puñado de judías es blanco,

Nótese que Peirce omite los términos ‘bien’ y ‘así’ pero los supone. Los deja fuera para realizar mejor las conversiones (‘transformaciones’) de un razonamiento a otro.

Queda inmediatamente claro que los términos “todo” y “este puñado” representan la clase total (concepto universal) y la clase parcial (concepto privado). Así, se puede concluir de todo a una parte de forma “analítica”, es decir, en forma de “deducción inmediata” (CP 29).

En otras palabras: la deducción es necesaria.

Obsérvese que “Todas las judías son blancas” se apoya en realidad en una “inducción sumativa” previa: si todas por separado, ¡entonces todas juntas!

b.1. Reducción (inducción).

Este puñado de alubias procede de esta bolsa.

Este puñado de judías es blanco.

Todas las judías de esta bolsa son blancas.

Esta es claramente una forma de generalización, es decir, de la subclase a la clase total.-- También existe la ‘generalización’ (del subsistema al sistema total).

La reducción es siempre ‘sintética’, en el sentido de que sólo se puede estar seguro de la corrección de la generalización (o de la generalización) comprobando experimentalmente la blancura del resto (los ejemplares no comprobados).

“Si al menos uno o algunos, entonces todos” sólo es válido tras una investigación posterior. La conclusión es hipotética (un lema).

b.2. Reducción (hipótesis).

Este puñado de judías es blanco.

Todas las judías de esta bolsa son blancas

Este puñado de judías procede de esta bolsa.

Peirce también llama a la “hipótesis” en sentido estricto “abducción”. Lo cual es un término que hay que evitar. “Si este puñado de alubias es blanco, y si todas las alubias de esta bolsa son blancas, entonces este puñado de alubias procede de esta bolsa” es también ‘sintético’, es decir, sólo tras una comprobación posterior experimentalmente cierta. Hasta entonces, es incierto. La conclusión también es hipotética (= lemática).

Lógica modal.

Sólo intervienen las modalidades ‘necesaria’ (= ‘analítica’) y ‘no necesaria’ (= ‘sintética’). Las modalidades de reducción (‘analysis’ en lenguaje platónico) exhiben posibles verdades o decisiones.

Investigación de fundamentos.

La famosa investigación de fundamentos -por ejemplo, de los matemáticos u otros investigadores de sistemas (estructuralistas)- gira en torno al tercer tipo de razonamiento de Peirce; a saber, la hipótesis. Se trata de “Si X, entonces B. Pues bien, B. Entonces X”.

Tomamos la derivación no necesaria porque, como dice el padre Bochenski, los filósofos -los modernos al frente (excepto Leibniz)- no prestan suficiente atención a sus postulados y a su alcance adecuado. Hay una X (o incluso normalmente más de una X), es decir, una (o más) proposiciones no examinadas o meramente hipotéticas, que rige todo el sistema o fragmentos de un sistema.

¿Por qué nos apoyamos tanto en el fundacionalismo, es decir, en el xismo? Porque ver lo que se da queda cegado por una o varias X. Al fin y al cabo, en la axiomática -desde Platón y Aristóteles- sólo hay un ‘dominio’ del que extraer ‘evidencias’; CP 18 (El concepto trascendental de ‘verdad’) en la medida en que un ‘axioma’ o ‘fundamento’ (‘premisa’) está explícitamente presente

En esto tienen razón personas como Derrida que buscan metódicamente buscar “le non-dit” lo que no está explícitamente planteado pero ocultando el resto, en todo o en parte, controlado.

Fenomenología y axiomática.

A veces parece que un fenomenólogo es cualquier cosa menos un axiomatista. Pero esto es un grave error,

Lo dado, es decir, el fenómeno o lo que se muestra inmediatamente a la conciencia, es lo exigido. Cuando los pensadores, por medio de axiomas secretos u ocultos, limitados en su visión de lo dado, piensan que así lograrán ver la realidad completa, se equivocan.

La famosa teoría del ABC de Ellis y Sagarin, dos psicólogos norteamericanos, puede ser aquí esclarecedora: con A, el (fenómeno) dado, mi mente, B, funciona de tal manera que puedo ver realmente A.

Pues bien, los axiomas explícitos y, más aún, los no expresados (fundamentos, “bases”, “principios”) son “B”, es decir, axiomas creadores de apertura o restrictivos de la apertura que abren o (“al menos”) restringen parcialmente la mente. De tal manera que el dominio, A, es a veces sólo muy parcialmente visible a la mirada fenomenológica.

La ontología, la teoría de la realidad, es muy consciente de ello.

J. Taels, *Soren Kierkegaard como filósofo (Wijsgerige Verkenningen)*, (Soren Kierkegaard como filósofo (Exploraciones filosóficas)), Lovaina, 1991, intenta hacer inteligible, en el ámbito lingüístico neerlandés, el peculiar filosofar del padre del pensamiento existencial (por ejemplo, la investigación fundacional de Heidegger sobre la ontología tradicional; por ejemplo, el existencialismo ateo francés de Jean-Paul Sartre).

Así, rechaza claramente la opinión ampliamente difundida -y autofundada por la falta de examen directo de los textos de Kierkegaard- de que Kierkegaard es “un irracionalista”. O alguien que no tendría el más mínimo sentido de la coherencia entre sus fragmentos de pensamiento, entre otras cosas porque Kierkegaard se resiste ferozmente al “sistema” (es decir, al de Hegel, que efectivamente reinterpreta a su manera).

Pero -lo que nos interesa especialmente aquí y ahora- Taels también refuta -como el propio Kierkegaard- otro malentendido muy extendido, a saber, que es posible filosofar sin presupuestos.

Como ya, en su momento, Otto Willmann lo dejó muy claro: la. ¡(siglo XVIII) las mentes ilustradas pensaban que podían juzgar todo “sin ningún prejuicio”! ¡Como si pudieran situarse por encima de un punto de vista exterior y limitado! ¡Como si pudieran sostener una especie de punto de vista “divino” que lo rige todo!

Los ateos suponen -sin sospechar nada- que “ven” todo con toda la verdad con su ojo “neutro”, sin prejuicios: también sostienen en su mayoría la opinión de que quien es piadoso es impotente como ser pensante y, por tanto, no debe ser tomado en serio.

Los famosos “prejuicios” contra los que lucharon los ilustrados como, por ejemplo, “atrasado”, “de mediana edad” y similares, son todos axiomas. Pero los axiomas de los iluminados son también prejuicios. Cegaron su visión de la realidad total, de la que el creyente en Dios “ve” una parte que el ateo o secularista no ve, por razones de prejuicio o “B” (Ellis/ Sagarin).

Por eso -como subrayó Bochenski, entre otros- la lógica es tan decisiva: ¡uno ve con sus axiomas o prejuicios! ¡Eso es todo lo que uno ve! Por eso el esquema es “Si X, entonces mi(s) opinión(es). Pues mi(s) opinión(es). Entonces X”. Así de reveladoramente lógico.

Muestra 6.- La ontología como “disposición” (verdad). (50/61).

Después de la lógica, un capítulo de epistemología. O más bien ‘epistemología’, porque, como teoría de la ciencia, la epistemología es sólo una parte.

La luz que ilumina, es la verdad ontológica, entiéndase: a.lètheia, apariencia. Lo que es palpable, discernible, inconfundible allí, ha “salido de la oscuridad”, se muestra, es “fenómeno” o “fainomeno”. El objeto de toda fenomenología.

Metodología.

La “metodología” suele ser considerada como “lógica aplicada”. Esto es y sigue siendo correcto, por supuesto. Pero la lógica se ocupa de “todo lo que es en la medida en que es susceptible de sentencias si-entonces”.

En un sentido más amplio, descubrir algo junto con decir su nombre es como una sentencia si-entonces: “Veo a un amigo que viene hacia allí. Le digo: ‘Hola, José’”.

En otras palabras: si es José, mi amigo, entonces es normal que le salude con “Hola, José”.

En otras palabras: si uno quiere prestar atención, ¡la realidad está llena de “frases si-entonces”!

Ahora se trata más del método como fenomenología o representación del fenómeno.

George Boas, *An Analysis of Certain Theories of Truth*, Berkeley, Cal., Univ. of California Press, 1921, nos pone en marcha.

Distingue varios “estilos” de descubrir la realidad y representarla correctamente.

1.-- Teorías subjetivistas. (50/51)

Lo que permite hablar de “verdad” (de forma evidente) sin duda es el sujeto perceptor, individual o colectivamente.-- Lo que impresiona de forma “convinciente” se presenta como “verdadero” (real).

1.a.-- Hedonismo cognitivo.

Lo dado es lo que se muestra como fenómeno. Lo que se exige en una teoría de este tipo es que se manifieste como placentero en un sentido muy amplio. Así, por ejemplo, algo que da una sensación placentera de utilidad o de utilidad es “verdadero”.

Esto ocurre de muchas formas. Consideremos a la persona tendenciosa: en realidad sólo busca lo que confirma su opinión individual, que siempre está ahí. Lo que sí es “algo agradable”. Pensemos en la persona tradicionalista: él, ella, busca, fundamentalmente, sólo lo que confirma la opinión grupal ya presente: si esto ocurre, entonces esa confirmación resulta “agradable”.

También el que argumenta -la mayoría de los modernos y postmodernos- actúa con respecto a la percepción y a la representación de las cosas percibidas de tal manera: que la proposición que defiende confirma, se presenta como “agradable” y, por lo tanto, es “verdadera”.-- Ch.S. Peirce, en su momento, habló extensamente de esos tres tipos de apertura de la verdad.

1.b.-- Conocimiento de la argumentación doctrinal. (51/52)

Otra forma de trasladar lo verdadero al sujeto, individual o colectivamente, es la teoría que propugna la argumentación como única o principal forma de acceso a la verdad.-- “¿Podéis demostrarlo?” Eso es lo que parece aquí. Eso significa demostrarlo convincentemente en forma de argumentación lógica de cualquier manera.

Retórica.

Además de la filosofía y la ciencia profesional, los antiguos griegos también conocían la “elocuencia” o “*tèchnè rhètorikè*”.

1. La retórica surgió en la isla de Sicilia, a raíz de los procesos de redistribución de tierras y similares. En este sentido, fue una verdadera doctrina de la elocuencia. Aprender a argumentar bien. Para que “entre”. Para que el entendimiento se establezca “por el poder de las palabras”. Con el paso del tiempo la retórica antigua se convirtió, además de en judicial, en política (en el *ágora* o asamblea pública) y en “epidética”, es decir, en actuar con todas las técnicas posibles de persuasión. En esta última fueron decisivos los primeros sofistas.

2. Bajo el emperador Augusto (-63/+14) la retórica se fue convirtiendo en una verdadera doctrina de la comunicación y la interacción, que estudiaba sobre todo todo lo literario.

En ella, la formación del texto era algo decisivo. Un texto, hablado y sobre todo escrito, nace en cinco fases o aspectos.

a. invención

(heurística), con Herodotos de Halikarnassos (-484/-425) ya sea “autopsia”, conocer gracias a la propia observación, o “historia”, investigación, que produce materiales de datos.

b. ordenación

(harmología, ordenación), que ‘ordena’ el orden de las partes de un texto.

c. diseño

(estilística) que expresa el texto final. Estos dos últimos elementos fueron llamados por Herodotos, ‘logos’, disposición ordenada y estilización del texto. -- Para la palabra hablada seguía entonces la memorización y la recitación.

Cabe señalar de paso que un tal Chaïm Perelman (1912/1984) puede pasar por uno de los fundadores de la retórica como teoría de la argumentación. Frente a los neopositivistas (CP 03 (Empirismo); 04 (Lenguaje artístico); 06 (Filosofía del lenguaje)) y, sobre todo, frente a Frege (CP 05), que abrió el camino al desprecio de los lenguajes naturales y coloquiales, Perelman sostuvo mediante una argumentación muy sólida que el discurso no artificial también puede ser lógicamente válido. Cfr. Ch. Perelman/ L. Olbrechts, *Rhétorique et philosophie*, (Retórica y filosofía), París, PUF, 1952; ídem, *Traité de l'argumentation*, (Tratado de la argumentación), París, PUF, 1958.-- Esto dio lugar a lo que hoy se llama “neorretórica”.

Nota.-- Contra las pretensiones de verdad de éste y el anterior propósito puede aplicarse ya lo que Zenón de Elea (-500/ ...), alumno de Parménides, observó en su tiempo: cuando dos o más proposiciones se “defienden” con argumentos, se “fundamentan”, se “prueban”, esto suele terminar en un “ni tú ni yo probamos nada”. Ya

Aristóteles resumió así una de las tesis del epicúreo Zenón. Aristóteles llamó a ese tipo de aseveración “dialéctica” (las partes presentan argumentos válidos pero insuficientes) o “retórica” (las partes razonan con formas de evidencia no expresadas).

Como apunte, las afirmaciones de verdad subactivistas totalmente inútiles no lo son: pueden contar como lemmata, hipótesis provisionalmente aceptadas.

2. -Comprobación de teorías.

Para superar el punto de vista puramente subjetivo, es necesaria alguna forma de comprobación.

2.a.-- La teoría de la coherencia. (52/53)

Este punto de vista ve la verdad expuesta en el hecho de que los elementos separados de un argumento llegan a la “armonía” entre sí.

Lógicamente, esto significa que no hay ninguna contradicción o incongruencia estricta en la exposición

La noción de un “sistema lógicamente coherente” es la premisa por excelencia aquí.-
- Un ejemplo muy pequeño lo vimos en CP 42 (el argumento de Sócrates de que la tesis de Kefalos de la acción consciente siempre contiene contradicción) donde se señala, a través de las inferencias, que una tesis puede contener contradicción. El razonamiento y la argumentación de Kefalos exhibe una escisión lógica: no es coherente” (“consistente”).

Una aplicación.

G.-G. Grenger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, (Pensamiento formal y ciencias humanas), París, 1967, expone, en una breve introducción, los significados que ya puede exhibir el término “estructuralismo”.

A. La noción de “sistema lingüístico” de Courthenay y de Saussure.

B. La matemática de Bourbaki -por ejemplo, en forma de una teoría de conjuntos inspirada en G. Cantor que procede de forma axiomática-deductiva y formal- desplaza el sistema de lenguaje desde la lengua ordinaria a las lenguas “formalizadas”.

C. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Descartes según el orden de las razones), 2 vols., 1 (*L'âme et Dieu*), (El alma y Dios), 2 (*L'âme et le corps*), (El alma y el cuerpo), París, 1953, traslada la noción de sistema coherente del lenguaje y la aritmética a la estructura de un sistema filosófico. “La noción de estructura tal y como la introducen los estructuralistas en la historia de la filosofía consiste en considerar una obra (entiéndase: un sistema de pensamiento) en sí misma como un sistema relativamente cerrado e independiente que el estructuralista desea comprender como un sistema”. O.c., 3. Así Granger.

Como apunte: a diferencia de una lengua (e incluso entonces) y a diferencia de un sistema matemático rígidamente axiomatizado, los sistemas filosóficos son tales que sus elementos no están determinados únicamente por su ubicación en el sistema. En otras palabras: un sistema filosófico nunca está totalmente cerrado. Según Granger.

Boas llama a tales teorías “relacionales”, es decir, orientadas unilateralmente a las relaciones. Aquí las relaciones mutuas de las partes de una exposición filosófica, por ejemplo, la verdad (relacional) de un sistema filosófico, salen a la luz gracias al análisis estructural. Se trata del examen de la correspondencia entre las partes,

2.b.-La teoría de la correspondencia. (53/58)

La relación que se aplica aquí - es, pues, de nuevo una teoría relacional - es la del ... sujeto concedor-pensador en un encuentro con lo dado. Lo dado y el sujeto pensante en el que se representa lo dado es decisivo.

Esta teoría ha sido eliminada en su mayor parte en las últimas décadas. Literalmente: “desmontada”. Por personas que, cuando pensaban en sus puntos de realidad, encontraban que ellos también habían llegado a su ‘verdad’ en algún lugar gracias a un encuentro con algún dato.

Nota.-- La discusión entre inmediatistas y mediatistas es demasiado complicada para entrar en detalle aquí.-- Sin embargo, esto.

(1) Como explica brevemente Ch. Lahr, *Cours de philosophie, I (Psychologie, Logique)*, París, 1933-27, 1 3/125 (Diverses théories relatives à la perception), (Diversas teorías de la percepción), por ‘mediatismo’ se entiende aquella concepción del encuentro “sujeto/objeto” que afirma que como individuos subjetivamente cerrados no captamos el objeto, la realidad, especialmente la del ‘mundo exterior’, sino indirectamente.

Medio: es decir, por ejemplo, a través de las impresiones sensoriales que en última instancia nos impregnan, nuestra conciencia, en algún lugar.-- De paso: los cartesianos, con el énfasis que su fundador, R. Descartes, puso en “la sens intime” la percepción interior, tienden invariablemente al mediatismo. El alma, para Descartes, era un “ángel” puro (puramente inmaterial) en una máquina” (el cuerpo como sistema material-mecánico). La pregunta era entonces, naturalmente, “¿Cómo sabemos que las impresiones (sensoriales) que, sin embargo, penetran en alguna parte de nuestra “alma” (entiéndase: conciencia) son “verdaderas”?”

(2) Como también explica Lahr: el ‘inmediatismo’ es esa visión que nuestra conciencia da sobre los datos, la ‘realidad’.

Los commonsensistas - siendo Thomas Reid (1710/1796; líder de la “escuela escocesa”) el fundador - se oponen a “le sens intime” tal como lo preconiza Descartes con su “angelismo”: para ellos, “la sens commun” (Claude Buffier, S.J. (1661/1737)) “el sentido común” (no confundir con el “sentido común”) existe en todos nosotros que, al captar un hecho observado, asocia siempre la realidad de principio de lo observado. Decimos “de principio”, es decir, se supone que la observación ofrece la “realidad” “hasta nuevo aviso”, es decir, hasta que aparezca lo contrario.

El comunismo, en su forma moderna, retoma la antigua doctrina de la correspondencia de Platón y Aristóteles y, posteriormente, de la escolástica de mediados de siglo.

A su manera también recupera la psicología intencional de Franz Brentano (1838/1917) -mediante nuestra atención a lo dado, experimentamos la realidad- y en su estela de, por ejemplo, ‘n Meinong (1857/ 1927), -ambos miembros de la escuela austriaca que recupera parcialmente la escolástica-, con su noción de “intentio” (prima y secunda).

Como nota, la 'intentio' es "prestar atención a" (prestar atención a) o "enfocar nuestra conciencia en" alguna realidad, incluso si esa 'realidad' no fuera más que un algo imaginado.

La primera atención ('prima') es la atención ordinaria, cotidiana, que casi siempre se 'dirige' a las cosas cotidianas.

La segunda atención es la atención adjunta a la (primera) atención. Esto es: la atención "reflexiva" o en bucle. Por ejemplo, cuando pensamos en pensar en algo.

Derrida.

Derrida es un escritor de muy alto nivel erístico. Sus obras no son siempre fáciles incluso para sus fanáticos -y tiene muchos- sí, objeto de discusiones muy acaloradas a veces. Al fin y al cabo, sus obras son hermenéuticas/comentarios, sí, comentarios de comentarios. Pensadores como Platón, Rousseau, de Saussure (sobre todo) son tomados por sus textos -conocemos la expresión "tomar a alguien por el cuello"- de modo que Derrida, mediante hábiles maniobras en materia de interpretaciones de todo tipo, ha llegado a incluir... una interpretación más en la interminable serie de interpretaciones en las que cada uno de nosotros -según él- está literalmente "atrapado", exprimido del texto que está "desmontando" ("deconstrucción").

Sus interpretaciones se apoyan o caen en "la escritura primigenia" ("écriture"), es decir, en las relaciones de signos -signos lingüísticos en primer lugar- en las que literalmente pensamos. Sin esa red de signos (mensajes) que se refieren unos a otros a través de contradicciones, no hay nada.

Derrida escribe, habla, piensa como si sólo hubiera pares de signos opuestos. Estos están expuestos en todo lo que, por palabra interior, pensamos, en todo lo que, por discurso, comunicamos.

En otras palabras: si hay alguien que desmonta el inmediatez con respecto a "el encuentro" sujeto-objeto, es él. En esa medida es un mediador.

Esto se mostró, entre otras cosas, en una disputa entre él y Ricoeur y Jeanne Parain-Vial, en Montreal (como menciona J. Parain-Vial, *Tendances nouvelles de philosophie*, (Nuevas tendencias de la filosofía, Le Centurion, 1978, 90): ¿no existe la percepción "primera"! Lo que existe es el fondo primordial de las interpretaciones burbujeantes (l'écriture o escritura primigenia) en el que todo ser que practica el pensamiento está, por así decirlo, asfixiado como individuo que quisiera estar en contacto directo con lo dado. Estamos absortos en el burbujeo interminable -la deriva primigenia de los signos (acústicos, escritos, hablados, etc.) de los que nosotros -yo, tú, nosotros- captamos algo que en nosotros -en mí, tú, nosotros- vuelve a ser un signo individualizado,-- por enésima vez.

J. Parain-Vial, o.c., 86.-- Derrida critica --o más bien “deconstruye”-- la teoría de la percepción de Husserl. “Que la percepción no existe (o al menos lo que se llama ‘percepción’),-- que no juega el papel de origen y que en cierto sentido todo ‘comienza’ con la representación (‘représentation’) ...”

Se sabe que en los textos del pensador cumbre de la escolástica de mediados de siglo, S. Tomás de Aquino, abunda el término “quodammodo” en cierto sentido.

En la doctrina tradicional del juicio se distingue entre sujeto y predicado de tal manera que el predicado se excluye del sujeto. Sin embargo, cuando se introduce alguna modalidad (que o bien se refiere al sujeto, como “algunos”, o al predicado, como “en cierto sentido”), esta modalidad o salvedad introduce un matiz que a veces puede cambiar profundamente el sentido de la oración. Aquí no se trata nunca de la modalidad “no” (como, por ejemplo, “Todo no comienza con la representación”), sino de todas las modalidades cambiantes (que introducen diferenciales).

Obsérvese cómo - zorro astuto que es - Derrida, en la discusión con los disidentes que le hacen preguntas, introduce “en cierto sentido”. Con tanta ligereza. Tan desapercibido casi. Es casi “un non-dit”, ¡algo que no se dice explícitamente!

Eso -esa modalidad- es lo que la gran tradición llama “cum grano salis” con un grano de sal. - Estilísticamente, se reduce a esto: con una modalidad, uno puede afirmar cualquier cosa y nunca refutarla realmente. Porque “en cierto sentido” Derrida, por mucho que exagere, tiene siempre y en todo momento razón (lo que es un universal, algo universalmente válido).

J. Parain-Vial, o.c. 82.-- Derrida, en las discusiones, cita, entre otras cosas, la galería de arte de Dresde.-- Allí se expone un lienzo de Teniers, que a su vez representa una galería con un cuadro que a su vez representa una galería con un cuadro y así interminablemente.

Así, Derrida se dibuja a sí mismo como vagando en esa serie interminable de galerías con representaciones de representaciones de representaciones... ¡Como si no hubiera también “realidad” fuera de esa galería! Eso es el hipermediatismo. A la larga, ya no hay una realidad dada que se represente en nuestra conciencia - posiblemente con las inexactitudes necesarias - sino sólo una imagen infinitamente transmisible en sí misma en la que deambulamos, aislados de lo representado.

Que las representaciones de los datos se transmiten en una serie histórico-cultural - “paráfrasis” en palabras del griego antiguo, signos de todo tipo, eso es correcto. Pero mientras tanto, salvo en el caso de los mediadores/mediáticos, también se trata de lo que se representa y de hecho se representa.

Que estamos “históricamente determinados por la cultura” en una serie de tradiciones en cuanto a términos, juicios, razonamientos de todo tipo, es cierto. Pero, salvo en el caso de los que se fijan sólo en los términos y no en lo que esos términos significan respecto a los datos, ... ¡siempre se trata más o menos de los datos sobre los que se habla en términos!

Una pregunta más.

Si Derrida afirma que no hay datos, sino sólo imagen (no de los datos, porque en realidad no debería haberlos, sino de qué), ¿cómo distingue los “datos” de la “imagen”? ¿Hay entonces alguna “diferencia” (“différence”) entre “dato” e “imagen”? ¿O acaso lo “dato” (lo representado) y la “imagen”, como totalmente idénticos, simplemente coinciden?

¿Cómo se explica entonces que todas las lenguas articulen los dos términos en un par de opuestos? ¿O es que lo “dato”, es decir, lo representado, y la “imagen” sólo son totalmente idénticos en algún sentido?

De ahí uno de los puntos más candentes de la discusión de la teoría de la correspondencia en lo que se refiere a la “verdad”, es decir, a la apariencia de lo que es.

Nota -- J.M. Bochenski, O.P., *Wijzgerige methoden in de moderne wetenschap*, Métodos filosóficos en la ciencia moderna, Utr./Antw., 1961, nos da a conocer

a. El método descriptivo, que demuestra su valor especialmente en la fenomenología husserliana (la retórica antigua también conocía ya, a su manera, la descripción, la narración y el informe), y

b. Los métodos reductivos, que se aplican, por ejemplo, en las ciencias naturales o en las ciencias humanas (piénsese en el método *verstehende* o de “comprensión” (“comprensivo”) de W. Dilthey (1833/1911: *Geisteswissenschaften*)). -- Son muy diferentes de los métodos puramente semióticos (teóricos de los signos) y axiomático-deductivos (logísticos y matemáticos), que pertenecen más bien a los mundos mediatos.

A. de Groot, *Methodologie (Grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen)*, (Metodología (Fundamentos de la investigación y el pensamiento en las ciencias del comportamiento)), 's - Gravenhage, 1961-1, 29, nos da el esquema de la definición empresarial, palabra por palabra.

El “ciclo de la investigación empírico-científica”, como él lo llama, comienza -para desgracia de los mediáticos- con la observación, generaliza a resultados inductivos, deduce pruebas de lo alcanzado y termina con un juicio de valor.

¡Eso es pura teoría de la correspondencia! La etapa 1 (observación) y la etapa 4 (pruebas) están literalmente bañadas en datos. Las etapas 2 (inducción), 3 (deducción) y 5 (juicio de valor) son las “mediaciones”, es decir, lo que nuestra mente extrae de los datos, es decir, las imágenes.

2.c.-- la teoría “voluntarista” de la verdad. (58/61)

¡G. Boas termina con, aparentemente, ese punto de vista de la verdad probatoria que “mente” para él! Desconfiando de algunas representaciones caricaturescas y hasta simplistas de las teorías anteriores, teoría de la correspondencia incluida, opta por la intervención de la voluntad de investigar.

Toda “representación” -según él- no es más que una “mediación”, es decir, un signo (los datos ya son signos) que se interpreta. Esta interpretación en sí misma debe ser comprobada. ¿Cómo? Quien, a partir de lo dado (signo ya interpretado), mantiene la mirada puesta en una meta que está conectada con lo dado, de modo que en forma de experimento, es decir, de cosa empírica, “siente” lo dado, es decir, el signo (información) presente en lo dado, y su interpretación, encontrará la ‘verdad’ experimental, la claridad.

Ch. Lahr, S.J *Cours de Phil. I (Psy. Log.)*, París, 1933-27, 583, define la ‘experimentación’ como sigue “por una intervención de la voluntad humana, ‘artificialmente’, provocar la manifestación de fenómenos”, de tal manera que dentro de unas circunstancias por parte de quien provoca, bien definidas (que están totalmente bajo control), la hipótesis (lema) que se desea probar es confirmada o refutada.

Proponer este aspecto como decisivo para la verdad implica el “experimentalismo”, una tradición eminentemente anglosajona.

Lahr, o.c., 604, cita a Francis Bacon de Verulam (1561/1626; conocido por su obra seminal *Novum organum scientiarum* (1620)).

Por medio de modelos que “hablan” (¡una forma de obviedad!), Bacon extrae tres métodos.

1.a. Los racionales empiristas puros se parecen a las hormigas que se contentan con acumular ‘materiales’ (datos) sin coherencia ni semejanza.

1.b. Los racionales a-priori o puros se asemejan a la araña que “produce de su cuerpo telas admirables: llenas de refinamiento y simetría pero sin solidez ni utilidad”.

2. Los racionales experimentales, en cambio, se asemejan a la abeja que extrae de las flores (los datos) los materiales de su miel, pero luego -gracias a su propia habilidad- elabora estos materiales en néctar, entre otras cosas.

Sólo así -dice Bacon- se puede poner la esperanza en la íntima unión de la experiencia y la razón, cuya separación -cosa funesta- hasta ahora enviaba todo a la confusión en las ciencias. (*Novum Organum*).

De una vez tenemos en pocas palabras las tres tendencias principales del racionalismo moderno desde el final de la Edad Media.

Es bastante claro que, detrás del libro de G. Boas y su énfasis en el signo que está presente en los datos mismos y que espera nuestra interpretación allí, se refiere a Ch.S. Peirce.

Para Peirce, después de todo, la realidad que nos rodea y que también está presente en nosotros está llena de signos, es decir, de información. Estos signos -él dice explícitamente que, con respecto a la referencia de nuestro pensamiento a la realidad, es un “realista escolástico” de mediados de siglo (realista conceptual)- están representados, en la medida de lo posible, en nuestros signos de pensamiento, es decir, en nuestras ideas. Esos dos signos o tipos de información, en el objeto y en el sujeto, se articulan dentro del sistema de signos del lenguaje en los signos de la lengua, los signos de la escritura y los signos del habla.

En su obra *Cómo aclarar nuestras ideas*, en: *Popular Science Monthly*, Bd. 12 (1878): 286/302, Peirce articula su máxima pragmática - pragmatic maxim -: “Consideremos qué efectos, que podrían tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos (imaginamos) que tiene el objeto de nuestra concepción (que tendrá el objeto de nuestro pensamiento) (también 59-2) Entonces nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.” (R. Berlinger, Hrsg./ Kl. Oehler, Uebers., Ch.S.S. Peirce, *Ueber die Klarheit unserer Gedanken*, (Ch.S.S. Peirce, Sobre la claridad de nuestros pensamientos), Frankf.a.M., 1968, 62f.).

En otras palabras: la regla pragmática, o la regla orientada a los efectos, dice que sólo se sabe lo que un concepto significa realmente, es decir, en la propia realidad, si y en la medida en que se “trabaja con él” - experimentos - .

Nota.-- Releer CP 42, donde Sócrates-Platón provocan “inferencias” para saber qué significa conceptualmente la definición de Kefalos.

En otras palabras: ¿A qué equivaldrá este concepto (teoría) -si uno lo aplica (a ellos)-?” es la pregunta principal de la máxima pragmática.

Nota.-- Por supuesto, esta máxima ha sido malinterpretada en el sentido de que se ha interpretado no desde los axiomas de Peirce, sino desde los suyos propios, a los que está unida.

Peirce: “Esta máxima ha sido calificada como un principio séptico y materialista”-- De hecho, no es más que la aplicación del único principio de lógica recomendado por Jesús: “por sus frutos los reconoceréis”.

Lo que significa que esta máxima está estrechamente alineada con el pensamiento del evangelio”.

“Tampoco hay que interpretar el término “porte práctico” -cojinete práctico- en un sentido bajo y sórdido”.

He aquí lo que el propio Peirce añadió.

Nota -- Peirce podría haber añadido una “máxima pragmática” mencionada en nuestros catecismos anteriores. Simplemente citamos, en el lenguaje antiguo:

“Los frutos del Espíritu Santo”.

Estos doce, que el Espíritu Santo obra en nosotros, son: el amor, la alegría, la paz, la paciencia, la amabilidad, la bondad, la longanimidad, la mansedumbre, la fidelidad, la moralidad, el honor, la pureza -- Porque, como se dice, se conoce el árbol por sus frutos, así por los frutos del Espíritu Santo se conoce especialmente en quién habita el espíritu santo, y entonces quién es justo”.

Se ve que este texto juicioso-arcaico conoce muy bien la máxima pragmática.

Peirce fue - visto así - simplemente el portavoz de una antigua tradición que expresó, ciertamente, en un texto inglés difícil.

Nota.-- Hegel insinuado por el P. Engels. (60/61)

¿Por qué nos detenemos en la interpretación de Engels sobre Hegel? Porque esconde una teoría de la “verdad” (aparente) que es valiosa. Por lo tanto, esto encaja perfectamente con lo que viene antes.

Bibliografía: Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, (Ludwig Feuerbach y la salida de la filosofía clásica alemana), Stuttgart, 1888-2, in initio.

Tema: ¡El adagio (máxima) de Hegel! “Alles was wirklich ist, ist vernünftig. Und alles was vernünftig ist, ist wirklich” (Todo lo que es real es razonable. Y todo lo que es razonable es real), (Grundlinien der Philosophie des Rechts). (Líneas básicas de la filosofía del derecho), -- Escucha el comentario de Engels.

En el lenguaje de Hegel -no en el de muchos de los que lo interpretan a partir de sus extraños axiomas- no todo lo que existe de hecho es inmediatamente “real”.

Pues real significa también, para Hegel, “todo lo que capta correctamente un dato y resuelve correctamente la exigencia asociada a él”. En este sentido, y no en otro, debe entenderse el adagio de Hegel.

Lo ‘actual’ es, pues, ‘vernünftig’ razonablemente justificable. En definitiva, ‘razonable’ o ‘racional’. Además, ‘real’ es lo mismo que ‘necesario’. Al fin y al cabo, lo dado con su propia exigencia requiere, necesariamente, es decir, como solución en una emergencia, una solución ‘real’.

Si y en la medida en que esa solución capta y realiza lo demandado, entonces aparece si esa solución es la correcta, la razonable, la necesaria. Sólo entonces aparece su verdad.

Verdad” en el sentido pragmático: “¿Cuáles son los efectos respecto a la solución del problema?”. La solución propuesta se conoce por sus frutos: si cumple las “expectativas”, (parece) ser la solución “verdadera”. Cuando tanto lo dado como lo demandado dan sus frutos, entonces parece -evidentemente- que se revela la verdadera solución.

Friedrich Engels.

Una u otra medida gubernamental -por ejemplo, relativa a los impuestos-, una vez promulgada, sólo es “real” (la verdadera medida) en la medida en que encaja en la totalidad - “el todo vivo”, dice Hegel- del Estado.

Si resulta -evidentemente- que la medida es ‘mala’ (falsa), pero no se retira, entonces una de las cosas que se pone de manifiesto es la ‘maldad’ de los sujetos, que no reaccionan y no bloquean la irrealidad de la medida.

Nota... Teoría revolucionaria.

La “verdad” pragmática (claridad por medio de los efectos) es -si hay “irrealidad” (de las soluciones) y si esta “irrealidad” penetra en un número suficiente de mentes que además están dispuestas a intervenir activamente- a veces revolucionaria.

Hegel siempre habla con entusiasmo de la revolución francesa (1789/1799). Pues, según él, la monarquía francesa que “por la gracia de Dios” (la fórmula que interpreta el carácter sagrado) había sido una vez “real” (cuando la mentalidad junto con la situación histórica la esperaban) se había convertido en “irreal” (ya no resuelve problemas) y, por tanto, ya no es “need.wendig” (responde a una necesidad) y, por tanto, ya no es razonable, es decir, con la razón que pone a prueba la realidad, ya no es justificable, justificable.

La Revolución Francesa “destruyó” (deconstruyó) la monarquía. Porque esa monarquía era “lo irreal” y la revolución era “lo real”. Al menos así eran las expectativas de la época.

Fr.. Engels.

“Así, en el curso del desarrollo, todo lo anterior se vuelve irreal, pierde su necesidad, su razonabilidad. De forma pacífica, cuando lo anterior es lo suficientemente sabio como para abrirse paso. De forma violenta, cuando se resiste a esa necesidad”.

Nota.-- Así se ve cómo met Marx, Engels convierte una teoría espiritualista, que si se entiende bien es buena, en un sentido materialista, “vuelto del revés”.

Fr. Engels.

Del mismo modo que la burguesía, mediante la gran industria, la competencia y el mercado mundial, desbarata todas las instituciones firmemente establecidas en la esfera práctica, la filosofía hegeliana desbarata todos los conceptos que pretenden una “verdad” definitiva y absoluta y las situaciones humanas “absolutas” que corresponden a esa “verdad”.

Para ella, no existe nada que sea definitivo, “absoluto”, “sagrado”: de todo y para todo, demuestra la impermanencia. Según ella, no existe nada más que el proceso ininterrumpido de devenir y decaer, de la evolución sin fin de lo inferior a lo superior.-

En otras palabras: Marx, Engels imitan al parangón burgués, ¡pero contra la burguesía!

Muestra 7.-- La modernidad. (62/77)

Habiendo aclarado algunos --no todos-- de los puntos principales de nuestra posición, podemos ahora discutir directamente las filosofías actuales.

El primer tema, por supuesto, es delimitar “todo lo que es ‘moderno’” contra “todo lo que es premoderno” y “todo lo que se llama a sí mismo postmoderno”.

Orígenes.-- Consideremos un vocabulario histórico-cultural.

1. Nuestro término actual “moderno” deriva del latín “hodiernus” -- un término que, desde +-500, también se pronunciaba “modernus” -- que significaba “presente/actual/contemporáneo” (que ahora a veces traducimos como “en ser”).

2.-- Lengua de la Edad Media.

A partir del año 900, este término se utiliza en los círculos eclesiásticos (el clero empieza a dominar la cultura como “vanguardia cultural”) en dos sentidos

a.-- meliorativo.

Emprendedor, -- conocedor de los últimos datos (hechos, concepciones) -- “estar con ello” -- ;-- de mente abierta, sí, a veces liberal.

b.-- peyorativo.

Preocupado por todo lo que es nuevo o brilla porque es nuevo o parece nuevo;-- de moda,-- actualista (que se levanta en el momento que pasa), llevado por el ímpetu de las corrientes, las corrientes que pasan;-- desenfadado (que no profundiza en los asuntos).

3. -- Uso moderno.

Entre 1520 y 1650 especialmente, el término ‘moderno’ se utiliza por primera vez de forma consciente para denotar ‘no medieval’ o ‘post-medieval’.

El significado básico sigue siendo ‘meliorativo’: ‘presente/actualista’ especialmente progresivo, progresista.

Característico del período del Renacimiento, es decir, el Trecento en Italia, período de apogeo bajo el Papa León X (uno de los Medici) (1475/1521), más tarde, en Francia, bajo Francisco I (1494/1547), finalmente en todo Occidente.

Uno de los títulos de esa época es “período de transición” (es decir, de lo premoderno-medieval a lo moderno).

Así pues, una breve semasiología (teoría del significado). Ahora el análisis del contenido. Porque todo lo que es posmoderno o posmodernista en todo caso se asienta con todo lo que se llama moderno. El debate desde el Romanticismo (1790+) ha girado en torno a lo progresista, a la creencia en el progreso.

El sentido moderno de la vida y del mundo en sus dos vertientes.

Releer CP 61 (Proceso ininterrumpido de ascenso y descenso): ¡Engels, como analista cultural ha visto muy correctamente! La burguesía, a partir de las ciudades bajomedievales, primero en Italia, desafió los elementos consagrados, “sagrados” y hijos de la cultura. Y así se ha mantenido hasta hoy.

Las ciencias modernas.

De la mano de la burguesía ascendente y victoriosa - “die Bourgeoisie” dicen los marxistas- surgió la ciencia moderna.

G. Van Steendam, *Wetenschap op zoek naar ethiek*, (La ciencia en busca de la ética), en: *Our Alma Mater* 39 (1985): 2, 81/117, señala, en la introducción, la “doble cara” que exhiben las ciencias. una vez que son modernas.

Por un lado un aspecto extremadamente constructivo, por otro uno muy peligroso. Esto ha penetrado incluso en el sentido común, incluso en la gente común, y se ha convertido, en casi todos los países industrializados especialmente (pero no sólo), en ecopacifismo.

Al fin y al cabo, las ciencias modernas, sobre todo en sus formas exactas (empírico-matemáticas) (Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler, Galileo Galilei (1564/1642; fundador de la ciencia exacta)), son “positivas” (“firmes”) en el sentido de que se limitan a intentar describir los hechos, desde un punto de vista u otro.

En el entendido de que los valores éticos -porque ‘sin valores’ (como suele llamarse) en sentido estricto nunca, nunca- quedan fuera de consideración.

Cuando se habla de la ‘libertad de valores’ de las ciencias propositivas, se refiere siempre a los valores éticos (acompañados o no de la religión o así).

Esto es también lo que se llama la esencia ‘reductora’ a lo terrenal, ‘secular’ o ‘laica’ de las ciencias profesionales típicamente modernas.

Ahora sabemos, una vez que hemos salido del frenesí del progreso, que las ciencias modernas y las técnicas asociadas a ellas no sólo crean prosperidad y sobre todo bienestar.

Pensemos en “la cuestión social”, en la que un pequeño número de personas que ganan dinero intentan controlar toda la economía descuidando la prosperidad y sobre todo el bienestar general de las grandes masas trabajadoras o que buscan empleo. Lo que, por ejemplo, un Karl Marx intuía muy claramente.

Esto explica el PC 07 lo que allí se cataloga como “crítica social” o “comunismo/fascismo, liberalismo/libertad (anarquismo), teoría del subdesarrollo”.

Sin la “burguesía” y las ciencias profesionales modernas - MacLuhan habló de “idiotas profesionales” - todas estas cosas serían prácticamente inexistentes.

El “estilo de vida” moderno.

Ahora también se podría hablar de “estilo de vida” (life-styling).-- Marshall Berman, Todo lo que es sólido, se funde en el aire (La experiencia de la modernidad), Londres, 1885, lo tipifica así.

La “modernidad” es vista por Berman desde el punto de vista del sentido del valor (CP 19, 31 (El “bien”)): nuestro sentido trascendental del valor(es) es tal que, por ejemplo, aprecia con exceso (frenesí de progreso) o repele con miedo (perdición).

Berman.-- Lo “moderno” es la fusión o alternancia de la arrogancia, frente a lo que uno cree que puede atreverse, manejar, y el miedo, frente a todas las amenazas que desafían lo que uno cree que puede atreverse, manejar.

a.-- El hombre moderno vive, para hablar con Goethe, un sentido fáustico de la vida: con sus contemporáneos, en la línea de las grandes figuras tempranas de la modernidad, ve posibilidades inéditas, -- diseños, innovaciones,-- añadimos: revoluciones. Este es el lenguaje del sentido del poder.

b.-- El mismo hombre moderno -- dice siempre Berman -- experimenta fácilmente los cambios invariables en su esfera de vida -- cambios que él mismo, como hombre de poder, provoca -- como amenazas, incertidumbres, riesgos. Mañana ya puede ser diferente.

Sobre todo filosófico.

a. El hombre ligado a la tradición (premodernidad) vive de sólidas certezas impresas por la tradición.

b. El hombre moderno, como desarraigado, se encuentra en una atmósfera donde todo está en cuestión. La religión, la moral, la seguridad laboral, la seguridad matrimonial, etc. se han vuelto inciertas. “Todo lo que es sólido, se funde en el aire”, dice Berman: “Todo lo que es sólido, ‘sólido’, se funde en el aire,-- debilitándose”.

He aquí lo que un Berman, después de un análisis exhaustivo, piensa que puede ser el sentido “moderno” de la vida.

Revoluciones. Revoluciones. Revoluciones.

Las revoluciones siempre han existido. Pero la moderna -serie- de revoluciones tiene un atractivo principal, a saber, que se “cuestionan” los propios “fundamentos” o “bases” del sistema cultural.

El término ‘revolución’

El término “revolución” era originalmente un término astrológico-astronómico. Uno piensa en el título de uno de los fundadores del método exacto moderno en lo que respecta a las ciencias (ciencias naturales, por supuesto), Nicholas Copernicus (1473/1543; canónigo polaco) “*De revolutionibus orbium coelestium libri sex*, Norimbergae, 1543”.

No sólo Copernicus, sino también, por ejemplo, un Chaucer (Geoffrey Ch.: 1340/1400; poeta inglés) sólo conoció el sentido astronómico del término en 1391.

Pero, una vez llegada la época moderna, el significado cambia. No es de extrañar: sólo en el ámbito político, están 1642 y 1688 (revolución inglesa) 1776/1783 (revolución americana) 1789+ (revolución francesa), 1917 (revolución soviética), 1949 (revolución comunista china). Por mencionar los más notables.

P. Hazard, *Le crise de la conscience européenne* (La crisis de la conciencia europea), (1680/1715), París, 1935.

O.c., 3/29, se titula “De la stabilité au mouvement”, de lo estable a lo inestable.

El término “metabólico” (la doctrina del cambio psicológico) encaja aquí.

Hazard: “¡Qué contradicción! ¡Qué transición tan brusca! Entre 1680 y 1715.

1.-- El rango, la disciplina, el orden (del que se encargaba la autoridad), los dogmas que controlaban firmemente la vida. La mayoría de la población francesa pensaba como Bossuet (1627/1704; obispo de Meaux, conocido por su tratado teológico *Discours sur l'histoire universelle*, (1681).

2.-- Coacción, autoridad, dogmas: he aquí lo que escupen los que siguieron inmediatamente, los del siglo XVIII

De repente, Francia piensa como Voltaire (1694/1778), conocido por, por ejemplo, *Candide ou l'optimisme* (Cándido o el optimismo), 1759; burla del optimismo de Leibniz), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (Ensayo sobre la moral y el espíritu de las naciones), (1760; antítesis de Bossuet).”

“En otras palabras -dijo Hazard- una revolución.

La revolución religiosa.

Hazard. - Los del siglo XVII son “cristianos” establecidos: proponen un orden de derecho fundado en la divinidad; se saben seguros en una sociedad cuyas clases son juzgadas de manera desigual.

Los del siglo XVIII están en contra del cristianismo establecido: para ellos, la naturaleza “meramente humana” es la “base” de cualquier ordenamiento jurídico. Sólo sueñan con una cosa: la “égalité” (justicia igual).

Nota. - Esto es lo que ha sucedido en Francia en pocas décadas y se está extendiendo a toda Europa y, en nuestros días, a todo el planeta: una revolución en los fundamentos.

En nuestro medio eclesiástico existe la queja de que ya no sabemos qué doctrina religiosa dar a “nuestros” hijos. ¿Por qué? Porque a finales del siglo XVII una revolución subversiva, permisiva, libertina-atéista-materialista arraigó en las mentes de una nueva vanguardia cultural.

“La vida romana, rica en sí misma, de las iglesias clericales (los protestantes siguen viviendo del caldo de cultivo romano)” frenó esa revolución en los niños hasta después de la Segunda Guerra Mundial (1939/1945). Pero los medios de comunicación, en manos de una vanguardia a menudo libertina-atéista-materialista, han abierto de par en par “el pilar cerrado” de las iglesias -incluidas las ortodoxas de Oriente- con todas sus consecuencias educativas. Nosotros. Creyentes, nos hemos “modernizado” desde entonces.

Explicación.

H. Barth, *Revolution und Tradition* (Ein Versuch zur Selbstverständigung der Philosophie), (Revolución y tradición (Un intento de autoconcepción de la filosofía)), en: *Saeculum* (Jahrbuch für Universalgeschichte (Munich)) 14 (1963): 1/10, puede servir de explicación.

Aunque el artículo se centra en la Revolución Francesa (1798+), se queda corto.

a.-- Entre el Renacimiento (Francesco Petrarca (1304/1374; humanista) y después de él, en su vertiente “humanista”), por un lado, y 1769 (inicio de la Revolución Francesa), por otro, hay cambios en el pensamiento.

El arzobispo de Cambrai, François de Salignac de la Mothe - Fénelon (1651/1715; conocido por sus *Aventures de Télémaque* (1699)), expresa en su *Télémaque* una crítica despiadada de los abusos sociales en el seno del Ancien Régime (monarquía sagrada), ya en declive. Desde un punto de vista cristiano “moderno”.

En su filosofía política, Fénelon no antepone la monarquía real, ni siquiera “las masas salvajes”, sino el pueblo soberano.

Así, J. J. Rousseau (1712/1778, *Le contrat social ou principe de droit politique* (El contrato social o principio de derecho político), (1762);-- *Emile ou sur l' éducation* (El Emilio o sobre la educación), (1762)) es partidario de tres revoluciones:

a. Una educativa (Emile), que busca poner en orden la autoridad, la tradición entre paréntesis para predicar “un retorno a la naturaleza (meramente humana)”.

b. Una política (Contrat), que busca poner “en cuestión” la autoridad, el orden, la soberanía tradicional;

c. Una religiosa, que pasa de la religión “positiva” (entiéndase: basada en la revelación, bíblica) a la religión “natural”, en variante rouaseauista: primitivista prebíblica.--

Rousseau.-- “Confías en el actual orden establecido sin recordar que este orden está sujeto a inevitables revoluciones (...). El hombre del tamaño del imperio se convierte en un “hombre pequeño”. El hombre rico se convierte en un hombre pobre. El monarca autocrático se convierte en “un súbdito”. (...). Nos acercamos al estado de crisis - “l' état de crise”- y al siglo de las revoluciones”. (Emile).

Nota.-- Lo que un Fénelon representa en espíritu postcristiano, eso lo representa Rousseau en espíritu postmoderno. Porque Rousseau sigue siendo completamente moderno, pero de tal manera que con él lo moderno se postmoderniza de sí mismo. Con Fénelon habla el hombre premoderno que ve a través y moderniza el cristianismo establecido, que se ha convertido en una mentira frente al evangelio.

b.-- Siempre Barth.

Después de la Revolución Francesa. - Así: Alexis de Tocqueville (1805/1859; *L' ancien régime et la révolution* (El antiguo régimen y la revolución), (1856)) en 1850: “En la actualidad está claro: la ‘marea’ está subiendo. No veremos el final de la revolución sin precedentes”.

Así: Maurice Joly, en una obra con el curioso título *Conversación en los infiernos entre Maquiavelo* “*Conversación en los infiernos entre Maquiavelo (1469/1527; Il principe* (El Príncipe); pensador político humanista) y Montesquieu (1689/1755); *L' esprit des lois* (1748); pensador político ilustrado-racionalista)”, publicada en 1854, habla de “l' ère indéfinie des révolutions” (el período interminable de las revoluciones). Así: Jakob Burckhardt (1818/1897; *Die Kultur der Renaissance in Italien*) (La cultura del Renacimiento en Italia), lo expresa de la siguiente manera: “die ewige Revision” (la revisión eterna). El sentimiento principal en sus días lo llama “das Gefühl des provisorischen” (el sentimiento de que todo es sólo provisional).

Así: Constantin Frantz, opositor a Bismarck y partidario del federalismo alemán y europeo, en su *Naturlehre des Staates* (Teoría natural del Estado), (1870): “Lo provisional es la característica general de la situación actual”.

H. Barth sobre la filosofía moderna (68/77)

Barth cree que debe señalar a dos pensadores de gran talla que articulan el carácter revolucionario de la modernidad no sólo en el plano político, sino especialmente en el filosófico.

Immanuel Kant (1724/1804: cima y crisis de la filosofía moderna), el gran “Aufklärer” (mente racionalista ilustrada) tuvo dos periodos:

a/ uno pre-crítico, “dogmático” y

b/ uno “crítico”. La crítica, eje principal de su pensamiento, comenzó en 1781, con su *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura), Kant es un racionalista hasta la médula. Y sin embargo: precisamente con ese persistente racionalismo rompe la tradición y prepara así las segundas filosofías modernas..

Barth. (77) -- Kant ve dos poderes que controlan la cultura (CP 11):

a/ El dogmatismo. basado en la metafísica tradicional (CP 21; 22 (engrandecimiento de los metafísicos). Este rechaza o soslaya la investigación básica tal como la entienden las mentes ilustradas, los racionalistas puros o empíricos (CP 59 (Bacon)) o, más aún, los racionalistas experimentales. Se arraigan en una tradición. De la que aceptan los fundamentos como lemmata, hipótesis, que tratan de “hacer verdaderos” mediante el razonamiento inductivo.

b/ “die kritische Vernunft” la razón crítica, que capta la profundidad de la crisis de las tradiciones, religiosa, moral, política, etc. y trata de explicarla o exorcizarla. Pues con Kant comienza el idealismo alemán que terminará en un Hegel y un Schelling, que a su manera romántica (Schelling) o romantizante (Hegel) intentan fundar una nueva metafísica “moderna”.

b. -- G.FR.W. Hegel (1770/1831; idealista alemán o “absoluto”). que descubre una dualidad análoga en Hegel.

a/ Lo positivo (entiéndase: tradición, presuponiendo dogmáticamente (= con plena confianza)). Llamado ‘positivo’ en la jerga hegeliana,

1. Todo lo que existe realmente, todo lo que está establecido, arraigado tradicionalmente,

2. en la medida en que pretende ser imperecedero, ‘sacralidad’ (inviolabilidad, carácter tabú), inviolable y, por tanto, objeto de profunda veneración y devoción, de tal manera que lo lleva a cabo, -- si es necesario por medios violentos.

Aquí se inhibe una indagación fundacional, entiéndase: crítica fundacional.

A modo de apunte, el conocido esquema “Identidad (lo que uno es)/autoafirmación (mantenerse firme de forma mordaz)/negación (contra lo que pone en duda esa identidad)” aparece aquí claramente en la caracterización que hace Hegel del pensamiento dogmático-tradicional.

Este triple esquema puede resumirse como sigue: “Yo soy lo que soy/ sostengo esto/, contra todo”.

A modo de apunte: ¡ya el antiguo mundo mágico-maníaco exhibe esta mordacidad -sostenida- a través de lo grueso y lo fino!

Nota: Hegel representa una segunda modernidad: se le llama “positivo” (entiéndase establecido) no sólo los presupuestos arcaicos o de la antigüedad o de la edad media (es decir, todos los premodernos), sino también los -en su erística significados en primer lugar- (primeros) axiomas modernos como los “filósofos” del siglo XVIII en Francia, los exhibieron (piénsese en los materialistas franceses).

En otras palabras:

a. todo lo que en el amplio sentido hegeliano de los términos se llama prejuicio, superstición de todo tipo, dogmatismo filosófico (en lo que el posterior, el crítico Kant ya le había precedido; por supuesto).

b. lo negativo (entiéndase: todo aquello que desafía las tradiciones (la primera modernidad incluida) de una manera aún más profunda de lo que lo habían hecho los primeros pensadores modernos.

“La filosofía como crítica” somete -siempre dice Barth- todo lo “positivo” (establecido, ya existente) a un juicio de valor crítico (una “evaluación” como se ha aprendido a decir recientemente).

Al hacerlo, “todo lo que es razonable” (es decir, todo lo que es de alguna manera justificable por la razón (germano-idealista) juega el papel decisivo. Tenemos eso más alto, CP 60 (Todo lo que es “real” es razonable). Lo que dijimos entonces, sobre la base de Engels, que interpretó muy correctamente, es aquí, por Barth, puesto en un marco cultural-histórico.

Hegel puede estar acabado como “erudito”, pero fue, según Barth, un pensador muy práctico - incorporó, por ejemplo, la economía de forma muy enfática en el segundo tipo de filosofía moderna y preparó el camino allí para, por ejemplo, el marxismo - : ética y política (= la doble vertiente que los antiguos griegos ya consideraban digna de ese nombre y que hoy ha derivado en las ciencias humanas). Marxismo - : ética y política (= la bifurcación que los antiguos griegos ya consideraban digna de ese nombre, como culminación y finalización de toda la filosofía y que hoy se ha reducido a las famosas ciencias humanas, aproximadamente desde los años 50+), - la ética y la política fueron para el muy práctico Hegel la coronación de su filosofía “especulativa”.

En efecto: así como la *theoria*, el pensar a través de los datos de la experiencia, no incluía el mundo y la huida de la vida para los antiguos paleopitagóricos y platónicos, así también “*die Spekulation*” para Hegel. “Especular” para él era profundizar en los datos más de lo que se suele hacer.

Nueva dialéctica.

La antigua dialéctica era

a/ la capacidad de discusión, si es necesario hasta el grado de diálogo platónico tranquilo,

b/ ver el ser como todo lo que fue, es y será. Esto significa que uno conoce y aprecia lo imperecedero y estable pero, en medio del desorden y las evoluciones o revoluciones de la humanidad como es de hecho, coloca lo inestable, cambiante, revolucionario en el centro.

No sólo como un Descartes o los materialistas socialistas franceses del siglo XVIII, sino mucho más profundamente. El pensamiento mismo como acto, es decir, como actividad, se vuelve “dialéctico”. Esto es:

a/ el conjunto vivo (anterior/ presente/ futuro) de la realidad total o trascendental es el único objeto del pensamiento;

b/ en ese todo vivo, en devenir, en evolución (de lo inferior a lo superior), revolucionario, asigna lugar y sentido a todos los datos detectables por muestreo inductivo.

Eso sólo es la segunda modernidad que restablece a fondo la primera, especialmente cartesiana, fundamentada críticamente por Kant.

Relean CP 61 (Teoría Revolucionaria) y captarán fácil y rápidamente la arteria de la nueva dialéctica tal como la creó finalmente Hegel.

Nota - Aquellos que quieran leer un folleto comparativamente fácil sobre el término “dialéctica” son remitidos a P. Foulquié, *La dialectique*, (Dialéctica), París, 1948. El folleto habla de la dialéctica tradicional y, o.c., 41/122, de la *dialectique nouvelle*, (La nueva dialéctica), que es en parte filosófica (con Hegel y Marx, por ejemplo) y en parte científica (con Bachelard o Gonthier, por ejemplo), esta última para liberarse de algunos axiomas unilaterales de Hegel o Marx y poder proceder de manera puramente científica.

La razón directa de la cientificación de la dialéctica idealista alemana (hegeliana) o marxista fue

1. la voluntad de conservar todavía un resto de metafísica, es decir, una visión total de la totalidad de la realidad, en medio del - CP 01/14 - caos filosófico actual; de tal manera que lo que el científico profesional estudia como dominio propio en tanto que “especialista”, pueda tener un lugar y un sentido dentro del conjunto vivo de la realidad fluida.

2. Más aún: conservar los rasgos principales, y sólo los principales, de cualquier dialéctica sana, es decir, imparcial, en el sentido actual.

Los rasgos principales.

a. Dialécticamente, el trabajo científico profesional es también diálogo, -- para y con la comunidad investigadora y en su marco.

b. Dialécticamente, la ciencia profesional es también una cuestión de pares de opuestos (sistémicos), en el sentido de que todo es complementario de todo lo demás (la ley básica de la antigua estoicheiosis);

c. Dialécticamente, todo lo que es ciencia de sujetos es un todo orgánico (organicismo).

Esto se expresa, entre otras cosas, en la aplicación de una máxima de J. Fr. Herbart (1776/1814) “Todos deben respetar todas las materias. Cada uno debe ser un virtuoso en una sola materia”.

Se puede pensar que esto es ingenuo en nuestros días, en vista de la enorme proliferación de ciencias profesionales: sin embargo, todo verdadero científico se inclina por oír hablar a los demás especialistas en la medida de lo posible, -para llegar a una visión de conjunto (un remanente de la metafísica)

d. Dialécticamente, el trabajo científico profesional es también algo que exhibe carácter de historia (“historicidad”).

Incluso los axiomas, los fundamentos, deben someterse a una revisión constante “Les notions doivent être retouchées ou, comme disent Bachalard et Gonseth, ‘dialectisées’”

Las nociones, el marco axiomático en el que el científico sitúa todo, están en constante necesidad de revisión, de “dialectización”.

He aquí lo que, en varios casos, la “segunda modernidad” hegeliana (y marxista) ha convertido en profesionalmente científica.

La llamada “deducción” de Hegel

Bibl. : G.A. van den Bergh van Eysenga. *Hegel*, La Haya, Kruseman, s.d.

O.c., 67, esboza el autor lo que es la “dialéctica hegeliana”-- Todavía se le reprocha a Hegel que a partir de los axiomas a-priori, es decir, a partir del - entiéndase: su - pensamiento, “dedujo, dedujo” “todas las cosas” (típico de la metafísica clásica). Se trata de demostrar la necesidad de “todas las cosas”.

Para empezar, ya se puede intuir que su “adagio” “Todo lo que es real es necesario” no se interpretó así como él lo hizo.

Un tal Sr. Krug le desafió, en este sentido, a una aplicación, a saber: “Que Hegel “deduzca” del “concepto” (con Hegel es “todo lo que fue, es, será”) la existencia de todo perro y todo gato”.

Hegel, en 1802, respondió a esto con un tratado “Cómo la razón humana ordinaria concibe la filosofía,-- aclarado sobre la base de los trabajos de Krug

¿Qué significa, en el lenguaje hegeliano, “deducir algo”? Significa que fuera de la coherencia más amplia -dialéctica- algo -por ejemplo, perros y gatos- no puede existir y no puede ser pensado (hecho inteligible).

En otras palabras: algo es indispensable como “momento” (entiéndase: elemento vivo - cambiante) dentro de un todo más amplio. Y : algo es incomprendible tal como es, sin verlo y pensarlo como un momento dentro del (entendimiento del) todo viviente.

Algo totalmente diferente -- al estilo del primer racionalismo moderno que no piensa desde dentro del todo viviente de las cosas -- es “probar la existencia” -- Desde (la comprensión de) el todo viviente que compone todo lo que fue, es, será. se puede señalar y comprender el sentido y el lugar de.

La existencia real no es cuestión de deducir de nada: porque la existencia es un hecho (inductivo). No necesita ninguna “prueba” (deductiva).

El primer racionalismo moderno (desde Descartes hasta Wolff e incluso el Kant de su época pre-crítica) desmenuza cada hecho separado (que se capta por inducción) y la “razonabilidad” (en el sentido hegeliano, es decir, la comprensión de cada hecho separado dentro de la totalidad en la que -como momento- se encuentra, no se deduce).

“Pertenece a los grandes méritos de Th. Häring, *Hegel* (Sein Wollen und sein Werk) (Hegel (Su voluntad y su obra)), Berlín, 1929, el haber encontrado el hilo de oro que une la juventud de Hegel con su obra madura.

Desde el principio, Hegel se opuso a la contemplación abstracta y a la desintegración de lo vivo. Poco a poco comenzó a aplicar su método concreto de contemplación al pensamiento mismo.

A partir de entonces verá ‘levantadas’ no sólo las contradicciones del ser, sino también las de los conceptos en una unidad viva superior”. (Häring, o.c., 668s.)-- Así van den Bergh van Eysenga, o.c., 68v..

En un tratado, Hegel muestra, dentro de la cosmología de su tiempo, que, por ejemplo, el sistema solar es un “todo vivo dialéctico” con su propia naturaleza de ser: ningún cuerpo celeste puede, por tanto, considerarse “en sí mismo” (como hizo el primer racionalismo europeo). No, cada planeta, por ejemplo, sólo adquiere lugar y sentido si uno lo sitúa en el sistema solar que lo engloba.

Eso y sólo eso es la “deducción hegeliana” de, por ejemplo, cada planeta. Así, Hegel quiere designar la razón, en el sentido que le atribuye el segundo racionalismo idealista alemán, en, por ejemplo, cada planeta dentro del sistema solar.

Está claro que su deducción funciona primero como un lema en el sondeo inductivo de los hechos positivos para cobrar sentido en una síntesis (la imagen final de los datos positivos) - siempre provisional.

Decimos “siempre provisional”, porque si alguien fue consciente de la provisionalidad de nuestros hallazgos positivos (firmes, inductivos), fue Hegel quien construyó lo provisional en la propia razón. Precisamente por ello, la razón se hizo “dialéctica”, es decir, ¡consciente de su carácter histórico (historicidad)!

Por cierto: es precisamente este aspecto provisional el que Marx y Engels aplicaron a la cuestión social, en forma de materialismo dialéctico (que se diferenciaba radicalmente del primer materialismo no dialéctico, en el siglo XVIII francés por ejemplo, en que introducía el idealismo alemán de Hegel en el materialismo rígido).

El “racionalismo” hegeliano.

“Toda ciencia postula, tácitamente al menos, que en los hechos positivos se esconde la “razón” (“pensar”, “pensamiento”) y que nuestra pobre razón humana encaja en ella como la pobre llave” (Van den Bergh Eysenga, o.c., 77).

Que la “razón” puede encontrarse en los datos de la experiencia de los científicos profesionales y que nuestra -pobre, individual- razón trae esta “razón” “objetiva” (es decir, “sentido”) presente en las cosas mismas a la conciencia subjetiva a través de su trabajo científico (sobre todo, porque el conocimiento ya precientífico es nuestra razón) está convencido por todo el pensamiento científico, aunque no se pueda demostrar en ningún caso.

Nota -- Lo que dice aquí van den Bergh van Eysenga, o.c., 78, como hegeliano convencido y experto, muestra que la presuposición de la “razón” objetiva o del sentido, de la inteligibilidad, presente en los datos mismos, es un lema que se presupone sin prueba, pero que es como una luz que, entre otras cosas, ilumina nuestro trabajo moderno, científico.

Nota: Esto no deja de ser una ramificación de la antigua idea de la “metafísica de la luz”.

Que esta metafísica de la luz le parezca a Hegel algo “panteísta” se debe a que Hegel no acepta fundamentalmente ninguna religión existente, sino que ve nuestra pobre razón “subjetiva” como un momento dentro de la razón “objetiva” omnipresente en las cosas.

Nuestro pensamiento, el pensamiento subjetivo, y el pensamiento en las cosas, el pensamiento objetivo, son dos “caras” de una misma cosa. Así el autor o.c., 78. Explica. “Sólo cuando en la naturaleza (nota: las cosas antes de ser trabajadas por nosotros, los humanos en nuestra labor cultural.) se encarnan los pensamientos, el pensamiento humano puede representar esa naturaleza según la ‘verdad’”.

La filosofía es conciencia.

Van den Bergh van Eysenga, ibídem, articula ahora uno de los rasgos principales del pensamiento moderno post-helenístico - hasta el existencialismo, por ejemplo: “Lo que al principio puede parecer extraño, a saber, que nuestro pensamiento penetra en la esencia de las cosas, se convierte en algo evidente en cuanto nos damos cuenta de que también nosotros pertenecemos a la “realidad”. Al fin y al cabo, esa realidad llega a la conciencia y al autoconocimiento en nosotros.

En otras palabras, filosofar es la culminación del proceso global de la conciencia que se realiza en la evolución del cosmos y especialmente en la evolución de la humanidad.

Esa es la famosa “identidad” del pensar (la conciencia) y del ser tal como los concibe Hegel.

Filosofía sin un “principio(s) absoluto(s)”.

Van den Bergh van Eysenga, o.c., 81V., dice, citando una carta de Hegel a Sinclair (1811), “¿Con qué hemos de empezar?”

1. Kant ya había dicho que el filosofar no podía partir de algo “definitivo”, sino que “lo verdadero y recto” sólo llegará al final.

2. También Hegel no quería saber nada de un “fundamento supremo” del que pudiera derivarse todo lo demás.

En una carta a Sinclair de 1811 dice sobre el comienzo del filosofar: “Tontamente los no filósofos en particular exigen ‘un comienzo(s) que sea algo absoluto’ contra el que no puedan ladrar inmediatamente.--’una realidad incontrovertiblemente primera, (...).

El “principio”, precisamente por ser un principio, es imperfecto. Toda la filosofía misma no es más que un combate, una refutación y una ‘destrucción’ del “principio(s)”. (...).

Quien, por tanto, tiene ya la idea de la filosofía misma, del ‘absoluto’ y de Nuestro Señor con toda su gloria al principio, tiene en todo caso poca idea de filosofar”.

¡Hasta aquí el pensamiento metafísico tradicional de Hegel que piensa que puede o debe empezar a filosofar con “Nuestro Señor y toda su gloria”!

Visto dialécticamente hegeliano: si puede haber ya un “Nuestro Señor y su gloria”, ¡entonces sólo al final de la historia (cósmica y especialmente) humana (cultural)! Así, con el devenir absoluto de todo lo que fue, es y será, surge la “deidad” en el magro sentido hegeliano.

Nota: ¡Que un número de discípulos de Hegel, el ala izquierda, deriven de esto un nuevo a.teísmo dialéctico, es natural!

En otras palabras, hablar de “panteísmo” en relación con Hegel es un sinsentido. Si la ‘deidad’ ya existe, coincide con la ‘historia’.

Nota - El fondo, armológico.

E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, (La filosofía de las matemáticas de Parménides a Bolzano), Antwerpen/ Nijmegen, 1944, 103, dice que Descartes adoptó de Ramon Lull (1235/1315; *ars generalis*) una *mathesis universalis*: Lull las dice como un sistema de primeros conceptos y teoremas básicos a partir de los cuales, gracias a la combinatoria, de hecho, a las operaciones mecánicas (pensemos en un superordenador), todas las ciencias separadas serían “deducibles”; Descartes como un “análisis” matemático generalizado (Viète) y un álgebra.

O,c., 123v” Beth dice con respecto a Leibniz que él adoptó la idea de una mathesis universalis de Descartes y Lull, Pero -- dice Beth, Leibniz hasta e incluyendo sus seguidores (Boole) quería construirlos por medio de símbolos matemáticos, algebraicos (por ejemplo, la ‘lógica’ algebraica de Boole).

O,c” 141, Beth dice: “La idea de una mathesis universalis, -- ferozmente contestada por Kant, fue retomada por Fichte, Schelling y Hegel -- los tres grandes idealistas alemanes.

¡Sin embargo, su rechazo del paradigma matemático (nota : algebraico) les ha llevado a aplicar un estilo de argumentación que nunca puede ser satisfactorio para un lector familiarizado con los métodos “exactos” de demostración!

Nota - 1. Beth habla aquí como representante de la primera racionalidad, que, por ejemplo, admira un método de primera clase en logística,

2. Si Hegel, en particular, rechazó el método algebraico de la escritura, fue porque su mente, muy aguda, reconoció el carácter débilmente desarrollado de la “mathesis” de la época.

Quien recuerde lo que hemos dicho más arriba sobre su forma de pensar, verá que en aquel momento Hegel tenía razón.

Todo esto demuestra por enésima vez que la antigua estoicheiosis (CP 27) ha tenido una larga vida, -- la ‘metafísica’ como el llenado del (según Aristóteles.) ya, concepto ‘vacío’ del ser) sigue necesariamente alguna forma de ordenación de los datos (positivos) en una ‘síntesis’ (visión total) comprensiva (trascendental).

Nota -- “Hay verdad en el siguiente texto de Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772/1828) - conocido por su Philosophie des Lebens (Filosofía de la vida), libro fundacional del romanticismo alemán) - :

“Suponiendo que estas revoluciones (nota: la reforma protestante de la Iglesia católica; las revoluciones políticas) no sean simples destrucciones provocadas por la “naturaleza”, sino que la Providencia -quizás nunca antes tan claramente a los ojos del hombre- haya actuado sobre las situaciones terrenales, entonces aún se puede esperar que no sean más que los preparativos para una restauración del orden en un plano superior.” (P.-L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir, (El mundo medieval y nosotros), Bonn, 1925, 116).

Este es el esquema católico de siempre, a. aceptar, b. purgar, c. recrear en un plano superior.

Nota -- Releamos CP 08 (Filósofos modernos franceses),-- ¡ahí ya está la “reducción” de lo moderno no resuelto! ¿No se tiene la impresión de que lo que se llama “posmodernidad” o “posmodernismo” no es en realidad más que una modernidad continuada? Los autores mencionados son “hermeneutas”, intérpretes. Pero su/hermenéutica o tipo de interpretación es el “desmontaje”.

Vuelva a leer CP 68 (el “dogmatismo/crítica” de Kant) y 68vv. (el “positivo” “negativo” (destrucción) de Hegel).

Los proponentes que deconstruyen se sitúan claramente dentro del texto a lo largo de donde quieren golpear al pensador a deconstruir “en los puntos débiles” (que es la erística o el método de deconstrucción).

¿No acusan los proponentes repetidamente a los que deconstruyen de ser “dogmáticos” o “positivos”? ¿No es su posición repetidamente “crítica” o “negativa” (“destruktiva”)?

¡El par de opuestos es análogo! Lo que significa que los deconstruccionistas están “en la gran tradición moderna”.

Derrida,-- *Oliver Taplin, Les enfants d' Homère (L' héritage grec et l' occident)*, París, Laffont, 1990 (Oliver Taplin, Los hijos de Homero (La herencia griega y Occidente)), (// Fuego griego (1989)), 201. relata lo que sigue.

En el transcurso de una conferencia en Los Ángeles, en 1987, Derrida examinó su propio pensamiento desde un punto de vista autobiográfico. Afirmó lo siguiente.

Como judío argelino pero criado en Francia, se sentía “un exiliado en su propio país”. Así, se vio impulsado a crear “un espacio liberador de las tres grandes tradiciones” que consideraba ajenas a su propia vida intelectual: el pensamiento griego antiguo, el cristianismo y el idealismo alemán. -- Hasta aquí el testimonio de Taplin.

1.-- No vamos a utilizar ahora -mal utilizada- la teoría freudiana relativa a la racionalización para reducir el filosofar de Derrida a una venganza sobre su propia alienación individual de “la gran tradición de Occidente”.

2.-- Lo que sí habla claramente, sin embargo, es la enumeración de las tradiciones que rompe: a, la cultura griega, b. la cultura cristiana, c. la cultura germano-idealista. En realidad, ¿no queda mucho de “Occidente”? Sí admite que no puede adquirir una posición de “outsider” fuera de ese Occidente.