

TRIÁDICA

— Revista de filosofía
y pensamiento crítico



VOLUMEN I / NÚMERO 2 / ABRIL 2025



Jorge Vázquez Piñón

Josué Zalapa

Ángel Castro

Isabel Hernández

Jorge Burckhardt

Felipe Oregón

§

TRIÁDICA es una revista digital **bimestral** de análisis crítico, crítica filosófica y difusión de la filosofía; es órgano del seminario permanente y **Consejo de Educación Artículo 3º Constitucional** fundado por Severo Iglesias en mayo del 2023. Los artículos publicados son responsabilidad de sus autores y pueden reproducirse citando la fuente correspondiente.

TRIÁDICA.

Revista de filosofía, número 2, año 1, primera época, abril-mayo de 2025.

Coordinador del seminario y Consejo de Educación Artículo 3º Constitucional:

Josué Zalapa.

Contacto:

 **Consejo de Educación Artículo 3º Constitucional**

 **revista.triadica@gmail.com**

CONTENIDO

- 3 **PRESENTACIÓN**
- 6 **APUNTES ESTUDIANTILES DE DOS CURSOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, IMPARTIDOS POR SEVERO IGLESIAS EN LA ESCUELA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD MICHOACANA 1975-1976**
Jorge Vázquez Piñón
- 103 **DOS PONENCIAS DEL SEMINARIO DE 1982, EN OCASIÓN DEL CENTENARIO DE LA MUERTE DE CARLOS MARX**
Jorge Vázquez Piñón
- 109 **MARX Y LA DIALECTICA**
Jorge Reyes Méndez
- 134 **MARX Y LA ESTETICA**
Rubén Darío Núñez Solano.
- 149 **FEDERICO COPLESTON: LA PREGUNTA POR LA CIENTIFICIDAD DE LA FILOSOFIA POSIBILIDADES DE RESPUESTA Y SUS IMPLICACIONES**
Jorge Vázquez Piñón



PRESENTACIÓN

El proyecto de la primera época de *Triádica*, revista de filosofía y pensamiento crítico, contempla tres números; la presente entrega significa la mitad de ese camino orientado al estudio y difusión de la filosofía y del pensamiento de Severo Iglesias, esto último es labor de recuperación de materiales inéditos o poco conocidos correspondientes a su magisterio en la Escuela de Filosofía de la Universidad Michoacana (1974-1976) y en el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación (1994-2000). *Triádica* también es anfitriona de textos filosóficos surgidos de algunos conceptos y ciertas categorías constituyentes de la obra del maestro inolvidable y presente en la existencia de los integrantes del Consejo Popular *Artículo Tercero Constitucional* fundado bajo sus auspicios en 2013.

El número 2 de *Triádica* ofrece al lector tres tipos de textos. El primero es el conjunto de apuntes estudiantiles de dos cursos de Historia de la filosofía impartidos por Severo Iglesias, correspondientes, el primero, a los pensadores del siglo XIX, y el segundo, a los filósofos principales del siglo XX. En aquel entonces un equipo de cuatro estudiantes se dio a la tarea de grabar y transcribir las exposiciones, luego reproducirlas de manera rústica y después ponerlas a disposición de los alumnos. Es una gran satisfacción darlos a conocer cincuenta años después con las debidas revisiones, correcciones y ciertos ajustes gramaticales. Por cierto, que recién llegado Severo Iglesias a la Escuela de Filosofía, impartió el curso de Historia de la filosofía medieval correspondiente al segundo semestre en febrero-junio de

ENCABEZADO

AUTOR

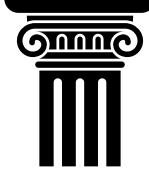
1974, a una sección que contaba más de cien asistentes. Entre los autores que examinó estuvieron san Agustín, Hugo de san Víctor, san Anselmo, Bernardo de Chartres, Abelardo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino entre otros; muchos de los asistentes se ostentaban como marxistas o materialistas dialécticos, y tuvieron que escuchar exposiciones sobre teología, Dios, fundamentos del cristianismo, la inmortalidad del alma, la redención, la revelación, etcétera; muchos de ellos se retiraron de la Escuela de Filosofía después del examen correspondiente. Aquel curso fue la primera ocasión de conocer el rigor y sentir la profundidad con que el maestro Iglesias impartía sus clases; después fue algo admirable, para recordar toda la vida.

El segundo tipo de documentos son los artículos de Jorge Reyes Méndez y Rubén Darío Núñez Solano, quienes participaron en el Seminario conmemorativo del centenario de la muerte de Marx realizado en 1982; en aquel entonces eran profesores en el recién fundado plantel Morelia de la Universidad Pedagógica Nacional en 1980. Cuarenta años después *Triádica* reproduce esos textos con autorización de sus autores.

El tercer tipo de colaboración es el estudio de Jorge Vázquez Piñón sobre el objeto, método y finalidad de la filosofía como saber riguroso y sistemático; es un diálogo con las problematizaciones ofrecidas por Federico Copleston sobre la científicidad de la filosofía en uno de los tomos de su célebre historia de la filosofía, ejemplo admirable de la depurada y consistente tradición intelectual inglesa de estudios de la historia en general.

Los integrantes del Consejo popular *Artículo Tercero Constitucional* hacen votos para que la entrega del segundo número de *Triádica* resulte

de interés para los lectores de cuestiones filosóficas y con entusiasmo para acercarse a aspectos de la actividad docente de Severo Iglesias en Morelia en el siglo XX; solía decir que “no era maestro”, que “no sabía dar clases”, que lo hacía porque “había que tener algún ingreso para vivir”; pero sus lecciones eran ocasión de maravilla por el portento de su conocimiento y comprensión de la filosofía que compartía de manera seria y generosa, rigurosa y sistemática bajo el único requisito de respeto y seriedad, y siempre expresado con su voz clara y precisa, broncínea y estimulante del intelecto en algunos de sus estudiantes, y que despertaba la admiración y el entusiasmo para conocer la filosofía y suscitaba el esfuerzo para aprender a pensar filosóficamente.



APUNTES ESTUDIANTILES
DE DOS CURSOS DE
**HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA,**
IMPARTIDOS POR SEVERO IGLESIAS EN LA
ESCUELA DE FILOSOFÍA
DE LA UNIVERSIDAD MICHOACANA
1975-1976

JORGE VÁZQUEZ PIÑÓN

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
División de Ciencias y Humanidades
Escuela de Filosofía

Carrera de licenciatura en filosofía

Primera generación 1973-1977

Quinto semestre.

Septiembre de 1975-enero de 1976. Historia de la filosofía del siglo XIX.

Sexto semestre.

Febrero-junio de 1976. Historia de filosofía, siglo XX.

Profesor: Lic. Severo Iglesias.

Aclaración previa.

El licenciado Severo Iglesias impartió el quinto curso de Historia de la filosofía en el semestre septiembre de 1975 a enero de 1976; los autores que expuso fueron Comte; Schopenhauer; Kant; Fichte; Schelling y Nietzsche. En cuanto a Hegel, primero fue expuesto por el maestro; mencionó las categorías dialécticas fundamentales, y luego dejó la tarea de 'leer algo' del pensador alemán en alguno de sus libros, lo que cada estudiante eligiera. Indicó que, en otra sesión, cada uno de los treinta y cinco estudiantes de la sección haría la exposición de la lectura elegida. Llegado el día, por riguroso orden de lista, nombraba a cada estudiante con la petición de que leyera o expusiera la idea o resumen de lo leído. Hasta donde puedo decir -o sea, recordar- la petición de intervenciones por orden de lista fue un completo fracaso; hasta donde puedo decir y recordar, casi nadie

dijo nada. El maestro Iglesias no ocultaba su malestar, manifiesto en su expresión facial y tono de voz al nombrar a los alumnos. Lo que parecía que resultaría una interesante y larga jornada, fue breve en verdad; después de nombrar al último alumno, frente a las mínimas y breves participaciones, no hizo ningún comentario; creo que sólo dijo que daba el tema por examinado.

En cuanto a la exposición de Marx -que era esperada con especial interés por varios alumnos- creo recordar que no ocurrió; igual creo recordar que dijo que no la habría porque a lo largo de varios cursos de otras asignaturas ya había sido expuesto y mencionado lo más importante de Marx; creo que así fue, porque no encontré el apunte correspondiente en mis notas del curso. Ahora -medio siglo después- tengo el atrevimiento de suponer que aquella decisión del maestro fue una especie de <<castigo>> porque el grupo de quinto semestre no cumplió con la tarea encomendada en el caso de Hegel.

Debo decir que los estudiantes Blanca Reguero Reza, Arturo Raya Morales y Joaquín Flores Cisneros grabaron en casete la mayoría de las exposiciones del curso; luego las transcribieron -de manera casi literal-, y las pasaron a stencil; después las imprimieron en mimeógrafo en papel revolución, papel de pésima calidad, pero el más barato; luego ofrecían cada transcripción impresa a algunos estudiantes y solicitaban una cooperación voluntaria. Fue así como algunos de esos *apuntes* llegaron a mis manos. Conservé medio siglo esos *apuntes*; ahora los transcribo bajo la certeza de que el paso del tiempo está a punto no sólo de hacerlos ilegibles, sino de desintegrarlos. Son apuntes escolares, y su valor es heurístico, pero tienen significado estimativo y significado histórico-cultural. Lo primero, porque

fueron exposiciones verdaderamente magistrales, ilustrativas y emocionantes. La exposición del maestro Iglesias –‘discurso’ o ‘relato o narrativa’, se dice ahora- hacía sentir la respiración y el palpito del pensar filosófico representado en las ideas de los autores descritos de manera magnífica, resplandeciente y generadora de interés intelectual, curiosidad conceptual y entusiasmo o felicidad teórica. Por supuesto que en aquel entonces, creo que ningún estudiante podría haberlo expresado en estos términos, pero esa era la atmósfera espiritual que invadía el aula rústica donde Severo Iglesias impartía sus clases; era cosa de cada quien figurarse si estaba en el ágora de Atenas, o en la academia de Platón; en una escuela catedralicia de dominicos o en un monasterio de agustinos, o bien, en una universidad alemana, o también, simplemente, admirarse de escuchar a semejante profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad Michoacana que empezaba a cobrar vida propia y luminosidad teórica incitante y extraordinaria.

Ahora recupero esos *apuntes* -y otros de mi autoría que menciono más adelante-; los transcribí con los ajustes necesarios, de buena fe; los inserté con el propósito de mejorarlos; algunos de los apuntes primeros son francamente pésimos, efecto del intento de hacer una transcripción literal, palabra por palabra, y casi sin signos de puntuación; a veces, incoherentes, en ocasiones, mal logrados, pero de ninguna manera eso quita mérito al esfuerzo que hicieron; vistos a través del tiempo son una evidencia del entusiasmo que despertaban las clases del maestro Iglesias en la mayoría de los estudiantes, y en algunos, un franco y discreto amor a la sabiduría filosófica y también, admiración al intelecto del profesor y su brillante estilo expositor, con una voz inolvidable; todavía creo que esa voz llegó al fondo de

varias conciencias juveniles de entonces. Lo que sí llama mi atención -hasta donde puedo decir- es que ninguno de los alumnos intentó transcribirlos y mejorarlos en cincuenta años. El otro significado, el histórico-cultural creo que ya fue insinuado. La actividad teórico-educativa de la Escuela de Filosofía era grandiosa, seria, organizada y responsable con un fondo de entusiasmo y discreta felicidad de asistir a ella; una prueba de ello es que casi nadie faltaba a las clases; todos los estudiantes éramos puntuales y bien portados en el salón; cualquier estudiante tenía la oportunidad de intervenir o hacer preguntas al finalizar la exposición del maestro; el grupo todo de alumnos recibía de manera cotidiana la incitación para intervenir, que se hicieran preguntas; curiosamente, quienes lo hacían eran casi siempre los mismos estudiantes; así fue, hasta marzo o abril de 1976. Aquella institución ya es histórica, y su atmósfera intelectual y teórica ya forma parte del espíritu de la Universidad Michoacana -bastante disminuido- y de la ciudad de Morelia, que cada vez aparece como despojada de espiritualidad originaria.

En el semestre febrero-junio de 1976, el maestro Severo Iglesias impartió el curso VI de Historia de la filosofía, dedicado a la revisión de los autores principales del siglo XX, aunque creo que no mencionó a Sartre; y si lo hizo, sería con extrema brevedad y notoria rapidez. Más bien, creo que sí lo mencionó, pero no tomé nota alguna; parece que dijo remitir al interesado a la revisión de *El existencialismo es un humanismo*. No recuerdo bien, ha pasado medio siglo.

El maestro Iglesias dijo en más de una ocasión -más o menos- que “entre los filósofos antiguos y medievales, y los modernos, prefería a los modernos, que se quedaba con los modernos, por sus estudios y

problemas del sujeto y examen de la conciencia y libertad, cosa que no hicieron los griegos”-. Los autores revisados fueron Dilthey; Simmel; Bergson; Heidegger; Russell; Wittgenstein; Husserl, Collingwood y Merleau-Ponty.

Los alumnos mencionados hicieron lo mismo que en el curso anterior en cuanto a la grabación de las sesiones e impresión de las transcripciones. Ahora tuve la ocasión de transcribir aquellas impresiones en estencil, y rescatarlos para la actualidad. Reitero el valor heurístico de los textos aquí reunidos; el presente material es una colección de datos y documentos del pasado glorioso que fue aquella Escuela de Filosofía que empezó a mostrar el perfil de un centro de estudios de la epistemología de las ciencias sociales y del pensamiento crítico; puse mi mejor esfuerzo en ello, mi buena fe y expreso agradecimiento a aquellos alumnos que realizaron las grabaciones y transcripciones -a quienes, por cierto- sólo en muy contadas ocasiones volví a ver, y eso pasó hace muchos años.

Quiero decir al lector que, después de la transcripción de los *apuntes* en estencil que conservé, incorporé mis notas personales de la clase correspondiente, con los ajustes, correcciones y pocos agregados que consideré convenientes para mejorar su presentación; aparecen aquí en letra cursiva, precedidos de las iniciales de mi nombre. Debo decir al amable lector que soy consciente de las imprecisiones y carencias en mis *apuntes*, y admito mi responsabilidad; el lector enterado las descubrirá sin mayor dificultad. También quiero decir que la responsabilidad de esos defectos es mía y sólo mía por entero, pues las clases de Severo Iglesias eran magistrales y de excelencia, con un lenguaje conceptual preciso y orden lógico extraordinario en las

categorías principales de cada autor, y, además, mostraba con rigor las principales conexiones entre las ideas de diferentes autores en un plano supratemporal, es decir, *categorial*; sus clases eran simplemente maravillosas. Creo que la atención y admiración sentidas en ellas fue inspiración y sugerencia para que varios estudiantes aprendieran -o comprendieran- la manera de enseñar filosofía. Por mi parte, puse especial cuidado en la grabación y transcripción de las cinco sesiones dedicadas a la exposición de la filosofía de Husserl; me apresuré a hacerlo; era mi interés que las revisara el maestro Iglesias a la brevedad; eran los días atroces del fin de la gestión de Severo Iglesias como director de la Escuela de Filosofía, sometida a un proceso espantoso de destrucción institucional y académica, efecto de la división y el movimiento estudiantil, en contra y a favor del maestro Iglesias; se resolvió en contra de él y de los estudiantes que lo defendimos y defendimos la Escuela de Filosofía. Mi testimonio al respecto está en mi libro *Semblanza de la Escuela de Filosofía. 1973-1976*, publicado en 2017 y 2025, con el sello editorial de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Aquí incluyo mis notas de clase, o versión corta de aquellas cinco lecciones sobre Husserl. La versión extensa aparece al principio del tomo séptimo *Estética y Humanismo*, de las *Obras Completas* de Severo Iglesias, pp. 11-37; de manera previa fueron publicadas en la revista *Logos*, del plantel Morelia de la Universidad Pedagógica Nacional, en noviembre de 1994.

La exposición de Heidegger fue breve de verdad, tanto, que prácticamente no tomé nota alguna; por ello incluyo aquí un resumen de sus ideas en base a la información del *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora; lo mismo ocurrió en el caso de Collingwood, de

quien no incluyó nada. Eran los días de la segunda quincena de junio en que Severo Iglesias había sido destituido como director; estaba dispuestísimo a renunciar a su plaza de profesor y dejar Morelia cuanto antes, lo cual ocurrió el 27 de junio de 1976; ese día fue funesto para la filosofía en México, y la Universidad Michoacana; también para varios de nosotros, “los severianos” miembros de la primera generación de aquella Escuela, sumidos en la tensión entre la *fragancia de la rosa y el calvario de la cruz* -como dice Hegel- en una escuela hecha pedazos, con nuevos profesores que para nada sentían la mínima simpatía y hasta mostraban hostilidad para con los estudiantes ‘severianos’ que empezaban -empezábamos- a sufrir, unos menos, otros, más, los efectos de la partida del maestro amado, y quedaron confusos en *la noche oscura del alma* que menciona Hegel.

Jorge Vázquez Piñón.

25 de febrero de 2025. **Curso: Historia de la filosofía V.**

AUGUSTO COMTE

1798-1857

Comte vive en la misma época de Marx. Comte acuña el concepto de lo *positivo* para identificar o referirse las ciencias particulares.

Sostiene una tesis que viene a prolongar los temas del empirismo inglés clásico; hay que recordar las tesis de Locke, Berkeley y Hume en relación con el problema de la experiencia; el idealismo alemán que desemboca en la dialéctica, y el marxismo, que no consideraba gran atención a lo empírico. Marx sostiene que una investigación científica

no comienza con lo empírico, sino con una síntesis categorial que va de lo abstracto pensado a la realidad para luego llegar a lo concreto pensado. Comte intenta volver a lo empírico como fundamento del saber científico; lo más importante que había producido el empirismo inglés era Hume, y lo más importante de Hume es su planteamiento del escepticismo que luego aparece como un fundamento de la teoría de Kant. Comte quiere volver a ello.

En la época de 1840 a 1850, Comte está muy entusiasmado con la Revolución francesa; como pensador tiene un antecedente muy importante en Saint-Simon (1760-1825), uno de los socialistas utópicos más conocidos. La Revolución francesa había promovido la elaboración de una nueva filosofía que incluso, estableció cambios religiosos, y la sustitución de los términos teológicos por términos filosóficos.

Comte es el fundador de la sociología. Toda su sociología arranca de la observación directa de las cosas; ninguna especulación tiene sentido si no está fundamentada en la observación directa de las cosas. Dice que no hay que quedarse en la búsqueda de los hechos, sino que se debe llegar al encuentro de las leyes de los hechos; la búsqueda de leyes en la realidad es el objetivo más importante de nuestro conocimiento.

Comte entiende por *ley* la relación necesaria y constante entre los objetos; dice que la ciencia no debe concentrarse únicamente en los hechos, sino llegar a las leyes. Tampoco debe quedarse en el examen de la causalidad. La causalidad debe ser desechada; nunca llegamos a conocer los objetos si queremos conocer sus causas, porque las causas siempre se prolongan hacia atrás; menos llegamos a conocerlos

cuando se buscan las causas finales. En las relaciones constantes y necesarias de las cosas no hay ninguna finalidad, simplemente hay una sujeción de las cosas a las leyes.

Dice que hay que empezar con la observación directa, el rechazo del empirismo simple y del misticismo; no aceptar teorías especulativas; acepta la posibilidad de que un sistema puede ser estructurado, bajo la condición de que sea válido y corresponda a la realidad; si no corresponde a la realidad existente, entonces adquiere el carácter de misticismo. Esto pudiera dar la impresión de que se está pensando en una razón universal que se posa sobre las cosas y encuentra las relaciones constantes y necesarias. Con base en este examen puede elaborarse un sistema, siempre que no nos salgamos de la realidad. Esto es *lo positivo*, es exactamente lo real; de ahí el término *positivista*. Positivista es aquello que se ajusta a lo que está marcado es la realidad. Dice que todo conocimiento es humano, esto es, un conocimiento social, y como conocimiento social es conocimiento evolutivo, que cambia y varía según las situaciones.

El conocimiento es humano y cambia; entonces no se puede aspirar a un sistema universal de la ciencia, sino que se va a tener siempre una serie de conocimientos parcializados que nunca son definitivos. Lo único que permanece constante es el método.

Todo conocimiento es una proposición que da una ley que permite prever lo que va a suceder. Si todo conocimiento es una previsión pudiera pensarse que todo conocimiento es utilitario (lo cual es una concepción muy limitada del conocimiento); debemos integrar lo utilitario con lo teórico, y lo teórico con lo práctico, de manera que nos aseguramos de que un conocimiento sea útil y verdadero.

Dice Comte que su filosofía es una filosofía constructiva dedicada a organizar, a construir; desde este punto de vista, la verdad de la ciencia coincide con el *consenso* o buen sentido, porque los únicos problemas importantes que trata la filosofía son los problemas que están conectados con las cosas vulgares. Por eso la verdad no es aprobada por el buen sentido, por el consenso que no acepta la verdad de lo real.

Algunos puntos de vista del positivismo.

-El positivismo tiene tres etapas fundamentales: el empirismo inglés, el pensamiento de Comte y el neopositivismo. A mediados del siglo XX hubo pensadores que confundían el positivismo con el método hipotético experimental de Galileo; pero no hay ninguna identificación entre estas dos corrientes, porque falta la hipótesis, que es el núcleo más importante del método de Galileo; la hipótesis coloca al sujeto como un *ente* creador en el conocimiento.

-El concepto positivista de lo real afirma que *lo real* es lo real aprehensible a través de los sentidos.

-El positivismo nunca trascendió los niveles de las ciencias naturales; hay una disputa muy fuerte acerca del concepto de ley. Pero la ley no es algo que pueda encontrarse a través de la observación; la ley no es visible ni aprehensible a través de los sentidos; tiene que ser deducida con un método distinto, como el método hipotético: formular una hipótesis, llevarla al experimento y comprobar si es verdadera o no. El concepto de relación necesaria queda sin precisarse en el positivismo comtiano. El concepto de la ley científica como relación

constante, es llevado por Comte al nivel de la física, incluso llegó a hablar de una *física social*. El mérito de Comte es haber fundado una *forma de ciencia social*, la positivista, precisamente (Marx fundó otro tipo de ciencia social: la ciencia social dialéctica).

Todo conocimiento es una proposición que da la ley y permite prever lo que va a suceder. Si todo conocimiento es una previsión, pudiera pensarse que todo conocimiento es utilitario, pero esta es una concepción muy limitada del conocimiento. Debemos integrar lo utilitario con lo teórico, y lo teórico con lo práctico de manera que nos aseguremos no solamente que un conocimiento sea útil, sino también verdadero.

Algunos puntos del positivismo.

El positivismo tiene tres etapas fundamentales: el empirismo inglés, el positivismo de Comte y el neopositivismo lógico (Russell, Carnap, Ayer). Para muchos, el positivismo era la representación del mundo científico más profundo y muchos confundían el positivismo con el método hipotético experimental de Galileo. En realidad, no hay ninguna identificación entre estas dos corrientes, porque falta la hipótesis, que es el núcleo más importante del método de Galileo: la hipótesis coloca al sujeto como un *ente* creador en el conocimiento, mientras que el positivismo se vuelve otra vez atrás, con la pretendida anulación de esta tesis.

El concepto de lo real está confundido con lo real aprehensible a través de los sentidos.

El positivismo nunca pudo trascender los niveles de las ciencias naturales. La ley no es algo que pueda encontrarse a través de la observación; no es visible ni aprehensible a través de los sentidos. La ley tiene que ser deducida con un método distinto, con el método hipotético y llevar la hipótesis al experimento y comprobar si es verdadera o no. El concepto de *relación necesaria* queda sin precisión en el positivismo de Comte; es confuso decir que el concepto o ley es una relación constante. Comte lleva la relación constante al nivel de la física, y llegó a hablar de una *física social*. Un mérito de Comte es haber fundado la ciencia social, con carácter positivista, precisamente.

Dice Comte que su filosofía está dedicada a construir y organizar, y que se opone totalmente a las disputas teológicas o políticas de su tiempo; afirma que los conservadores y los revolucionarios están equivocados en cuanto a sus intenciones; unos sostienen un orden que no corresponde a la época, y otros quieren construir un orden sin principios. Por eso dice que su filosofía está dedicada a construir, y que su punto de partida es que el hombre tiende -cada vez más- a hacerse más religioso. Una tendencia general de la producción humana es una religión, no en el sentido teológico, sino en el sentido estricto de la palabra 'religioso': re-ligare: *estar doblemente unido*.

Una sociedad que no se fundamenta sobre estas bases está dividida, y orientada a su posterior destrucción; dice que su filosofía busca una religión no- teológica, una moral sin teología; busca una religión del hombre y dice que pueden tenerse muchos pretextos para conocer o no conocer, pero que nunca se puede tener un pretexto para *no amar*.

Comte dice que "todo hombre es diferente a sí mismo en la medida en que es diferente a los demás" -esto quiere decir que un hombre es

diferente de sí mismo en la medida en que se vuelve irreligioso y se cierra en sí mismo-. El hombre se vuelve religioso en la medida en que es igual a los demás, se liga a los demás, y ligándose a los demás se liga a sí mismo.

Comte dice buscar una 'religión de la humanidad'; una religión centrada sobre los hombres directos y sobre las relaciones entre estos hombres, pero toda la religión presupone un principio universal que da origen a la realidad, y este principio universal es el *ser social*. El ser social es el hombre y sus relaciones con los demás; el hombre es un ser social que tiene relaciones con los demás, y también tiene proyectos. Los proyectos son los que hacen que el hombre perviva. Los hombres llegan a hacerse inmortales en la medida en que sus proyectos trascienden a su época y van construyendo esta humanidad con otros términos; el concepto de inmortalidad es tratado en términos más bien laicos.

Dice que toda religión presupone un sacerdocio y un punto de partida de *religazón* a que corresponde un principio general. El ser social presupone un sacerdocio que dirija y oriente las condiciones y relaciones entre los hombres y el ser social. Los sociólogos son los sacerdotes de esta religión de la humanidad. Los sociólogos pueden encargarse de establecer estas relaciones porque conocen la ciencia de la sociedad, y, por lo tanto, pueden dirigir a la humanidad. Denomina *sociocracia* a este nuevo gobierno.

En Comte, la sociología llega a ser la ciencia fundamental a la cual deben subordinarse las demás ciencias.

Las ideas religiosas y políticas de Comte son un reflejo de lo que fue la Revolución francesa y debe decirse que quedan claras pocas

cosas. Por ejemplo, dice que el ser social tiene dos opciones: retraerse a la época de la Revolución francesa, o retrotraerse a la palabra ser de la filosofía antigua, donde todo se vuelve definitivamente confuso.

Dice que el hombre tiene una tendencia religiosa, que tiende a ser más religioso, pero no en el sentido teológico. La única perspectiva que el hombre tiene para seguir desarrollándose es fundamentalmente una nueva religión que asimile todo lo profundo de las religiones anteriores, para luego dirigirse hacia la construcción de una nueva sociedad.

JVP.

Para Comte hay tres leyes constantes a través de la historia y para la historia; llevan la constancia de la ley física a la sociedad.

Dice que la ley es una previsión constante que permite prever, controlar y dirigir la sociedad.

Si todo lo real tiene que sujetarse a lo existente, se desecha lo utópico y negativo, incluida la libertad como concepto ligado a algo que no existe, pero que podría existir.

El punto de partida de constructividad del positivismo es la tendencia del hombre hacia la religiosidad, hacia una moral sin teología, hacia la religión del hombre. Para todo se puede tener pretexto, menos para no amar.

Un hombre es diferente en cuanto es diferente a sí mismo y se asemeja a los demás; así se conforma el hombre religioso.

La religión se funda en los hombres directos y en sus relaciones basados en el principio universal del ser social: sus relaciones con los demás y sus proyectos hacen que el hombre perviva, prevalezca, que pueda ser inmortal en la medida en que -con sus tesis o planteamientos- trasciende a su época y construye una humanidad de acuerdo con los proyectos.

Toda religión presupone un sacerdocio que oriente las conexiones entre el hombre y el ser social. Los sacerdotes de la sociedad son los sociólogos, los únicos que pueden gobernar a la sociedad. El gobierno es una sociocracia, y la ciencia fundamental que subordina todo conocimiento y orden social, es la sociología.

Hegel y Rousseau afirman que todo Estado es necesariamente religioso, presupone una actitud religiosa, estricta y rigurosa, la entrega absoluta a lo exterior, a la vez que es desinteresada.

Rousseau dice que <<morir por la patria>> es el éxtasis martiriológico del cristianismo. Afirma que el Estado es Dios, el Estado ocupa el lugar que Dios tenía en la antigüedad.

Comte afirma que la tendencia fundamental del hombre es la religiosidad, la tendencia a construir una sociedad mejor en función de la religión rigurosa y extensa.

Principios del método positivista:

-atenerse a lo real;

-proceder conforme a lo real;

-llegar a la ley que rige el fenómeno.

Lo positivo es lo concreto, lo práctico, lo útil.

El método positivista se distingue del experimentalista en que rechaza la hipótesis por individual y negativa, mientras que el segundo método tiene a la hipótesis como su estructura fundamental.

En el positivismo no hay lugar para lo ideal, utópico o liberal.

En el positivismo todo se vuelve constante y continuo, fijo, y por esto anula a la libertad.

Para que el ser social exista el hombre debe amar a los demás, debe tener proyectos, debe existir relaciones entre los hombres.

En Marx, el ser social se establece en base al hombre y sus necesidades, en las formas de producción y relaciones de producción.

Todo conocimiento es una previsión proveniente de las leyes. Todo conocimiento es utilitario: permite prever los efectos de la naturaleza y a la vez, permite conocerla. El conocimiento es verdadero es útil, es teórico y práctico.

El positivismo es una filosofía constructiva y organizadora; la verdad de la ciencia coincide con el consensus, o buen sentido.

Los problemas que ha examinado la filosofía especulativa son problemas alejados del hombre. La verdad es la verdad práctica y útil en la vida de los hombres.

Lo positivo es lo real natural, lo real tangible y aprehensible por los sentidos. Por esto el positivismo es derivación del empirismo inglés; parte de la observación del hecho real para llegar a las leyes del hecho sometido a examen.

La hipótesis pone al sujeto como un ente creador y práctico, algo que desdeña el pensamiento positivista.

El positivismo nunca trasciende los marcos o criterios de la ciencia natural.

SCHOPENHAUER

1788-1860

La posición de Schopenhauer es anterior a la filosofía de la vida. Ha pasado a ser uno de los filósofos menores contemporáneos, lo cual es una injusticia que las corrientes filosóficas han cometido en contra de él. Fue uno de los filósofos más brillantes que tuvo la filosofía alemana, pero no tan brillante como Hegel. Cuando él muere (1831) Schopenhauer vuelve a tener discípulos; detestaba absolutamente a Hegel; se sentía kantiano, pero no en el sentido ortodoxo de los términos; reconoce la influencia kantiana y trata de llegar siempre mucho más allá de lo que observaba en su tiempo.

Schopenhauer genera una teoría muy interesante que viene a influir bastante en las llamadas filosofías de la vida; la vierte en una

obra llena de sugerencias y que se llama *El mundo como voluntad y representación*; una obra que va a tener una influencia posterior sobre Nietzsche.

Para Schopenhauer, el mundo es sólo *representación*; no es posible hablar de un mundo real existente e independiente de nosotros. Kant había puesto la *cosa en sí* fuera de la epistemología; Schopenhauer dice que nadie está autorizado para hablar de un mundo real. Quizá este mundo real exista, pero ese asunto no interesa, lo que interesa es investigar si el mundo existe como representación. Si el mundo existe como representación tiene que formarse a partir de dos elementos básicos.

Kant elaboró las tesis de la *intuición sensible pura* -el tiempo y el espacio- como condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, las *formas categoriales*. Desde este punto de vista ¿qué puede ser la materia, en el supuesto caso que pudiéramos hablar de una representación del mundo material? Schopenhauer dice que la materia es un agregado de tres elementos. El agregado de la *representación del tiempo*, de la *representación del espacio* y de la *representación de la causalidad*. Estos tres elementos nos dan lo que podemos llamar *substancia*.

Schopenhauer dice que, si el mundo fuera puro espacio, entonces sería solamente una extensión, un mundo sin duración, un mundo que <<estaría allí>>, incapacitado para saberse como tal. ¿Qué sucedería si el mundo fuera solamente tiempo? Sería duración pura, sin interrupción. Espacio y tiempo permiten integrar el otro elemento, que es la causalidad. Dice Schopenhauer que la causalidad expresa el principio básico de *razón suficiente*; dice que la razón suficiente es la

explicación causal; damos cuenta de la razón suficiente de un objeto cuando explicamos sus causas de manera que nuestra concepción del mundo se puede formar de dos maneras: intuitivamente, o abstractamente. La primera, es el conjunto de los tres elementos mencionados. La segunda -que también llama <<racional>>- permite dar una explicación racional del mundo cuando apelamos al principio de la razón suficiente. Cuando nos quedamos con los tres elementos enunciados, tenemos una explicación intuitiva del mundo. El problema de las intuiciones y su integración es una noción de causalidad; cuando ocurre el encadenamiento de causas ocurre la representación abstracta y racional del mundo.

Schopenhauer es anti-materialista; pudiera pensarse -y aquí ha radicado todo el error del materialismo- que todo esto que estamos señalando puede preestablecerse a nivel de objeto-sujeto, es decir, que el objeto concebido como algo exterior al sujeto influye causalmente a esto y que entonces el principio de razón suficiente de las representaciones del mundo que obtiene el sujeto, radica en el objeto; nada más falso; no podríamos decir que hay una influencia causal sobre el sujeto porque, en principio, no se sabe lo que el sujeto es. Sabemos que el sujeto es lo que conoce, pero nada nos autoriza a decir que lo que conoce tenga la misma naturaleza a lo conocido. Dice que quizá pudiéramos pensar que este nexo causal entre objeto-sujeto, -que para el materialismo es la base fundamental de la explicación acerca del origen de la representación del mundo- pudiera establecerse si consideramos que un sujeto no solamente es una mente, sino también un cuerpo desde el momento en que somos realidad; entonces, esta realidad causal quizá pudiera establecerse a

juicio de los materialistas. Pero dice que no podemos hacerlo, porque tenemos que saber desde el punto de vista de la representación, que conocemos el cuerpo de manera mediata, no inmediatamente. Conocemos el cuerpo aplicando estas categorías desde el momento en que escapan de nosotros estas tres nociones; entonces estamos imposibilitados para conocer nuestro propio cuerpo.

En el supuesto caso de que el sujeto esté compuesto por un cuerpo no es posible estar autorizados a afirmar la causalidad del objeto hacia el sujeto, pues estamos dentro de una plena figuración; entonces no hay absolutamente nada real, el mundo real ha quedado fuera de todo este contexto; por eso dice que el *mundo es solamente representación*.

El concepto básico que podría permitir ir más allá de la representación -el concepto material- no tiene ninguna integración; tenemos los tres elementos básicos del concepto material: tiempo, espacio y causalidad que encontramos en la sustancia, pero en realidad no existe ningún otro posible concepto que pueda llevarnos más allá de esto. Dice que el mundo es solamente representación, y si el mundo es representación, esto quiere decir que el mundo está enraizado en el sujeto, que el sujeto es capaz de realizar la *vortellung*; es cierto que el mundo está representado en el sujeto; es cierto que el sujeto tiene raíces en el mundo; si el mundo fuera solamente representación, entonces el mundo sería una ficción, un fantasma, una ilusión. Pero si queremos y creemos que el mundo es algo real, esa realidad no está allá, ¿dónde puedo estar? En el propio sujeto, ahí está una realidad más profunda que la representación, y es la *voluntad*.

La voluntad es el hecho por el cual el sujeto se convierte en un acto de representación; el mundo es una representación. ¿Qué es lo que convierte al mundo en una representación? El *acto de la voluntad*.

Desde el punto de vista de la voluntad podemos decir que existe una relación directa entre la voluntad y el cuerpo. El cuerpo es, en realidad, una manifestación de la voluntad, de manera que podemos decir lo siguiente: la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo. Cuando conocemos nuestra voluntad conocemos nuestro cuerpo. Conocer el cuerpo es conocer la voluntad *a posteriori*. Son dos aspectos de un solo acto, de un solo fenómeno primario. Cuando consideramos el cuerpo desde este punto de vista, conocemos inmediatamente el cuerpo, cuando lo consideramos manifestación de la voluntad; cuando lo consideramos una representación, no conocemos inmediatamente. Lo que pasa con nuestro cuerpo y lo que pasa en nuestro cuerpo lo decide la voluntad. Es importante precisar que el cuerpo es algo sometido a los motivos, y los motivos alienan a la voluntad en determinados sentidos; entonces, desde este punto de vista, no hay contacto libre. Es cierto que el cuerpo está sujeto a una serie de causas externas que le influyen para obrar en determinadas direcciones. Hay motivos que seguir, pero es un engaño creer que el fenómeno de la voluntad se termina con los motivos, es un engaño creer que la voluntad debe estar determinada por motivos; se dice que la voluntad particular, concreta -que tiene frente a sí un objeto, un hecho, una situación-, está determinada por motivos; tenemos que saber que a una voluntad determinada por un conjunto de elementos externos, también es una voluntad libre que se determina por sí misma; cuando encontramos motivos decidimos obrar, y entonces ponemos en movimiento nuestro

conocimiento, comenzamos el movimiento con nuestra capacidad de representación. El conocimiento aquilata los diversos motivos que la voluntad tiene enfrente, ayuda a valorarlos, pero por más que un conocimiento ayude a valorar los motivos que una voluntad tiene enfrente, pertenece a la voluntad; muchas veces el conocimiento nos dice que ‘algo’ es mejor que ‘otro algo’, y, sin embargo, nuestra voluntad decide en otro sentido. Tal vez el conocimiento nos diga que *algo* es mejor que *otro algo*; sin embargo, decidimos por lo que nos gusta, en lugar de elegir lo que realmente es mejor; sólo hablamos de motivos cuando la voluntad se liga al conocimiento, cuando la voluntad se ha convertido en una representación. Es una voluntad particular frente a una situación. Pero si queremos captar la voluntad *en sí*, la voluntad tal como es, entonces tenemos que saber que la voluntad en general no es sólo una capacidad del hombre: *el cosmos* es una voluntad plenamente indeterminada.

No existe ningún motivo, no hay ninguna causalidad en el mundo externo que mueva la voluntad universal; ésta permanece indeterminada, no tiene una causalidad ajena a ella, por lo tanto, es plenamente irracional, es decir, libre de toda determinación.

La libertad sólo puede ser irracional porque sólo puede haber libertad donde hay ausencia de causalidad y ausencia de determinación. Cuando el conocimiento interviene lo hace como un *libre albedrío*. La clave de la tesis de Schopenhauer con relación a la voluntad radica en dos tipos de voluntad, y no es una tesis sencilla.

Dice Schopenhauer que la tesis de Kant de la *cosa en sí* es un concepto vacío, es un símbolo, el símbolo constante de nuestra ignorancia sobre los fenómenos. A la *cosa en sí* Kant le asigna la nota

de existir independientemente de nosotros y la de ser incognoscible. Pero dice Schopenhauer que la única *cosa en sí* es la voluntad. Si quisiéramos conocerla, nos equivocaríamos, porque es lo único que existe independientemente de nosotros, está más allá del propio sujeto. Es lo único incognoscible porque conocerla sería someterla a las determinaciones de la representación. Lo único que podemos hacer es tener una intuición de ella, y con esto reaparece el sistema de la *intuición intelectual* de Schelling.

Dice que la voluntad no es solamente una capacidad de obrar en el hombre; la voluntad en general es una fuerza existente en la naturaleza. Se ha dicho muchas veces que la voluntad es una fuerza que nace en nuestro interior para obrar; pero realmente -dice Schopenhauer-, es al revés: la voluntad no es una fuerza, sino la fuerza es una voluntad de todas las fuerzas que se manifiestan en el universo, que son efectivamente manifestaciones de una sola voluntad originaria existente universalmente; es una sola voluntad originaria que tiende a construir este mundo a través de muchas formas de construcción. Por esto es por lo que encontramos diversos grados de la voluntad, desde los elementos naturales inorgánicos (la gravitación) hasta el hombre. Hay una serie de grados que manifiestan el mismo estado de movimiento. Todas las fuerzas de la realidad son *tendencias* que se convierten en elementos con los cuales se genera un mundo; hay tendencias, y detrás de ellas no hay nada más.

Hay una diferencia entre los grados inferiores y el grado superior, que es el hombre. En los grados inferiores predomina lo genérico; las fuerzas del cosmos son fuerzas ciegas que se imponen como tendencias generales independientemente de los hechos o de casos

concretos. En cambio, en el hombre esta voluntad originaria se manifiesta siempre de manera individual, como una elección. Todos los hechos elementales del hombre (nutrición, deseo sexual) hasta los hechos más complicados de su conciencia, son hechos que siempre manifiestan una elección; siempre hay una individualidad creciente. Por eso la voluntad del hombre es una fuerza universal equiparable a las otras fuerzas de la naturaleza.

11 de marzo de 1975.

Los grados de la voluntad universal son como los grados de las ideas en sentido platónico. La voluntad cósmica se manifiesta en diversos grados de fuerza; estos grados de fuerza corresponden a las diferencias específicas que son efectivamente las *ideas*; en la terminología de Aristóteles, son los *géneros*.

Dice Schopenhauer que una ley es la relación entre la idea y la manifestación completa de la voluntad; se trata de una voluntad universal que se manifiesta en ideas en el mismo sentido de las platónicas, y a su vez éstas se manifiestan en determinaciones concretas (el hombre, el cuerpo, etc.). La filosofía de Schopenhauer es el esfuerzo de vinculación entre idea y manifestación de la voluntad.

Las leyes naturales son la relación existente entre la idea como ejemplar y su manifestación concreta; desde este punto de vista, la voluntad está fuera del tiempo y del espacio. Si estuviera en el tiempo y el espacio entonces se trataría de una voluntad determinada; si fuera una voluntad determinada, sería una voluntad sometida al *principio de razón suficiente*; y si fuera una voluntad sometida al

principio de razón suficiente no sería libre. Entonces una voluntad que tiene realmente este carácter como lo señala Schopenhauer, es una voluntad absolutamente fuera del tiempo y el espacio, no podría ser de otra manera. Toda voluntad que cayera dentro del mundo de la representación sería una voluntad determinada.

Si bien es cierto que habla de una voluntad universal completamente libre e irracional, indeterminada, esa voluntad es, al mismo tiempo, determinada, porque se manifiesta en cosas concretas; todas las cosas concretas están sometidas al principio de razón suficiente y movidas por motivos. Dice oponerse a que se diga -por un lado- que existe una voluntad universal, sin determinación, o que exista una determinación sin voluntad universal; el cuerpo, desde el punto de vista fisiológico, está sometido a las influencias externas, está condicionado, determinado directamente por los factores que le rodean, y dice que no niega esa determinación, pero que eso no quiere decir que no exista la libre voluntad del sujeto; son dos fenómenos que se dan simultáneamente; lo que pasa es que la voluntad universal no riñe con la voluntad manifestada particularmente. La voluntad libre y la voluntad determinada no riñen en ningún sentido siempre que se entienda el contexto categorial en que se habla, a nivel universal, o a nivel de manifestación particular.

La voluntad universal se abre paso en el cosmos a través de una lucha constante que generalmente es violenta; la voluntad es una violencia a veces exagerada. En el caso del hombre, el concepto de lucha y violencia universales son los instintos; ellos manifiestan esta tendencia que se abre paso de manera violenta; los instintos del hombre tienen esa característica.

La violencia y la lucha se cosifican cuando interviene el conocimiento; se vuelven pasivas y toda la espontaneidad de la voluntad en ese contexto resulta plenamente perdida. Cuando el conocimiento reflexivo interviene cesa de haber voluntad libre porque se constriñe la espontaneidad violenta, que es una de las partes esenciales de la voluntad universal. La lucha cede su lugar a la paz, a la concordia. Paz y concordia representan algo plenamente antinatural. Lo único real y natural que existe en la lucha es la violencia a través de la cual se abre paso la voluntad universal. Dice Schopenhauer que, en el caso de los genios, los llamados ‘grandes hombres’ su grandeza consiste efectivamente en no hacer caso al conocimiento; eso es otra manifestación de irracionalismo que vemos abiertamente. Los genios no hacen caso, viven pasionalmente, no reflexivamente, siguen las tendencias personales, sus impulsos, sus inclinaciones, sin ponerse a pensar si esas inclinaciones pueden ser racionales o no; más bien, piensan que más vale dejar que la inclinación vaya hacia adelante porque eso coincide con el principio máximo del cosmos: la voluntad universal.

El genio se vuelve poco prudente; esta teoría del genio va a influir en Nietzsche. El genio se vuelve pasional y la mayor parte de las veces su conducta colinda con la locura, pero después de todo, el genio sigue representando el grupo de hombres -en una escala más elevada-, en que la voluntad se manifiesta más puramente.

Si el hombre en general representa la idea máxima a través de la cual se manifiesta la voluntad, entonces la voluntad ya no es ciega, sino consciente e intuitivamente de sí misma. El genio manifiesta la pureza máxima de esta tendencia.

En el fondo, la esencia de la voluntad es una carencia de finalidad. Cuando hablamos de la voluntad manifestada constantemente, de la voluntad particular, se trata de una voluntad que se mueve conforme a un motivo. Una cosa es un motivo y otra cosa es una causa. Una causa es un elemento real externo al hombre que le influye de una manera necesaria o contingente, pero lo induce a tomar determinado rumbo; en cambio, el motivo es una directriz siempre subjetiva. Al motivo podríamos llamarle ‘causas objetivas’ de nuestra acción. Todo motivo tiene dentro de sí un aspecto importante: la *finalidad*, el objetivo al cual queremos llegar. En un momento dado, tenemos un motivo específico para estudiar; todo este conjunto de motivos son manifestaciones particularizadas que se engarzan con un objetivo en general. Esto es lo que sucede en la voluntad particularizada; pero en la voluntad universal como una voluntad de la naturaleza, existe una ausencia absoluta de finalidades; no hay ninguna finalidad, ni en la naturaleza, ni en el hombre, ni en la conciencia, ni en nada en cuanto consideramos a la voluntad en su carácter de universal.

¿Qué podemos decir realmente de una voluntad de este carácter? Nada. La voluntad se parece más a la *cosa en sí*. La voluntad es libre, indeterminada, irracional; no tiene finalidad, no tiene ninguna causa. ¿Qué es realmente la voluntad? No se puede decir nada realmente de ella. Podemos intentar acercarnos diciendo que tiene las mismas notas que la *cosa en sí* de Kant: ser objetiva, existiendo independientemente de nosotros, a la vez que es inteligible, pero aparece incognoscible, no podemos decir nada, porque en el momento en que digamos algo de ella la convertimos en representación. Entonces, más bien conocemos su representación, no la voluntad propiamente dicha.

Cuando conocemos nuestro cuerpo conocemos la manifestación de nuestra voluntad. A la voluntad se le puede conocer a través de un acto voluntario, es decir, a través de una intuición, de un acto en que se da a conocer el hecho de la voluntad de ‘un golpe’.

Dice Schopenhauer que la voluntad es voluntad de vivir, aunque insiste en decir que <<voluntad de vivir es un pleonasma>>. La voluntad es la vida; la vida es una manifestación de la voluntad; la manifestación más universal de la voluntad es la vida, la tendencia de la vida existe en todo el universo en manifestaciones típicas: en el universo existe una voluntad como tendencia a hacer surgir la vida. Por eso es un pleonasma decir ‘voluntad de vivir’. En todo caso, cuando queremos conocer la voluntad, más bien nos acercamos a la vida, que es la manifestación más universal. Dice que el hombre, desde este punto de vista, es la voluntad natural objetivada, además de ser voluntad natural hecha conciencia, convertida en conciencia.

Dice que a la naturaleza le interesa la especie, y al hombre, el individuo. En la naturaleza puede faltar un individuo y nada se altera; las relaciones entre los individuos se establecen sólo a nivel específico, por eso toda la teoría del hombre como ser genérico se había planteado en la misma época, con Feuerbach y Marx; son teorías que no dejan de tener dificultades muy grandes. Sostener la tesis del hombre como especie o como género no es nada sencillo; implica una serie de afirmaciones realmente graves. Desde el punto de vista de la especie, las leyes, las tendencias se imponen independientemente de los individuos; las relaciones entre los individuos se hacen sin consideración de las diferencias individuales específicas. En el caso de relaciones entre los individuos de especies animales, las relaciones

nutritivas y reproductivas se realizan a nivel de especie. En cambio, en el hombre se realizan a un nivel individual: el hombre elige sus alimentos, escoge a su pareja, y esto representa una diversidad radical. Dice Schopenhauer que en la naturaleza esto predomina, pero el hombre es una voluntad de la naturaleza objetivizada, manifestada como individualidad. Sin esta individualidad no habría nunca especie específicamente humana; es la individualidad que nos permite cumplir y manifestar universalmente la voluntad universal de manera consciente, y, además, hacer la vida, vivenciarla, sentir esta voluntad como una fuerza que se impone en todo el universo y que se abre paso a través de una lucha violenta, a la vez que sentirla dentro de nosotros mismos. Este es el sentido exacto que tiene la palabra vida: *vivenciar*. La vida se experimenta, nadie puede decir que vive algo a través de otra persona, de un libro o de una representación. Algunos pensadores han dicho que no se puede pensar, que solamente se puede vivir, experimentar o experimentar.

Dice Schopenhauer que se llega al misterio fundamental de la vida a través de vivenciarla; mientras no vivenciamos la voluntad universal, mientras no la hacemos nuestra, no podemos vivenciarla, sólo llegamos a la individualidad si de pronto nos sentimos como efectivamente lo que somos, es decir como individuos frente a un cosmos, frente a un universo mucho muy poderoso, y sin embargo es un universo que nosotros retomamos haciéndolo nuestro, identificándonos con él; así llegamos a interpretar que esas son las ideas de las que habla Schopenhauer.

Se llega a la individualidad a través del conocimiento de la voluntad universal; esta individualidad se ejerce en la medida en que se arriba

a la individualidad de las ideas, retomando la voluntad universal como suya propia. Hay una identificación entre la individualidad y lo universal, que aparece después de haber recorrido un proceso de manifestación y de retroacción de la voluntad en la naturaleza de las ideas.

La naturaleza son las leyes; la voluntad universal siempre es libre, es distinta a la voluntad natural fundamentalmente necesaria; la voluntad de la que el hombre es consciente es una voluntad absoluta que ha roto con toda posibilidad determinante, con toda causalidad y con toda finalidad; no tiene una causa o un motivo. En cambio, todo esto predomina en la naturaleza. La voluntad de la que el hombre tiene conciencia es absolutamente libre y, por tanto, absolutamente necesaria porque su única necesidad radica en ponerse libremente por sí misma y con independencia absoluta de cualquier otro elemento que no fuera la voluntad universal. En este grado, esa voluntad no acepta el conocimiento, pues quita espontaneidad a la libertad, aunque podemos seguir utilizando el término, y continuar con la inversión de nuestro sistema de conocer y de querer. Dice que conocemos o creemos conocer para querer y elegir mediante un examen de las circunstancias; queremos querer, queremos elegir y decidir, y para eso utilizamos el conocimiento para llegar a ese querer, y al final de cuentas descubrimos que todo este querer es siempre una fatalidad; nos damos cuenta de que todo este querer está determinado porque en esencia ese conocimiento *siempre llega tarde*. Dice que el conocimiento es la esencia de la visión *a posteriori* del querer mismo.

Todo el sistema de la representación (la intuición del espacio y del tiempo que integra la causalidad y situaciones de posibilidad,

el principio de razón suficiente) todo esto debe estar sometido definitivamente a nuestra voluntad: el conocimiento debe estar sometido a la voluntad. Schopenhauer no entiende el conocimiento como un medio para querer, sino al revés; queremos para conocer, porque en nuestro propio querer, en nuestra propia voluntad están las bases fundamentales del conocer.

Si no quisiéramos nada, si no tuviéramos voluntad, ¿qué sucedería? Dice que no tendríamos ninguna representación del mundo; como la representación depende del mundo como voluntad, la representación depende de la voluntad, y si en un momento dado no hay voluntad, la carencia de ella nos anula la representación del mundo; por eso dice que, cuando la persona ha perdido la voluntad no le queda otra alternativa que el suicidio; ¿cómo no suicidarse cuando el hombre ya no es tal?

JVP.

La voluntad está fuera del tiempo y del espacio: aparece indeterminada. La voluntad es libre porque no se somete al principio de razón suficiente.

La voluntad universal es una lucha violenta; los instintos son los que manifiestan esa tendencia violenta. Cuando el conocimiento reflexivo interviene, se cambia la lucha por la paz y la concordia.

Los grandes hombres lo son porque no hacen caso del pensamiento reflexivo; viven y actúan en función de sus impulsos personales, de sus emociones. El genio es poco prudente, su conducta linda con la locura; aun así, el genio representa la más pura manifestación de la voluntad.

La esencia de la voluntad es una carencia de finalidad. La voluntad particular se mueve conforme a un motivo, no a una causa. El motivo es causa subjetiva de la acción que lleva implícitamente una finalidad. Pero en la voluntad universal no hay una finalidad y por tanto de ésta nada puede decirse. Puede

intentarse un acercamiento, pero llegar a hacerla inteligible no es posible. El solo hecho de decir algo de la voluntad universal propicia que ella deje de ser tal para convertirse en representación. La voluntad es voluntad de vivir. La voluntad es la vida y la vida es la más universal manifestación de la universalidad de la voluntad universal. El hombre es la voluntad natural objetivizada, hecha conciencia.

A la naturaleza le interesa la especie; al hombre le interesa también el individuo. Las relaciones entre individuos se establecen a nivel específico, pero estas relaciones se establecen sin considerar las particularidades específicas individuales.

El hombre es manifestación individual de la voluntad universal.

Voluntad como vida es vivencia. Hay que vivenciar a la voluntad. No se llega al misterio fundamental de la vida si no se vivencia la vida mediante el individuo.

La individualidad es anulada cuando se llega a la universalidad de la voluntad.

La voluntad es absolutamente necesaria porque ha roto con todo fin y con toda causa; su única necesidad consiste en ponerse a sí misma como libre.

Generalmente se conoce para elegir, querer o recibir.

El conocimiento es un medio; el conocimiento es la visión a posteriori del querer mismo; no se quiere para conocer; se conoce para querer.

Todo el saber debe estar sometido definitivamente a la voluntad. En la voluntad están las bases para conocer.

Si no se quisiera nada no habría representación.

la representación del mundo se anula sin la voluntad. Para quien ha perdido su voluntad sólo le resta el suicidio.

La voluntad es la vida, el querer, el saber.

La no-voluntad es la nada. El suicidio es lo a posteriori del no-saber de la voluntad. Cuando al sujeto le ha faltado voluntad, a priori se ha suicidado. Si falta la voluntad no hay representación, no hay intuición, no hay razón suficiente, no hay vida ni vivencia.

Querer es conocer; si no se quiere no se conoce.

La voluntad se manifiesta por grados; es el fenómeno más primario del universo. El grado más inmediato de las cosas es la idea manifestada en tendencias universales.

KIERKEGAARD

1813-1835

JVP.

Después de la muerte de Hegel aparecieron las siguientes vertientes filosóficas:

-la izquierda hegeliana;

-Marx;

-el existencialismo.

Este último requiere de la emocionalidad para ser comprendido; rechaza la razón; Kierkegaard dice que el cristianismo debe ser un pensamiento abierto para no caer en el encierro de la razón; el cristianismo exige de la elección; la razón ha hablado de la necesidad y de orden riguroso de las cosas. A la luz de la razón el pecado original es una mediación de Dios; cada uno debe salvarse por sí mismo; debe tener la libertad de elegir su salvación o perdición.

Kierkegaard prefiere a Job, y a Abraham, antes que a Sócrates; a Abraham, por su decisión de sacrificar a su hijo Isaac sabiendo que así se salvarán los dos.

La expresión <<caballeros de la fe y desesperación>> refiere a quienes no están en contra de los designios de Dios sino contra toda necesidad pues para Dios no hay imposible; <<Dios creó al mundo conforme al verbo>>, Dijo san Agustín. A esto Kierkegaard contesta que, ver a Dios como lo hace Agustín, es ver a Dios y el mundo como razón, necesidad y posibilidad. En cambio, la fe y desesperación hacen pensar que Dios puede cambiar el rumbo de la vida; pedir la razón es como pedir lo absurdo y estar dentro del cristianismo que impide la elección por haber quedado encerrado en la razón. Por eso exclamó <<No os

escandalicéis de mí por pedir el absurdo>>. La fe tiene como fondo el absurdo; la fe es pedir lo imposible.

No se puede aceptar nada definitivo en nombre de la razón; todo debe estar abierto al absurdo, a lo imposible. Al pedir el absurdo se acepta la ignorancia fundamental de conocer a Dios a pesar de no saber nada de él.

La inocencia y la ignorancia permiten llegar a la libertad; para el inocente con fe en Dios, creer lo que Cristo dijo no es figurado, sino realidad; cree en un imposible y en un absurdo negado por la razón.

El hombre que no acepta su inocencia y llega al saber, ha huido de la nada; el saber anula la posibilidad de la nada; pero la nada está dentro del saber. La nada es la muerte que lleva dentro de sí el saber, pues el saber paraliza la libertad. Huyendo de la nada y de la angustia se llena el hombre de la nada y de la angustia.

El existir es un constante salir de sí mismo. Por su parte, Husserl dice que el existir es un constante dar sentido; al dejar de dar sentido se deja de ser libre y se deja de existir. Luego Kafka y Camus, por su parte y a su manera, expresan que la fe es el absurdo, la vida sin razón.

En la angustia la nada se hace patente al sujeto; por su parte Hegel dice que el hombre es el único capaz de reducir la cosa a nada.

La libertad parte de la estructura ontológica, que es el acto de huir de la nada para construirse.

Sartre afirma que el hombre es un ser condenado a ser libre.

Nos damos cuenta de la libertad en el momento de ejercerla, como explica la filosofía de la praxis; alguien es capaz de recomenzar si no es indiferente.

Pedir el absurdo es el rechazo absoluto; cuando la razón no convence aparece la ética con la afirmación imperativa del deber expresada por Sócrates.

'La fe es una imposibilidad', dice Kierkegaard; en base a esta afirmación Sartre expresa <<No existe posible justificación a la huida de la libertad: pidamos lo imposible>>.

NIETZSCHE**1844-1900****Fines de marzo de 1976.**

Nietzsche es un poco difícil de leer, no se sabe dónde está la literatura y dónde está la filosofía. Hay una dificultad muy grande que presenta su obra, y si hay algo que caracteriza a Nietzsche es la carencia de sistema, no hay sistema, es asistemático. Sin embargo, su obra está llena de sugerencias. Se tiene que aclarar también que, si bien es cierto que sus ideas fueron usadas de manera tergiversada [por el nazismo] de eso no podía culparse de ninguna manera a Nietzsche. Una serie de concepciones como las relacionadas con el *superhombre*, el *eterno retorno* y otra serie de conceptos -que son definitivamente nietzscheanos- tiene el sentido que le vino a dar el nazismo.

Para Nietzsche hay una contradicción entre buscar y tener fe. Nietzsche es siempre una actitud, escribe un conjunto de aforismos, toda su obra es aforística; el aforismo es uno de los indicadores de falta de sistema; sólo queda la actitud. Nietzsche es conscientemente asistemático; cuando alguien quiere escribir en forma sistemática elabora las cosas más o menos de acuerdo con la técnica de la investigación. Nietzsche escribe puros aforismos, puros trozos cortos que cortan inmediatamente la palabra. Nietzsche es solamente un conjunto de chispazos, un conjunto de actitudes.

Por aquí comienza toda la filosofía nietzscheana, si es que queremos meternos en ella, si queremos hallar un sistema; quizá no lo hallemos muy bien, pero sí encontramos una actitud, y dice, “nosotros

somos capaces de buscar y yo soy capaz de buscar sin saber qué voy a encontrar”; más todavía, “soy indiferente completamente a los resultados; creo que si esta civilización occidental tiene un defecto es el haber buscado siempre lo que quería encontrar, únicamente lo que quería encontrar, nunca ha buscado lo que no quiere encontrar” -dice que incluso ha tenido miedo a la verdad cuando algunas verdades nos parecen feas, cuando algunas verdades no nos parecen aceptables, las desechamos-; esa es la civilización occidental.

Dice Nietzsche: “Yo parto de otra actitud; me es indiferente el resultado, yo no tengo fe”; sólo dice que tener fe es buscar tranquilamente, tener fe es buscar la paz, “tener fe es tener el resultado en la mano incluso antes de salir a buscarlo”. Aquí comienza toda la vida y toda la filosofía de Nietzsche.

Luego Nietzsche se encuentra el libro de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*; lo lee y le provocó una influencia gigantesca que va a manifestarse posteriormente a lo largo de toda su vida; todas las tesis de Schopenhauer -puede decirse- son tomadas por Nietzsche a las cuales les da o intenta darles una interpretación particular en algunos casos; en otros, las toma tal como se presentan. En general, el sistema de Schopenhauer sigue vigente plenamente en Nietzsche; dice que, mientras no nos responsabilizamos de nuestra existencia, mientras no reflexionamos sobre todo lo que ha sucedido en la civilización occidental, estaremos evadiendo todo lo relacionado con la filosofía.

Dice Nietzsche que tenemos que saber que en todo momento somos responsables -o debemos serlo- que cada momento de nuestra existencia; es un momento que debe ser puesto por nosotros, que

nuestra existencia no debe ser un absurdo sin piloto y que el piloto de nosotros debemos ser nosotros mismos. De esta manera una existencia es *inactual*, siempre la existencia es *inactual*. ¿Qué sería una existencia actual? Una existencia actual sería existencia limitada por su tiempo, una existencia inconsciente de todas las limitaciones que el tiempo pone en nuestras vidas, y cuando no queremos poner al tiempo en nuestra propia existencia, cuando nos hacemos responsables de nosotros mismos, entonces nos volvemos *inactuales*; por eso dice que “Mi filosofía es para el año 2000”; “no escribo para este tiempo, soy plenamente inactual porque no acepto las limitaciones que el tiempo me impone”.

La segunda etapa de Nietzsche es la búsqueda de una concepción del mundo; primero sólo es una actitud que lo lleva al encuentro de la existencia; luego se pone a buscar una concepción del mundo que pueda dar sentido a esta primera fase; estas ideas las desarrolla en época temprana y juvenil.

Nietzsche es filólogo de profesión y ejerció muy poco la docencia en la universidad; no le gustaba el ejercicio universitario, se sentía muy incómodo como profesor de filología; era un experto, uno de los grandes conocedores del idioma clásico griego; mediante ese estudio llegó al sentido de *lo trágico*.

Lo trágico es exactamente tomar nuestra existencia en este sentido y aunque en un momento dado nuestra existencia está limitada por el tiempo, el *sentimiento trágico de la vida* nos permite sobreponernos y hacernos inactuales. Pero este sentimiento trágico de la vida ha sido anulado por la ciencia. Dice Nietzsche que la ciencia nos ha vuelto optimistas; nos ha dado la tranquilidad del mundo, ya no nos hacemos

responsables, sino que hacemos responsable al mundo respecto a nuestra existencia, cuando en realidad es al revés. Este mundo es así porque nosotros no nos hemos hecho responsables de nosotros mismos; la ciencia nos ha enseñado que sólo podemos hacer las cosas que conocemos, que solo podemos querer algo que conocemos.

Nietzsche dice que, por efecto de la ciencia, -Sócrates, en realidad-, no pudo haber vivido la vida. Nunca pudo vivirla, es más, nunca quiso vivirla ni supo vivirla; buscaba valores, sólo quería conocer los valores, conocer la moral y el mundo para después actuar; no dice que esta ciencia opaca todo el sentimiento trágico de la vida que nos permite hacernos responsables; este sentimiento trágico es una tensión entre el *sentido dionisiaco* y el *sentido apolíneo* de la existencia.

Apolo representa la regularidad, el orden, la ciencia, la belleza, la moral. Dionisos era la embriaguez, el contacto directo con el mundo, era el éxtasis, la comunión entre los hombres y entre las cosas; eso representaba Dionisos.

Nuestro mundo -dice Nietzsche- ha vuelto a ser apolíneo y hemos olvidado esta comunión con los hombres y con las cosas. Pero en realidad estos dos aspectos -lo dionisiaco y lo apolíneo- son dos manifestaciones de un sentido de vida que surge desde las mismas entrañas de la tierra. Cuando sentimos la tensión que nos produce lo dionisiaco y lo apolíneo, volvemos otra vez a la tierra y volvemos a lo trágico.

Esta concepción de lo trágico ha sido interpretada por la ciencia, pero esta ciencia en nuestro tiempo presenta limitaciones muy grandes; tan pronto como queremos llevar la ciencia a los extremos de la investigación, nos damos cuenta que la ciencia se encuentra con

problemas insolubles [recuérdese que el siglo XIX fue la época de grandes descubrimientos científicos] donde las limitaciones de la vieja ciencia, se están mostrando las limitaciones de la ciencia moderna elaborada alrededor de la teoría de Newton, fundamentalmente. Nietzsche dice que, si bien esta ciencia ha interpretado el sentido trágico de la vida, ahora la ciencia nos muestra su debilidad y estamos en la mejor época que podría habernos propiciado esta civilización occidental para volver de nuevo al sentido trágico de la vida; esta vida debe de verse en nuestro tiempo no bajo el ojo de la moral -dice que la moral es una justificación-; la moral es un mecanismo de defensa de los débiles en contra de los fuertes; los que ahora son débiles y que han elaborado la moral, si estuvieran en un momento dado en la situación de ser fuertes, dejarían de creer en la moral, que es un mecanismo de defensa que sustenta la vida, es una vida no vivida, es una vida consolidada. Por eso dice que la vida debe verse bajo el ojo del arte, siempre bajo el ojo del arte. Si no tenemos una idea de lo que implica el arte, no captamos que en el arte está implícito todo el sentimiento trágico de la vida de manera constante. Luego de llegar a esta perspectiva o posición, se atreve a negar todo valor a la filosofía posterior a Sócrates. Nietzsche dice que la única filosofía griega importante se encuentra en los llamados filósofos presocráticos. La aparición de Sócrates marcó la pérdida del sentido originario de la filosofía.

Según Nietzsche, si algo caracterizaba a los filósofos primeros era que vivían como pensaban; hablaban, vestían, comían, todo lo hacían como pensaban; luego de Sócrates, una cosa es lo que se piensa y otra cosa es lo que se dice. Es un pensamiento disgregado afirmar que los

únicos filósofos íntegros que han existido en la historia han sido los presocráticos.

Nietzsche comienza la tercera etapa de su pensamiento con sus investigaciones sobre la historia, y se convence de que no había ocurrido ningún desarrollo, ningún cambio sustancial; todo lo contrario, la historia ha sido intervenida, ha sido interceptada. Dice que la historia es algo que caracteriza al hombre; el animal no tiene historia, simplemente se desplaza; en cambio, el hombre sufre el constante devenir, siente cómo muere en cada instante, cómo todo es llevado al pasado constantemente; el hombre siente en un momento dado, que hay que recordar constantemente, porque la vida se ha convertido en un paso ininterrumpido; por eso esta civilización occidental estudia tanto la historia, estudia tanto el pasado, y cuando estudia tanto la historia como pasado, quiere decir que toda la conciencia se ha convertido en un recordar, y este recordar implica un sometimiento al pasado propio.

Ahora -quizá- sea más importante, si retomamos este concepto de *inactividad*, que él maneja en la primera fase de su pensamiento- quizá sea más importante saber olvidar que saber recordar; nunca sabremos qué es la historia si no sabemos qué es el presente, si nuestro presente se nos disuelve constantemente; en un devenir en donde cada instante se vuelve pasado, ¿cómo podemos hacer nuestra vida? ¿Cómo podemos hacer nuestro presente si la vida es inactual? No nos queda otro recurso que saber olvidar. Mientras no sepamos olvidar no sabremos vivir; mientras toda nuestra vida se fundamente en un recordar nuestra vida será actual, es decir, será <<no vida>>

porque no nos responsabilizamos de nuestra existencia. La condición de responsabilidad radica en la *inactualidad*.

En este sentido Nietzsche habla de tres tipos de historiografía: La *historiografía monumental*, la *historiografía anticuaria* y la *historiografía crítica*. Esas son las maneras de ver la historia.

Historiografía monumental: es la más o menos honesta, vuelve a lo clásico; es la búsqueda de definición de lo clásico, y lo clásico es lo que puede pervivir, lo que todavía tiene valor; es saber mirar los grandes monumentos del pasado, saber mirar los grandes hombres, las grandes ideas.

Historiografía anticuaria: es una forma detestable de la historia porque quiere volver al pasado, no para ver en realidad los monumentos y lo que todavía puede tener valor para nosotros; no, quiere volver al pasado para perpetuarlo; es la historia que quiere conservar el pasado, quiere conservar las tradiciones, y esto es una manera muy pequeña de ver el mundo. ¿Qué es nuestra tradición, sino un conjunto disgregado de regiones, de parcelas? Alguien se aferra a su terruño, alguien se aferra a su país, eso es querer conservar todo el pasado, y a veces se llega a extremos cuando esta historia anticuaria se convierte en colección; entonces surge la manía de coleccionar y creemos que ahí está la historia, la vida, la evolución del hombre, conservando tonterías en los museos.

Historiografía crítica: es la única forma de la historia que tiene validez, dice Nietzsche. La historia crítica es la historia que permite examinar todo este pasado y desecharlo para volvernos plenamente inactuales; sin hacer eso no hay realmente visión histórica del mundo.

1876-1888 es el cuarto periodo de la vida de Nietzsche; para esa época su pensamiento ha variado un poco; ahora trata de encontrar un sistema; creen que debe localizarlo en un concepto de << espíritu libre >>. <<¿Qué es el espíritu libre >>?, sí es que fuera posible determinar la posible aparición de una nueva visión del mundo, de una visión completamente distinta a todas las anteriores; lo característico del espíritu es que -hasta la fecha- ha transcurrido sometido a sus propias valoraciones; el espíritu se ha valorizado, ahora tiene las normas. El espíritu ha dejado de ser libre. ¿Dónde podemos encontrar realmente la clave de un espíritu libre? Solamente en Nietzsche encontramos nosotros una teoría que nos permita hablar de una transmutación de todos los valores, y el libro que lleva ese nombre es donde se acerca un poco más al saber sistemático, aunque definitivamente no lo logra. Es el libro *La voluntad de dominio. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Ahí presenta una crítica enérgica a todos los valores anteriores -sobre todo a los valores cristianos-. Los valores cristianos representan la renuncia total a la vida desde el momento en que el cristianismo se convierte en una religión de débiles ha justificado la indigencia, la pobreza, la debilidad, y las ha justificado a través de elucubraciones morales. Dice que todas esas elaboraciones morales han llegado a verse como razón, como algo superior; el impulso de vida se ha perdido en la civilización cristiana, todo impulso vital está apaciguado.

Cuando Nietzsche escribe el *Zaratustra* -una de las obras más literarias, pero menos filosóficas- intenta determinar lo que son los valores falsos y los valores verdaderos. Y dicen que todos los valores son falsos, no puestos por la voluntad, por el hombre, sino puestos

a instancia de la divinidad y pobreza del hombre. Los únicos valores verdaderos que podrían existir son los valores que se fundamentan en una *voluntad de vivir*. Esta voluntad de vivir se manifiesta de dos maneras: como voluntad de dominio y como voluntad del conocimiento. Un valor que no se establece como voluntad del conocimiento, un valor que no se establece como voluntad de dominio es un valor completamente falso. ¿Qué es la voluntad de dominio, una voluntad de poderío? Como él la llama. No es la voluntad de poderío en sí misma, es un *impulso cósmico* <<que pone>> las posibilidades de un mundo, que << puede poner >> posibilidades, -de ahí el poderío-. Aquí la voluntad ya no es como en Schopenhauer, en quien hubo una simple tendencia que se manifiesta de manera universal a través de ideas, leyes y se vuelve concreta en manifestaciones particulares; en Nietzsche la *voluntad es posibilidad*, pero posibilidad puesta por el sujeto, porque el sujeto puede ponerla. Cuando este sujeto no puede ponerla entonces quiere decir que no hay voluntad. Los débiles empobrecen la vida, no ponen voluntad en el mundo y la vida. Dice que esto es lo único permanente en el universo; lo demás se escurre en el devenir, o en toda la dialéctica que se ha elaborado en nuestro tiempo y que conoce muy bien. Pero -expresa- del devenir no se puede decir nada; únicamente podemos conocer la permanencia, y la única permanencia que está detrás del devenir es la voluntad de dominio.

[segunda sesión sobre Nietzsche]

Habíamos hablado un poco de la filosofía de la vida de Nietzsche; nos quedamos en la parte del *Zaratustra* donde intentaba delimitar los valores falsos y los valores verdaderos; la disputa sobre los valores falsos y verdaderos se disuelve en nada, se disuelve en el nihilismo.

Vamos a ver algo sobre el nihilismo en Nietzsche. Para él, el único valor verdadero en que podemos creer definitivamente es en la escala de valores establecida por un superhombre. ¿Qué caracteriza al superhombre? Ya habíamos adelantado algo de esto; no es la imagen que el nazismo nos dio después del intento de acomodar el pensamiento de Nietzsche al pensamiento nazi. En general, la imagen del superhombre es completamente nebulosa, no hay nada claro sobre lo que significa el superhombre; el único dato claro es que tiene la capacidad de establecer valores; no se trata de que el sujeto o el hombre acepte los valores que la civilización le brinda, sino de que se vuelva capaz de aportar valores al mundo y a las cosas. Este es, en todo caso, el dato importante que caracteriza al superhombre. Nietzsche dice que, cuando pensamos en un ser que establece valores, estamos pensando exactamente en la voluntad de vivir de Schopenhauer que denominamos *voluntad de poder*. Este es otro problema por interpretar en Nietzsche. ¿Qué significa la voluntad de poder? Sabemos que en el nazismo la voluntad de poder es convertida en la voluntad del más fuerte, se trata de la voluntad de la fuerza, la voluntad de la violencia. Definitivamente que Nietzsche no piensa en esos términos; él dice que la voluntad de poder no es nada que tenga un fin determinado, sino que es un impulso cósmico.

¿Qué es en realidad el poder, o poderío en Nietzsche?: la capacidad de establecer valores; no es capacidad de dominio en el sentido de la violencia de la fuerza como llegó a interpretarlo el nazismo; la voluntad de poderío es la capacidad de establecer valores, es ahí donde se muestra el poder del hombre. Es una capacidad que no se puede determinar; lo único que podemos decir es que esta capacidad

es un pathos; un sentimiento no es algo que pueda pensarse, no es algo que pueda determinarse, o cualificarse; es algo que se siente, que se experimenta, se hace evidente; ahí se muestra si un hombre tiene voluntad de poder, en el hacer. No confundamos el hacer con la voluntad de poder. El hacer es una manifestación de este sentimiento último de la voluntad de poder. La tesis de Schopenhauer dice que el cosmos es un infinito lleno de voluntad, y la voluntad es siempre una voluntad de vivir, es decir, una potencia, una tendencia que tiende a establecerse como vida, desde los estadios más elementales del mecanicismo, hasta los estadios superiores del espíritu; si entendemos las cosas de esta manera, entonces la voluntad de poder es la voluntad del más fuerte; los débiles empobrecen la vida. Con esta idea finaliza la fase de obras de Nietzsche hasta 1887; luego entra en su última fase de vida, la época en que está definitivamente loco; en años anteriores su obra fue escrita en los momentos de lucidez; para la última época se da cuenta de que es posible -con todas las bases que tiene- intentar un nuevo sistema de valores. Se pregunta si en el mundo cabe lo nuevo, la novedad, el cambio, la innovación; dice que tal vez estemos buscando establecer algo nuevo, un hombre nuevo, pero tenemos que saber si tenemos condiciones para establecerlo. Dice que es necesaria una pauta; si hacemos caso de lo que nos enseña la ciencia natural, veremos que la fuerza de la naturaleza es algo constante y definido; la fuerza no es infinita, siempre la encontramos de manera definida; la ciencia natural nunca ha podido hablar de fuerzas infinitas, sólo de fuerzas definitivamente mensurables; cuando la ciencia natural pretende ir más allá de las fuerzas mensurables se convierte en metafísica. Desde este punto de vista no hay nada nuevo

en el universo; si la fuerza es infinita no hay nada nuevo, porque si la fuerza es infinita quiere decir que ya está determinada, que está terminada, que está definida. Dice que aparentemente vemos algo nuevo, pero en realidad, lo que sucede es que la fuerza atraviesa por una infinita gama de variedades en virtud de la temporalidad, o sea, la cantidad de fuerza es finita pero las variedades en que la fuerza se presenta son infinitas y eso es lo que nos hace ver el cosmos como algo infinito; en realidad no lo es. Hasta aquí aparentemente todo es factible, pero vean a dónde llega Nietzsche con estos dos elementos; si esto es así, si queremos definir el universo como un conjunto de estados -dice Nietzsche- entonces vamos a llegar a esa conclusión mediante el cálculo de que en el orden de la temporalidad hay una infinitud, aceptando entonces que esta infinitud como probabilidad, se impone a una finitud de la fuerza; entonces esto quiere decir que es posible -probabilísticamente- que todos los estados que el mundo ya ha recorrido las posibles combinaciones de todas las posibles manifestaciones de fuerza que hayan existido; por tanto, es previsible que todo suceda en un *eterno retorno*.

“¿Hay acaso alguna novedad en este mundo, hay un devenir?”, se pregunta Nietzsche, y contesta: “no existe un devenir”; existiría un devenir solamente en el caso de demostración de que la fuerza es infinita, pero ninguna ciencia puede demostrar que la fuerza o la energía -dijéramos nosotros en términos más contemporáneos de la física- que es infinita. Desde este punto de vista no hay en general ninguna novedad; se trata de un eterno retorno, una eterna vuelta a los principios. Dice que nunca entenderemos realmente el destino del hombre si no entendemos que su destino está en volver a los

principios; *volver a los principios* es el intento de volver al *espíritu trágico*, a la fusión de espíritu dionisiaco y espíritu apolíneo, generando una tensión constante en el sujeto que lo hace responsable de la vida. Este es el problema fundamental. Pero al respecto, ¿qué sucede en nuestro tiempo? Dice que el mundo ha caído en el *nihilismo*, que todos aceptan esto: nihilismo es igual a nada. Dice que el nihilismo había llegado a su máxima expresión en el Renacimiento y que había llegado a su fin con la aparición de las ciencias naturales; expresa la precisión de que el nihilismo de su tiempo es más radical porque se había creído haber llegado al *cambio de dioses*; mientras no nos demos cuenta de que se cambia de dioses -de ídolos- el nihilismo es una farsa. Pero se tiene que ser consecuente; no hay que temer llegar a las consecuencias de la civilización. La civilización es nihilista por excelencia, ha perdido todo su sentido de la coloración, ha dejado de creer en Dios, ha dejado de creer en la moral, ha dejado de creer absolutamente en todo lo que satisfaga los intereses vulgares de la civilización. Por primera vez se vive un nihilismo radical; dice que todos se espantan de esto, pero él no, porque dice ser el único que ha aceptado tomar el nihilismo como doctrina propia: “soy nihilista, he atravesado toda mi existencia, me he dado cuenta hasta esta época [final de su vida] que toda mi vida ha sido un nihilismo” -una constante destrucción de ídolos, una constante búsqueda de un punto seguro sin Dios. Toda su obra está llena de ataques a todos los dioses religiosos, científicos, morales, políticos, económicos. Dice que es necesaria la distinción entre el nihilismo pasivo y el nihilismo activo.

Hay *nihilismo pasivo* cuando se acepta la quiebra de los valores, cuando se acepta que todo se ha perdido y que ha llegado la muerte

del espíritu; el *nihilismo activo* acepta y reconoce el fondo esencial del nihilismo humano en la sociedad contemporánea, y entonces intenta el establecimiento de nuevos valores; dice que nunca se había dado una situación tan fructífera para establecer nuevos valores; siempre nos habíamos engañado y creído que establecíamos nuevos valores, pero no era cierto, nada más le cambiábamos de forma; ahora que nos hemos quedado sin valores, dice, es la situación humanamente radical que nos pone en una disyuntiva tajante: generar los valores o aceptar el nihilismo pasivo.

Nietzsche cree que todo tipo de relación puede establecerse alrededor de la voluntad de dominio; solo una voluntad de dominio puede permitir el establecimiento de nuevos valores que son una voluntad de dominio. Sólo una voluntad de dominio puede situar al hombre en el contexto general del cosmos; solamente la voluntad de dominio puede hacer al hombre responsable de su existencia frente a un cosmos que nos es indiferente. Esta es una doctrina que pasa a los hombres por el tamiz que los distingue como débiles y fuertes; es la distinción que lanza a los fuertes a tomar decisiones; el único valor que se puede aceptar como un hacer, es la decisión; sin actos de decisión no se generan nuevos valores.

Los nuevos valores no se van a generar en el aire, en la época; van a generarse en la decisión de los hombres que quieren generarlos.

No es que Nietzsche sea un nihilista <<a secas>>, como muchas personas lo han creído; a él le parece que ser nihilista es exactamente eso, ser vulgar, estar en desacuerdo con nuestro tiempo; de esa manera el hombre es esencialmente *inactual*: la única forma en que el hombre se vuelve responsable de su existencia es enfrentándose con

su tiempo, no aceptando la dominación de su tiempo sobre el sujeto; eso es ser nihilista; ser nihilista es expresar el tiempo y la decisión de ir más allá...

JVP.

Dice Nietzsche que tener fe es buscar la paz y la tranquilidad con la seguridad del resultado sin haberlo buscado. Pero el hombre es capaz de buscar sin saber qué encontrar.

Muchas de las ideas de Schopenhauer aparecen vigentes en Nietzsche.

Se debe saber que en cada momento se es responsable; la existencia es un conjunto de momentos puestos por el hombre mismo. La existencia es inactual; la existencia actual sería limitada y condicionada.

Mediante el estudio de Grecia Nietzsche llegó al concepto del sentido de lo trágico. El sentimiento trágico de la vida permite vivir, pero la ciencia ha anulado ese sentimiento, pues ha proporcionado la seguridad de la vida. La ciencia ha enseñado a hacer y querer lo que se conoce. La ciencia ha limitado al hombre y a la vida. El sentimiento trágico es una tensión entre el sentido dionisiaco y el apolíneo. El mundo es apolíneo.

Lo dionisiaco y lo apolíneo son un sentido de la vida. Cuando se vive la tensión del apolíneo y lo dionisiaco se vuelve a la tierra, se vuelve a ser uno mismo; pero la ciencia ha cortado ese sentimiento y ha aligerado -si es que no anulado- el sentimiento de la vida trágica.

La vida no debe verse bajo la moral, que es justificación y defensa de los débiles ante los más fuertes.

Una vida que se sustenta en un mecanismo de defensa es una vida no vivida.

La vida debe verse bajo el ojo del arte.

Nietzsche niega valor a toda la filosofía posterior a Sócrates; dice que la verdadera filosofía válida es la presocrática.

La historia caracteriza al hombre; el hombre sufre el constante devenir; la vida se ha convertido en un constante pasado. Toda la conciencia se ha convertido

en un recordar que implica un sometimiento al pasado. Quizá sea más importante olvidar que recordar.

Mientras la vida se fundamente en un recordar será una vida actual, es decir, condicionada y limitada. La vida actual es una vida no vivida. De aquí se desprende que hay tres formas de leer la historia.

1° historiografía monumental: estudio de lo clásico y su vigencia;

2° historia anticuaria: la que quiere volver al pasado para conservar y perpetuar o conservar las tradiciones; es un conjunto disgregado de regiones y parcelas;

3° historia crítica: la que examina y desecha el pasado para convertir al hombre en inactual.

En el período 1876-1888 Nietzsche trata de conformar el sistema del << espíritu libre >> cuya clave se encuentra cuando haya una teoría de la transmutación de todos los valores.

En el libro Zarathustra intenta determinar lo que son valores verdaderos y valores falsos. Los valores verdaderos son los que se fundamentan en una libertad de vivir como voluntad de dominio y como voluntad de conocimiento.

La voluntad de dominio es un impulso cósmico << que pone >> porque puede poner las posibilidades de un mundo. La voluntad es posibilidad puesta por el sujeto; los débiles no han puesto su voluntad y por tanto empobrecen la vida. Vida y voluntad son lo único permanente en el universo. Por el devenir no se conoce nada; lo que puede conocerse es la permanencia, y la permanencia es la voluntad de dominio, de poderío. La voluntad de poderío se manifiesta en lo trágico de la vida.

El superhombre de Nietzsche tiene la capacidad de establecer valores en contra de los que aportan la sociedad o la cultura. Cuando se piensa en establecer valores se piensa en la voluntad de vivir y en la voluntad de poder como un impulso cósmico que lleva a la capacidad de establecer valores. Esta capacidad es indeterminada; es un pathos, un sentimiento que se siente y se experimenta; se hace como manifestación del sentimiento íntimo de la voluntad de poder. La voluntad de poder es la voluntad del fuerte; para 1887 decía que los débiles empobrecen la vida.

La fuerza no es infinita, siempre es definida. No hay nada nuevo en el mundo puesto que la fuerza es finita. Las variedades de la fuerza son infinitas, aunque la fuerza en sí es limitada.

Nietzsche pretende definir al universo como un conjunto de estados. Entonces, es posible probabilísticamente, que los hechos sucedidos son el resultado de la combinación de probabilidades; entonces, todo es un eterno retorno, una eterna vuelta a los principios, y, por lo tanto, es posible volver al espíritu trágico como unión de lo apolíneo y lo dionisiaco.

El mundo es nihilista, ha caído en la nada. La civilización ha caído en la nada porque ha perdido el sentido de la valoración.

Hay un nihilismo pasivo que ha matado al espíritu: eso es la técnica. También hay un nihilismo dinámico que permite crear nuevos valores; o se acepta un nihilismo radical y generador de nuevos valores, o se acepta la nada.

Sólo la voluntad de dominio crea en el hombre la disposición para crear valores.

La decisión es el valor supremo; la decisión es el rasgo más característico de la voluntad de dominio y de poderío.

Nietzsche distingue entre un nihilismo activo o dinámico, y un nihilismo pasivo que ha perdido valores y dirigencia.

Una desvalorización absoluta es el nihilismo pasivo; puede hacerse dinámico cuando genera valores.

Para Marx, la posibilidad de crear un hombre nuevo se ha dado hasta ahora, cuando el hombre ha llegado a la deshumanización absoluta.

WILLIAM JAMES

1842-1910

JVP.

William James es el fundador del pragmatismo norteamericano.

James dice que los conceptos son <<cómodos>> en cuanto que permiten ordenar las cosas, aunque no enuncien la verdad.

El concepto verdadero es el que da buenos resultados en la acción y conduce al éxito.

La verdad como pretensión es como tener una cosa <<a crédito>>; La verdad verificada es como tener una cosa <<ya pagada>>.

La verdad es una convención entre los hombres y depende de los resultados de un pensamiento; su vigencia depende de la medida en que garantice el éxito.

Todos los fines son inmediatos y relativos al tiempo que los genera; no hay fines constantes.

Establecer la necesidad es señalar la objetividad universal del objeto o de la acción.

La filosofía de la praxis establece la necesidad de la práctica.

Pragmáticamente, la ciencia es un instrumento.

La filosofía es una filosofía intelectualizada; para que se active debe adoptar los métodos de la ciencia positiva.

DILTHEY

1833-1911

JVP.

Dilthey consideró que la historia es la ciencia básica y más importante. Pretendió fundamentar científicamente la ciencia histórica y social. Identifica a las ciencias sociales con el nombre de ciencias del espíritu. Dice que los métodos de las ciencias naturales no son aplicables a las ciencias sociales, pues en la ciencia natural predomina el nivel de la generalidad, mientras que en la ciencia social predomina lo individual. En la ciencia natural el fenómeno -o ley- se cumple independientemente del sujeto.

Para Dilthey el método fundamental de la ciencia social es la comprensión. En las ciencias del espíritu se encuentran los individuos como tales; los individuos

históricos son una formación histórica, y esto es el objeto fundamental de las ciencias del espíritu. Dice que el individuo como tal, expresa y entiende. Precisa que entender es igual a identidad de códigos, y que explicar es igual al despliegue de causas, y comprender, es ponerse en el lugar de otro.

Lo característico de lo individual como tal, o de una individualidad histórica, no se reduce a sus relaciones, sino a lo sentido por su conciencia. Entonces, la vivencia aparece como objeto de estudio fundamental, y por lo tanto aparece el importante método de la psicología analítico-descriptiva.

Al comprender se enfrentan uno o dos polos humanos: la simpatía como solidaridad con el individuo que se está investigando, y la antipatía, donde lo uno exige que lo otro se pliegue a él mismo.

El yo es una estructura que sólo se aproxima a otro sin disolverse en ello. El yo tiene que permanecer y permitir el acceso al otro; no puede dejar de ser sujeto que considera el objeto que está inmediatamente frente a él. No hay acercamiento cuando los valores están de por medio; dice que deben ponerse en suspenso.

Dilthey afirma que la sociología es analítica, no comprensiva. Nada se da de manera aislada en el ser humano; sus actos en general expresan toda una forma de vida que puede interpretarse mediante el <<acto comprensional>>. La comprensión, verstehen, es el acto donde el yo no deja de ser; deja de ser en cuanto a un egoísmo; el yo pierde su <<yoidad>>, su ego; en el mismo acto, lo otro deja de ser impenetrable y se convierte en un ser humano accesible.

Todo el conocimiento de la ciencia social arranca de la vivencia interior;

se es capaz de comprender en la medida en que se es capaz de vivenciar; comprender es la capacidad de vivenciar la vida humana de <<otro>> en uno mismo.

Toda ciencia comienza en la experiencia que proporciona datos; la ciencia exige una unidad aportada por la estructura psicológica del hombre; en el hombre hay una disparidad entre la naturaleza y el espíritu; la naturaleza es mecánica, espacial y temporal. El espíritu es necesidad y conciencia. La necesidad natural es mecánica; la necesidad espiritual involucra lo externo; el sujeto se mueve por impulso propio: es autoconciencia. La unidad es lo fundamental de la conciencia.

Cuando se miran los datos de las ciencias del espíritu -o ciencias sociales- la estructura de la conciencia da unidad a esos datos. Las ciencias del espíritu se ocupan de las unidades vitales psico-físicas: el individuo como el <<yo>>, y del individuo histórico como una etapa histórica. En esta relación es como los datos interesan a la ciencia social.

Tipos de proposiciones de la ciencia social.

-enunciados reales (datos, hechos, fenómenos, relaciones);

-enunciados de la conducta uniforme teórica;

-enunciados de los juicios de valor;

-enunciados de reglas prácticas.

Los enunciados reales permiten hablar de una conducta uniforme de los datos reales; permiten un acercamiento a las formas históricas de conducta, que son los enunciados de la conducta uniforme teórica.

El concepto de Estado es una unidad psico-física que varía a través de la historia.

Los enunciados de los juicios de valor expresan los hechos u objetos en los que el hombre deposita valores, equivalentes de los fines. El resultado de ello es la prescripción de reglas prácticas; no hay ciencia que no tienda a reglamentar el mundo.

En el individuo psicofísico existen las relaciones interpersonales que permiten determinar la estructura de un todo representativo de una época histórica. Las relaciones de orden y dominación, de motivación y objetivos, son los desplegados de las relaciones individuales.

Las necesidades vitales se manifiestan a nivel social o individual; lo hacen como manifestación del <<espíritu del pueblo>> -como biografía de un individuo-. Cuando todas las manifestaciones de un pueblo son semejantes, se demuestra que hay 'algo' que las une, independientemente de cualquier tipo de diferencias. Es el espíritu del pueblo el que unifica a los integrantes de un pueblo, y este fundamento se encuentra en el orden de la familia como organismo, en la forma de la relación sexual, en los fines que alguien se propone, etc. Eso es lo que determina a un espíritu de un pueblo, que a la vez regirá la estructura de

las interrelaciones individuales. El conjunto de actitudes de un pueblo está motivado por el orden familiar.

Una época histórica puede representarse en la biografía de un hombre como un resumen de las actitudes predominantes en la época que se examine.

La filosofía y la historia son falsas en cuanto partieran de datos aislados; pero no están equivocadas en cuanto que la voluntad es puesta como finalidad que permite encontrar el sentido de la historia.

Las ciencias del espíritu se fundamentan en la interioridad del sujeto como estructura psicofísica; el sujeto, su interioridad está constituida por vivencias. La vivencia es la actitud vital psicofísica y su análisis es tarea de la psicología analítico-descriptiva: El estudio de las vivencias es la base de la biografía, autobiografía y estudio de los grandes hombres; también de la vida vivida por un pueblo a través de su historia.

BERGSON

1859-1941

Descartes y Bergson aparecen como las cumbres máximas del pensamiento filosófico francés. Bergson aún aparece como el filósofo oficial de Francia; conoce muy bien la filosofía de la vida; muestra una característica muy importante: sabe mucho de biología. Para él, el problema es conocer la vida; considera que la inteligencia está impedida para conocer, es la lógica de los sólidos; siempre se refiere a cosas exteriores, siempre procede analíticamente y por eso nunca ha sido capaz de conocer la vida. La vida es algo muy distinto de lo que la inteligencia busca y puede alcanzar. Este es el punto de partida de Bergson. Toda su obra está dirigida a la demostración de este punto de vista. Su obra más importante es *La evolución creadora*.

¿Qué puede ser nuestra existencia? Un cambio constante; nuestra conciencia es una corriente, es un flujo de datos que permite hablar de algo estático. La inteligencia crea las formas a través de las cuales creemos conocer la conciencia. Es, quizá, el mismo problema que se le presentaba a Heráclito acerca del devenir. Quizá el problema de Heráclito era saber si podía introducirse en el devenir, o no. Para Bergson, el problema es cómo podemos captar el devenir sin las formas de la inteligencia. El devenir es un flujo constante de vivencias, un flujo discontinuo, unas suceden a otras ininterrumpidamente; la conciencia nunca está quieta, dormida o despierta. Sin embargo, a pesar de esta discontinuidad de los datos de la conciencia, encontramos una continuidad en ella: la conciencia es una sola. Cuando tomamos un dato sabemos que se refiere a toda la conciencia. Simmel también sostenía esta tesis: es una manera [nexo dato-conciencia] que permite conocer a los individuos.

¿Qué es lo que puede darle continuidad a la conciencia? ¿Qué es lo que le da esta unidad y estructura? Dice Bergson que es el *tiempo* la categoría fundamental. Para las ciencias naturales y ciencias positivas en general, la categoría fundamental es el espacio. ¿Qué pasa con la conciencia cuando queremos examinarla desde el punto de vista de la ciencia positiva? Sin embargo, nosotros [Bergson] situamos el problema en virtud del tiempo. Freud, por ejemplo, sitúa el problema de los primeros datos que aporta la vida exterior al individuo [sus vivencias traumáticas] que generan una serie de complejos que se manifiestan agravados a lo largo del desarrollo del individuo. Aquí hay un problema serio; lo que se hace con esto [en Freud] es convertir el tiempo en espacio; lo único que hace es poner un elemento adelante

o detrás de otro. Entonces los elementos son definidos por la posición que tienen en la estructura, y esto es una concepción espacial de la conciencia que anula el hecho mismo de la *duración*. La conciencia, contrariamente a las cosas, dura, [permanece] es decir, la conciencia nunca es la misma, por dos razones: porque el flujo de vivencias es constante y, además, tiene la capacidad de asimilar la *memoria*. La memoria integra el tiempo pasado al flujo constante de los datos vivenciales, le da una unidad.

Para Bergson, la doctrina de Darwin convierte la imagen de la evolución en una imagen espacial; pero dice que toda la vida es movimiento, tanto en el sentido de la conciencia como en el sentido orgánico. La duración es lo que da unidad a la conciencia, porque los datos que adquirimos se van enlazando con la memoria de tal manera, que los datos que siguen -que se van recibiendo- son asimilados siempre en estructuras distintas. No se trata de entender la memoria como una acumulación a partir de datos aislados; así nunca entenderíamos la conciencia o la vida. Se trata de que se va formando una estructura acumulativa que dura [o permanece]. La duración incluye la memoria, pero siempre se proyecta hacia el porvenir. Lo importante de observar en este caso es lo siguiente: no estamos autorizados para decir que una estructura de la conciencia proyecta cerradamente el porvenir; éste siempre es algo nuevo y, por tanto, impredecible.

La asimilación de un dato nuevo, a pesar de que podamos tener una estructura acumulativa, una estructura que dura y que ha asimilado realmente las formaciones del tiempo, nunca nos autoriza para prever nada, como la ciencia positiva lo quiere hacer.

El tiempo es plenamente irreversible, sigue una sola dirección, mientras que la ciencia natural cree que las cosas se repiten, es decir, que se reproducen. La ciencia natural infiere una cosa, la analiza, la divide en partes y de esa manera todo el contexto general de la vida es anulado. La ciencia natural trabaja con una conciencia que ve puras formas y nunca capta el movimiento vital, que es un movimiento constante.

Bergson trata de ir más allá de Hegel, quien habla del devenir, que es una base muy importante. Todo el devenir está coagulado de leyes y categorías, pero Bergson quiere saber lo que es el cambio, no las leyes del cambio mismo; dice que por esto toda la ciencia moderna nunca ha entendido la vida y nunca la entenderá. En cambio, es función de la filosofía -a diferencia de las ciencias positivas- abocarse a estudiar este problema que la inteligencia nunca podrá resolver. La inteligencia está preparada para conocer formas, no procesos: la ciencia siempre busca lo mismo, siempre busca una cosa que se repite, y cuando ve una cosa que no se repite, no le interesa, sólo le interesan generalizaciones. Definitivamente la vida no puede captarse de esa manera.

Si queremos captar la vida de los humanos, la vida orgánica, sabemos que nunca se repiten dos veces los mismos casos; aún en el supuesto caso, no serían iguales, porque los individuos siempre serían distintos; siempre son distintos por esta característica que tienen la vida orgánica y la vida de la conciencia.

La duración que corresponde al concepto *espécimen* es la integración de los tres tiempos; no se trata nunca de actos repetitivos, por eso a la ciencia no le ha interesado realmente este fenómeno,

porque la ciencia natural y positiva busca lo que se repite, siempre busca lo mismo. Más todavía, la ciencia acepta que el movimiento “está allí”, que existe; incluso intenta demostrar que el movimiento está allí, sabe que en un momento dado un objeto está en un tiempo cero, en determinadas circunstancias; sabe que en otras circunstancias puede prever que está en otro tiempo, y a eso le llama movimiento, pero que es una caricatura de movimiento. Dice Bergson que en esa concepción hay todo, menos movimiento; lo que hay son dos estados desconectados, discontinuos, y lo que queremos saber es lo que pasa en la continuidad, en el salto de un estado a otro. Es el viejo problema de las aporías de Zenón de Elea acerca de si el dado que iba moviéndose, realmente se movía, o simplemente se encontraba en distintos estados. Ese problema es el movimiento, ¿es solo una agregación de diversos estados, o hay realmente un movimiento, una continuidad de los procesos? Dice Bergson que la física hace esto, y que por eso la física nunca podrá entender el movimiento, porque el movimiento de la vida es muy distinto, es continuidad; así lo vemos, cómo la vida de conciencia <<dura>> y por la memoria se van acumulando los datos que se ensamblan en una unidad especial; así también ocurre en la vida biológica; las especies evolucionan y acumulan una serie de elementos que forman siempre individuos muy distintos, y nunca se puede prever en qué posición estará lo particular conociendo las circunstancias en un tiempo determinado, como pretende o insinúa la ciencia natural o positiva. Eso tal vez pueda hacerse en física y mecánica, pero no puede hacerse en biología, y tampoco en el estudio de la conciencia se puede hacer, porque el porvenir permanece siempre imprevisible, por una razón: porque el

porvenir de la vida siempre tiene novedades; de lo contrario no habría realmente porvenir, cambio, movimiento. La ciencia natural o positiva no busca la novedad, siempre busca lo mismo, lo que se reproduce, no busca realmente la producción.

Dice Bergson que él quiere dar respuesta al viejo problema de lo que es el ser humano; afirma que la ciencia natural o positiva siempre nos dice que somos lo mismo, y el principio de identidad seguirá funcionando, y que, si cambiamos, es porque estamos en otras circunstancias y en otro tiempo. En realidad, somos como nos hacemos, la vida es como se hace; en cada momento somos lo que somos, no hay nada previsto; siempre tenemos el porvenir abierto para hacer algo nuevo, y cuando esta vida se cierra, dice Bergson, ello quiere decir que la vida ha caído presa de la inteligencia que cierra el paso a todo movimiento.

La tendencia de la vida es formar individuos -algo que también Simmel afirma-; es formar unidades autónomas cerradas; esos son los individuos, es la tendencia de la vida formar organismos que tienen una existencia independiente.

Bergson contrapone el concepto de organismo en la vida al concepto de *fábrica*. Dice que la *inteligencia fabrica*. La fabricación consiste en formar una máquina tomando elementos de varias partes para hacer algo útil, y, sin embargo, ese algo útil que hace tomado de distintas partes, es algo que siempre somete a un fin, y el fin siempre queda fuera de lo fabricado. El organismo adquiere tal independencia, y tal autonomía, que se presenta como una unidad cerrada para la cual el fin o el uso externos que se le asigna queda definitivamente sin sentido. ¿Qué es lo que podemos prever en la vida? Nada. La vida

siempre es aventura. La vida se manifiesta en muchas direcciones; dice Bergson que la vida no es ley, es solamente tendencia. La tendencia es un surtidor de posibilidades, de direcciones; la vida no sigue una sola dirección. Es inútil tratar de encontrar una sola dirección en la evolución de las especies; no hay una sola dirección que nos puede explicar definitivamente que las formas más primitivas de vida tenían que seguir el camino que llegara hasta las formas de la vida humana. Cualquier biólogo lo sabe: cuando estructuramos una imagen del mundo biológico estamos haciendo caso omiso de una serie de datos que no encuadra con esa imagen de la evolución, que no tendría que llegar necesariamente a la formación del hombre, de la especie humana; podría haber seguido rumbos distintos.

En esencia, la vida no es ley; sería ley si fuera una sola dirección, pero una sola dirección implica repetición, y repetición quiere decir no-novedad, no necesidad, implica no-cambio, no-duración. La vida es -dice Bergson- una tendencia que surte a los seres de un abanico de posibilidades que generalmente son contrarias, y ninguna de las tendencias tiene mayor o menor preferencia; al biólogo esto le deja un gran problema por explicar, y que es el siguiente: ¿cómo es que una tendencia explica en un momento dado una dirección, y es una tendencia la que se realiza? ¿Cómo es que el hombre sea solo un ser racional, un ser instintivo? No son muchas las tendencias que el hombre tiene; incluso, socialmente, como que no son muchas las tendencias que el hombre tiene. La historia ha seguido una línea directriz, ha atravesado unas etapas, pero es indemostrable que toda la historia del hombre tenga que seguir esas etapas. No podemos prever qué es lo que viene; tampoco podemos decir que haya habido

una sola dirección, o que todos los hombres tengan que seguir esa dirección. Marx podría aclarar este concepto. La imagen de la filosofía de la historia que Marx legó es una historia que se sucede por etapas, que contienen rasgos de necesidad en el desarrollo, y, sin embargo, el mismo Marx acepta que algunas sociedades habían seguido un desarrollo distinto, como el caso de las sociedades asiáticas. Marx decía que la línea de desarrollo que había examinado era válida únicamente para el caso de Occidente.

Bergson explica lo mismo acerca de la evolución de las especies; dice que hay una misma dirección pero que falta explicar cómo es que, en un momento dado, hubo una dirección que partió de un conjunto de tendencias [en algo viviente arcaico y primigenio] hasta llegar a convertirse en evolución de la vida como vida humana. En principio podríamos intentar explicar el problema con dos teorías: el mecanicismo y el finalismo. El mecanicismo nos enseña que una causa produce siempre el mismo efecto; por lo tanto, a partir de la misma causa se darán necesariamente los mismos efectos; pero ¿podría realmente el mecanicismo explicarnos a la vida? Dice que nunca, por la siguiente razón: el mecanicismo es un predeterminismo; es decir, hay una determinación real contenida de antemano; todo lo demás es un simulacro de movimiento. Si la vida es sólo despliegue, ¿cómo se desenvuelven las capacidades ya contenidas desde el principio en periodos primitivos? El mecanicismo puede explicar esto; pero si aceptamos la predeterminación de las causas y los efectos, entonces no hay evolución. Hay investigadores que aceptan el contenido de la evolución y no aceptan el contenido del determinismo. Dice Bergson que los deterministas tienen que cuidarse de no aceptar las

dos cosas. Si aceptamos el mecanicismo determinista no se puede aceptar la evolución, que implica desarrollo y novedades. Por esto una concepción mecanicista nunca podrá explicar algo que implique la novedad.

El mecanicismo siempre repite lo mismo; en el fondo de la teoría mecanicista nunca hay un cambio, y por eso nunca puede explicar la evolución, donde hay cambio constante. Lo mismo sucede con el finalismo, donde todo está contenido, ya en el objetivo, ya en las funciones que han sido asignado el individuo que se cree que cumple un plan; ¿qué plan puede haber? Ninguno, no hay suficientes datos como para que podamos decir que ‘hay planes’ en el contexto de la vida. ¿Quién los pudo haber puesto? Si Dios los hubiera puesto y todos los seres sirvieran teleológicamente a determinados fines -como se cree en la concepción finalista- tampoco habría evolución. En una y otra doctrina se plantean planes determinados, y esto las invalida para explicar la evolución; entonces, o no hay evolución, o esas teorías no explican bien los hechos.

JVP.

La vida es como se hace; la vida se hace a cada instante. Cuando la vida se cierra ha caído bajo las formas del intelecto. La vida tiende a formar individuos como unidades autónomas cerradas.

La inteligencia fabrica máquinas para configurar algo útil que siempre somete al objeto a un fin que queda fuera de lo fabricado.

El organismo es autónomo para el cual el uso externo del fin queda sin sentido. En la vida nada se puede prever; la vida se manifiesta en múltiples creaciones; la vida es tendencia, no conjunto de leyes. Si la vida fuera ley seguiría una sola dirección; pero la vida es una tendencia múltiple en posibilidades.

El mecanicismo señala que una causa produce siempre el mismo efecto. Es un predeterminismo; afirma que todo lo demás es un simulacro de movimiento. Si la vida fuera solo despliegue y desenvolvimiento de capacidades, el predeterminismo explicaría todo.

El mecanicismo niega el cambio; en el final todo está contenido en las funciones del objeto; entonces, el individuo debería cumplir un plan, pero eso no es demostrable.

El ser humano es una individualidad orgánica autónoma cerrada en sí misma; es duración o permanencia en el tiempo, y a la vez está abierta al porvenir.

La mecánica procede por fabricación o reunión de una serie de partes con la intención de un fin; la mente también puede proceder de esa manera.

La organización es tendencial y procede por explosión. Los seres orgánicos son organizadores en cuanto a que desde el origen de la vida se tiene una explosión de energía; se capta la energía del medio ambiente y la condensa hasta que la hace explotar como impulso tendencial.

La evolución no procede por acumulación de elementos externos, sino por los obstáculos vencidos por las tendencias con el impulso procedente de la concentración de energía inorgánica; la despliega en un conjunto de tendencias. La liberación de energía precede a la liberación como posibilidad de programación y reacción al medio externo, como posibilidad de llegar a un fin premeditado.

No se genera lo nuevo si no se enfrenta el hombre a los riesgos.

El instinto es la facultad de usar un instrumento organizado.

La inteligencia es la facultad de usar instrumentos fabricados con una finalidad determinada.

La manifestación total en un acto es un instinto, es una manifestación organizada.

Grados de la inteligencia.

1º. Un órgano como instrumento;

2º reconocer a un instrumento;

3º fabricación de instrumentos.

El hombre es un homo faber, un animal que fabrica instrumentos.

*El instinto permite usar los instrumentos; la inteligencia permite fabricarlos.
El instinto busca instrumentos; la inteligencia los encuentra.*

La inteligencia procede analíticamente; es forma que procede de manera discontinua. El instinto es materia, lo que es el contenido de la realidad. El contenido se capta cuando se considera como duración y continuidad.

La materia de la vida es la continuidad de los procesos.

El instinto conoce lo continuo.

La inteligencia no explica a la vida; tampoco el instinto. La inteligencia busca la unidad de esa vida, no la organicidad de ésta.

El instinto puede buscar sin encontrar.

La esencia de la vida está en la transmisión, en la generación de vida.

La vida es duración: función organizada en un solo acto del presente, del pasado y del futuro que configura a la individualidad.

Hay una intuición que fusiona el instinto con la inteligencia y que se da como reflexión.

La intuición es un principio de simpatía para intentar fusionarse con <<lo otro>>. La reflexión está fuera de la positividad y es condición necesaria para que se dé la simpatía.

La intuición es la fusión de lo instintivo con lo reflexivo y lo simpático.

El acto libre es el acto total y nuevo; es un acto creador; si es creación, es un acto total que no puede ser aprehendido por la inteligencia; es algo que puede hacerse y no conocerse. Lo nuevo no es previsible.

“La vida humana sólo es vida en el riesgo y peligro”.

“Los seres que desarrollan mecanismos de defensa no evolucionan; están condenados a desaparecer”.

“No hay una dirección del mundo orgánico en la evolución; hay tendencialidad por las capacidades contenidas y por la energía absorbida”.

“El hombre nace hasta que se mueve y piensa”.

“La vida humana sólo se desarrolla sobre la libertad como autonomía; la libertad no es ley, es tendencia en el riesgo de embotarse”.

“La esencia de la vida está en el movimiento que transmite la vida, no es una forma”.

Bergson

GEORG SIMMEL

1858-1918

Simmel enfrentó el problema de la contradicción entre el hombre y el mundo; intentó el examen de la relación vida-mundo. En principio intenta definir el problema o dar respuesta a la pregunta ¿qué es el mundo? Se plantea si el mundo puede ser un conjunto de cosas como nosotros lo entendemos en sentido vulgar. Dice que el mundo no puede ser eso; el mundo no puede ser un conjunto de cosas; la unidad del mundo tiene que ser aportada por categorías determinadas por el espíritu, de tal manera que, lo que nosotros llamamos *mundo* es distinto a lo que podemos llamar realidad o *cosidad*. Esta realidad, o cosidad, o mundo es algo plenamente estructurado; *mundo* es algo que tiene una unidad que nos permite llegar a una proposición universal de las cosas. Esta unidad es aportada por el espíritu. Decir que el mundo existe es decir algo que aporta el individuo, porque el concepto de *existir* no proviene del mundo físico, no se encuentra en las cosas: es aportado por el espíritu de manera que el mundo solamente existe como una creación del espíritu. Este mundo se integra por tres elementos: *el tipo caracterológico; la relación con el*

mundo y el mundo del pensar. Son los tres elementos que integran una concepción del mundo.

Tipo caracterológico del sujeto.

El mundo no es definitivamente uno solo; hay tantos mundos como sujetos hay. Esa frase, pese a su sentido vulgar, tiene un contenido filosófico. El tipo caracterológico, la relación con el mundo y el pensar son tres elementos que, al combinarse, se dan diversas posibilidades de integración de una visión del mundo. Si buscamos una materia del mundo no encontraríamos nada. ¿Qué puede ser el contenido de este mundo? No sabemos exactamente qué puede ser, ni siquiera el contenido de lo que puede llamarse 'espíritu' en el momento en que intentaríamos decir, por ejemplo, que el contenido del mundo es lo que nosotros entendemos por materia o cosidad. En ese momento tendríamos que remitir la materia del mundo a una categoría del espíritu, de manera que no estaríamos hablando de realidad de un contenido del mundo, sino de una categoría del espíritu. En realidad, el contenido de este mundo es incognoscible. En esto no se aparta mucho de Kant. ¿Qué es lo que sucede entonces? No habiendo materia, el mundo es un conjunto de datos referido a un principio válido que se refute como tal y que le da unidad a una concepción del mundo. Tan válida es la concepción materialista, la idealista o cualquier otra; si bien dice que no hay un solo mundo, un mundo se integra por estos tres elementos que adquieren, en ocasiones, distintos sentidos según los sujetos; tampoco el mundo puede ser uno solo. A lo largo de la historia -dice- el mundo es definitivamente histórico, varía con

las épocas, varía con los individuos, de tal manera que la búsqueda de una sola concepción del mundo a lo largo de la historia es falsa.

Si dijéramos, por ejemplo, que la concepción idealista del mundo de Platón puede ser verdadera, no tiene gran importancia; aunque la concepción marxista del mundo pueda ser verdadera, tampoco tiene mayor importancia. No podemos decir en definitiva que sean verdaderas. Podemos decir que son *históricas*, y que tienen una validez única y exclusivamente histórica.

El mundo considerado como totalidad tiene su origen en una serie de impulsos de la vida, de la vida vivida vivenciada. De esta manera Simmel se acerca a la vida; ¿qué puede ser la vida desde este punto de vista? Solamente la *vida vivenciada*, la vida que ha sido registrada en nuestra conciencia es de la que podemos hablar, no de la vida que puede estar fuera de nosotros. Todas las formas posibles del espíritu (arte, religión, ciencia) son formaciones del espíritu, y dice que la totalidad del mundo integra estas formaciones que, a su vez, dependen de impulsos específicos que existen en el sujeto humano y que, en un momento dado, generan esas formaciones. El derecho, economía, moral, religión, ciencia -todas las formas espirituales posibles- tienen su origen en estos impulsos. Por esto dice Simmel que nunca tenemos una imagen total del mundo, aunque todo sujeto contiene los impulsos que conducen a las formaciones espirituales, éstas son muchas, y no todas se despliegan. Cuando un sujeto está construyendo una imagen del mundo lo que está haciendo es desplegar a los impulsos [vitales] y llevarlos a la formación ideal, pero en esencia, es el espíritu -como vida vivenciada- lo que está generando todas las formaciones.

No hay, en definitiva, una imagen total del mundo nunca puede lograrse; aún en el campo de la religión, que aspira tener una imagen total y que contiene en esencia un concepto de totalidad; las diversas religiones, a lo largo de su historia, muestran que lo que se ha hecho es acumular una serie de datos y vivencias para estructurar una totalidad. Definitivamente, la pretensión de una totalidad del mundo con base en la religión tampoco se consigue; mucho menos en el arte, y mucho menos en otras formaciones que podamos encontrar a lo largo de la historia.

Dice Simmel que podemos explicar el paso de estas tendencias, de estos impulsos de la vida vivenciada del individuo, hacia las formaciones culturales; cada una de las formaciones tiene su asiento en el sujeto. Si nos fijamos en cada una de estas formaciones, vamos a encontrar una nota característica, y que es su *finalidad*, es decir, su teleología. Todas estas formaciones se integran siempre con vistas a un fin, a un objetivo.

En el hombre está el impulso; ahí está el origen, la génesis de estas formaciones; sin embargo, estas formaciones -tarde o temprano- sirven a un fin que, definitivamente, queda fuera del hombre. Todas las formaciones culturales generadas por el hombre -tarde o temprano- escapan de este hombre y se mueven por sí mismas, alejándose definitivamente de la vida. Esta es la misma tesis que Marx manejaba respecto a la enajenación de los productos humanos. Dice Marx que todos los productos humanos corren la suerte que corren los productos económicos: ser generados por el hombre, y, sin embargo, adquieren vida propia, de manera que en un momento dado

-dice Marx- <<las armas estructuradas>> por el hombre se vuelven en contra de él.

La economía, que podría ser un arma del hombre para dominar a la naturaleza y seguir progresando, se convierte en un arma en contra del hombre pese a que había sido generada por el hombre. A juicio de Simmel, es lo que sucede con las formaciones culturales que son generadas por la vida y, sin embargo, tan pronto como se someten a un fin, un fin distinto de la vida misma, adquieren independencia y subyugan al hombre. Entonces, la vida, desde este punto de vista, siempre se concretiza y manifiesta en formaciones culturales, y, sin embargo, estas formaciones tienden a ahogar la vida. A veces -dice Simmel- creemos que hemos eludido el problema del fin; por ejemplo, Kant decía esto en relación con la felicidad: la felicidad siempre se presenta como una estructura teleológica; el sujeto pone la felicidad -con cualquier acepción- como un fin a alcanzar, de manera que el sujeto, a lo largo de su existencia lo que hace es someter todo el proceso a la llegada de la felicidad; al final de cuentas, lo que llega no es la vida. De acuerdo con Simmel, ¿qué puede ser la vida? La felicidad -en cualquiera de sus formas posibles- de ninguna manera es una formación cultural que pertenece a la ética; es producto de la vida, pero no es realmente la vida. El sujeto, en un momento dado, busca satisfacer una necesidad; la necesidad se presenta como un fin; en la satisfacción de una necesidad económica el dinero se presenta como un medio. En cambio, el hombre virtuoso no busca una meta, busca ejercer el acto moral.

Dice Simmel que tenemos que aceptar que esta vida tiene que darse en manifestaciones culturales que no dependen solamente de

los impulsos provenientes de la vida vivida. Dice que la historia es muy interesante en este sentido, pues la esencia de la vida es la anti-teleología.

La única libertad que puede existir es la anti-teleológica, la vida anti-teleológica, la vida que no tiene ningún fin; la vida se trata del despliegue de los impulsos. Vida y libertad no están delante, sino en el origen, en la vida espontánea. Tenemos que encontrar la esencia del arte libre en el principio, no en el fin. El fin no nos dice nunca nada. La historia nos muestra que esta es la tendencia que sigue el hombre. Si tomamos en cuenta el conocimiento observaremos que primero era un medio; el conocimiento es sólo un instrumento, el hombre conoce la realidad para dominarla; en gran parte la historia ha sido para eso.

¿Qué sucede cuando encontramos un científico que vive para conocer? Hay gente que conoce para vivir, como la gran mayoría; y hay gente que vive para conocer; eso es una manera de invertir la estructura teleológica del acto cognoscitivo a lo largo de la historia; rara vez vemos que el conocimiento va alcanzando una validez propia, independientemente de los usos prácticos que puede tener; lo mismo sucede en el arte; en la antigüedad fue un instrumento. En nuestro tiempo es difícil distinguir dónde está el arte, dónde está la religión, dónde está la magia.

Ver este acto simple y sencillo de presenciar las cosas se convierte en algo utilitario desde el principio. Usamos *el ver* para algo, usamos el ver para vivir, y en cambio en el arte contemporáneo, esto se invierte: se trata de vivir para ver; esta es la forma más importante del arte contemporáneo.

El hombre primitivo tenía que ver, tenía que intentar ver las cosas para poder dominarlas; el hombre contemporáneo, en cambio, ya le ha encontrado a la simple visión, a la contemplación de la belleza, algo que tiene un sentido de por sí; independientemente de la finalidad que puede tener este sentido, ha encontrado una verdad. En el caso de la religión se habla de un Dios. ¿Qué es el Dios primitivo? Un instrumento; se cree en él por terror, por temor, se cree amar a Dios y sus dictados; se cree que las peticiones serán cumplidas agradándole a Dios. Si entendemos algo de la evolución del concepto de Dios, vemos que aparece como lo absoluto, como algo plenamente autónomo, independientemente de si lo amamos o no; los hombres han intentado tener un concepto de Dios ajeno a toda finalidad que pueda tener con respecto al mundo. Dice Simmel que la religión sigue el mismo camino, y así podríamos seguir con la moral: siempre comenzaron como simples instrumentos, y, al final de cuentas, se convirtieron en una actividad que vuelve libre al hombre porque le permite desplegar la espontaneidad de esta vida vivenciada que está en el sujeto.

JVP.

El punto de partida de la filosofía es el examen del problema de la relación hombre-mundo; es una relación contradictoria donde está la raíz del hombre y de la vida; al acercarse a esa relación se descubren los límites del hombre. El hombre no existiría si no tuviera una limitación. Los límites se ven luego de haberlos rebasado; los límites en la vida del hombre son puestos por el hombre mismo.

Cuando el hombre pone un límite considera la posibilidad de rebasarlo; en esto consiste una segunda contradicción en que deviene la vida. Límite y rebasamiento constituyen el acto vital del hombre. Nunca se percibiría un límite si no fuera real.

La historia del espíritu es el continuo rebasamiento de los límites humanos; lo único constante de la vida es el rebasamiento de los límites, en tanto que la vida muestra la tendencia a lo infinito.

La vida requiere de formas, siempre tiene la necesidad de manifestarse de manera concreta; son formas relativas, y siempre acaban por morir. Sin embargo; el impulso a lo infinito continúa; “la vida es más vida”, es lo trascendente, lo que va más allá del individuo, de la forma y del impulso. La vida no está en el rebasar, o en los límites, sino en el acto de trascender.

Los objetos naturales siempre están en presente con rastros objetivos de un pasado. La vida humana, en cambio, es temporalización: no hay diferencia entre pasado, presente y porvenir. El pasado es acumulación formativa. Pasado y presente se funden cuando se comprende el pasado. El porvenir se piensa a partir de la voluntad como único acto del presente.

Cuando la voluntad aparece está ligada al porvenir; es la voluntad que puede hacer y rebasar a los límites del propio futuro; la vida es temporalidad. La muerte es inherente a la vida. Más vida es la unidad originaria equivalente a muerte. La vida tiende a manifestarse como formas autónomas e individuales.

El yo individual es la integración temporal de los tres tiempos; Una integración de la individualidad es una tendencia a dar forma, a trascender a lo infinito. Entonces, la individualidad tiene una tendencia a la autonomía como única posibilidad de libertad.

La única vida libre es la de no someterse a las condiciones.

La tendencia a la libertad proviene del impulso de la vida por más vida, y más que vida, del crear, de la creatividad.

La unidad del sujeto se da por categorías aportadas por el espíritu; es por el espíritu que se llega a una concepción universal de las cosas.

La concepción del mundo existe como creación del espíritu integrado por tres elementos:

-el tipo caracterológico del sujeto;

-la relación con el mundo, y,

-el mundo del pensar.

El mundo es uno solo; desde el punto de vista del sujeto hay tantos mundos subjetivos como sujetos hay.

No hay materia del mundo; el contenido del mundo no está determinado, sino que se le remite a alguna categoría del espíritu. Al no haber materia, el mundo es un conjunto de datos con un principio que le da validez.

El mundo es histórico; varía con las épocas y con los individuos.

El mundo como totalidad tiene un origen en una serie de impulsos, de vivencias, en la vida vivenciada y registrada en la conciencia.

Todas las formas del espíritu son formaciones integradas por la totalidad del mundo.

El espíritu vivenciado es el que genera la totalidad del mundo.

Cada formación espiritual tiene sus raíces en el espíritu e individual, es decir, en un individuo.

En todas las formas espirituales hay una finalidad que queda fuera del hombre. El finalismo inherente a las formas espirituales anula a la vida.

La esencia de la vida es la anti-teleología; la vida sin fines es la única forma de libertad como despliegue de los impulsos del sujeto. La libertad está en el acto libre y sin objetivo.

El conocimiento como medio es sólo un instrumento; se vive para conocer, no se conoce para vivir; se utiliza el ver para vivir.

Dios es un instrumento de terror y de temor.

Para la filosofía clásica alemana, la weltanschauung es una concepción intersubjetiva. Lo que se sabe del mundo es un conocimiento condicionado por una conciencia social.

El mundo es inseparable de su propia concepción.

JOHN DEWEY

1859-1952

JVP.

Dewey afirma que hay una disparidad entre las ciencias que trabajan con hechos particulares que no trascienden al hecho, y la filosofía que busca una totalidad entendida como <<consistencia>>. La filosofía es una consistencia, un sistema que da unidad a los hechos considerados. La consistencia depende de la actitud asumida.

Los elementos del conocimiento moderno no buscan esencias; el objeto del que tratan estas ciencias no es el objeto real natural, sino el que tratan en un laboratorio; conciben todo conocimiento como material para el cambio. Todo conocimiento se extrae de la naturaleza y se encuentra en la experiencia.

El objeto que cae en la investigación no es puro.

Todo conocimiento que no sirva como material para el cambio, no es tal; por eso afirma que <<El conocer señala una redirección y redistribución de lo real>>.

No hay conocimiento puro, desinteresado de las cosas; no existe conocimiento que no repercuta en las cosas; todo conocer es trazar una dirección y un fin a las cosas u objetos.

El conocimiento no es saber; es material para el cambio. El conocimiento es un instrumento.

En Dewey, el conocimiento es reducido a un valor funcional.

Cuando se habla de <<naturaleza>> y <<no-naturaleza>> eso no tiene sentido, pues no se pueden conocer las esencias.

La causa es un medio y el efecto es una consecuencia.

Se desechan las cuestiones metafísicas de todo tipo (epistemológicas, ontológicas, gnoseológicas); la función de la filosofía es valorativa; no puede tratar con objetos o con conocimientos de otras disciplinas. La filosofía organiza totalitariamente a los conocimientos en relación con los fines de la vida real del hombre, que son los problemas históricos, sociales y económicos.

La filosofía valora los conocimientos de las ciencias en función de los fines del hombre, y de aquí surge el impulso a lo práctico. De esta manera la filosofía se convierte en una realidad práctica.

Mientras se parte de una diferenciación entre ciencia y filosofía, la ciencia se convierte en técnica y la filosofía se acaba.

La ciencia positivista proporciona el saber absoluto de las cosas reales [hechos perceptibles].

HUSSERL

1859-1938

JVP.

Junio de 1976.

Las carencias de las ciencias positivas no les impiden ser prácticas.

La filosofía proporciona resultados del saber con las figuras de concepción del mundo, doctrina o sistema, pero no da resultados que pueden ser prácticos. La filosofía es la única disciplina que no puede dar por supuesto su objeto. Las ciencias positivas toman un objeto de manera ingenua y natural; así no pueden proporcionar resultados válidos al estar distanciadas del campo filosófico.

Los objetos de la filosofía dependen del sistema o de la concepción en cuestión.

La filosofía naturalista da por supuesto que el objeto existe; se puede partir de que el objeto es representado naturalmente en la conciencia. Cuando se considera el objeto natural supuesto como representación en la conciencia, la conciencia resulta <<naturalizada>>, tomada ingenuamente, y esto es cosificar la conciencia, y entonces deja de ser tal.

El ser de los objetos naturales es que <<son>>. El ser que tienen los valores es el de <<valer>>; al dejar de valer, dejan de ser.

El ser de la conciencia es el <<ser consciente>>.

Materialismo y sensualismo se equivocan al unificar naturaleza y conciencia, pues reducen todo a una de ellas. A partir de esas doctrinas la filosofía no puede ser ciencia estricta, pues tratan sus objetos como <<cosa>>: no hacen patente a su objeto.

Naturalistamente, la filosofía sería la unidad de los principios generales de la ciencia positiva.

La psicología experimental cosifica la conciencia en la medida en que cree reducirla a los procesos del experimento (separar al objeto del contexto natural y llevarlo al laboratorio) y la conciencia no puede aislarse de su contexto. El experimento natural pasa a través de una hipótesis que no forma parte de los hechos; es algo ajeno al hecho.

Toda ciencia presupone un conjunto de conceptos que daba por supuestos: ninguna psicología puede fundamentar a la filosofía.

Una ciencia no estricta no es una ciencia filosófica. La psicología se ocupa de hechos supuestos y por tal, no necesarios.

La gnoseología es el estudio de los conceptos que subyacen en las ciencias que estudian la conciencia como la lógica y la psicología. A la gnoseología le interesa saber qué es una representación, una emoción. La filosofía tiene que ser fenomenológica.

Según la fenomenología:

-lo psíquico es un fenómeno no experimentado;

-no hay diferencia entre el ser y el fenómeno;

-no hay unidad sustancial en los fenómenos; hay una mutabilidad constante;

-Lo psíquico es flujo de vivencias;

-las vivencias tienen permanencia en cuanto al fluir del tiempo; no hay espacialidad;

-la temporalidad es una duración.

Según la ciencia positiva o psicológica:

-todo es experimentable;

- la ley es la apariencia que encubre al ser;*
- hay cosas inaccesibles que son unidades sustanciales;*
- hay conservaciones fijas;*
- hay apariencias;*
- los objetos reales están en un tiempo y un espacio;*
- la temporalidad es una dimensión.*

Según la fenomenología de Husserl, el objeto de la filosofía son las esencias, en el sentido del eidos, como forma en el sentido de identidad de las vivencias. Toda vivencia se da individualmente.

Se parte de la individualidad de la vivencia para llegar a la forma o esencia de la vivencia.

El objeto representado es el único que realmente puede ser examinado. La representación como forma no se da en las formas de la conciencia; no se puede hablar de la realidad, sino de una realidad representada a través de las formas de representación.

El método fenomenológico <<reduce>> la individualidad de la vivencia para llegar a una esencia, a una forma.

La cosmovisión.

Toda tesis sustentada en un historicismo cae en un relativismo, y del relativismo luego se cae en el escepticismo.

La filosofía como cosmovisión es relativa, escéptica, personal; la cosmovisión es una doctrina.

Dice Husserl que se tiene miedo a encontrar verdades eternas.

La cosmovisión debe transformarse en una ciencia del mundo; entonces se puede hablar de sistemas filosóficos. Por lo general, la cosmovisión se establece a partir de una valoración que se da por supuesta.

El conjunto de esencias positivas da una cosmovisión sistemática que no puede conceptualizar a la categoría de realidad o subjetividad.

Todas las cosmovisiones creen referirse a un mundo objetivo, cuya categoría no fundamentan.

La ciencia del mundo se establece a partir del examen fenomenológico de los componentes del mismo mundo.

La ciencia positiva es un rodeo a los objetos.

La evidencia apodíctica es anulación de toda contingencialidad.

La distancia sujeto-objeto se presenta cuando el objeto aparece como ya hecho, o se da por supuesto.

Para conocer los objetos se debe ir a los <<actos constituyentes del objeto>>. La epojé fenomenológica es la suspensión del juicio, o <<puesta entre paréntesis>> de los objetos y métodos de la ciencia positiva; por ese camino se llega a la conciencia pura, o desconectada de la experiencia, desvinculada del mundo material.

En la conciencia hay elementos reductibles a sus propios elementos, en sus matices, en su extensión. Los elementos reductibles a otros se llaman trascendentes. Los últimos elementos no reductibles son los actos constituyentes de los objetos.

Todo objeto presupone una conciencia trascendental, pues el conocimiento del objeto no se construye si no hay una conciencia que posea los datos constituyentes del objeto.

Mediante la epojé se llega al <<reducto fenomenológico puro>>, que no es sustancial; si lo fuera, sería una cosa cerrada a toda posible investigación.

La evidencia sólo puede versar sobre actos. La evidencia es una descripción de las esencias, de las formas; esta es la descripción eidética.

Tercer elemento de la evidencia: sólo puede darse como reflexión: el objeto de reflexión es la misma conciencia. La reflexión se dirige hacia las esencias, no a lo dado empíricamente.

La reflexión es trascendental, no trascendente; pretende llegar a las formas necesarias de la conciencia: las formas eidéticas. La esencia eidética se encuentra en la posibilidad de la conciencia para crear, sentir, percibir

posibilidades distintas a las posibilidades de los hechos. Es la posibilidad pura trascendental para que el hecho se dé.

La conciencia no puede ser explicada, sólo comprendida en sí misma, <<de suyo>>; de otra manera, las posibilidades de conocerla se bloquean.

Todos los actos de conciencia pueden reducirse a una sola esencia: la intencionalidad, que quiere decir que <<no hay un pensar suelto>>, que toda <<conciencia es conciencia de algo>>, esto es, que toda conciencia es intencionalidad.

Todos los actos de la conciencia tienen una intencionalidad dirigida hacia algo; la estructura del acto es similar a la estructura de la intencionalidad del acto constituyente.

A nivel de reducto fenomenológico, el objeto se da a condición de que esté cargado de intencionalidad. Los actos de dar sentido van hacia la constitución de la unidad de los actos constituyentes. La unidad de sentido otorga la intencionalidad del acto.

Los actos constituyentes no se dan a nivel psicológico-fisiológico. La fenomenología es una ciencia que trabaja con objetos reales e irreales [las vivencias de objetos representados y la representación de ellos como actos que vive la conciencia de manera trascendental]. El sentido que se da a un objeto no se da en la conciencia como dato positivo; es un acto de dar sentido. El acto de dar sentido es << irreal >>. La ciencia positiva nunca tendrá acceso a los actos fenomenológicos.

*Todas las esencias eidéticas como actos de dar sentido y como posibilidad pura, se dan a nivel de *wirklichkeit*; lo primero quiere decir <<ir a las cosas mismas>>, a una realidad que no es sólo el conjunto de objetos; lo segundo quiere decir entidad trascendental: la conciencia es <<realidad que está siendo>> [en acto]; eso es *wirklichkeit*.*

El yo es distinto del <<ser conciencia>>.

La intencionalidad es <<conciencia de algo>>; todo pensar es pensar de algo.

Para hacer aparecer el objeto se debe proceder a través de la deducción trascendental.

Para llegar al objeto a través de los actos constituyentes se sigue el método deductivo trascendental; de seguir otro método, no se llega al objeto fenomenológico fundamental. El método deductivo trascendental permite conocer el objeto en su movimiento, en sus momentos -o actos constituyentes- y en su pureza [sin injerencia de datos sensibles o empíricos]. Es el camino para llegar a una conciencia inmanente después de haber partido de una conciencia trascendental.

El <<algo>> del pensar es inmanente; la actitud fenomenológica lo contempla en su acontecer.

Relación del objeto con el objeto percibido.

El objeto real se ve desde determinado ángulo; para verlo en su totalidad es necesario verlo desde todos los ángulos posibles, desde todas las perspectivas. No hay coincidencia entre objeto real y objeto percibido. Mostrada la diferencia entre el << algo>> desde la realidad y el <<algo>> de la conciencia, Husserl elabora los principios de la autonomía de la conciencia; “la vivencia tiene la posibilidad esencial de ser percibida inmanentemente; la cosa no tiene la posibilidad esencial de ser percibida inmanentemente”.

Primer principio.

Toda cosa presupone que el acto de la conciencia que la aprende es externo a ella, no es inmanente a la cosa.

Lo percibido y el acto de percibir son -en su unidad- la vivencia; así desaparece la distancia entre la conciencia y el objeto; entonces ambos pertenecen al mismo género.

Los sumos géneros en el orden ontológico son la cosa material y la vivencia en general.

En una esencia individual o en un <<concreto>> se encuentra una fusión de los dos géneros; también ahí pueden darse los <<ingredientes>> y los correlatos.

Para asegurarse de la esencia universal, en cada esencia individual deben buscarse los <<sumos géneros>>. En la fusión de los dos géneros se deben distinguir los <<elementos ingredientes>> y los correlatos intencionales o contingencialidades.

Segundo principio:

“Toda esencia referente a cosas sólo puede darse a través de escorzos; toda esencia referente a vivencias no necesita darse a través de escorzos”.

“Todo acto de dirección trascendente necesita darse a través de escorzos; el acto de dirección inmanente no necesita darse a través de escorzos”.

Toda esencia inmanente se percibe de manera no absoluta, no total; la vivencia trascendental sí es percibida de modo absoluto”.

Tercer principio:

“La cosa se percibe como algo no-absoluto; la vivencia sí puede percibirse de manera absoluta”. Las cosas siempre dejan algo no percibido, se guardan algo que impide el verlas de manera absoluta. La vivencia sí es absoluta; sí existe la posibilidad de aprehender el ser de la vivencia; no existe la posibilidad de aprender a la cosa de manera absoluta. Toda esencia individual o vivencia tiene aspectos contingentes; la vivencia es un elemento de conciencia. Los accidentes de la vivencia las hacen individuales; la mezcla de conexiones esenciales y no esenciales hacen contingente a la vivencia. La determinación de los ingredientes permite llegar a la universalidad necesaria, o espacialidad, sensorialidad y extensión; también se les llama elementos ingredientes, que forman el núcleo de la vivencia.

Los correlatos intencionales significan la universalidad eidética.

Puede decirse que -en otros términos- la estructura de la vivencia aparece formada por:

- los correlatos intencionales;*
- la nota contingente de la individualidad, y,*
- los elementos ingredientes, o núcleo de la vivencia.*

Contenido de la vivencia:

- acto de percibir;*
- datos hyléticos o sensación de la materia del objeto; son los componentes del <<algo>> que piensa la conciencia.*

Noema: Husserl llama así al contenido de la vivencia;

Noesis: Husserl llama así al acto de dar sentido a la vivencia.

Morfología del noema.

Objeto intencional y característica del objeto intencional. Lo primero refiere que el objeto percibido está presente <<en persona>>, <<está ahí>>, que forma parte del contenido en cuanto tal; lo segundo menciona el núcleo es el sentido objetivo, el objeto en cuanto tal [la vivencia de dicho objeto, constituyente de la conciencia].

Contenido del algo que se piensa en la conciencia:

-el eidos, constituido por el noema y la noesis;

-los datos hyléticos;

-matices;

-sentido objetivo;

-núcleo;

-núcleo pleno;

-acto noético.

Hay una actividad que no depende del objeto ni del sujeto; es la actividad fenomenológica que se refiere a las <<esencias irreales>>.

Husserl se atrevió a analizar la entidad ontológica de la conciencia y afirmó que tiene una entidad propia. La no-determinación de la <<entidad ontológica>> implica partir de supuestos.

Construcción de la lógica.

El noema es el objeto del contenido interior de la conciencia; es su sentido. Al convertirse el noema en proposición -cuando se le añade un sentido tético- aparece la lógica.

Para Husserl, la estructura de las proposiciones no son las conectivas y elementos pues son téticas, afirman algo.

La tipología de las proposiciones y clasificación de las noemas provienen de la suma del sentido tético más el noema.

La clave de la lógica radica en la unión de los sentidos téticos y los elementos noemáticos.

Si se quiere construir lo real, se tiene que acotar la noción de <<real>>: no sólo lo que está allí, sino lo <<verdaderamente existente>>; lo real es comprobado racionalmente. La categoría de lo real da la correlación necesaria con lo verdaderamente existente. Solo la evidencia da la seguridad sobre lo verdaderamente existente.

El procedimiento de la evidencia está dirigido al objeto; todos los actos de evidencia se levantan sobre actos de evidencia, o mostrar al ver. El ver es el acto de conocimiento por excelencia. Hay un ser sensible y un ser utilizable. La percepción de los contenidos de la conciencia se da sobre el acto de evidencia sensible. Dice Husserl que “Todo conocimiento se fundamenta en la mirada, en el ver”.

La unidad de conciencia eidética y conciencia empírica otorga el concepto de <<realidad en sentido amplio>>. La forma superior -y posterior- de esa unidad es la estructura de las esencias captadas por la evidencia; son posibilidades ideales; no presuponen demostración y muestra lo necesario; esto es el conocimiento apodíctico.

Lo <<verdaderamente existente>> es aquello de lo cual se está seguro, que no puede ser de otra manera; lo verdaderamente existente es la no-posibilidad de su contrario. Esto es el conocimiento apodíctico: un saber cuyo contrario es imposible.

El <<darse evidentemente>> presupone un <<darse originario>> que acontece de dos formas:

-originariamente, con las notas de la sensibilidad;

-originariamente, con las notas de la intuición eidética.

Lo primero, se da como presencia, y lo segundo, como esencia. Lo primero es asertórico; lo segundo, es apodíctico.

Lo verdaderamente existente se capta como necesidad, con evidencia apodíctica.

Se habla de <<existencia en general>> cuando lo que se dice está fundamentado en una evidencia apodíctica después de considerar que de lo que se habla, se da en un espacio y en un tiempo no sensibles. El fundamento del conocimiento de la realidad debe provenir de la estructura eidética de la realidad, no de

la apariencia sensible. El espacio y el tiempo son categorías generales como esencias eidéticas.

Cuando se intenta acotar una categoría, surgen dos opciones:

-la posibilidad que aporta la apariencia sensible, y,

-el conocimiento de la <<cosa>> según la ciencia positiva;

pero ninguna de las dos logra su meta o propósito, pues la categoría de objetividad se da por reflexión.

La intuición formal de espacio y tiempo son presupuestos o supuestos en función de sus respectivas notas particulares. Las posibilidades de espacio y tiempo son necesariamente evidencias apodícticas; son racionalmente existentes ante la no- posibilidad de sus contrarios.

HEIDEGGER

1882-1976

La exposición de este autor de parte del maestro Severo Iglesias fue realmente mínima; dijo unas cuantas frases, con la precisión de que la exposición de Husserl era suficiente para el acercamiento individual a Heidegger; esa actitud era prueba inocultable de que ya quería cerrar los cursos, evaluarlos, entregar calificaciones y salir de Morelia; eran los días de la derrota de los estudiantes llamados “severianos” en el movimiento estudiantil de mayo-junio de 1976. Su frase final de aquella sesión fue “Heidegger habla en taquigrafía”. Para completar de manera elemental aquel curso, incluí en mis apuntes las siguientes

“Notas tomadas del Diccionario de Filosofía, de José Ferrater Mora”.

Representante del existencialismo ateo, influido por Kierkegaard y Husserl.

No hay relación entre ontología y fenomenología; argumenta que el *ente* oculta el ser; se trata de ver el ser a través del ente: es necesario develar al ser.

El ser como género es aquello que no puede tener un género más universal. El ser es indefinible.

Al afirmar algo se presupone a la noción del ser; el ser es lo que se comprende inmediatamente porque va implícitamente <<de suyo>>.

El sujeto se pone como externo al ser.

La pregunta por el ser es la búsqueda del ser como incógnita externa a la pregunta que presupone al ser de manera pre-reflexiva.

El ser se pone dispuesto en el momento de preguntar por él.

El preguntar también tiene fundamento en el ser que pregunta; el ser que pregunta es el *dasein*, el <<ser ahí>>, el hombre como ser presente. El *dasein* es <<lo inmediatamente presente a nosotros>>, o presente a nosotros mismos. Sólo el ser-ahí es capaz de preguntar; es el fundamento de este ser-ahí.

El ser-ahí tiene la posibilidad de preguntar. El ser no tiene su fundamento en el ser-ahí; sólo a través del ser-ahí se puede intentar llegar al ser.

La ciencia se ocupa de una región de entes que no permiten develar al ser tal cual es. El ser-ahí permite develar al ser como totalidad. Las ciencias pasan una crisis de principios por su imposibilidad de acceder a su propio objeto. La ciencia trabaja sobre un ente particular que no comprende el ser que lo fundamenta. Las ciencias particulares están en crisis porque sus objetos carecen de fundamento del ser -dice Heidegger-.

Estructura del ser-ahí.

El ser-ahí es el ser presente con referencia a sí mismo; tiene el poder esencial de poder referirse hacia su sí mismo.

Lo *óntico* es el ente; lo *ontológico* es la referencia del ente, lo que permite la capacidad de ser o del ente referido a sí mismo.

Al ser-ahí le es inherente el ser ontológico; a los entes les es inherente el ser óntico.

La estructura del ser-ahí es la existencia como posibilidad de referirse a sí mismo.

Estar: quiere decir <<acotamiento de un espacio y un tiempo>>.

No hay vida en abstracto; lo que hay es lo experiencial y lo vivencial. La existencia no es la esencia; la esencia es lo que el ente es; en cada caso, la Existencia “hace suyo a la estructura de la esencia”. El ser-ahí tiene autonomía plena. La Existencia se determina cuando se apropia al ser-ahí.

La realidad, lo óntico, no es lo primordial, sino la manera en que se aborda el ser, lo ontológico.

Lo Existencial se refiere a la comprensión del ser-ahí.

Lo Existenciario es el conjunto de determinaciones ónticas que permiten que las determinaciones existenciales presupongan <<un algo>>.

Se determina a lo existenciario como el ser-ahí que presupone una noción de ser que puede desvelarse; es determinar a un fundamento del ser.

El ser-ahí tiene la posibilidad de desentrañar a otros entes imposibilitados para mirar y comprender el ser-ahí. Determinar un ente real no permite acceder a la diversidad; el ser-ahí accede a los entes con una estructura distinta a la propia del ser-ahí.

Las ciencias muestran que en ellas subyace la noción pre-ontológica del ser ignorada por la misma ciencia.

El ser-ahí puede presentarse frente a otro por tener la posibilidad de salir, de ex-sistir. La posibilidad de salir hace del ser-ahí un ser-en-el-mundo.

<<frente a...>> como <<lo más cercano>>..., << lo más lejano...>>, lo << no extraño>> se cree que lo más cercano es lo indefinible del ser. Lo más lejano es cuando se ve el ser a través de lo ontológico, como lo más lejano. En lo existencial se aparece como lo más cercano y no-extraño y que no presupone distancias.

El ser-en-el-mundo es algo no-extraño que viene inherentemente al ser-ahí.

El ser-ahí tiene la posibilidad de referirse al mundo por ser, precisamente, ser-en-el-mundo.

El ser-en-el-mundo como <<frente-a>> presupone la temporalidad -la distancia espacial, en sentido ontológico, es temporalidad-. La estructura fundamental del ser es la temporalidad.

Phainomenon: lo que aparece; la realidad es fenómeno, es <<ahí>>; lo que se muestra por sí mismo.

La *aletheia* es develamiento, no forzar el ser, es espía para que el ser se muestre; es perseguir al objeto en toda su pureza.

El ser-en-el-mundo como <<frente-a>> presupone la temporalidad.

BERTRAND RUSSELL

1872-1970

JVP.

La lógica es la esencia de la filosofía.

Partir de la inducción no permite fundamentar ninguna proposición. La inducción es una cuestión probabilística, es cálculo de probabilidades.

La lógica cobra rigurosidad al identificarse con la matemática.

Para Descartes la Mathesis Universalis es el conjunto de las operaciones matemáticas, pero sin los objetos de la misma matemática. La lógica y la matemática unidas son la Mathesis Universalis en Bertrand Russell.

La lógica es el estudio de las proposiciones. Proposición es conjunto organizado de palabras. En toda proposición se encuentra una materia y una forma. La materia es cualidad y la forma es relación. La lógica se ocupa de cualidades, no de entidades sustanciales. El sujeto como entidad sustancial es tomado en la lógica como una relación formal.

Una <<proposición atómica>> es la que expresa un hecho simple. Es elemental e irreductible.

Una proposición atómica se fundamenta en sí misma; es indefinible.

El análisis de una proposición molecular -o atómica- se realiza en función de su conectiva.

La indicación verbal de una cualidad objetiva es el fundamento de las proposiciones atómicas.

La lógica matemática es lo fundamental de toda ciencia. Lo empírico es el único fundamento de las proposiciones atómicas.

Los enunciados moleculares no trascienden a lo general.

El conocimiento empírico tiene la ventaja de poseer un objeto, pero tiene la desventaja de no ser generalizable. Lo general referente a las formas, es la lógica.

El conocimiento general tiene su fundamento en las relaciones y en las conectivas que aporta el sujeto.

Todo conocimiento tiene carácter objetivo, es decir, denota al objeto. Luego se pasa al grado de la creencia con fundamento psicológico en la asociación. Este conocimiento está dividido en <<datos fuertes>> y <<datos débiles>>. La creencia es una noción acerca de cómo puede ser el objeto; una vez aportada esta relación, los datos se convierten en enunciado. Los datos acaecen según se les espera.

El hábito es el fundamento de la asociación; la verdad o la no-verdad del dato lo dará su acaecimiento.

Si se quiere construir con datos y asociaciones una imagen del mundo, se llega a difíciles problemas. Fuera del sujeto hay un mundo y una perspectiva del conocimiento.

El espacio de todo objeto exterior tiene un espacio propio y un espacio de perspectiva según el ángulo del sujeto respecto del objeto.

Toda perspectiva es sustituible en orden. El orden exterior se cambia por un orden interior.

Todo conocimiento interior es egocéntrico, subjetivo; su perspectiva la determina la estructura de su sensorialidad.

La negación no representa ningún objeto concreto.

Las proposiciones no empíricas carecen de sentido.

Lo general referente a las formas lo proporciona la lógica.

El conocimiento general tiene su fundamento en las relaciones y en las conectivas que aporta el sujeto.

La función de la filosofía es analizar.

LUDWIG WITTGENSTEIN

1889-1951

JVP.

La problemática de la filosofía se reduce al lenguaje.

La palabra significativa es la relación de una palabra con un ente empírico. Las palabras significativas son las que estructuran el mundo. El mundo está constituido por palabras significativas.

Los entes más allá de la experiencia (metafísicos) no tienen sentido.

La ciencia puede construirse sin necesidad de mencionar a los objetos.

Si no hubiera hechos no habría lógica, ni mundo, ni lenguaje.

El hecho es un elemento indefinible de un sistema lógico. Un hecho es igual a una proposición atómica.

Los hechos son independientes; los objetos son dependientes.

Un hecho puede tener objetos y una estructura dada por el sistema de relaciones que componen al hecho. El sistema de relaciones viene de la forma del objeto; y la forma viene de la posibilidad de una estructura.

Estructura es conjunto de relaciones.

Después del hecho, la proposición es el segundo elemento del lenguaje.

Todo el conjunto de hechos aparece dentro de una correlación figurativa de conectivas.

Las inferencias lógicas son generalizaciones y no necesitan de lo empírico; no tienen una constante con los enunciados atómicos, sólo son instrumentos o maneras de transformación del lenguaje y de las formas lógicas; no están relacionadas con los hechos. Dijo que “No se puede hablar de lo que no se conoce”; “Sólo se puede hablar de lo que se pueda conocer”.

La ciencia es un esquema que permite analizar un sistema de proposiciones.

La filosofía es un método para analizar proposiciones.

Dilucidar es hacer el análisis del lenguaje.

Si en la vida cotidiana se hablara un lenguaje estricto y riguroso, la filosofía sería innecesaria.

Dijo que “El fundamento máximo y último es la experiencia interior, pues todo es un sistema solipsístico, un sistema en el que todo se reduce a la experiencia subjetiva”.

Agregado:

Wittgenstein escribió en 1912 Notas sobre lógica; “contienen una serie de comentarios acerca de la filosofía que afirman inequívocamente la concepción que Wittgenstein tenía del tema, concepción que permaneció -desde casi todos los puntos de vista al menos- inalterable durante el resto de su vida:

En filosofía no hay deducciones; es puramente descriptiva.

La filosofía no da imágenes de la realidad.

La filosofía ni confirma ni confuta la investigación científica.

La filosofía consiste en lógica y metafísica: la lógica es su base.

La epistemología es la filosofía de la psicología.

La desconfianza respecto de la gramática es el primer requisito para filosofar”.¹

MAURICE MERLEAU-PONTY

1908-1961

JVP.

El filósofo gusta de la evidencia, y esto lo distingue ante todos; al hombre común le interesa la acción. La búsqueda fundamental del filósofo es la interioridad donde se puede encontrar el fundamento de la evidencia. Acotar la interioridad sería acotar un <<yo infinito>> de posibilidades infinitas. En esencia, la interioridad indeterminada se determina en relación con el mundo. Es así como se acota la interioridad.

De la polaridad evidencia-mundo surge un tercer término: el estar-ahí del mundo.

La tarea del filósofo es el examen del sentido interiorizado del mundo. El aficionado a la filosofía escucha y acepta cuestiones tradicionales; acepta los términos usuales del problema; nunca sale de la tradicionalidad.

1 Ray Monk. *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama, 1990, p. 100.

El verdadero filósofo es capaz de problematizar, del replanteamiento de problemas en términos distintos. Replantar, problematizar es <<hacer aparecer las cosas>>; en la medida en que se replanteen problemas aparecen soluciones.

La historia como devenir constante no puede vararse. Las cosas nuevas surgen del replanteamiento de los problemas.

El filósofo es autónomo; se atiene a su punto de vista confrontado con el mundo y con los otros; cuando se muestra correspondencia y coincidencia se ve que es realmente un problema.

El filósofo gusta de la ironía y no se atiene a principios, normas o leyes, sino que busca la evidencia. El filósofo no es destructor de tesis; cuando destruye, es a condición de conservar lo mejor que el pensamiento ha dado.

La crítica filosófica va incluso sobre sí mismo. Le interesa buscar donde no hay reposo. En el <<hombre serio>> surge una dualidad, una escisión, un maniqueísmo; busca la acción reveladora de inestabilidad para pensarla y no atenuarla. Maquiavelo es el caso del hombre serio. La forma fundamental del maquiavelismo es el de ocultamiento de las intenciones.

Para el filósofo no hay escisión entre acción y pensamiento; su actividad fundamental es pensar; actúa sin ocultar sus intenciones, pues es un hombre íntegro y total.

Merleau-Ponty se fundamenta en Husserl y en la psicología de la percepción; en la Gestalt como forma, como configuración. Intentó generar una fenomenología de la percepción; dijo que las configuraciones de la percepción deben ser comprendidas; en la percepción de un objeto deben articularse el examen de las partes con un punto de vista original.

Según Bergson, para captar las vivencias debe utilizarse la intuición metafísica irracional. Merleau-Ponty no va a la irracionalidad de la vivencia, sino a la intencionalidad de la vivencia.

Husserl dice que no es posible captar la totalidad del objeto; la mirada no tiene otro horizonte más que sí misma. El objeto solo está en la forma en que se refleja en otros sujetos y éstos, en aquél; es la percepción del conjunto la que permite conocer al objeto.

Picasso dice que sólo se ven los perfiles del perfil, y que quería ver los <<perfiles de frente>>.

El punto de partida es la mirada, sin condiciones, ella es su horizonte más que los horizontes de otros objetos; así se da la configuración receptiva.

Al ver a un objeto en el tiempo se ven protenciones y retenciones: el contenido del objeto y su pasado.

El espacio y el tiempo obtenidos a través de la percepción configuran el mundo en sus protenciones y retenciones.

El problema del alma se anula, pues el cuerpo está en un espacio y en un tiempo, y estos se conocen a través del cuerpo.

La sexualidad es una forma de cognición de otros seres humanos mediante la corporalidad; es una manera de aprehender y comprender <<al otro>>.

El <<cogito>> es un movimiento de la trascendencia; es el hecho de generar sin pensar en una escisión entre lo interno y lo externo.

Escindir los tiempos presupone un observador simultáneo en todos los tiempos. La imagen analítica del tiempo es falsa, solo hay un tiempo relativo al observador; nadie puede observar los tres tiempos a la vez.

El advenir está dentro del hombre y como un presente; el futuro, como futuro <<ve>> en términos ideales.

La libertad, la liberación es aceptación. La libertad es un solo acto de acción y pensamiento. La percepción, la sensación, la sexualidad, el cuerpo generan a la libertad. Toda deliberación es inútil, pues el solo hecho de deliberar es ya decisión.

Sobre el hombre.

Toda visión y conocimiento del hombre se basa en la experiencia. La experiencia personal es propia y valorativamente no puede ser transmitida. La experiencia no da la totalidad del hombre. El centro de investigación del hombre es la singularidad. En las diferencias personales está la vía hacia los demás; los demás seres humanos no serían accesibles si todos fueran iguales.

No hay sistematización en Merleau-Ponty; hay puntos de partida que posteriormente son desplazados.

<<las tesis son aventuras del pensamiento>>, parece que dijo Merleau-Ponty.

Comentarios finales

El curso de *Historia de la filosofía del siglo XX* comenzó con las siguientes expresiones de Severo Iglesias; las incluyo al final de la transcripción de los apuntes estudiantiles porque aparecen con el significado de una valoración general de la filosofía previa a la época contemporánea. Expresó lo siguiente:

-La filosofía griega y medieval se encargó de estudiar a la misma filosofía como objeto (el ser, la naturaleza, el alma, el devenir, Dios). En la filosofía moderna y contemporánea se estudia al sujeto como contraposición al objeto.

-La filosofía antigua siempre trató la totalidad y la particularidad del objeto.

-Husserl le critica a Descartes el que haya <<cosificado>> la conciencia, tratarla como cosa, igualarla con el resto de los objetos.

-Kant toma de Hume su escepticismo; y descubre que una relación conciencia-realidad es difícil de establecer; toda visión de la realidad presupone una conciencia en la cual se da la mencionada realidad; presupone condiciones.

-Kant estableció que el sujeto aporta determinadas estructuras que constituyen las condiciones en las cuales se presenta y se ubica a la realidad; el sujeto aporta las condiciones que hacen posible el conocimiento: las *intuiciones sensibles puras*.

-Kant juzga de <<dogmática>> a toda la ciencia antigua porque consideraba que sólo se debería examinar el objeto olvidándose del sujeto.

-El problema de la filosofía moderna es el sujeto alienado.

-Kant llama <<filosofía crítica>> al examen de las condiciones que hacen posible el conocimiento.

-Fichte propone que un sujeto conozca a un sujeto y a un objeto primeros, pero a aquel sujeto segundo lo conocerá un sujeto tercero, y así sucesivamente. Entonces afirma que el Yo pone al no-Yo y que ambos están en un Yo absoluto donde está todo.

-La intuición es demostrativa; por ejemplo, $A=A$. **A** es porque es puesta por el Yo absoluto.

-Según Kant, la hipótesis permite acercarse al mundo; según fuera la hipótesis, así sería el conocimiento que se obtenga de la realidad.

-Kant dice que, de las cosas, se conoce lo que el sujeto pone previamente en ellas.

-En la investigación se ha comprobado que siempre queda un remanente: *la cosa en sí*; la realidad no es conocida de modo absoluto.

-Para Hegel, el problema radica en encontrar algo que pueda enjuiciarse objetivamente a sí mismo y que la forma en que lo hiciera, sea válida y objetiva. Hegel encuentra este enjuiciamiento en el *concepto*, que es unión de lo objetivo y lo subjetivo; en el concepto lo objetivo es igual a lo subjetivo.

-Marx toma a la historia humana objetivamente y como una <<segunda naturaleza>> antropomórfica. Lo creado por el hombre lleva implícita la intención humana. La naturaleza se reproduce; el hombre produce y construye un mundo proyectando previamente

la idea o la imagen en su cerebro. No hay existencia humana sin proyección de la idea en la conciencia, en el cerebro. Sin conciencia, el hombre se diluiría en la naturaleza y no podría establecer un límite o diferencia entre él y aquella. Las creaciones humanas son objetivas, pero tienen implícitamente a lo subjetivo, pues el hombre, antes de producir, proyecta la idea en su cerebro.

-Marx dio respuesta científica al problema del conocimiento del sujeto generado por las condiciones sociales objetivas, y creado directamente por el hombre como sujeto.

-En Fichte, el Yo Absoluto es el sujeto que pone las condiciones. El Yo absoluto también es la tendencia a conocer.

-Toda la filosofía contemporánea tiene sus raíces en el idealismo alemán.

-Contemporáneamente, la conciencia es un esquema seccionado, examinado entre la psicología, fisiología, lógica, epistemología, ética, estética.

-No hay una ley que explique la formación de la conciencia por parte del ser social.

-El hábito y la necesidad precipitan la formación de la teoría del reflejo condicionado.

-El idealismo alemán forma sistemas a base de conceptualizaciones.

-Si algo es infinito, entonces es indeterminado, abstracto e impredecible.

-El ser y la nada son absolutos, indeterminados, abstractos.

-Para Hegel, el punto de partida no es el ser o la nada: es *el devenir*.



DOS PONENCIAS DEL SEMINARIO DE 1982, EN OCASIÓN DEL CENTENARIO DE LA MUERTE DE CARLOS MARX

JORGE VÁZQUEZ PIÑÓN

Aclaración previa.

En la segunda quincena de enero de 1982 supe que Severo Iglesias estaba en Morelia, y que tenía el interés en saludar a algunos de quienes fuimos sus alumnos en la Escuela de Filosofía, de la cual se retiró en junio de 1976. Fui invitado a esa reunión, que tuvo lugar en el modesto departamento de Joaquín Flores Cisneros -compañero de estudios en la mencionada escuela, originario de Huetamo-; pocos de los antiguos 'severianos' asistimos a esa reunión donde se manifestó una alegría rara por el reencuentro con el maestro Iglesias; de diferente modo y con diferente medida cada uno de aquellos 'estudiantes severianos' todavía batallábamos con los efectos de la derrota de nuestro movimiento y la destrucción del proyecto originario de la Escuela de Filosofía en 1976. Recuerdo muy bien el

nombre del alumno autodeclarado ‘enemigo’ de Severo Iglesias en una asamblea estudiantil previa al estallido del conflicto político, y que habló por primera vez de ‘estudiantes severianos’ y ‘estudiantes antiseverianos’: prefiero no anotar su nombre; él y sus seguidores ‘no sabían’ el daño que hacían a la filosofía. Además, la mayoría de estos habían reprobado en el examen de la asignatura Problemas Científicos y Filosóficos.

Después de saludar al maestro, y de saludarnos entre nosotros comenzó la reunión; dijo que sólo quería saludarnos, hacernos saber que podíamos contar con él para nuestros proyectos y que quería saber de las actividades que habíamos cumplido después de terminar los estudios universitarios. En ningún momento hizo referencia a la Escuela de Filosofía, su docencia o el conflicto que dividió a los estudiantes y que llevó la institución al colapso. Fue ocasión en que citó la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, y ciertos pasajes de la sección del espíritu de la *Fenomenología del espíritu*.

En la reunión mencionada, los asistentes mencionaron las actividades que desempeñaba, la mayoría de ellas vinculadas con la docencia en escuelas preparatorias de la Universidad Michoacana; por mi parte mencioné mi desempeño como asesor de maestros de educación primaria en el recién fundado plantel Morelia de la Universidad Pedagógica Nacional. Por esos días en mi mente respiraba con entusiasmo leve -por decirlo de esa manera- la proximidad del cumplimiento de los cien años de la muerte de Marx. Mi siguiente intervención en esa reunión de cinco o seis personas, fue para mencionar lo último, y proponer al maestro y los asistentes, la organización pertinente para conmemorar este centenario a lo largo

de 1983, es decir, un año después. La respuesta de Severo Iglesias fue espontánea, alentadora y sorprendente. Dijo que le parecía importante mi propuesta, que en muchas partes de México y el mundo se intentarían cosas semejantes, pero que dudaba que hubiera seriedad, profundidad y proyectos, y que aceptaba de buen agrado la invitación a participar, y, además, que no veía necesario esperar un año para el inicio de las reuniones de un grupo de estudio, y propuso dar comienzo al seminario a la brevedad. Dijo que desempeñaba labores profesionales en la Subsecretaría de Planeación de la Secretaría de Educación Pública En la Ciudad de México, y que estaba dispuesto a venir a Morelia a las reuniones correspondientes con su mejor interés y voluntad. Como autor de la propuesta expresé mi gratitud y emoción; me pareció grandiosa y formidable la posibilidad de volver a escuchar las cátedras de Severo Iglesias, seis años después de la última ocasión; de manera automática fui designado coordinador del Seminario conmemorativo del Centenario de la muerte de Marx.

Poco después invité a personas interesadas en el estudio de Marx, y que habían tenido ocasión de conocer y escuchar a Severo Iglesias; tuvimos una reunión para definir la temática, el lugar de las sesiones y el orden y calendario de participaciones.

Las actividades comenzaron el 5 de febrero de 1982 con la exposición de Jorge Reyes Méndez con el tema “La dialéctica en Marx”.

El maestro Iglesias asistió en casi todas las ocasiones programadas; luego de la exposición, los asistentes al seminario esperábamos con ansiedad el turno de su intervención; él tuvo dos temáticas a su cargo, y fueron grabadas y transcritas por mi parte. Sus títulos fueron “El

problema de la determinación de la conciencia por la realidad social”, y “Marx, la ideología, la conciencia y la política”.

La última sesión del seminario fue el 23 de abril de 1983. Después del momento de preguntas y respuestas, hubo dos propuestas; la primera, de mi parte, consistió en fijar una fecha para que los ponentes entregaran el texto de sus intervenciones y más adelante cumplir la gestoría en la recién creada Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria de la Universidad Michoacana para que esa dependencia otorgara la publicación de los ensayos. El libro apareció casi tres años después, con el crédito de la Editorial Universitaria. De ahí provienen los textos de Jorge Reyes y Rubén Darío Núñez que ahora publica la revista *Triádica* cuarenta años después de su primera aparición.

No recuerdo quién o quiénes fueron los autores de la segunda propuesta, y consistió en la continuación del seminario, ahora dedicado al examen y estudio de los libros de Severo Iglesias, con el nombre de Seminario de filosofía crítica, y el orden propuesto quedó de la siguiente manera:

1. *Ciencia e ideología*;
2. *Crítica de la comunicación social*;
3. *Conciencia y sociedad*, entonces de reciente aparición;
4. *Opción a la crítica*;
5. *Socialismo y sindicalismo*.

La fecha de inicio de la segunda etapa de nuestro seminario quedó señalada para el 26 de mayo de aquel 1983. Parece que Severo

Iglesias dijo que, en atención a la temática elegida, él prefería que la trabajáramos nosotros solos. Por razones que no recuerdo, simple y sencillamente no iniciaron esos trabajos.

Relación de convocados y primeros asistentes al

**Seminario conmemorativo del Centenario
de la muerte de Marx.**

Febrero de 1982 a abril de 1983.

Severo Iglesias. (+)
Rosario Ortiz Marín
Rogelio Hernández (+)
Rubén Darío Núñez Solano
Joaquín Ortiz Esquivel
Ciro Artemio Constantino Álvarez
Silvia López López (+)
Jorge Vázquez Piñón
Jorge Reyes Méndez
Adán Aguilar Robles (+)
Lourdes Ortiz Esquivel
Joaquín Flores Cisneros
Esther Esquivel (+)
Rocío Avila Naranjo (+)
Rosa Patiño

En números posteriores de *Triádica* esperamos publicar las ponencias de Severo Iglesias que aparecieron en el libro mencionado. Cuarenta años después, volvemos a expresar nuestra gratitud a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por el apoyo editorial de entonces.

Jorge Vázquez Piñón.
Morelia, Michoacán, 2 de abril de 2025.



MARX Y LA DIALECTICA

JORGE REYES MÉNDEZ

5 de febrero de 1982.

I

Determinaciones Históricas del Concepto de Dialéctica.

La dialéctica nació en Grecia y representó el nuevo orden de los demos. En ese contexto histórico se inicia el discurso y el debate público ante la necesidad de contar con el consenso. La dialéctica reivindica, así, la importancia de la opinión. La filosofía conquista al hombre común, el saber se vivifica. Pero la génesis de esta situación se remonta a la misma conformación de la lengua griega. Si bien fue Platón el que incorporó la palabra 'dialéctica' a la historia de la filosofía, el significado del término tiene una historia más remota.

La familia lingüística en cuyo seno la dialéctica se va configurando como un problema filosófico, es bastante amplia, siendo el verbo **Dialégein** y el sustantivo **Logos** los que más interesan en la definición de su significado.

En la estructura del verbo **Dialégein** encontramos un prefijo y una raíz. El prefijo **Día** remite a una idea de separación, pero también de cumplimiento, de tal manera que en su uso ático expresa emulación o concurrencia de varios sujetos en una acción con influencia recíproca.

La raíz *Légein* tiene un significado etimológico racional y distributivo: cálculo y modo de repartir una cantidad, o bien: argumentar, decir algo con orden.

De acuerdo con esto, *Dialégein* puede traducirse como elegir, extraer de un grupo, recoger eligiendo. Según Jenofonte, Sócrates solía usar este verbo para definir el tipo de deliberación que realizaban en común los hombres unidos, discerniendo las cosas según sus géneros; significaba, pues, el juntarse en común, el encontrarse y reflexionar juntos, el discutir para llegar a una explicación, de tal manera que el resultado debería reportar recíproca satisfacción e ir más allá de los dos puntos de partida. Desde su mismo significado etimológico *Dialégein* apunta hacia la síntesis: la síntesis de las razones, de los argumentos, a través del proceso contradictorio negaciónsuperación.

Pero la dialéctica no se entendería sin tratar de determinar la compleja estructura del *Logos*. Este término hace referencia tanto a la contextura de la realidad como del pensamiento.

Lingüísticamente integra una variedad de significados. Por un lado, recoge la herencia de *épos* (palabra o vocablo) y *mítos* (pensamiento que se expresa, opinión) y, por otro, lleva implícitos los significados de *vox* (palabra, expresión en general y discurso en particular) y *ratio* (razón como facultad y argumento). *Logos*, indica, así, tanto la forma como el contenido de la expresión. No es el simple decir o hablar. Implica un hablar, pero un hablar que argumenta no a través de cualquier argumentación, sino de una argumentación abstracta, contraponiéndose en este sentido con historia, que se ubica en la esfera del conocimiento empírico. Esto es lo que respecta al ámbito

de la conciencia ya que, en cuanto se refiere a la realidad cósmica, Logos asume el significado de ley y orden cósmico.

Esta es la determinación semántica de la dialéctica.

En cuanto a su génesis filosófica de su desarrollo inicial se presenta en estrecha relación con la retórica y la oratoria, siendo la polémica de Sócrates y Platón con los sofistas la fuente de tal desarrollo. El nivel epistemológico es la conciencia común desde donde la dialéctica se ve precisada a ascender hasta la conciencia filosófica, movimiento que se realiza a lo largo de la vida de la polémica mencionada.

La oratoria es definida como el instrumento para llevar el debate a la conciencia común. En tanto, la retórica tiene como fin el reconocimiento de las condiciones de persuasión relativas a todo sujeto. Junto con la dialéctica no encuentran lugar en ninguna ciencia en especial ya que afectan a todos. Su ubicación no está, por tanto, en el saber sino en el proceso a través del cual éste llega a ser asumido por los sujetos. En este proceso, sin embargo, pronto se descubre que el mero arte de la palabra no guarda una relación directa con la verdad. Protágoras y Gorgias que hace uso de la retórica muestran lo problemático del acceso a un conocimiento verdadero: sobre cada experiencia existen dos argumentos contradictorios entre sí, una misma afirmación puede ser mostrada a la vez como falsa y verdadera. Esto es el escepticismo y relativismo a que conduce la autosuficiencia oratoria. y retórica.

Ante esta problemática, la dialéctica trata de mostrar sus posibilidades emprendiendo un penoso camino hacia su constitución como una teoría filosófica fundamental. A la retórica sofista que diluye la episteme en el mundo de la *doxa* destruyendo el fundamento para

la constitución de toda ciencia, se enfrenta la dialéctica socrática (que tampoco coincide de una manera plena con la dialéctica platónica) ubicándose como el momento de la génesis del sistema filosófico, pero definiéndose no sólo como un problema teórico sino también vital-ético, tratándose también de reconocer la común humanidad, de retornar a la validez de la experiencia concreta y establecer los nexos que la unen con el mundo de lo universal. A diferencia de Platón, Sócrates propone una dialéctica abierta y progresiva.

Pero si Sócrates se coloca en un justo equilibrio entre una posición escéptica y una concepción absolutista del conocimiento, Platón dirige sus esfuerzos hacia esta última. Inicialmente, dialéctica es entrar en coloquio, discutir, preguntar y responder; se contrapone al debate artístico, sutil, capcioso y formal, diferenciándose también de la respuesta oratoria que puede ser bromista y engañosa. En el diálogo dialéctico no se trata de persuadir sobre una afirmación preconcebida o de construir oralmente un bello discurso que influya sobre el oyente para que acepte lo que se le está diciendo. No se trata de imponer un conocimiento que se da por supuesto, se trata de construir el conocimiento y por ello el diálogo implica una mutua ayuda.

Partiendo de esta acepción general, el significado platónico de la dialéctica se va definiendo a lo largo de toda su obra alrededor de un debate sobre las relaciones retórica-dialéctica que va de su identificación a su autonomía. Se llega a afirmar, así, que no hay una retórica autónoma la cual sólo puede existir fundada en la dialéctica que se entiende como una retórica filosófica, como método y como técnica. En este punto, la dialéctica es sinóptica y diairética, trata de ver la unidad en la multiplicidad y viceversa. Posteriormente, sin

dejar de ser diálogo, la dialéctica arriba al nivel de ciencia. La facultad dialéctica permite captar los inteligibles superiores, estableciéndose un vínculo entre la capacidad de captar el concepto esencial de algo y el verdadero y adecuado preguntar y responder; ejercitándose sobre las ciencias y sobre el bien, dialéctico es quien mira al fundamento de la esencia, razón por la cual es capaz de darse razones a sí y a los demás. De esta manera, la dialéctica es presupuesto y resultado, es como la vía que el presupuesto abre para acceder a la absoluta trascendencia del Bien y para manifestarla. Es método y ciencia. Finalmente, Platón establece que la dialéctica sinóptica es la ciencia superior de lo pensable requiriendo, sin embargo, de la conciencia común. El acceso a las formas es el resultado supremo de la dialéctica. Se ha avanzado de las opiniones al conocimiento absoluto. Aun así, esta dialéctica como ciencia fundamental no sería posible sin la dialéctica como método, de manera que la dialéctica platónica es ambigua en muchos sentidos.

Con Aristóteles las cosas cambian radicalmente. Si con Platón la dialéctica es el camino de la ciencia y la ciencia misma, Aristóteles la ubica fuera del ámbito de ésta. Tanto la retórica como la dialéctica se apoyan en opiniones, no exigen una especialización concreta, pertenecen al hombre común.

Pero aún con sus limitaciones cognoscitivas, la dialéctica abre caminos en los inicios de toda ciencia permitiendo reconquistar el pasado y criticando las diversas opiniones a través del arte silogístico. Se establece así una diferencia entre la dialéctica y la filosofía. La dialéctica es experimentadora en tanto que la filosofía es cognoscitiva. La ciencia tiene un campo de estudio y una manera específica de

tratarlo, la dialéctica, en cambio, examina las refutaciones que respectan a principios comunes. Se llega, de esta forma, a una exigencia dialéctica: no empezar por investigar el propio asunto sino por examinar a quienes dicen algo contrario a nosotros. En este sentido, la dialéctica es historización de la tradición en cuanto instrumento de la ciencia. Pero, por otro lado, también es teoría de la conciencia común que se puede ejercer incluso sin el dominio de la ciencia y les da a los que no tienen ciencia la capacidad de examinar cualquier cosa. Así, si bien la dialéctica es como una propedéutica es también el puente de enlace que la ciencia tiende hacia la realidad al tratar, el dialéctico, de dar razón de la multiplicidad de los discursos.

En la época que va de los sofistas a Aristóteles la dialéctica queda definida en sus líneas fundamentales. Es el diálogo y su técnica, el arte del discurso breve, de la discusión, de la persuasión. Es también el camino hacia la ciencia, el instrumento que permite alcanzar y discutir sus principios. Y es también la ciencia misma. Esto es la dialéctica objetiva y subjetiva. La dialéctica como expresión de las contradicciones de la realidad, como ontología y la dialéctica como lógica, como trastocamiento de los argumentos, como diálogo en el mundo de las opiniones, como movimiento de las contradicciones internas del discurso común, como inicio de la investigación y discusión de las tesis precedentes. Las cosas quedarán así hasta que Hegel dé a la dialéctica su definitiva configuración dentro de la filosofía.

Con los estoicos la dialéctica es subjetiva, enriqueciendo la técnica, pero permaneciendo invariable el significado. Es la ciencia del criterio de verdad y la palabra caracterizándose por una situación dialógica,

por un espíritu competitivo y por su parentesco con la retórica. Por ello, es capacidad para descubrir, instrumento del sabio para distinguir lo verdadero de lo falso a través de una metodicidad en el preguntar y responder. Si la retórica es la ciencia de hablar bien acerca de argumentos, la dialéctica es la ciencia de discutir rectamente sobre argumentos mediante preguntas y respuestas.

En Plotino, en cambio, se presenta una confluencia entre dialéctica objetiva y subjetiva pues a la vez que tiene que ver con las cosas configurándose como ciencia es también propedéutica e, incluso, modo de vida. Según sus propias palabras, la dialéctica es la parte más noble de la filosofía.

En la Edad Media la dialéctica se desarrolla en sus dos directrices, aun cuando la dialéctica objetiva no enfrenta las contradicciones, sino que las elude, poniéndose mayor énfasis en la subjetiva. Para San Agustín su importancia radica en que sirve para fundamentar, exponer y defender a la doctrina cristiana, conservando la doble aceptación platónica de ciencia y método. En Abelardo, la dialéctica enseña a enseñar y aprender, es una necesidad de la razón humana pues la contraposición lleva a la verdad. La dialéctica sigue siendo símbolo de la agudeza del pensamiento. Sin embargo, la apoteosis de la dialéctica adviene con la escolástica. El significado que adopta es el de ciencia de las leyes de demostración, procedimientos que hacen del objeto del saber un problema, lo exponen y lo defienden contra los impugnadores, lo resuelven y convencen a oyente o lector.

En la modernidad los significados tradicionales de la dialéctica penetran en una profunda crisis ocasionada por los extravíos de la escolástica en decadencia. Es despreciada por los filósofos modernos

que señalan la necesidad de volver del discurso a la realidad y fundarlo en ella. La verdad no aparecen las palabras y los juicios misticados. Es necesario sumergirse en la realidad de manera tal que la reflexión sobre la dialéctica devine dialéctica de la reflexión.

Es Kant el que viene a rescatar a la dialéctica como objeto de reflexión demostrando su necesidad dentro de la estructura del razonamiento dialéctico es aquel cuyas premisas son sólo probables. Hay un uso dialéctico del entendimiento puro que lleva a la ilusión trascendental como transgresión de todas las barreras que la experiencia impone. Esto forma parte de la naturaleza de la razón y la finitud del hombre. En este punto se hace necesaria la dialéctica trascendental para descubrir la ilusión de los juicios trascendentales e impedir que engañen. Así, un problema es dialéctico cuando su solución está más allá del uso empírico de la razón. En este sentido, el objeto de la dialéctica no son las cosas sino las opiniones sobre las cosas, siendo necesaria a la estructura de la razón que se manifiesta en las antítesis y las contradicciones.

Con Hegel la dialéctica supera el límite cognoscitivo impuesto por Kant. Ascende hacia lo absoluto. Las diferencias, las antítesis, son la historia y la dialéctica representa la posibilidad de su comprensión. Si la razón refleja las contradicciones de la realidad, será tarea de la razón reconocerlas como propias y comprenderlas. La verdad es totalidad y la dialéctica es el camino hacia ella y ella misma. Pues, dialéctica lo es tan sólo la realidad que se comprende a sí misma.

No es solamente un método, es el mundo en su presentarse en el discurso ya que el hombre no es lo otro en relación con el mundo. La verdad es contradicción aun cuando la oposición no es absoluta

permitiéndose su aniquilación por la filosofía. Así, la dialéctica es el movimiento incesante entre el discurso que es acción y la revelación de la realidad en ese discurso y en esa acción, terminando por saber que ella es la totalidad no contradictoria de las contradicciones, haciendo fluidos los conceptos rígidos, los pensamientos duros.

Como momento de la logicidad es el movimiento del pensamiento que aprehende el movimiento de la realidad con el fin de comprenderla, pero no a través de una comprensión externa sino interna, por ello la dialéctica es también la propia y verdadera naturaleza de las cosas, es el alma motora del progreso científico. Con Hegel, pues, la necesidad formal de la dialéctica que Kant había señalado es llevada al ámbito de la propia realidad. Y en este movimiento las primitivas direcciones de la dialéctica como ontología y como método quedan configuradas definitivamente. La dialéctica no será ya más una sola situación dialógica o un instrumento, en adelante sus fundamentos ontológicos y epistemológicos quedarán definidos en sus categorías: la determinación, la mediación, la totalidad, la contradicción, la negación, etc., y por ello es un sentido de la reflexión filosófica hacia la realidad. Con Hegel la dialéctica supera la abstracción y accede a la concreción.

Y Marx viene a poner a la dialéctica en el suelo mismo de la historia. Marx, más que elaborar una teoría dialéctica, es él mismo dialéctico. Para él la dialéctica abarca la comprensión positiva de lo existente y al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ocaso necesario, concibe toda forma devenida en el flujo del movimiento, no se deja impresionar por nada y es por su esencia crítica y revolucionaria. Por otro lado, mantiene una relación dialéctica con Hegel considerando

incongruente el fin de la dialéctica en el absoluto. Por ello la dialéctica es un punto de vista crítico que permite mantener abierta y viva la contradicción sin conciliar los opuestos.

Si hemos de acceder a la historia de la dialéctica, dialécticamente tendremos que considerarla como una totalidad contradictoria que manifiesta su necesidad en el concepto y sus determinaciones. La dialéctica sería muy pobre si solo fuera una concepción de la realidad sin fundamentos. Por ello las direcciones ontológica, epistemológica y metodológica son la esencia de la dialéctica como teoría filosófica, las cuales, empero, también tienen que dialectizarse a través de la consideración de la dialéctica como actitud, como filosofar. Estas son las determinaciones principales que, a nivel general, encontramos en la historia.

II

El Desarrollo del Concepto de Dialéctica en Marx.

Desde los primeros contactos que Marx tiene con la filosofía hegeliana, es la dialéctica el centro de su atracción. Después de haber tratado de enfrentar, sin resultado alguno, Schelling a Hegel, Marx se adhiere a éste, aunque nunca, ni siquiera en su tesis doctoral y los escritos anteriores, lo hizo pasivamente.

Ya en 1837 Marx habla de la dialéctica como el método científico que se refiere al devenir de la esencia no introduciendo en el objeto divisiones arbitrarias, considerándolo en su desarrollo, eliminando la oposición entre ser y deber ser, entre lo teórico y lo práctico y entre la

forma y el contenido. Por ello, es la dialéctica lo que guía la conversión juvenil de Marx al hegelianismo.

En la Tesis doctoral Marx empieza ya a tratar de superar la filosofía hegeliana, aunque no obstante utiliza el modelo dialéctico hegeliano. Se trata de una reflexión sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. Demócrito se queda en la espacialidad al considerar que la caída de los átomos es rectilínea. En cambio, Epicuro tiene un conocimiento del movimiento dialéctico de la naturaleza, considera el movimiento del átomo como un movimiento de desviación y, de esta forma, de negación de la caída rectilínea. Marx ve en este planteamiento de Epicuro un caso de la dialéctica de la individualidad abstracta que al negar su contorno se afirma a sí misma. El movimiento de repulsión del átomo es la forma de afirmación de la individualidad abstracta. Sin embargo, cuando la filosofía epicúrea eleva la individualidad abstracta a principio absoluto, encuentra su límite histórico. Se observa como Marx pasa de la dialéctica de la naturaleza a la dialéctica humana y abre la posibilidad de explicar la dialéctica de la autoconciencia en una dirección natural.

Si bien Marx en esta obra lo único que hace es aplicar la dialéctica hegeliana en el examen del pensamiento de Demócrito y Epicuro, al final se vislumbra una indecisión entre su aceptación íntegra y su resolución en la dialéctica de un momento particular, en este caso de la autoconciencia individual y abstracta. Empero se empieza ya a destacar una actitud marxiana diferente ante el problema de la contradicción. Hegel siempre se dirige hacia la conciliación de los contrarios, Marx, en cambio, resalta su oposición.

El punto de apoyo para la crítica de la filosofía hegeliana lo va a encontrar Marx en las obras de Feuerbach. Hacia esto apunta la Crítica de la filosofía del estado de Hegel. Se trata de invertir la dialéctica abstracta y darle una dirección hacia la concreción. El método dialéctico hegeliano tiene una forma mistificada debido a la preeminencia que se le da al dominio de la idealidad. En lugar de éste, dice Marx, es necesario colocar el proceso real y material de los hechos. La realidad es el demiurgo del pensamiento, éste y no aquella constituye el fenómeno. Los hechos tienen su propia realidad. Hegel no los toma por lo que son sino solamente como ejemplos de la actividad de la idea convirtiendo de esta manera al productor en producto, transforma la idea en sujeto y al sujeto real en predicado. Esto es el misticismo lógico manifiesto en que el momento filosófico no lo da la lógica del objeto sino el objeto de la lógica; los sujetos reales son convertidos en momentos objetivos de la idea y se resuelven en pensamientos abstractos.

Según Marx, Hegel procede análogamente a Platón por lo que es necesario recordar la crítica aristotélica. Ello conlleva una adhesión al mundo de la experiencia como realidad primaria y fundamental. Sólo son substrato real los individuos concretos que de esta manera se configuran como fuente de la realidad ideal a través del proceso de abstracción. Es, pues, la excesiva valoración del pensamiento lo que desvía el procedimiento hegeliano al tratar de arrancar de los atributos a las sustancias concretas. Pero al afirmar que sólo lo particular es real, Marx muestra la esterilidad del proceso mediante el cual la Idea pretende darse un contenido real y asumir los datos de la experiencia.

El mundo ideal carece de la específica individuación de las sustancias concretas. Por ello sólo puede producir abstracciones.

La deducción hegeliana fracasa: la abstracción no puede salir de sí misma y producir lo real. Si bien todo su valor filosófico reside en su capacidad de construir el puente a través del cual se alcance, por medio de la idea, el mundo de las determinaciones concretas. Pero el movimiento perteneciente a la Idea sólo puede ser abstracto y puramente pensado, y precisamente por esto es incapaz de producir efectivamente una realidad determinada. Hegel, en lugar de unir los dos puntos el ideal y el concreto, sólo consigue crear, dentro del mundo del pensamiento, equivalentes alegóricos de las determinaciones concretas. En el mejor de los casos, se produce un mundo abstracto que corresponde de alguna forma al mundo concreto de los particulares.

Hegel equivoca el camino. No se trata de que la filosofía pinte con el mismo color a todos los objetos sino de que a partir de las diferencias propias que estos tienen extraiga pensamientos abstractos. En lugar de refugiarse en la unidad imaginaria de la Idea es necesario desarrollar los particulares reales como momentos de la propia idea. Resulta, así, que también la mediación hegeliana es estéril ya que sólo va de la Idea a lo real. De ahí que Hegel pueda hacer la afirmación de que “todo lo real es racional” pues su esquema prefijado no le permite ver lo irracional.

El movimiento dialéctico que Hegel construye llega a ser ilusorio, no porque carezca de consistencia y profundidad sino porque se detiene; Marx no niega la importancia de la especulación, pero critica la actitud que le asigna potencias que no tiene. Por eso, ante la filosofía hegeliana Marx no opone un simple empirismo, si bien habla de la

inversión inevitable de la especulación en empirismo también es cierto que postula la necesaria inversión del empirismo en especulación, mediante el cual el simple dato empírico es por sí mismo encumbrado al resultado filosófico. Hegel es incapaz de vincular lo empírico con lo ideal y siempre que se refiere al primero lo hace de una manera acrítica. Marx recalca, ante esta incorrecta actitud hacia lo empírico, que la verdadera investigación filosófica consiste en la explicación crítica de lo determinado real. Esta diferencia que Marx hace entre la verdad especulativa, la verdad empírica y la verdad filosófica, le permite ir definiendo una posición positiva. Ante Hegel no pone el empirismo sino lo real, lo empírico es simplemente el punto de partida. El objetivo de la filosofía es descubrir la ley del objeto, no quedarse en lo dado inmediatamente sino comprenderlo, descubrir su realidad. Y la fuente de lo real, el verdadero sustrato no es la idea ni lo empírico, sino el hombre considerado genéricamente.

Ahora bien, el hombre se objetiva históricamente desarrollando las diversas determinaciones de su esencia. Así, mientras la dialéctica hegeliana no logra sino reconocer en todas partes las determinaciones del concepto puro, la dialéctica marxiana invierte el procedimiento. El único modo en que lo particular puede elevarse a su verdadera universalidad es por medio del desarrollo pleno y completo de las determinaciones contenidas en su esencia este es el universal concreto que Marx enfrenta al universal abstracto de Hegel.

Así pues, sí bien Marx dirige una profunda crítica a la filosofía hegeliana lo hace bajo la perspectiva dialéctica que funda ésta percibiéndose también una influencia de la teoría aristotélica del sustrato y sus cualidades. Y esta crítica aunada a la asunción de las

principales categorías metodológicas estructuradas por Hegel, es lo que permite la génesis de una dialéctica marxiana que pretende configurarse como un instrumento más adecuado para la comprensión de lo real que el logrado por la especulación hegeliana.

Esta nueva dialéctica que Marx postula tiene como núcleo una teoría de la oposición real diferente a la hegeliana de las oposiciones ideales. Marx no trata de buscar, como Hegel, la mediación de las oposiciones pues considera que los extremos reales no pueden mediar entre sí, no se pueden integrar uno en el otro. Hegel cometió el error de haber extendido a toda la realidad el esquema dialéctico de la oposición como integración, evitando con esto denunciar y superar la oposición real. Pero no se puede resolver un contraste real en la unidad ideal. No es suficiente la explicación hegeliana de las contradicciones; es necesario mostrar su génesis, determinar el vínculo de necesidad que une el resultado de la oposición con los sujetos singulares que le dan origen.

Concluyendo. En esta obra, Marx elabora la crítica de la filosofía hegeliana como una inversión de los fundamentos, pero dejando persistir sus alcances positivos.

En los *Manuscritos de 1844* Marx prosigue con su labor de crítica de la filosofía hegeliana, especialmente de la dialéctica.

Considera que es preciso rescatar el sentido de ésta ya que se ha dado cuenta de las limitaciones de la posición de Feuerbach. Bajo la influencia de Hegel, Marx ha adquirido una gran capacidad para captar las situaciones dialécticas, proponiéndose realizar en su investigación sus nuevos postulados metodológicos resumidos en el doble movimiento que va de la realidad a la conciencia y de ésta hacia

aquella. Le interesa ahora el campo económico recogiendo ahí un movimiento dialéctico concreto. Está convencido de la validez de los esquemas dialécticos hegelianos para la comprensión del desarrollo histórico de lo finito. En especial destaca la importancia de las categorías de negación y totalidad en la estructuración de la economía política como ciencia. Eso le da ocasión de corroborar cómo el plano de los hechos y el de los conceptos se entrecruzan íntimamente a la manera de una convergencia entre la economía política y el pensamiento hegeliano. Esta síntesis es el fundamento del análisis que se presenta como desarrollo conceptual y como comprensión factual.

En su reflexión sobre el trabajo alienado Marx hace uso de varios elementos hegelianos como la concatenación conceptual de la realidad, característica del movimiento dialéctico, pero su punto de referencia no es el desarrollo del espíritu sino la situación histórica del hombre. Así, en su afán de reducir las cosas y las situaciones a conexiones internas y permanentes, Marx se esfuerza en utilizar con fundamento científico el procedimiento fenomenológico hegeliano. Por ello la teoría del concepto es utilizada para organizar los datos que aporta la experiencia y la historia. Tanto al trabajo como a la propiedad privada, Marx los considera en su proceso, que desarrolla en la historia un conjunto de determinaciones.

La categoría de totalidad la aplica Marx cuando considera necesario encontrar el fundamento del mundo humano en el propio hombre constituyéndose éste en marco de referencia general. De esta manera, la economía política no existe con independencia del hombre, su problemática tiene que enmarcarse en la totalidad del mundo humano, haciéndose necesario construir un proceso que

abarque como momentos propios todas las categorías de la economía política. Este proceso remite a la relación que une lo que implica a lo que está implicado, lo que es desarrollado a aquello dentro de lo cual se desarrolla, lo que es principio a lo que es consecuencia, lo que es esencia a lo que es determinación. Y el núcleo del desarrollo procesual es precisamente la categoría de negación. Esta negación es lo que permite superar el trabajo alienado y la propiedad privada, a la vez que construir un mundo humano en el que el hombre se recupere a sí mismo y a la realidad.

El fundamento de las determinaciones de los conceptos marxianos no lo aporta la sola teoría dialéctica, es preciso acudir a la historia real de los objetos, pues si de un lado la comprensión científica debe estar dirigida hacia lo concreto, con todos los límites que ello supone, del otro lado no puede renunciar a estructuras universales y necesarias, sin las cuales no cabe la comprensión.

Así pues, en los *Manuscritos* se propone demostrar la validez de las categorías dialécticas fundamentales, pero procurando que el método no fuerce la realidad sino, al contrario, que se ajuste a la contextura de la objetividad que pretende conocer: el mundo histórico del hombre. Considera así que el aspecto negativo de la negación de la negación constituye la única actividad verdadera por medio de la cual un ser se realiza a sí mismo, por ejemplo, en relación con la alienación, la dialéctica de la negatividad implica tanto el momento de la objetivación como contraposición y alienación, como también el momento de la supresión de la alienación. Pero si Hegel desarrolla la dialéctica del espíritu, Marx desarrolla la dialéctica del hombre real y sensible y, en consecuencia, la dialéctica de la negatividad queda entendida como

expresión del movimiento de la historia real del hombre, en el cual tuvieron su génesis las categorías hegelianas, aun cuando hayan sido fijadas como abstracciones, y a donde deben reintegrarse.

La radical diferencia entre Marx y Hegel, pues, no se da en relación con las categorías dialécticas sino respecto a su fundamento. En Hegel este fundamento lo da el espíritu. En Marx, en cambio, lo dan los hechos como realidad prístina en los casos en que sea posible la verificación, y más allá de los hechos se encuentra un fundamento más profundo: la praxis.

En *La sagrada familia*, Marx sigue conservando su confianza en la posibilidad de utilizar la dialéctica hegeliana tomando como base el mundo real conquistado a través de la crítica del abstraccionismo de Hegel iniciada por Feuerbach, quien disuelve el metafísico espíritu absoluto en el hombre real. Se ha reconocido al hombre como la esencia, la base de toda actividad y de toda condición humana. Sigue pensando que Hegel a pesar de su pecado original especulativo, ofrece en muchos puntos los elementos de una caracterización real de las relaciones humanas, lo que hay que hacer es colocar las concreciones en lugar de las abstracciones especulativas hegelianas, trasladar al campo de los hechos históricos aquella necesidad y vínculo esencial que Hegel solamente teoriza en el campo conceptual. Especialmente Marx recalca la importancia de las categorías de totalidad y síntesis.

Pero la crítica en torno de los fundamentos del mundo humano continúa. Nuevamente Marx insiste en que el puro Espíritu no es suficiente para explicar la historia y la condición del hombre. El espíritu tiene una base histórica. Hegel, dice, hace del hombre el hombre de la autoconciencia, en vez de hacer de la autoconciencia la

autoconciencia del hombre, del hombre real y que, por tanto, vive en un mundo real, objetivo y se halla condicionado por él. Por otro lado, no se puede someter el movimiento de la realidad al esquematismo del desarrollo del espíritu, es preciso arribar a la lógica del objeto real como concatenación dialéctica de los momentos de su desarrollo.

En *La ideología alemana*, Marx se trata de poner a distancia de las categorías de la dialéctica, sin que esto signifique que las haga a un lado. En esta obra es donde se asiste propiamente a la estructuración de la concepción materialista de la historia y ello ocasiona una desconfianza hacia las estructuras teóricas abstractas. La trayectoria a fáctica y empírica se pone en primer plano. Se empequeñece la dialéctica como concepto explicativo para acentuar su validez empírica. Las estructuras teóricas se usan únicamente en función de un análisis interno y directo del movimiento histórico. Se descubre, de esta manera que la experiencia ha de intervenir para determinar lo que la especulación por si sola es incapaz de lograr. La historia empírica impone correcciones a la historia especulativa. Esto hace que el propio Marx tenga que reconsiderar el uso de algunos de los conceptos utilizados en sus anteriores obras como, por ejemplo, los de *sustancia* y *esencia* que ahora son considerados como resultado de una abstracción ilícita, (sic) [¿ilícita?] forman parte de las ilusiones de la filosofía. Al contrario de esto, la concepción materialista de la historia y del mundo se presenta como la adecuación directa a la realidad tal como se manifiesta empíricamente, como el recurso a lo empírico y a los hechos, obrando a través de la abstracción para fijar sus resultados más generales.

§

Así pues, lo empírico se presenta como término último y autónomo de la realidad, frente a lo empírico no queda lugar para el ulterior planteo de un problema filosófico y, en cambio, todo problema filosófico profundo se resuelve en un hecho empírico. Pero el empirismo de Marx no se confunde con el inglés o francés, ya que parte de supuestos reales que son los hombres considerados en su proceso de desarrollo real y empíricamente comprobable. En cambio, las otras corrientes empiristas parten de una naturaleza humana que en nada se diferencia de las abstracciones especulativas. Se trata, pues, de superar también el empirismo tradicional y, para hacerlo, Marx no puede sino apelar también a las categorías de la dialéctica tales como la de 'proceso' al explicar el 'proceso real de la producción', la de 'totalidad orgánica' que le permite representar 'el proceso real de la producción en su totalidad' explicando la influencia recíproca de sus distintos aspectos. Pero estos conceptos ya no tienen el valor de categorías abstractas sino únicamente el de criterios ordenadores del material histórico.

Y en su análisis de la historia Marx tampoco deja de lado las categorías de oposición, negación y contradicción, pero fundadas sobre una base empírica. Así, por ejemplo, la fuente de la oposición no es lógica sino material, concreta, no abstracta, histórica, no especulativa. Por otro lado, la necesidad de la historia tampoco es una necesidad abstracta que emerja del movimiento intrínseco del espíritu, al contrario, es una necesidad propia del movimiento real.

En este momento del desarrollo del pensamiento marxiano la dialéctica está limitada, pues, a su ser dado prácticamente, a su ser

comprobado empíricamente, no importa ya en la exclusividad de su status conceptual.

Si en *La ideología alemana* Marx ha fundado la dialéctica sobre el plano histórico empírico, en *Miseria de la filosofía* circunscribe aún más el ámbito del fundamento alrededor de la realidad económica. Ahora no se trata ya de aplicar de diversos modos las categorías de la dialéctica hegeliana sino de configurar una dialéctica científica entendida como una rigurosa explicación de la concepción materialista de la historia y del mundo, pues considera que el procedimiento dialéctico abstracto impedía a Hegel desarrollar una acción determinada sobre particulares campos científicos. Por eso, para Marx, la preeminencia de lo abstracto es perjudicial para la investigación empírica, no es posible que un método adopte un valor absoluto queriendo solucionar de forma unitaria toda la investigación de la realidad a través de la sustitución de la investigación del contenido en su forma determinada.

En la dialéctica especulativa se produce una transformación de lo concreto en abstracto debido a una falta de rigor en su procedimiento. Marx señala que la dialéctica científica debe tener en cuenta el desarrollo histórico que incide sobre la múltiple configuración concreta de las categorías económicas, las cuales deben interpretarse en dos sentidos: en cuanto al movimiento de las condiciones necesarias que las producen y en cuanto al movimiento de condiciones necesarias que produce los diversos modos que aquellas categorías asumen históricamente. Así pues, hay que atenerse al curso de las cosas de la realidad, hay que identificar las conexiones reales, las relaciones efectivas, pero no como algo estático sino considerando su génesis

y su desarrollo. De esta manera, las categorías dialécticas no se superponen a la realidad, sino que se disuelven en ella.

En esta dialéctica científica Marx fija al antagonismo de las clases sociales como una ley histórica llegando a afirmar que sin antagonismo no hay desarrollo histórico. Así es como avanza la historia y no a partir de categorías abstractas como la negación o la contradicción. La historia no procede por categorías y, en todo caso, la determinación de una categoría no puede establecerse a priori respecto al desarrollo histórico, sino en función del mismo. La consecuencia de esto es la distinción de dos tipos de procesos abstractivos. Por un lado, tenemos a la abstracción que pretende erigirse en principio constitutivo de la realidad y, por otro, la abstracción cuya misión es la de ser instrumento para la sistematización científica de la búsqueda directa del mundo real.

Una vez aclarado esto, Marx muestra cómo considera algunas de las categorías que conforman la nueva dialéctica científica. En torno a la totalidad orgánica afirma que no le interesa en cuanto tal sino sólo en relación con el hecho de que las relaciones de producción de cualquier sociedad forman un todo en donde existe simultaneidad e interdependencia. Junto con la categoría de oposición o negación son dos procesos metódicos que se refieren al movimiento real y material de la producción, con la diferencia de que el primero sirve para estudiar las conexiones entre las relaciones simultáneas de una fase determinada del desarrollo histórico, mientras que el procedimiento de la oposición sirve para estudiar la génesis y expansión de los contrastes entre los distintos y sucesivos planos de las fuerzas contrarias.

Es en la Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política* donde la teoría dialéctica de Marx adquiere su contextura definitiva. Marx se da cuenta que la dialéctica no puede por sí sola acceder a lo fáctico y empírico por lo que es necesario hacer uso de ciertos procedimientos inductivos y analítico-sintéticos. Afirma que es necesario decidirse a ascender desde lo particular a lo general siguiendo el examen de los hechos. No se puede conferir autonomía al razonamiento metódico separándolo del contenido determinado de la investigación. En este sentido se presenta una gran diferencia entre aplicar un sistema abstracto y construido en su totalidad mediante la lógica y hacer progresar la ciencia hasta el punto en que pueda ser expuesta dialécticamente. Si, pues, por un lado, es necesaria la recurrencia a los hechos, por otro, no se pueden ignorar las categorías dialécticas a riesgo de caer en un burdo empirismo que quedaría fuera de la ciencia. Y el puro abstraccionismo conduciría a una serie de extravíos como los producidos por los discípulos de Hegel que hicieron de la dialéctica un puro esquema con el cual construían artificialmente todos los temas posibles sin tener en consideración la contextura de la objetividad estudiada.

El problema del método salta a primer plano. Una ciencia no se puede constituir en cuanto tal si no tiene bien fundamentada su teoría metodológica. Por eso el mismo Engels llega a afirmar que la elaboración del método dialéctico llevada a cabo por Marx constituye un resultado casi tan importante como la concepción materialista fundamental. La médula de este método es el sentido histórico o del desarrollo en el cual tiene que darse una cercanía entre lo histórico y lo lógico.

Pues, desde el punto de vista científico el único método adecuado para tratar las categorías de la economía política es el lógico, pero la forma lógica es considerada como el método histórico despojado de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras.

Así pues, después de un repliegue hacia lo empírico que se da en sus tres anteriores obras, Marx se da cuenta que el método científico no puede estructurarse sin un marco categorial. Si bien no descarta la prioridad real de los seres individuales, ahora también revalora la función abstractiva y generalizante del pensamiento, pero con fundamento en la realidad. Es necesaria una abstracción general articulada en sí misma que comprenda los distintos niveles de determinaciones y grados distintos de generalidad. Hay que historizar las abstracciones.

Marx descubre en el terreno de la economía política la validez de las categorías dialécticas como la totalidad orgánica, la mediación, la determinación, etc. Y esto no es mero producto del azar pues si los procedimientos con que opera el pensamiento pueden encontrar su comprobación en la realidad empírica es porque éste en sus distintos aspectos forma el fundamento de trabajo mediante el cual formula el pensamiento los equivalentes abstractos de las relaciones reales. Por ello es lo concreto real lo que determina la clave del orden en que se disponen las categorías abstractas como orden científico absolutamente válido. Y desde este punto de vista, considera Marx que las abstracciones más generales surgen únicamente donde se da el más rico desarrollo de lo concreto. Ha logrado así construir un modelo metódico abierto tanto a los desarrollos más complejos de

la abstracción como a la consideración analítica más atenta de los hechos.



MARX Y LA ESTETICA

RUBÉN DARÍO NÚÑEZ SOLANO.

Es del conocimiento general que Marx no pudo dedicar el tiempo necesario al desarrollo de varias ideas de trabajo que tenía en mente, como su propósito de escribir una Historia de la Filosofía.

Debido a esto tal vez no pudo heredarnos un estudio dedicado completamente a la estética, sin embargo, a lo largo de su obra siempre tuvo presente este problema, de allí que encontremos dispersas en sus escritos, las ideas al respecto.

De esta manera resulta sumamente difícil establecer una columna vertebral que integre todos los problemas que son inherentes al arte o a la estética, porque se corre el riesgo de perderse en la búsqueda, de realizar una interpretación errónea o bien de quedarse en la generalidad y exponer un trabajo incompleto.

Uno de los problemas que los marxistas tratan con respecto al arte y que pudiera permitirnos el arribo al tema, es el de plantear si la obra de arte es determinada totalmente por la influencia social de una época histórica en particular; desde luego el planteamiento, es incorrecto por su determinismo con que se quiere ver el problema.

Si entendemos que una obra artística no puede aparecer en forma intemporal, y surge necesariamente en un tiempo y en un espacio en donde se enmarcan relaciones sociales, políticas, económicas, culturales, en fin, en toda una estructura social, diremos entonces que es relativamente cierto; Marx trata esto sin caer en el terreno del

determinismo, en que han caído erróneamente algunos marxistas, su planteamiento es el siguiente:

Es sabido que la mitología griega fue la fuente de inspiración del arte de ese pueblo, su “tierra nutricia”, por eso se afirma que el arte está ligado a ciertas formas de desarrollo social, ya que la mitología egipcia, por ejemplo, no hubiera podido ser jamás el seno materno del arte griego, en línea directa, sin embargo, “En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni por consiguiente, con la base material, con el esqueleto por así decirlo, de su organización”.²

Por eso, tal vez Marx considera que la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas de desarrollo social sino más bien, “La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos voces artísticas y valgan en ciertos aspectos como norma y modelo inalcanzables”.³ El problema queda planteado así en forma más aceptable para tratarlo, recurre a la siguiente explicación: “Un hombre no puede volver a ser niño sin volverse infantil. Pero ¿no disfruta acaso de la ingenuidad de la infancia, no debe aspirar a reproducir, en un nivel más elevado, su verdad? ¿No revive en la naturaleza infantil el carácter propio de cada época en su vida natural? ¿Por qué la infancia histórica de la

2 Marx, C. *Grundrisse*. Vol. 1, Ed. Siglo XXI, 1977, p. 31.

3 Id. p. 32.

humanidad, en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer un encanto eterno, como una fase que no volverá jamás...?”⁴

Explica de esta manera esa trascendencia que a través del tiempo encontramos en el arte, da respuesta en su estilo tan peculiar a el por qué “La Gioconda” de Leonardo o “El Moisés” de Miguel Ángel, sin responder a nuestro desarrollo y tendencias sociales de la actualidad, en comparación con las tendencias y desarrollo del Renacimiento, por ejemplo, nos siguen tocando las fibras más sutiles de nuestra sensibilidad estética.

Esta respuesta buscada en Marx, aunque hermosamente construida, no es suficiente; la trascendentalidad estética, que se da a través del tiempo y el espacio, tiene su explicación en la misma estructura que conforma a la obra artística en el momento de su creación, como es su sentido, su libertad, su *ateleología*, su propia lógica.

Retomando el pensamiento de Marx, según el cual la obra estética proporciona goces artísticos, podremos decir que es necesario considerar que este goce se manifiesta como única posibilidad de la sensibilidad, la cual los griegos delimitaron muy acertadamente, diferenciándola del arte propiamente, ya que a este último lo acotaban a la actividad técnica.

La sensibilidad estética nos permite encontrar analíticamente los elementos esenciales de las imágenes para ordenarlas va abrir a través de su creación libre, nuevos espacios que dejan conocer ampliamente el espacio cotidiano. Creando su propia lógica, la de la sensibilidad, la cual no se conforma con brindarnos la pura imitación

4 Id. 33.

o representación de las cosas del exterior, ésta sería la función de la sensorialidad fisiológica o de la lógica de los sentidos. La sensibilidad estética es construida en una subjetividad que se objetiva, por eso algunos piensan que la ciencia busca lo desconocido en lo objetivo y la estética en lo subjetivo.

En su concreción sensible y objetiva, la sensibilidad estética es una manera de ver no la cosa vista, sino un momento en donde ponemos entre paréntesis esa cosa vista o percepción exterior, así como a los mecanismos psicológicos y se deja, solamente la perspectiva y sus elementos que la constituyen, esto requiere determinadas formas especiales por medio de las cuales se integra una manera especial de ver con el estilo.

Para comprender mejor este problema, pensemos que no es una creación de la conciencia exactamente, sino que se podría hablar de localizarla en sus límites, en sus fronteras, en donde la conciencia se empieza a desvanecer, en donde el flujo de vivencias y su lógica cotidiana no impera, en donde presentimiento ejerce el dominio, es algo que no está concretizado, pero que en forma de impulsos, nos empuja a la concretización, a la realización de la obra, es lo que en muchos casos llamamos inspiración y constantemente es creada y abierta a nuevas posibilidades, de ahí la libertad que la satura. A partir de aquí, el artista habrá de utilizar su técnica, como dijera Wagner, para concretizar, para complementar, para realizar su obra.

Se inicia en este momento, en el tiempo en que la obra ha sido creada, una nueva relación, la relación entre la obra y su público, que es precisamente cuando cobra legitimidad, al entrar al mundo de la cultura, al iniciarse su comunicabilidad.

En este proceso recordamos una vez más, las claras ideas sobre el arte, Marx nos legó, “La música despierta el sentido” musical del hombre, pero la más bella de las músicas, carece de sentido y de objeto para el oído no musical” ;⁵ más adelante al referirse al mismo fenómeno nos dice que: “...al objeto artístico, el cual al ser creado, crea su público sensible al arte, capaz de goce estético, ⁶ puntos de vista que imprimen a la sociedad, la máxima importancia al ser ésta la que produce al hombre en toda su riqueza profunda y total del sentido; así a través de las relaciones sociales, los sentidos adquieren su humanización y la obra artística su verdadero significado, sin pensar por esto que estamos aceptando el planteamiento incorrecto del determinismo con respecto al arte.

Es importante tener presente además de lo que ya se ha puntualizado respecto al arte, que, casi todas las actividades humanas persiguen un fin y cubren una necesidad, la estética en cambio, involucra una sensibilidad carente de interés que responde a una necesidad humana.

Podemos recordar aquí, el impulso de realidad que, según Schiller, nos impele a transformar el mundo, mientras que el impulso de formalidad estimula a establecer un orden, una regularización, remitiéndonos en el tiempo lejano, pero siempre presente de Dionisios y Apolo que también podría relacionarse con el principio de placer y de realidad de Freud, de tal manera que encontraríamos a la estética ensortijada en lo dionisiaco y en el mismo sentido de placer freudiano.

5 Marx, C. *Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844*. Ed. Grijalbo, 1966, pp. 86-87.

6 Marx, C. *Grundrisse*, p. 112.

Marcuse da al juego una característica similar que, al arte, en el sentido de que éste no persigue un fin u objetivo predeterminado y en cambio se encuentra saturado de libre creatividad. “En un solo lanzamiento de una pelota del jugador reside un triunfo infinitamente mayor de la libertad del ser humano sobre la objetividad de la más grande realización de un trabajo técnico.

Respecto al sentido y fin del juego, el hombre al jugar, está consigo mismo y no con los objetos (objetos en el sentido de lo-otro-que-sí-mismo): da libre curso a su libertad sobre los objetos, los deja vagar y a sí mismo con ellos”⁷; desde luego, se refiere aquí, al juego como entrega total, como tensión, tensión que pone alerta y en actividad todas las energías físicas, mentales y emotivas, no al juego manipulado-espectáculo-económico, que es motivado por el interés que marca la competencia, saturado de trucos, mala fe, habilidad mecanizada con gran exactitud.

No olvidemos también que, dentro de la actividad artística el tiempo adquiere una dimensión distinta a lo que la lógica cotidiana nos brinda, en donde el pasado es algo que ya no existe, el futuro algo que nunca es, más que como manifestación de actividades una idea, porque cuando el futuro es, es presente.

La lógica de la sensibilidad aprecia las cosas distintas, “no es una visión extensiva del tiempo, sino una visión intensiva”, es como lo manifiesta Bergson, un conjunto de vivencias que duran.

En el tiempo del arte encontramos una consumación total, en donde está considerada nuestra vivencialidad y nuestra proyección.

7 Marcuse, H. *Ética de la Revolución*. Ed. Taurus, 1966, pp. 18-19.

Por último, antes de pasar a otra problemática nos referiremos al conjunto de posibilidades que puede adoptar la forma y el contenido de una obra artística, sin ser la forma y el contenido o el dato o el tema mismos, sino las posibilidades que permiten encontrar diversas direcciones y que van implícitos en la misma obra de arte, me refiero desde luego al sentido, por eso se dice que el sentido se da, se muestra, pero no se puede formular.

El artista no se percató del sentido que está imprimiendo a su obra, sino cuando lo puso ya, no en el momento de ponerlo, apareciendo con carácter repentino, dándose como condición de posibilidad de la sensibilidad.

Vemos que los problemas presentados en esta primera parte obtenidos de las reflexiones que Marx nos pudo heredar al respecto tienen respuesta dentro del marco de la estructura de la estética, entendida ésta, como una disciplina reflexiva enmarcada dentro de la ciencia de la sensibilidad concatenada con el terreno del fenómeno histórico.

Los elementos que conforman esta complejísima estructura sólo fueron mencionados, más no abordados, pues nuestra intención por el momento es resaltar la manera de tratar estos asuntos dentro de un modelo científico.

No se niega por otra parte, que haya una relación de la sociedad sobre el arte, lo que se quiere prever es la importancia de no incurrir en mescolanzas disciplinarias como lo hacen los marxistas vulgares, quienes no aceptan a la Estética como ciencia ya que, al reducir el problema a condicionamientos sociales, la circunscriben como un apéndice de la sociología.

El trabajo enajenante y su concatenación con las formas de conciencia y sensibilidad alienada.

Mientras el hombre a través de su trabajo se pudo hacer de los productos que le eran necesarios y útiles, como dijera Marx, el trabajo le permitía el logro de sus satisfactores y el despliegue de su actividad creadora.

Cuando empieza a cambiar el objeto útil que crea, por otro que le es también necesario, encontramos una relación de cambio, de trueque, de esa manera viene a satisfacer sus necesidades, no presenta contradicciones graves.

El problema se inicia cuando estos objetos son almacenados y considerados como representantes de cierto valor recobrando su esencia únicamente, al volver a ser objetos útiles: “Los objetos útiles adoptan forma de mercancía al establecer contacto entre sí los compradores con los productores al resaltar en este trato sus productos, estableciendo una relación no directamente social de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas”⁸.

El acto de cambio es según Marx, el que convierte a los objetos producidos en mercancías al rebasar las necesidades del uso de su poseedor y como los objetos de por si son ajenos al hombre, pues son en esencia mercancía, basta solamente con que los hombres se piensen propietarios privados de esos objetos enajenados, para que se realice la transformación y se conviertan en personas enajenadas, independientes las unas con las otras.

8 Marx, C. *El Capital*, vol. 1, FCE, 1976, p. 38.

Dentro de las relaciones comerciales, existió el intercambio directo de productos, al multiplicarse el producto lanzado al proceso de cambio en número y variedad, el artículo cobra una forma de valor, independiente de su propio valor de uso o de la necesidad individual, surge con esto, sobre todo, en los pueblos nómadas, una tercera clase de mercancía que sustituye el cambio directo de artículos por artículos, y que es equivalente general o social aceptada en forma convencional o por la fuerza, cristalizándose en forma de dinero.

La forma de dinero nos dice Marx, es un reflejo adherido a la mercancía que media entre las relaciones de las demás mercancías. “El enigma del fetiche dinero no es, por tanto, más que el enigma del fetiche mercancía, que cobra con el dinero una forma visible y fascinadora”.⁹

En el caso planteado en el primer plano, en donde los productos aparecen como con vida propia, moviéndose con independencia del productor, encontramos el fenómeno de la mistificación.

A diferencia de la fetichización que la localizamos al referirnos a la representación en lugar de lo representado, el dinero en lugar del producto, el cual no tiene en realidad ningún valor real sin los productos y, sin embargo, adquiere una importancia tal que se atesora, se guarda con el mayor celo, se le brinda primacía y adquiere así omnipotencia.

Encontramos también el fenómeno de la enajenación del trabajo, planteado por Marx, cuando se refiere a la elaboración de un producto que le es ajeno.

9 Id. p. 55.

La cosificación del ser humano, que se realiza al establecer relaciones de hombre-mercancía o de ver al trabajador como hombre-máquina, encontramos aquí presente, como elemento generalizador de estos fenómenos, la forma represiva de las relaciones sociales establecidas históricamente.

Al respecto nos dice Marx “...el hombre angustiado... no tiene el menor sentido, para el más bello de los espectáculos”;¹⁰ lo que nos va a permitir preguntarnos si estos fenómenos que son formas de conciencia alienadas, –para no quedarnos en el problema económico o sociológico cuando más–, nos bloquean la sensibilidad; desde luego que sí, la ideología cubre como un sistema de conciencia que es, todas las actividades humanas, convirtiendo a todas nuestras actitudes y sensibilidad corporal en sus formas establecidas, así vemos que nuestros ademanes, nuestros gestos, saludos, nuestros hábitos no manifiestan más que formas ideológicas, impregnando las relaciones personales, de manipulación y engaño, como en el caso de la apología.

En el arte este fenómeno se manifiesta con toda su fuerza, sobre todo en los países en donde se pretende demostrar por todos los medios, incluyendo a los “artísticos” su ideología, sin tener en cuenta que el arte no puede perseguir un fin político o personal.

Encontramos manifestaciones como la llamada canción política o de protesta, escritores como Máximo Gorki y pintores como José Luis Cuevas y el mismo Diego o Siqueiros quienes al crear sus obras justifican una situación política o histórica determinada.

10 *Manuscritos Económicos Filosóficos*, p. 87.

Nos damos cuenta entonces que esa sensibilidad es usada como instrumento manipulatorio, coartando su libertad y su *ateleología* que le son inherentes, sin embargo, esas obras producidas así, tendrán la calidad que su técnica depurada le permita, pero no alcanzarán la plenitud de una obra de arte.

Viene al caso aquí lo que Engels llamó “conciencia falsa” que es una conciencia invertida a causa de la represión de la sensibilidad, obstaculizando con esto la sensibilidad interoceptiva (visceral), propioceptiva (localización de los movimientos y la orientación del cuerpo por el mismo cuerpo) exteroceptivas (sentidos) convirtiendo así a la conciencia en una cosa y nuestras relaciones como el amor, el sexo, la misma alimentación, como cosificación, se invierten de esta manera los papeles, ya no es el ser humano quien marca los derroteros a la sensibilidad sino esta sensibilidad alienada quien lo esclaviza.

Para mitigar y completar esta ideología existen socialmente formas que son “analgésicos y drogas al mismo tiempo” como son la televisión, la moda (compulsión social), en donde se da una manipulación profunda de la sensibilidad y hace que el hombre en esas condiciones se sienta feliz.

Una sensibilidad alienada impide desde luego una sensibilidad real, autónoma, en donde sea posible el goce, y el disfrute del arte. Ante esto recordemos que en la medida en que la estética, por medio de su actitud reflexiva y por qué no decirlo, crítica también, nos permite el arribo analítico para encontrar las causas de la cosificación, y por otro sendero, que nos conduce al mismo destino, encontramos la posibilidad de la *descosificación* a través de la creación artística fuera de todo interés y dentro del marco de la verdadera libertad.

Tengamos presente que el arte nos produce un alto goce y un disfrute del mismo, pero no quiere decir que sea únicamente una mera contemplación, sino por el contrario, es una entrega total, en donde se establece una nueva forma de vida, una manera de vivir diferente, reinvertiendo una vez más esa “conciencia falsa” por una imagen libre en su sensibilidad, cambiando así nuestras actitudes aparentemente más simples como nuestros ademanes y saludos hasta nuestras más complicadas intra e interrelaciones humanas.

El trabajo emancipador y su relación con la ciencia, la tecnología, el arte, es decir con el mundo antropomórfico.

Plantaremos aquí, en primer término, el pensamiento crítico de Marx, el que siempre permite una visión real de las relaciones sociales y sus implicaciones, en este mismo pensamiento y siendo ya producto de su madurez, encontramos pinceladas de esperanza y de al vislumbrar la posibilidad de que la humanidad pueda reencontrarse y reafirmarse a sí misma con sus propias posibilidades.

Presenta las dos caras de la misma moneda, cuestiona aspectos que vienen a formar tesis antagónicas: por un lado, refiere que, con la implementación de la ciencia y la tecnología en el trabajo, se le despoja a este último de todo su atractivo, pues le suprime su creatividad inherente y lo convierte en actividad repetitiva, exigiendo cada vez mayor exactitud en la mecanización de los movimientos del obrero, desvirtuando y desvalorizando su capacidad de trabajo.

Por otro lado, Marx nos dice textualmente “El Capital” trabajo, así, en favor de su propia disolución, como forma dominante de la producción.

“... la transformación del proceso productivo a partir del proceso simple de trabajo -en un proceso científico- pone a su servicio las fuerzas naturales y, de esta suerte, las obliga a operar al servicio de las necesidades humanas”.¹¹

Esta fue una de las ideas que siempre preocuparon a Marx, por eso, a través de sus reflexiones nos damos cuenta de la confianza que deposita en la ciencia, como otra posibilidad de salvación del hombre que trabaja, nos dice, cuando analiza “El proceso del trabajo y la maquinaria”, que el avance científico y tecnológico habrá de facilitar al hombre. En un cambio inmanente en su proceso de desarrollo histórico, mayor libertad de tiempo para el obrero, al ver reducido cuantitativamente el tiempo destinado al trabajo, esto, lo subraya Marx, se presenta en forma impremeditada en y por el capitalismo, redundando en beneficio del trabajo liberador, condición de su emancipación ya que el tiempo libre está dedicado al ocio y actividades superiores.

La actitud que Marx demostró ante la vida siempre fue de enfrentamiento y no de huida a la realidad, encontrando en ella misma a través de la crítica metodológica y dialéctica las posibilidades de cambio, por eso afirma que en este mundo por el hombre creado, contiene en sí, las posibilidades a través de sus mismas contradicciones, de establecer nuevas perspectivas de cambio, plantea con esto, muchas nuevas problemáticas pero indudablemente deja clara la idea de que la solución de los problemas que el hombre ha

11 *Grundrisse*, vol. 2, pp. 222-223.

creado a lo largo de su historia, tienen que encontrar solución en este mismo mundo por él creado.

De esta manera Marx nos ubica en la tierra, recordemos cómo piensa al respecto; “La naturaleza tal como ahora la ha transformado la historia humana, es el acta de nacimiento de la sociedad humana y aunque se presenta ahora en forma enajenada, es su verdadera naturaleza antropomórfica”.¹²

El mundo antropomórfico es desde luego producto del hombre y le es inseparable, ya que, al mismo tiempo que lo construye se construye a sí mismo, el riesgo que conlleva puede ser el de su propia destrucción como ser humano, pero existe también la posibilidad de que, a través de su actividad constructora, es decir de su praxis, el hombre se recobre a sí mismo. Recordemos que Marx establece plenamente esta actividad al observar que el hombre antes de producir proyecta la idea en su cerebro y le imprime al mundo un rumbo distinto.

Vemos así que el trabajo es para Marx la posibilidad de emancipación del hombre, pero el trabajo por las características que le son inherentes, como es su finalidad que siempre ha de perseguir, su instrumentalidad y sobre todo el de pertenecer a un mundo de relaciones sociales, puede convertirse en un trabajo forzado y el mismo descanso (tiempo libre del que Marx nos habla) , en estas condiciones desencadena un descanso forzado, donde se es presa fácil del artificio y de las demás formas que puede adoptar la ideología; llegando a establecer una forma de elevación del hombre respecto a sí mismo y respecto a sus relaciones con los demás seres humanos.

12 *Manuscritos...*, p. 88.

En cambio, el arte nos puede llevar a eliminar los velos de la ideología, permitiendo el recobramiento del hombre a través de una percepción no-antropomórfica del mundo antropomórfico en el que estamos inmersos.



FEDERICO COPLESTON: LA PREGUNTA POR LA CIENTIFICIDAD DE LA FILOSOFIA POSIBILIDADES DE RESPUESTA Y SUS IMPLICACIONES

JORGE VÁZQUEZ PIÑÓN

SUMARIO: Nota previa. - Noticia biográfica. - Planteamiento del problema. - Contexto de preguntas por la cientificidad de la filosofía. - Ajustes coyunturales del capitalismo y enseñanzas de la filosofía helenística. - Teoría crítica y cientificidad de la filosofía. - Filosofía y ciencias particulares. - La filosofía, ciencia de la crítica cultural. - A). El objeto. - Objeto y método de la filosofía en la época postsoviética y tendencia de globalización total. - Fijeza del mundo histórico y propensiones de los hombres. - Temas problemáticos de la filosofía. - B). El método. - Noción de método. - Método y ciencias particulares. - La filosofía, unidad de fundamento, o de método y objeto. - Noción de reflexión. - La reflexión, examen de representaciones. - Reflexión, ciencia y crítica cultural.

Nota previa.

Leer o estudiar la historia de la filosofía es una grandiosa experiencia de aprendizaje y reflexión que pone al lector en contacto con el pensamiento y resultados de revisión de problemas acuciantes de las épocas del hombre; puede decirse que es la historia de problemas y disquisiciones sobre la *necesidad* de los objetos determinados como ‘temáticas’ del pensar en cierta época, como ilustra la frase de Hegel que engalana estas disertaciones. Está claro que los resultados del examen reflexivo de problemas son relativos a una época y también, que nunca son conclusivos de manera absoluta; no se trata de eso, sino de la función constituyente de las categorías en la representación de la relación del hombre con el mundo de cierta época. Las categorías “son conceptos que la filosofía elabora como productos de la reflexión y que permiten explicar los problemas más allá de la inmediatez de lo dado por la ciencia positiva, mirando hacia los fundamentos que permiten que tales objetos se den en la conciencia.”¹³ Por ejemplo, la categoría de *cantidad*, que refiere ‘extensión’ de los juicios (universales, particulares, singulares); la categoría de *cualidad*, que refiere la ‘estructura interna’ de los juicios (afirmativos, negativos, infinitos); la categoría de *relación*, que refiere ‘suficiencia’ o ‘interdependencia’ entre el objeto y predicado de los juicios, o relación entre ellos (categóricos, hipotéticos, disyuntivos), y la categoría de *modalidad*, que expresa ‘grados de verdad’ de los juicios

13 Severo iglesias. *Principios del método científico*. Ed. Verum Factum, 1976, p. 79.

(problemáticos, asertóricos y apodícticos).¹⁴ El lector desprejuiciado de historia de la filosofía, puede notar que los partidarios de las categorías dialécticas, fenomenológicas o estructuralistas, inician o concluyen sus reflexiones a partir de la conexión del pensamiento – de manera fina y rigurosa- con alguna de las categorías y tipos de juicios anotados, agradecido –lo uno y lo otro- a Aristóteles y Kant. Lo mismo sucedería con las categorías de *significado*, *valor*, *propósito*, *ideal* y *desarrollo* consideradas por Dilthey para la constitución de la razón histórica; afirma que no son *a priori*, sino brotantes de la vida individual, “conceptualizadas de manera abstracta en el proceso de comprensión”, pues el propósito de la razón histórica sería “entender el significado que la vida tiene para una sociedad concreta, así como de los ideales operativos que encuentran su expresión en las instituciones legales y políticas, en el arte, religión, etc., de esa misma sociedad. <<La categoría de significado se entiende como la relación de las partes de la vida con la totalidad>>.”¹⁵ No es dificultad mayor el reconocimiento de conexión de la tesis de Dilthey del “significado de la vida para una sociedad concreta” con el planteamiento de Hegel sobre el *ser de la filosofía expresada en pensamientos*. El examen de correlación de pensar y sociedad es condición de determinación de una época en la historia, y esa interacción –asumida como objeto filosófico o problema reflexivo- es condición del conocimiento del hombre en sí mismo y en el tiempo. “El hombre es fundamentalmente

14 Ramón Xirau. *Introducción a la historia de la filosofía*. Ed. UNAM, 2002, p. 311.

15 F. Copleston, *Historia de la filosofía*, t. 7, Ed. Ariel, 1978, p. 294.

un ser histórico, y puede llegar a conocerse a sí mismo en la historia. Este autoconocimiento no es nunca completo”.¹⁶

Conocer y comprender la historia de la filosofía es la perspectiva superior y avanzada de la misma historia. La filosofía es la situación espiritual de quien la asume para escribir, reescribir, interpretar o complementar la historia, como decía Voltaire. La filosofía no está al servicio de la historia, o para que el hombre dirija la historia, como creyó Marx en el siglo XIX; la filosofía es comprensión radical de la historia, y es falsa o vana la pretensión de la creencia de que eso es suficiente para dirigirla o transformarla. La realidad histórica del siglo XX muestra que la historia se mueve por sí misma, y no hay indicios de lo que propiciaría que el hombre volviera a ponerse al frente de su dirección; es cierto que la construye, pero no en función de la libertad, sino de exigencias de las condiciones históricas creadas por las condiciones del capitalismo, y las respectivas formas de representación mental de esa realidad social, como dice Mannheim. La sociología del conocimiento de Mannheim será relevante para la crítica de la historia, conciencia social y realidad de la globalización.

Entre el hombre y la historia predominan las mediaciones de alienación entre creador y autonomización del objeto creado. La tesis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía tiene plena validez en la actualidad; sin embargo, a diferencia de lo que creía sobre el cambio revolucionario, en la actualidad no es suficiente la autoconciencia de las situaciones sociales y condiciones históricas para propiciar un ‘cambio radical’, que parece no ser querido o deseado por las clases

16 Id. p. 295.

trabajadoras en ningún país occidental. Lo que quisieran los hombre del mundo contemporáneo es un problema para la filosofía y ciencias sociales, para la sociología del conocimiento es especial; no se puede estar seguro de saber de lo quieren los hombres, pero casi se podría estar seguro de que no quieren situaciones revolucionarias; es grave el predominio de la alienación, es grave que los hombres no quieran suprimir las situaciones de estancamiento o retroceso propiciadas por el predominio de la alienación; lo que quieren en ‘negociar’ con ellas, mediar la existencia con ellas; esto es terrible, pero así aparece ‘lo general’ de la condición humana, de la situación del hombre en el mundo; es ‘lo general’ constituido mediante la dinámica de las condiciones del siglo XX después de la caída del socialismo soviético.

El espíritu filosófico es la pasión para el engrandecimiento del saber del hombre y la voluntad de difusión de la filosofía en la sociedad, aún en insospechados o insólitos resquicios de la vida social, individual o colectiva. En la primera mitad del siglo XX, Inglaterra dio dos estudiosos y escritores de historia de la filosofía: Federico Copleston y Bertrand Russell. Este último también hizo algo más, notable y grandioso: ejercer la filosofía del sentido común para hablar de los problemas de la historia, sociedad, conciencia y felicidad. En este escrito vamos a referirnos al primero.

Noticia biográfica.

Federico Copleston nació en Somerset, Inglaterra, en 1907; fue sacerdote de la Compañía de Jesús; a los 48 años, inició la escritura

de su *Historia de la filosofía*; la investigación duraría veinte años. En 1975 publicó el último de los once volúmenes que alcanzó la obra, que tiene importancia de primer orden y difusión mundial. Vivió casi veinte años más; falleció en 1994, a los 87 años. El último capítulo del tomo final está dedicado a la presentación de Albert Camus (1913-1960), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) y Claude Lévi-Strauss (1908-2009), entonces todavía vivo.

Planteamiento del problema.

En 1963, Copleston tenía 56 años, y dio término a la redacción del tomo séptimo de su *Historia de la filosofía*, que abarca el periodo de Fichte a Nietzsche. El tomo mencionado cierra con el capítulo XXII, titulado “Mirada retrospectiva y panorama actual”. Entre sus consideraciones sobre los neokantianos y Fichte, y las referentes a los neopositivistas del Círculo de Viena, aparece un párrafo de valor extraordinario, que refiere los componentes particulares y singulares, afirmativos, hipotéticos, problemáticos y asertóricos de la cuestión que este escrito presenta como disertaciones de la “cientificidad de la filosofía”. En el párrafo aludido, dice lo siguiente:

“el hecho de que los filósofos difieran no prueba por sí mismo que uno de ellos tenga razón. Y aunque ambos estén equivocados, otros filósofos pueden estar en lo cierto. Al mismo tiempo los sistemas contradictorios de siglo XIX, y aún más, los puntos de vista en contradicción sobre la naturaleza y el alcance de la filosofía, muestra que el intento de Kant de establecer definitivamente la verdadera

naturaleza y la función de la filosofía era, desde el punto de vista histórico, imposible. Los viejos problemas se replantean por sí mismos con renovada fuerza. ¿Puede ser una ciencia la filosofía? ¿Cómo? ¿Qué tipo de conocimiento podemos buscar legítimamente a través de ella? ¿Ha sido la filosofía superada por el crecimiento y el desarrollo de las ciencias particulares? ¿Posee todavía un campo propio? ¿Cuál es ese campo? ¿Cuál es el método apropiado para investigarlo?

No debe sorprendernos demasiado que el juicio de Kant acerca de la naturaleza y los límites de la filosofía científica no haya logrado una aceptación universal, pues guardaba estrecha relación con su propio sistema. Dicho de otro modo, era un juicio filosófico como los de Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche, Eucken y muchos otros. De hecho, (...) cualquier pronunciamiento que podamos hacer sobre la <<verdadera>> naturaleza y la función de la filosofía es con juicio filosófico, hecho desde una determinada filosofía, y que expresa o implica una determinada postura filosófica”.¹⁷

Contexto de preguntas por la científicidad de la filosofía.

Las interrogantes contenidas en el párrafo de Copleston debieron escribirse poco después de la crisis de los misiles soviéticos en Cuba, el momento más complicado y peligroso de la competencia nuclear y belicista entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Bertrand Russell –

¹⁷ Id. p. 333.

principalmente, fue uno de los filósofos que más denunció los peligros para la civilización y el significado de aquellos momentos para la humanidad; en la misma época, estaban vivos Heidegger, Jaspers, Cassirer, Lukács, Henri Lefebvre, Roger Garaudy, Sartre, Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, y otros pensadores occidentales; resultaría ilustrativo el cumplimiento de una especie de “rastreo” del reflejo de aquellos momentos en la obra de cada uno de ellos; sería exploración de captación del ‘espíritu de la época’ de parte de representantes de la filosofía en la misma época. En los países soviéticos, ahora está claro, los pensadores no se ocuparon, o no les fue permitido pronunciarse sobre implicaciones o significado de los mismos momentos, o, lo que sería peor: tal vez, no los había; el régimen socialista autoritario y stalinista totalitario no propiciaba la constitución del pensamiento libre.

Las preguntas que Copleston ofrece son resultado de dos situaciones; la primera, de la experiencia de vida de casi veinte años de duración, sumergido en el seguimiento documental y narrativo de la filosofía, desde los presocráticos, y hasta la filosofía de la ciencia y el existencialismo del siglo XX. Fue actividad intelectual correlativa con la comprensión del avance de las ciencias lógico-matemáticas, naturales y sociales, lo cual, cabe suponer con amplio margen de acierto, fue inducción de sus narrativas históricas a la consideración de lo mismo, en relación con el devenir de la filosofía. Es la consideración de Copleston que denominamos como ‘preguntas por la cientificidad de la filosofía’. La otra situación, es el significado que las mismas preguntas revisten -a manera de valor agregado, en su referencia a la época de la segunda década del siglo XXI, que

bien puede caracterizarse como de transición de la civilización, de continuación de reacomodo de componentes del mundo, luego de la desaparición del régimen socialista soviético, de la conversión de China en un capitalismo de Estado, y del mundo como escenario del capitalismo total, de la homogeneidad del devenir del hombre bajo las directivas, fines y evolución cualitativa de figuras de propiedad privada de medios de producción, de acumulación de capital, de comercialización de cualquier aspecto de la vida social o condición humana susceptible de convertirse en objeto de inversión y fuente de utilidades, y también, de la creación de necesidades artificiales o superfluas. Es una época de transición con fuertes episodios de crisis financieras y laborales, que el sistema capitalista regula a satisfacción del interés supremo de Occidente para preservar el funcionamiento correcto y la autorregulación del intercambio y producción capitalistas.

Ajustes coyunturales del capitalismo y enseñanzas de la filosofía helenística.

Las crisis vividas por el sistema capitalista luego del año 2000 han sido coyunturales, no estructurales, mucho menos, históricas; “algo” ocurre, que ha hecho que el sistema aprenda de cada una de ellas nuevas maneras de regulación, y hasta de previsión de éstas. Lo mismo, es representativo de la continuidad progresivo-triunfalista de la burguesía bajo la figura de la clase supranacional y sus principales agencias en Nueva York, que tiene el manejo de los mecanismos de control y regulación del mismo sistema. Tarde o temprano, esas

situaciones del mundo actual -sustentado en condiciones históricas burguesas y capitalistas- tendría el reflejo de su constitución y figuras como espíritu del mundo y de la época; es parte de la misión de la filosofía la reflexión acerca de esa realidad concreta y vigente, proyectada por sus propias fuerzas muy hacia adelante, de manera expansiva y más arraigada en las condiciones por ella creadas. La época actual es una situación de transición -que implica fuerte tendencia para arraigarse y consolidarse a sí misma y por sí misma-, no de crisis estructural. Bajo esta determinación, las preguntas de Copleston referentes a la 'cientificidad de la filosofía', revisten cierta semejanza con la crisis verdadera de la filosofía helenística, que reflejaba -sin que los hombres de la época conceptualizaran de manera clara, precisa y suficiente- la crisis del mundo griego. Era la crisis que instauraba la condición de preservación, primero, y luego de confirmación de la fe y organización de la concepción cristiana del mundo y de la vida. Esto es una lección para los estudiosos de la filosofía y filósofos de hoy; se trata de la insuficiencia del pensamiento en sus esfuerzos orientados a la comprensión de la totalidad de una época o de un mundo. Es la lección de Hegel, que la ilustra con la bella metáfora del *ave de Minerva que levanta el vuelo al caer la tarde*; semejante comprensión sólo es posible después del término del devenir o desarrollo final de las posibilidades de una época, dice Hegel. San Agustín fue contemporáneo de la crisis final de la decadencia del Imperio Romano de Occidente, y prefirió considerarla mediante representaciones místicas y teológicas, que en los términos de la objetividad histórica descrita de parte de los cronistas griegos y romanos. La filosofía helenística reflejó lo mismo - el trance de desaparición del mundo griego- a la vez que representaba

la búsqueda de un instrumento de inspiración para la continuidad del sentido de libertad griega, cuyos fundamentos se disolvían con rapidez, efecto principal de las guerras del Peloponeso. “El alcance de la filosofía helenística es mucho más limitado en su conjunto (...) Las ciencias particulares fueron intensamente estudiadas (...), mas no primariamente por figuras directivas de las escuelas helenísticas.

“... La filosofía, así lo han dicho muchos, respondía a la inestable época de los monarcas helenísticos, desviándose de la especulación desinteresada, hacia una búsqueda de seguridad para el individuo. El estoicismo ha sido descrito como un <<sistema armado precipitado, violentamente, para enfrentarse con un mundo desconcertado>>. (...) La necesidad general, en el mundo helenístico, de un sentido de identidad y de una guía moral, puede ayudar a explicar por qué el estoicismo y el epicureísmo ganaron adeptos rápidamente en Atenas y en otros lugares.

“...Los antiguos estoicos, escépticos y epicúreos abrigaban una suprema confianza en que los recursos interiores de un hombre, su racionalidad, puede proporcionar la única base sólida para una vida feliz y tranquila. La ciudad queda en segundo plano, y éste es un signo de los tiempos”.¹⁸ *Sentido de identidad y necesidad de guía moral para los individuos*, fue la función social de la filosofía helenística, y respondía a la necesidad de satisfacer el vacío atroz que dejaba la inoperancia de las polis, que había representado la unidad civilizatoria de los hombres con la naturaleza y divinidad, manifiesta en la perfección corporal, moral y política, que fue propia de los griegos

18 Anthony A. Long. *La filosofía helenística*. Ed. Alianza Universidad, 1984, pp. 14-16.

hasta la época de Pericles. Además -poco tiempo después del asesinato de Julio César- la evidencia de descomposición y decadencia de las polis como formación político-social que representaba la excelencia del desarrollo del sentido de humanidad entre los griegos, estuvo ‘acompañada’ -como su sombra- por la decadencia de la filosofía y religión griegas; la primera, representada en el “influjo de las ideas y prácticas bárbaras fue sintetizado con ciertos ingredientes helénicos en la filosofía neoplatónica. En el orfismo, el pitagorismo de algunas partes de Platón, los griegos habían desarrollado puntos de vista que eran fáciles de combinar con los del oriente”;¹⁹ la segunda, apareció representada con el pensamiento de Plotino y Porfirio, pensamiento que “aunque profundamente religioso, no era susceptible (...) de inspirar una religión popular victoriosa. Su filosofía era difícil, y no podía ser generalmente entendida; su vía de salvación era demasiado intelectual para las masas. Su conservadurismo los condujo a sostener la religión tradicional de Grecia (...) la religión griega había entrado en decadencia, ya que era incapaz de competir con los rituales y teologías orientales”.²⁰ Referente a la misma problemática, Horkheimer dice “los pensadores romanos fueron tan incapaces de edificar una doctrina propia del Estado como los discípulos inmediatos de Sócrates; la sociedad se había hecho demasiado poderosa. Y las escuelas postsocráticas, comprometidas, se retiraron de la resistencia

19 Max Horkheimer-Th. W. Adorno. *Sociologica*. Ed. Taurus, 1971, p. 35.

20 Bertrand Russell. *Obras Completas*, t. I, *Historia de la filosofía occidental*, Ed. Aguilar, 1973, p. 414.

interior contra el mundo; su filosofía del placer y del displacer era la filosofía de la renuncia”.²¹

Teoría crítica y condición de la filosofía como ciencia.

“Si bien la mayoría de los autores de obras filosóficas acentúan el carácter científico de la filosofía, hay también algunos –(...)– que lo han puesto en duda con particular fuerza. Para Schiller (...) el fin de la filosofía consistía en introducir un orden estético en nuestros pensamientos y acciones (...) Hölderlin y Novalis, representaron posiciones similares, y aun filósofos puros, como Schelling, por ejemplo, se acercan en muchas de sus afirmaciones a la posición sostenida por aquellos. También Henri Bergson hace hincapié en que la filosofía se hallaría estrechamente relacionada con el arte y, en todo caso, no sería una ciencia.” (...) en cuanto al carácter general de la filosofía las opiniones se apartan unas de otras”.

Max Horkheimer.²²

Las preguntas de Copleston inquieran por la ‘cientificidad de la filosofía’; reflejan el significado –y hasta melancolía– de la función social de la filosofía helenística; bien pueden considerarse preguntas sobre la función social de la filosofía en la actualidad. El presente,

21 Max Horkheimer, “La filosofía como crítica de la cultura”, en *Sociologica*. Ed. Taurus, 1970, p. 35.

22 Max Horkheimer. *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu, 1973, p. 273.

es una época que muestra la exigencia para que el pensar filosófico cumpla el examen del sentido de identidad y valoración de cualidades de la guía moral –o efectos nefastos de su inexistencia- en la época de transición civilizatoria comenzada con la desaparición del mundo soviético socialista. La función social filosófica queda precisada como *tarea crítica*. Theodor W. Adorno dice que “la tarea de la crítica consiste (...) en descifrar en los fenómenos culturales los elementos de la tendencia social general a través de los cuales se realizan los intereses más poderosos”.²³ Las preguntas por la ‘cientificidad’ de la filosofía son el acto o intelectual-cognoscitivo que inquiere por la función social de ella. Las preguntas de Copleston resultan atribuibles a la reflexión sobre la función crítica del examen conceptualizante de fenómenos culturales y tendencias poderosas de la sociedad.

La historia de la filosofía es presentación de figuras de la función social filosófica en épocas de estabilidad, y en momentos precarios o de peligro para la actividad reflexiva; la misma historia es panorama de respuestas ofrecidas en épocas diferentes a preguntas por la misma científicidad, y sobre la función social de la filosofía.

El examen de la posibilidad de la filosofía como ciencia pone de manifiesto la importancia de tres componentes de ese problema teórico: la diferencia entre ciencias particulares y filosofía; la importancia del método en las mismas ciencias, y la unidad-identidad entre objetos o problemas filosóficos y proceso de su cognición o determinación. Es sabido que una ciencia particular tiene un objeto de estudio que investiga mediante el método científico, y que

23 Th. W. Adorno. *Crítica, cultura y sociedad*. Ed. Ariel, 1973, pp. 223.

sus resultados son presentados en el concepto del objeto, y de esa manera son divulgados los descubrimientos de propiedades de este, con el título de *ley científica*; hasta ahí llega una ciencia particular. Sin embargo, la comprensión de totalidad del objeto y sus leyes es labor de validación que no pueden cumplir las ciencias particulares; es labor que sólo cumple el pensar filosófico-categorial, dirigido a la totalización de resultados de la investigación científica mediante la reflexión coordinante de categorías que conducen a la representación más general del conjunto de leyes aportadas por una ciencia particular. El resultado de la reflexión categorial es la objetividad: “La <<objetividad>>, por ejemplo, es algo inherente a los objetos, pero se obtiene de manera distinta a los métodos de la ciencia positiva y a la sensorialidad, como una reducción que se realiza en la conciencia sobre la base de lo dado por la experiencia. Y esto es lo que permite acercarnos a la posibilidad de la filosofía como ciencia autónoma. (...) Su diferencia con las ciencias positivas radica, en cuanto examinamos las categorías, no en la diferencia de objetos, sino en la manera de examinarlos”.²⁴ Severo Iglesias puntualiza que las categorías “son conceptos que la filosofía elabora como producto de la reflexión y que permiten explicar los problemas más allá de la inmediatez de lo dado por la ciencia positiva, mirando hacia los fundamentos que permiten que tales objetos se den en la conciencia”.²⁵

Descartes y Husserl aparecen en la historia de la filosofía como pensadores emblemáticos de la teoría de la filosofía como ciencia, o

24 Severo Iglesias. *Principios del método científico*, p. 79.

25 Id.

saber que tiene método y objeto -o problemática- propios. En posición contraria, aparece en la misma historia, por ejemplo, Luciano de Samosata, quien aconsejaba en el siglo II d.c., desentenderse de la metafísica de los filósofos como condición de llevar una vida tranquila, próxima a la felicidad; dieciséis siglos más tarde, Marx argumentó la ‘supresión de la filosofía’ mediante su desempeño como ‘brazo armado del proletariado’, o ‘arma de la revolución’ en la lucha político-revolucionaria de la clase trabajadora para la instauración de la dictadura del proletariado. Una y otra de esas posiciones teóricas respecto de la filosofía, tornan evidente la belleza y verdad de épocas históricas en que la filosofía ha aportado elementos de respuesta a cuestiones complejas a preguntas que han sido las mismas, más o menos desde la aparición de la filosofía en Jonia, su magnífico desarrollo en Atenas, y luego, en otros lugares y épocas antiguas, y así sucesivamente, hasta la actualidad.

Los actos de preguntar y ofrecimiento de respuesta son como la ‘constancia inquisitoria’ que -dice Bertrand Russell- se muestra en la historia de la filosofía en los siguientes términos: “una pregunta filosófica puede ser perfectamente comprendida sin estar respaldada por todo el aparato de la erudición histórica. La ventaja de examinar la historia de la filosofía radica en el conocimiento de que la mayoría de las preguntas, ya se han formulado antes, y de que a las mismas se les ha dado en el pasado respuestas inteligentes”.²⁶

Puede decirse que las preguntas de Copleston son representativas de objetos críticos o problemas incitadores de la actividad filosófica, en particular, de la cuestión de la legitimación de la filosofía... mediante la

26 Bertrand Russell. *Obras Completas*, t. I, *La sabiduría de Occidente*. Ed. Aguilar, 1973, p. 836.

filosofía y para la filosofía, que ilumina las dificultades del hombre en el mundo de la historia y consciencia, sociedad y acción. Es sabido que es distintiva de la filosofía moderna, la exigencia hecha a sí misma para demostrar la validez de sus principios y de extensión de sus conceptos constituidos con fundamento en la misma validez. También es sabido que Descartes fue el filósofo primigenio en el planteamiento de esa cuestión; también son conocidas las respuestas que propuso. En la misma línea de examen de esa problemática, ha sido Husserl el pensador que, en el siglo XX, ofreció la más conocida teorización de las mismas cuestiones. Junto con Descartes, también “Platón y Kant (...) ven la filosofía como una ciencia exacta que posee un criterio de verdad propio, un campo de investigación y un objeto específicos. Esta concepción estuvo representada en nuestro tiempo principalmente por Edmund Husserl”.²⁷

Filosofía y ciencias particulares.

“La filosofía en general sólo tiene una posición segura como ciencia, cuando se diferencia clara y exactamente de todas las demás ciencias, sean éstas las que quieran; cuando tiene para sí propia objetos que estudiar que no corresponden a ninguna de las otras y tampoco se los disputa. Sólo así tiene un campo asegurado, y establecido su lugar”.

Kuno Fischer. (1883)²⁸

27 M. Horkheimer. *Teoría crítica*, p. 272.

28 Kuno Fischer. “Historia de los orígenes de la filosofía crítica”, en M. Kant. *Crítica la razón pura*, t. I, Ed. Losada, 1970, pp. 74-75.

La cuarta pregunta que enuncia Copleston en su *Historia de la filosofía* inquiriere por la relación de coordinación, diferenciación o subordinación entre filosofía y ciencias particulares, también llamadas positivas o fácticas, en los términos siguientes: “¿Ha sido la filosofía superada por el conocimiento y el desarrollo de las ciencias particulares?”

El desarrollo de las ciencias desde la época del Renacimiento ha sido portentoso; no fue fácil en sus comienzos, sino complicado y peligroso; en varias ocasiones, los pensadores pagaron con la muerte en la hoguera, desprecio social, prisión carcelaria o arresto domiciliario, el precio de sus indagaciones experimentales sobre fenómenos físicos, químicos, biológicos y construcción de razonamiento matemático. De manera especial, el desarrollo de las ciencias naturales muestra las cualidades de esplendor y magnificencia de la física. El desarrollo y perfeccionamiento de esa ciencia en el siglo XX hicieron de ella el modelo de las ciencias naturales, en atención principalmente, a la armonización entre hecho físico y su representación en la enunciación de la ley que lo rige como formulación matemática, por lo que tiene validez y pertinencia decir que se trata de una ciencia físico-matemática. Esa ciencia es un portento del espíritu humano; ha conquistado la constitución matemática de las formas elementales de la materia y energía, así como la determinación de leyes de conversión de la una en la otra. Con esas constituciones determinativas de materia y energía, el hombre ha llevado al límite el desarrollo del pensar matemático en la determinación de leyes de la materia y energía, por lo que cabe suponer que no habría más avance, progreso o descubrimiento al respecto, y esas son palabras de Einstein; dice serían

necesarias ‘nuevas matemáticas’ que ‘no están a la vista’. Cabría la suposición para que esa ‘novedad’ intelectual y cognoscitiva ocurriera en otro tipo de civilización humana, pero no en la actual. Entonces, el espíritu cognoscitivo de la naturaleza habría llegado a tocar sus propios límites en la relación cognoscitiva de la naturaleza misma. De igual manera que las ciencias naturales, las ciencias formales han conquistado la perfección de su unidad en la lógica matemática, que —es sabido, es la aportación grandiosa de Bertrand Russell en colaboración con Alfred N. Whitehead. Bien cabría la consideración de que sólo una nueva civilización, con otros fundamentos en la relación del hombre con el mundo, con otros marcos de referencia de los objetos, podría generar condiciones distintas y apropiadas para la constitución de condiciones lógicas y matemáticas distintas, y que el pensamiento prosiguiera ‘más allá’ de los descubrimientos físicos y construcciones matemáticas acontecidos en el siglo XX. Entonces la filosofía como teoría del razonamiento formal, ha sido superada por las formulaciones matemáticas de la inducción-deducción.

En cuanto a la relación de la filosofía con el ‘crecimiento y desarrollo’ de las ciencias sociales, debe puntualizarse que la determinación de consistencia de la misma, dependería de la posición filosófica asumida respecto de la misma relación, y que por lo tanto, los juicios filosóficos correspondientes mostrarían la misma condición de origen; la validez de los mismos, provendría de los fundamentos de la posición teórico-filosófica representativa de la asunción de la existencia o no-existencia de la relación entre filosofía y ciencias sociales.

Los orígenes de las ciencias sociales aparecen en las obras de Saint-Simon y Comte, y en Carlos Marx. Con el paso del tiempo, unas y otras se

convirtieron en condición teórica de corrientes de investigación social o de concepciones de las ciencias sociales distintas entre sí, a la vez que irreconciliables, en atención a marcadas diferencias en las respectivas teorías del objeto, sujeto, método y concepto sociales; y también, en el sentido de utilidad del conocimiento social. El reconocimiento histórico y teórico que Marx merece como fundador crítico de las ciencias sociales, surge del rigor metodológico y conceptual cumplido en la crítica de la economía política, y determinación de problemas histórico-sociales que ofrece -junto con Engels- en la Introducción de *La ideología alemana*. Es pertinente la consignación de su argumento de validez de conceptos sociales, y que dice: “En lo que concierne a las ciencias históricas y sociales, hay que tener presente que el sujeto -en este caso la sociedad burguesa moderna- está dado a la vez en la realidad y en la mente. Las categorías expresan por tanto formas y modos de existencia, y con frecuencia simples aspectos de esta sociedad, de este sujeto: desde el punto de vista científico, su existencia es anterior al momento en que se comienza a hablar de ella *como tal* (esto es válido también para las categorías económicas)”.²⁹

Es sabido que las corrientes principales de investigación social son:

- la sociología positivista (Comte; Durkheim);
- la sociología formal (Simmel; Tönnies);
- la sociología comprensional, o de la acción, o sociología del tipo ideal (Max Weber);

29 C. Marx. *El método de la economía política*. Ed. Grijalbo, 1974, p. 48.

- el análisis funcional (Bronislaw Malinowski);
- la antropología estructural (Claude Lévi-Strauss);
- la sociología marxista;
- la sociología de base empírica (Robert K. Merton);
- el estructural-funcionalismo (Talcott Parsons);
- la sociología del accionalismo (Alain Touraine);
- la sociología del conocimiento (Mannheim; Gurvitch);
- la teoría crítica de la escuela de Frankfurt (Adorno; Horkheimer; Marcuse).

El desarrollo particular de cada corriente de investigación, las diferencias en la conceptualización del sujeto, método y objetos sociales, y significado de utilidad del conocimiento social, es la *condición de imposibilidad* de la unidad epistemológica de la ciencia social; lo correcto al hablar del conocimiento social, consiste en mencionar “ciencias sociales” en atención a la variedad de concepciones del conocimiento social. Cada una de las figuras de ciencia social ha hecho grandes avances y alcanzado notables conceptualizaciones de componentes del objeto social.

Es importante puntualizar el positivismo como condición de origen del interés cognoscitivo de los objetos sociales, y que surgió como tal interés; con posterioridad, el desarrollo de la sociedad capitalista y del imperialismo requirieron del conocimiento social con propósito de definición de políticas de control y dominación. La sociología marxista y teoría crítica de Frankfurt son las excepciones en cuanto a la condición de origen del resto de las teorías de investigación. Además, debe decirse que no han sido mencionadas todas las corrientes de

investigación, y por igual, las principales de alguna ciencia social en particular, como el derecho, economía, historiografía, etc. La determinación científica de componentes de la sociedad y relaciones entre ellos propicia la aparición de disciplinas sociales especializadas en el examen y conceptualización de procesos de complejidad de la globalización y momentos novedosos o transitorios de la civilización capitalista global en países avanzados y 'en desarrollo'.

En atención al desarrollo cognoscitivo de cada corriente de investigación social, podría decirse que ninguna de ellas requeriría de la filosofía, y que la misma quedaría reducida a la función de compilación de los principios o leyes más generales de las ciencias particulares, como ya fue señalado -primero por el positivismo, y luego por el pragmatismo derivado del liberalismo utilitarista. En el ámbito de las ciencias sociales, la figura positiva de la filosofía ha quedado como relación entre los ámbitos particulares del saber social. Sin embargo, la percepción intelectual del presente y la intelección de tendencias en el mediano plazo de las fuerzas sociales dominantes, ofrece el panorama de insuficiencia -o imposibilidad- de la mayoría de las corrientes de investigación social para asumir el examen de ciertas problemáticas que, por su origen y consistencia, aparecen vedadas a ellas. La formación, importancia y consecuencias de esas problemáticas, requieren -cuando menos- del concurso de la filosofía, y en algunos casos, aparecen como de total competencia de ella, mediante la combinación de procedimientos reflexivos, conceptos y valoraciones depositados en la grandiosa tradición filosófica de Occidente.

Un problema de la realidad social inasequible para las ciencias sociales es el conjunto de implicaciones de la utilidad, y hasta manipulación de investigaciones y resultados de las ciencias sociales; están imposibilitadas para tener acceso a sus fundamentos, y cumplir la valoración o uso de sus resultados, de sus conceptos. Con gran facilidad, sucumben a los intereses del poder dominante o conductor de la sociedad. Frente a situaciones como esa, aparece la necesidad de vinculación de las ciencias sociales con la sabiduría reflexiva, o tradición filosófica occidental. Es necesidad que surge en ellas, no en la filosofía; surge en las teorías sociales partidarias de la libertad y emancipación, que tienen en el compromiso con el hombre su acto fundacional como ciencia social, que, por lo mismo, tiene la figura de *filosofía sociológica*. Representativa de esa figura, es la teoría crítica de Adorno, Horkheimer y Marcuse. Este último, denunciaba con énfasis, la no-libertad de las ciencias sociales frente a contradicciones y complejidades del mundo capitalista y socialista. “En las tesis marcuserianas se encuentra una cierta nostalgia de la sociedad pretecnológica, pero lo verdaderamente radical en sus posiciones es el enfrentamiento con el ideal occidental del <<valor liberador de la ciencia>>. Según él, la ciencia no es un instrumento de liberación, sino un instrumento de encadenamiento, y su lógica está vinculada al operacionalismo, es decir, al pensar instrumentalmente, que es lo opuesto a pensar independientemente. Esta actitud supondría el fin de la metodología dominante en las ciencias sociales que busca traducir las ideas en conceptos operativos. Aún el lenguaje se convierte en

pieza del aparato represivo, en tanto que es ritual y autoritario, y a la vez, medio de control”.³⁰

En el ensayo “Sobre la ciencia y la fenomenología”, Herbert Marcuse apunta que la filosofía es “la fundación originaria de toda la ciencia, la que originariamente se suponía constituyese su contenido, la estructura y el fin efectivos de la ciencia”, que “la dimensión filosófica [es] la dimensión fundamental de la ciencia”, y que “Según Husserl, la estructura humanista de la razón se derrumba con el alejamiento de la ciencia de este fundamento filosófico”.³¹ Por su parte, Max Horkheimer dice que la filosofía posee por sí misma una importancia humana y desempeña una función liberadora que no definen las ciencias sociales; dice que estas ciencias “se interesan por la edificación de las relaciones entre hombre y naturaleza y entre los hombres unos con otros. Pero la profundización del desarrollo del concepto de teoría (...) ha de realizarse (...) mediante una consideración que atañe, no sólo al científico, sino al individuo cognoscente en general”; luego puntualiza el significado de subordinación de las ciencias sociales a la filosofía en atención al interés de validez de las afirmaciones sociales que asumieran el compromiso con la libertad y liberación de la alienación.

La filosofía, ciencia de la crítica cultural.

“Si dirigimos nuestra atención respecto de las condiciones de posibilidad y las estructuras de la

30 Varios. *La sociología*. Ed. Salvat, 1973, p. 127.

31 Herbert Marcuse. *La sociedad opresora*. Ed. Tiempo Nuevo, 1970, pp. 86-87.

conciencia relativas a la construcción de los objetos en ella, entonces podemos entender nuestra afirmación de que el objeto de la filosofía es la crítica reflexiva: la búsqueda de los fundamentos (...) del conocimiento en general”.

Severo Iglesias.³²

Es indudable que el problema de la cientificidad de la filosofía es cuestión que otorga unidad conceptual y representación al objeto a que hace referencia. Es indudable la importancia de ese problema, porque es parte central –como dice Husserl– del ‘secreto anhelo’ de la filosofía moderna; también, que la formulación de este provenga de Federico Copleston, una de las máximas autoridades del siglo XX en el estudio de la historia de la filosofía. Autoridad similar en la misma disciplina, también es Bertrand Russell. Este grandioso pensador de intelecto analítico-descriptivo poderoso y honesto, cuya obra es de responsabilidad con la humanidad y civilización, dice que la filosofía es una ciencia, y que lo es en atención a la voluntad intelectual de comprensión del hombre y mundo. Es una ciencia *teórica*: “la ciencia *teórica* (...) es un intento de comprender el mundo. La ciencia *práctica* (...) es un intento de *cambiar* el mundo y ha sido importante desde el principio, y ha crecido continuamente en importancia, hasta que casi ha desbancado a la ciencia teórica del pensamiento de los hombres”.³³ La filosofía es hacer teoría, constitución de pensamiento teórico que tiene como finalidad la comprensión del mundo del hombre, y del

32 S. Iglesias. *Principios del método científico*, p. 80.

33 Bertrand Russell. *La sabiduría de Occidente*, p. 426.

hombre como tal y en sí mismo mediante conceptualizaciones que determinan la existencia de uno, y de aparecer, cambiar y desaparecer del mundo como realidad histórico-social. El pensar teórico es pensar con fundamento en principios que son ideales y representaciones de la civilización occidental, aportados por los griegos: el bien, la verdad y la belleza. Los mismos principios son *condiciones* de las categorías formales y dialécticas, necesarias y propicias para el examen descriptivo o crítico de objetos y problemas del hombre y relación con el mundo; los resultados de la descripción o la crítica, son conceptualizaciones, *juicios filosóficos* que expresan determinación de propiedades y consistencia del objeto sometido a reflexión filosófica; son juicios sustentados en la posición teórica que asume el pensador para *mirar filosóficamente* los objetos que pretende determinar.

El pensar filosófico es unidad de posición asumida y juicios filosóficos constituidos con el criterio de validez de la primera, o principios y categorías pertinentes. Los juicios filosóficos -señalados por Copleston como resultado del pensar filosófico- proyectan las posibilidades de autodelimitación de la posición filosófica asumida, que puede ser un pensador, o una corriente de pensamiento reflexivo y teorizante. En filosofía como en la investigación social, es necesaria la asunción de una posición teórica para proceder a la constitución de conceptos: los juicios filosóficos ofrecen determinaciones de objetos y problemas mediante categorías, como extensión o estructura interna, relación o modalidad, de conformidad con el principio de *complementaridad teórica*, que induce progreso o perfeccionamiento del conocimiento. Las categorías son posibilidad o punto de partida de juicios filosófico-dialécticos y críticos, fenomenológicos y estructuralistas. Los tipos

de juicio filosófico expresan el tipo de conocimiento que es posible buscar legítimamente, a través de posiciones teóricas y respectivos juicios filosóficos, como: conocimiento de la *forma*, a la manera de las conceptualizaciones probables mediante las categorías aristotélico-kantianas; conocimiento dialéctico, a la manera de conceptualizaciones probables mediante las categorías hegelianas de negatividad, devenir, concreción y totalidad; conocimiento de la historia y sociedad, cultura y civilización, a la manera de conceptualizaciones probables mediante categorías marxistas de contradicción entre desarrollo de fuerzas productivas y relaciones de producción, consciencia de libertad y fetichización de objetos y relaciones sociales; conocimiento descriptivo de la conciencia pura -desconectada de la experiencia y mundo material, a la manera de conceptualizaciones probables mediante las categorías fenomenológico-husserlianas de *epojé*, reducciones fenomenológicas, *noesis* y *noema*, mundo de la vida y regiones de la conciencia pura; o conocimiento del objeto, asumido como una estructura -cerrada o abierta- a la manera de conceptualizaciones probables mediante las categorías de la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, que son componentes del método estructuralista general.

Bertrand Russell dice en *La sabiduría de Occidente*, que también hay *ciencia práctica*, o intento que *cambiar* el mundo; es ciencia de tan grande y creciente importancia, que “casi ha desbancado a la ciencia teórica del pensamiento de los hombres”. Es acertado inferir que Russell se refiere a las teorías políticas, en particular, a Marx. *La sabiduría de Occidente* fue publicada en 1959, en plena <<guerra fría>>, la desenfrenada carrera armamentista entre Estados Unidos

y la Unión Soviética; esta federación de pueblos y países fue la gran vencedora en la Segunda guerra mundial; junto con la destrucción del régimen y ejército del nazismo, su triunfo fue la imposición del régimen socialista soviético que en Europa Central. Fue el triunfo contundente del marxismo en Europa, no con las estrategias político-revolucionarias de Marx, sino con la fuerza del autoritarismo dictatorial de Lenin y Stalin y en parte, del proscrito Trotski. No había grandes diferencias de forma entre los líderes bolcheviques. El fondo era el mismo.

Bertrand Russell, como filósofo y testigo de la época de cambios históricos, no podía faltar a la honestidad del reconocimiento intelectual de la importancia histórica y política del llamado marxismo-leninismo-stalinismo; viajó a Rusia en 1920, y tuvo una entrevista con Lenin; vio las transformaciones y efectos del socialismo. En una página de su *diario*, correspondiente a mayo de aquel año, Russell registra su entrevista con un Lenin, de quien escribió: “Nada en sus modales ni en supo se sugiere que sea un hombre poderoso. Mira fijamente a sus visitantes y entorna un ojo ... Es tiránico, tranquilo, incapaz de sentir miedo, egoísta ... Una teoría personificada”.³⁴

Dice Ronald Clark en la biografía del creador de la lógica matemática, que “en primavera le invitaron a acompañar a una delegación laborista que iba a visitar la Unión Soviética. Aceptó encantado la ocasión que se le brindaba de ver por sí mismo lo que sucedía en los albores de la revolución que él había defendido tan vehementemente. Regresó en junio de 1920 totalmente desilusionado. Había sido recibido como

34 Ronald Clark. *Russell*. Ed. Salvat, 1985, p. 108.

invitado por Kamenov, presidente del sóviet de Moscú, había sido objeto de numerosos privilegios negados a miembros menos destacados de la delegación y se entrevistó durante una hora con Lenin. Durante la entrevista, Lenin tomó a risa el hecho de que los campesinos se estuvieran dedicando a matar a sus antiguos patronos. <<No me gustó eso –dijo Russell años más tarde-. El bolchevismo es una burocracia sofocante y tiránica con un sistema-espía más elaborado y terrible que el del zar, y una aristocracia insolente e insensible formada por judíos americanizados>>”.³⁵ Luego de la denuncia de los crímenes de Stalin en el Pleno del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el memorable discurso de Nikita Khrushchev, y había comenzado una especie de proscripción de Stalin, la política soviética en nada cambió; el régimen siguió las pautas de Stalin durante treinta años más. Cuando Gorbachov intentó en 1985, cambios verdaderos, ya era demasiado tarde. Bertrand Russell no alcanzó a ver esto último (falleció en 1970). Supo de los juicios de Moscú y otros horrores del estalinismo, y también, mirar filosóficamente el fondo de aquella historia, su condición de posibilidad –no fielmente respetada o cumplida: el pensamiento de Marx, su doctrina de la transformación del mundo mediante la lucha de clases, la dictadura del proletariado, la supresión de la propiedad privada de los medios de producción. Vio el triunfo del marxismo en Europa bajo el liderazgo y criterio de Stalin. Como todos los pensadores importantes de la época, Russell no se sustrajo al reconocimiento del marxismo, y es válido mencionar que

35 Id. pp. 106-107.

a ello se refiere cuando menciona la ‘ciencia práctica’ y su creciente importancia.

Veinte años después del fallecimiento de Bertrand Russell, desapareció el régimen soviético en Rusia y Europa Central; han desaparecido casi todos los partidos comunistas, y el bicentenario del nacimiento de Marx prácticamente fue ignorado en casi todo el mundo, salvo las pálidas ceremonias en alguna ciudad alemana, pero el pensamiento de Marx es parte de la historia de las ideas y de la civilización occidental.

Casi treinta años después de la caída de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas, ha aparecido un nuevo orden mundial como confirmación de la solidez del capitalismo; la tarea de la filosofía está a la vista: hay que cumplir la tarea de *crítica cultural* que menciona Th. W. Adorno; hay que atender la sabiduría de Bertrand Russell que dice “la tarea de la filosofía es averiguar cosas acerca del mundo pensando más que observando. Si la respuesta correcta es sí, hay un puente del pensamiento puro a las cosas; si no, no lo hay”.³⁶ Está claro que la filosofía como ciencia teórica tiene como objeto la crítica cultural, mediante la modalidad de reflexión respectiva para la constitución de la crítica como filosofía de la cultura y filosofía de la historia; filosofía del espíritu o de autoconciencia individual y social, como reflexión filosófica sobre las formaciones sociales configuradas por la globalización y poderes mundiales. Hay que pensar algo delicado: el complejo problema de la relación del cristianismo con la subversión moral -más bien, amoral- de la época post-soviética, época

36 Bertrand Russell. *Historia de la filosofía occidental*, pp. 361-362.

de sensualismo materialista que quiere presentarse como amoral, sin referentes éticos, y al amparo de las políticas de los derechos humanos interpretados de manera extrema y a conveniencia, y más aún, con el apoyo del Estado, impulsado a ello por efecto de las ideologías casi mundiales, de la globalización. China, países del sudeste asiático, países islámicos y el judaísmo, se sustraen a ellas. Debería atenderse a la brevedad el problema de la complejidad referida, entre cristianismo y amoralidad, radicalismo sexual y desconstrucción práctica y cotidiana de la familia en la civilización de Occidente. Debería atenderse a la brevedad, la crítica del Estado neoliberal, conservador y permisivo de toda clase de hedonismo; de igual manera, debe atenderse la crítica del problema de la conciencia individual y social, cada vez más configurada o constituida por el vacío de realidad empírica: la llamada “experiencia virtual”, la sustitución del objeto ‘objetivo’ o ‘cósico’, por su representación electrónico-visual. La sombra de la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx empieza a perfilarse como el fondo siniestro y de alienación de la relación electrónico-visual del hombre con el mundo. ¿Qué clase de pensamiento tendrían los individuos que constituyeran la conciencia en un medio artificial que hace imposible la ‘percepción natural’ de la naturaleza y objetos sociales concretos y manipulables, más aún, en un medio dominado por la fascinación por lo fantástico?

Objeto y método de la filosofía en la época postsoviética y de globalización total.

“Queremos insistir (...) en que la función social [de la filosofía] consiste (...) en el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico. La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo”. (...) “En todo caso, hoy la dinámica histórica total ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y la realidad social en el centro de la filosofía”.

Max Horkheimer.³⁷

A) El objeto.

Las preguntas de Copleston sobre componentes y condiciones de cientificidad de la filosofía, culmina con el planteamiento de las tres siguientes cuestiones: *la filosofía, ¿posee todavía un campo propio? ¿Cuál es ese campo?*, y *¿cuál es el método apropiado para investigarlo?* Puede observarse que las preguntas del notable historiador inglés de la filosofía refieren dos de los tres componentes del acto de conocimiento: objeto de conocimiento y método de investigación; el otro –el sujeto, es precisamente él, quien hace el planteamiento del problema. Así sucede siempre que ocurre el acto de conocimiento. La concurrencia de componentes anotados y precisión de relaciones entre ellos concluye con la constitución del conocer. Por cuestión de

37 M. Horkheimer. *Teoría crítica*, pp. 285; 286.

principios, debe decirse que la historia de la filosofía es el seguimiento de la problematización del pensamiento sobre sí mismo, asumido con la figura de conciencia, de conocimiento de sí de ella misma, de aspiración de conocer los modos de conocimiento de los objetos reales, y también, los modos como la conciencia que conoce, es posibilidad de conocerse a sí misma, de saber de sí, mediante sí y para sí –como dice Hegel–: como autoconciencia, y *eso*, es el grado superior del conocimiento humano.

La historia de la filosofía ilustra que la experiencia es origen de todo conocimiento; lo dice Aristóteles, lo dice Kant, lo dice Husserl: “todo conocimiento comienza con experiencia, pero no se reduce a la experiencia”, como dice la frase inicial de la *Crítica de la razón pura*, y las *Ideas relativas a una filosofía fenomenológica y una fenomenología pura*. La historia de la filosofía es representación y determinación de teorización de la conciencia sobre la *representación* de modos de conocimiento de los objetos reales, y de los modos como la conciencia constituye el conocimiento de sí misma. Es importante la puntualización de ‘objetos reales’ como ‘algo’ de lo que se tiene una experiencia, un acto de sensación y percepción sensorial; por su parte, la conciencia *se apercibe* de sí misma mediante *actos trascendentales*. De esto último –es sabido, son representativas las teorías fenomenológicas de Hegel y Husserl, los grandes pensadores de la fenomenología, o *ciencia de la experiencia de la conciencia*. El primero, la presenta en el devenir de actos de conciencia, cada vez más elevado, sintético y progresivo; el segundo, la presenta como constitución de formas y actos relacionados entre sí de manera formal, según el modo de la inducción lógica y matemática. Estas

breves consideraciones del conocimiento y la conciencia que cumple los actos de ello, y los de conocimiento de sí misma, tienen el propósito de mostrar que el problema de la conciencia ha sido -y es- el *campo propio* de la filosofía, el problema específico de ella. La conciencia ha sido el problema por excelencia de la filosofía. Es pertinente señalar que veinticinco siglos de estudios filosóficos del problema del conocimiento son la razón suficiente del planteamiento de la amplia probabilidad, de que ya fuera suficiente el saber de condiciones, de posibilidades y limitaciones de la aptitud para conocer. Parece que nada -o casi nada- quedaría por decir al respecto. La probabilidad de acierto del planteamiento anterior está representada -en el siglo XX-, en las teorías monumentales de Husserl, Freud y Sartre, y también de Merleau-Ponty y Piaget. Además, están las aportaciones de la sociología del conocimiento, cuyas teorías y planteamientos son representativos del enlace de condiciones sociales de la experiencia con la actividad de la conciencia y sus relaciones con la realidad que le es exterior, donde ejecuta la acción de variada forma; es la variedad de acción constituyente del mundo objetivo o histórico-social. El trabajo, la técnica, la política, educación y arte son las formas principales de las acciones del hombre en el mundo indicado, y también, constitutivas o creadoras de este.

Fijeza del mundo histórico y propensiones de los hombres.

Respecto de la conciencia, la filosofía ha cumplido esa misión, de manera más que suficiente; podría decirse que están agotadas las posibilidades de teorización y descripción del conocimiento. De igual

manera, puede decirse que la desaparición del régimen socialista soviético autoritario, fue acto que ‘hizo justicia’ a la *onceava tesis* de Marx sobre Feuerbach,³⁸ y que la exigencia de praxis revolucionaria hecha por el marxismo-leninismo a todo pensamiento avanzado y superior, ha perdido la relevancia que tuvo desde la Revolución bolchevique y hasta la caída del régimen soviético. Parece que la historia no cambiaría en mucho tiempo; el mundo histórico de los siglos XX y XXI, se ha vuelto más eficiente y complejo de manera capitalista, y los hombres parecen no querer cambiar en dirección a los planteamientos marxistas y de negación de la alienación; más bien, los hombres de todas las clases sociales quieren las formas dionisiacas en todo consumo y goce, desarrolladas por el capitalismo después del colapso socialista, y también, la tolerancia a toda diversidad de desarrollo humano que no atente contra la sociedad y derechos de terceros; esas son las propensiones que muestran los hombres del presente, y eso es lo que quieren, sobre todo en el Occidente.

Temas problemáticos de la filosofía.

Junto con otros procesos y relaciones sociales, los recién mencionados son representativos del ‘objeto histórico’ de nuestro tiempo, la transición civilizatoria, el conjunto de ajustes y reacomodo de componentes y relaciones del mundo de la civilización de la globalización. A la pregunta de Copleston sobre el *campo propio*

38 “Los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo.” Conocida a través de múltiples ediciones, inclusive, inscrita en el monumento sepulcral de Marx.

de la filosofía, retomada poco más de medio siglo después de su enunciación, y traída a nuestro tiempo, puede contestarse diciendo que ese campo es conjunto de problemas para *la filosofía como ciencia teórica de la relación del hombre con el mundo mediante la crítica cultural*. Además, el conjunto de las preguntas de Copleston ofrece la ocasión del examen o autocrítica de la filosofía en la época que comprende el siglo XX y las décadas transcurridas del siglo XXI. Es la época en que ha destacado la importancia y validez de la función social de la filosofía, del pensar reflexivo como ciencia crítica sobre la problemática de la relación del hombre con el mundo.

La filosofía en la época inicial avanzada del siglo XXI (2018), es pensar que pronuncia juicios filosóficos sobre problemas acuciantes del hombre y el mundo histórico y social; algunos de los más destacados objetos problemáticos son los siguientes:

1- la destrucción de lo sagrado, la profanación de todo misterio, de todo encanto, de toda privacidad;

2- la sobremasculinización de la cultura, y debilitamiento de pautas de *varonilidad* en las actividades fundamentales: el trabajo, la política y la técnica, el arte y la educación. Ese fenómeno podría atraer una desestabilización en las bases psíquicas de la estructura de la cultura y civilización; baste con apuntar que, por ejemplo, las herramientas, y, por lo tanto, las máquinas de uso ordinario y tecnología avanzada tienen forma masculina, o fundamento en su fuerza;

3- la tendencia a la negación del patriarcado, manifiesta la renuncia voluntaria a la fundación de familias y crianza de los hijos en la identidad y diferencia respecto del padre o la madre; es tendencia que marcharía en dirección contraria a los fundamentos antropológicos

de la relación entre los sexos que regulan y sancionan las religiones y la fe en Dios;

4- el exceso de prudencia y hasta silenciamiento estratégico y voluntario del lenguaje filosófico-reflexivo, cuando *el mal* está expandido de manera desenfrenada sobre la sociedad, cuando cuenta con grandes cantidades de partidarios, por conveniencia, cobardía, ignorancia o decisión de traicionar los principios de la convivencia y humanidad;

5- la violencia letal contra la expresión de las degradaciones del mundo; el significado de la situación del horror del individuo que debería hablar de lo que no se debe hablar si quisiera seguir con vida;

6- el significado de consecuencias del abandono de la relación con la tierra, de la renuncia con ello, a la experiencia íntima de hacer producir la tierra, de mirar el desarrollo de la fertilidad de la tierra por efecto de la acción fecundadora del hombre mediante el trabajo y herramientas; con el mismo abandono se renuncia a la gratificación -casi indescriptible- de la mirada que se posa sobre la vida vegetal naciente, creciente y obsequiosa de sus frutos a las manos del hombre; tal es el vínculo antropológico y poético del hombre con la tierra y la germinación de las plantas, alegoría de la vida perpetua;

7- el significado de que la mitad de la población mundial vive en ciudades, lugares sociales que poco producen de los alimentos básicos necesarios para la sobrevivencia de quienes las habitan;

8- los efectos sociales y culturales, y el impacto demoledor en los recursos naturales de la desproporción descomunal entre crecimiento de la población y el desarrollo de las fuerzas productivas; los mismos efectos resultan incrementados en los países atrasados -condenados

al subdesarrollo eterno- entre otros factores, por la reproducción de la especie a edad temprana en las nuevas generaciones, y más grave aún, cuando ocurre en condiciones de pobreza extrema;

9- la crueldad contra los animales, como el abandono, descuido, maltrato y abuso de mascotas –perros, principalmente; la pesca excesiva o no regulada, la cacería de ballenas, elefantes y rinocerontes; de hecho, todas las especies acuáticas y terrestres superiores han sido puestas por el hombre en peligro de extinción;

10- el abandono o desapego de la lectura de parte de las generaciones jóvenes, efecto de la predilección de ellas por la imagen virtual y la excitación electrónica de la mente, emociones y órganos de los sentidos;

11- los tipos de socialidad o convivencia, generados por las corporaciones transnacionales, en naciones y sociedades;

12- la crítica del Estado democrático, forma del poder político menos injusto y opresor de libertades; es la forma de Estado menos imperfecta de todas las que ha conocido la civilización occidental desde sus inicios en el mundo griego; merece perfeccionarse;

13- la filosofía es posibilidad y es deber suyo, de preservar y divulgar las teorías éticas y morales que han demostrado lo que es el bien y la diferencia con el mal; la filosofía tiene el deber de mostrar que la conducta humana puede ser buena y racional; de igual manera, es deber suyo lanzar la advertencia de las catástrofes que se cernirán sobre la existencia individual y la vida social colectiva cuando los hombres caen en la pretensión de confundir el bien y el mal, por egoísmo, soberbia, ignorancia o estupidez;

14- la filosofía es búsqueda de la verdad y su defensa; es la constitución del espíritu del mundo y de la época mediante la crítica de acciones de la dirigencia del mundo y las naciones; del comportamiento de los pueblos; del valor y principios en figuras de autoconciencia individual y colectiva, a la manera hegeliana; la filosofía tiene que promover la preservación de la tradición filosófica en la formación de las nuevas generaciones; la crítica de tecnologías digitales de la información, comunicación y evasión de la realidad material del mundo.

En teología, ética y moral se dice que ‘pecado’ es el incumplimiento voluntario de las leyes de dios; es una falta de carácter religioso, en el sentido estricto del término, o falta de respeto y obediencia a Dios, al Dios revelado, al Dios de la fe. En etología, Konrad Lorenz utiliza el mismo término para el examen de acciones erróneas de los hombres que no varían, no obstante saber que conducen a la destrucción de la cultura, naturaleza y civilización. El examen de esas situaciones es el contenido de su libro publicado en 1973, titulado *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*. Con sencillez transparente, las catorce situaciones enunciadas como componentes problemáticos de la relación del hombre con el mundo pertenecen a una o varias de las tesis de Lorenz contenidas en su importante libro, representativo de los peligros creados por el hombre para la continuidad de su existencia en el planeta Tierra.

B) El método.

“No sólo en cuanto o al carácter general de la filosofía; las opiniones se apartan unas de otras; también respecto de su contenido encontramos las opiniones más divergentes.

“Por último, tampoco respecto del método existe una concepción unitaria.”

Max Horkheimer.³⁹

“Sería muy beneficioso para las teorías de la historia, del espíritu y de las ciencias sociales, el que ellas se dejaran determinar metodológicamente más que hasta ahora por este hecho fundamental de su estructura en principio reflexiva.”

Hans Wagner.⁴⁰ (1979)

La consideración de la pregunta de Copleston por el método apropiado para la investigación del campo propio de la filosofía implica la consideración de la importancia y concepto del método en general, tanto para las ciencias particulares como para la filosofía. Esta es una consideración crucial; el método como mediación entre sujeto y objeto, es la seguridad de orden y garantía de coherencia en las acciones cognitivas del sujeto investigador sobre el objeto o problema

39 M. Horkheimer. *Teoría crítica*, p. 273.

40 Varios. *Conceptos fundamentales de filosofía*, t. III, Ed. Herder, 1979, p. 271.

sometido a examen con propósitos de determinación de condiciones de existencia.

1. Noción de método.

Kant dice que “Para que algo pueda denominarse método, es preciso que sea un procedimiento según principios”;⁴¹ los principios son los conceptos más generales que llevan la validez de lo que afirman, en lo afirmado; entonces, “El método se levanta sobre la base de la *problematicidad de la relación entre nuestros pensamientos y los objetos* mentados en ellos. Si nosotros no podemos creer ingenuamente en lo dado por los sentidos o lo afirmado por otros hombres sea una verdad, el método se convierte en el instrumento crítico necesario para constatarlo. Es decir, lo dado inmediatamente frente a nosotros nunca es verdadero de por sí, sino sólo a condición de que sea demostrado como tal.”⁴² El método es instrumento crítico que a manera de mediación enlaza la actividad cognoscitiva con los problemas del objeto sometido a investigación con el propósito constitutivo de su representación en la conciencia, y su expresión mediante juicios como modalidades de las categorías.

El método es camino para llegar a la verdad del objeto; es un camino crítico, dice Kant. El procedimiento metódico es en esencia, crítico; por una parte, genera el conocimiento del objeto y por otra, otorga la validez del conocimiento constituido metodológicamente,

41 M. Kant. *Crítica de la razón pura*, t. II, p. 411.

42 S. Iglesias. *Principios del método científico*, p. 11.

de conformidad con la lógica del método; la unidad de esos argumentos es la *idea de la verdad*, o garantía de realidad válida de la representación del objeto, problemas o cualidades del objeto sometido al rigor del procedimiento metodológico. El aseguramiento de la verdad del objeto representado en la conciencia es la validez de lo sabido del objeto y condición de confianza en la continuidad de la labor investigativo-cognoscitiva del hombre en relación con los objetos reales, o naturales, histórico-sociales, formales o lógico-matemáticos, y los temas o problemas filosóficos. “Si el método es lo que asegura la nota de verdad que acompaña al saber crítico en el orden de la investigación, en el orden del pensamiento, en el orden del consensus mantiene vivos los saberes, permitiendo al hombre dar cuenta de las causas y las formas a través de las cuales obtiene sus verdades, desarrollando las facultades cognoscitivas del hombre y contribuyendo a la formación de una vida humana más consciente y libre”.⁴³ El procedimiento metodológico seguido en la investigación de un hecho natural, de una acción histórica o relación político-social, de expresión de equivalencia lógico-matemática, o de un problema filosófico, es representativo y equivalente del valor de la verdad; hace del saber y objetividad constituida algo valioso en sí mismo: “el valor de la verdad radica en su demostración metódica y epistemológica, no en la posición partidaria o en el fin a que estos resultados puedan ser conducidos”.⁴⁴

43 Id. p. 29.

44 Id. p. 63.

2. Método y ciencias particulares.

La investigación científica de la naturaleza, y el examen de componentes de la realidad histórico-social, tienen como fundamento la tríada formal de sujeto, objeto y procedimiento metodológico. En esas actividades cognitivas aparecen escindidos los componentes anotados; es una escisión creativa y positiva que alcanza la resolución de sus diferencias ontológicas o elementos que configuran al sujeto y objeto, en la aportación del concepto que determina al objeto y engrandece la conciencia en sí misma por la comprensión de las leyes o movimiento de los objetos reales. El conocimiento de la naturaleza y de las formaciones sociales es un conocimiento formal, en tanto que el objeto aparece como una forma, o determinación representada como *objetividad*; el sujeto aparece como la *forma* o serie de actos de representación; y entre una y otra, existe el nexo de las categorías bajo la conducción del procedimiento metodológico, resuelto en la forma de la inducción-deducción.

3. La filosofía, unidad de fundamento, o de método y objeto.

En este punto de examen de la pregunta de Copleston por el método apropiado para el campo de la filosofía, aparece la que consideramos *respuesta adecuada* a la indagación de la científicidad de la filosofía, que es el problema que subyace al conjunto de las preguntas planteadas por el eminente historiador inglés de la filosofía occidental. Kant dice que *fundamento* es la *condición de las condiciones*. Consideramos que *la reflexión* es el fundamento de las condiciones de la filosofía, de la

cientificidad de ella. A diferencia de las ciencias particulares, la ciencia de la filosofía aparece integrada en sus componentes mediante la interacción ordenada y progresiva de ellos. El fundamento es una tríada orgánica, o estructural, no escindida, sino dotada de identidad generada por su propia progresión, enriquecedora y emancipadora, que proviene de la fuente de problemas que es la realidad objetiva y la conciencia. Esa tríada es *la reflexión*. Entonces, la reflexión es el método apropiado para la investigación del campo propio de la filosofía, que tiene como primera misión y función, la determinación o acotamiento de la reflexión. La identidad entre método y objeto, la identidad de la reflexión con lo reflexionado es condición de validez de los juicios filosóficos sobre la relación del hombre con el mundo, sobre el devenir del mundo histórico y de la realidad social en general, de la cultura y civilización, sobre sus cualidades positivas y negativas. Los juicios hipotéticos y disyuntivos, y problemáticos, asertóricos y apodícticos son la *forma* de afirmaciones filosóficas o conceptos científico-filosóficos en sentido peculiar, que determinan objetos reales merecedores de examen reflexivo en función de la adecuación recíproca.

4. Noción de reflexión.

Dice Theodor W. Adorno que, a la reflexión, “Ante todo podríamos denominarla concentración expansiva. Considerando su cosa y solamente ella, comprueba la cosa misma lo que sobrepasa lo

pensado previamente y, con ello, disuelve el círculo fijo de la cosa”.⁴⁵ La noción de reflexión como *concentración expansiva* es expresión de la actividad inmanente del pensar en actitud reflexiva: es avance y retroceso del pensar en acción determinativa de representaciones de objetos mediante categorías y actos analíticos y sintéticos, como los mismos que fueron proceso constituyente de la representación del objeto. El avance del pensar reflexivo a la representación que ya somete a crítica es la actividad teórica de la filosofía; el avanzar y retrotraerse a sí del pensar que examina de manera categorial o crítica un problema representado, es la actividad de la filosofía como ciencia teórica. Al respecto, dice Severo Iglesias: “la praxis de la filosofía se localiza en su propia actividad teórica radical, en relación con la determinación racional del pensamiento. Cuando la reflexión clarifica y determina el pensamiento, supera sus ambigüedades e imprecisiones, permitiéndole centrarse en lo necesario y profundo; de manera que un pensamiento determinado con el concepto filosófico contiene ya su impulso a obrar en la forma en que el concepto modifica la vida. Porque el concepto tiene la negatividad, en tanto no nos da una realidad empírica mostrable a simple vista, sino las estructuras profundas de lo objetivo que exigen la postura activa del sujeto para desentrañarla, y no la pasividad de un sujeto que espera se refleje la realidad en su cerebro”.⁴⁶

5. La reflexión, examen de representaciones.

45 Th. W. Adorno. *Consignas*. Ed. Amorrortu, 1973, p. 13.

46 S. Iglesias. “Manifiesto Filosófico”, en revista *Panta Pei*, Escuela de Filosofía, Universidad Michoacana, 1976, p. 16.

El examen de la trayectoria del estudio de la reflexión, muestra que esa forma del pensar “es tan antigua como la filosofía misma; pues ninguna dirección esencial de la filosofía se desenvuelve sin aquella forma específica del pensamiento que se llama <<reflexión>> (...) el carácter fundamental de la reflexión en general, se da allí donde el pensamiento dirigido primera y mayormente hacia el mundo (objetos, estados, sucesos, relaciones en el mundo de la experiencia), una vez que ha tenido conocimiento de los diversos estados, objetos, sucesos y relaciones, retrocede un paso –por así decir- y reflexiona sobre ciertas relaciones fundamentales que se dan entre todo ello (...)

“La conciencia que primeramente está dirigida al mundo, (...) puede dirigirse también hacia *sí misma*, hacia lo que se halla en ella: su vivencia, los sucesos en ella misma y sus propios contenidos; allí se abre un segundo mundo a la conciencia, se constituye una segunda forma de conciencia (...) en la reflexión la conciencia descubre lo que sucede en ella misma, lo que ella hace, los propios contenidos que forma gracias a lo que hace”.⁴⁷

6. La reflexión, examen de validez de la ciencia, luego inductora de la crítica histórico-cultural.

Las investigaciones de Kant lo condujeron a la determinación de condiciones de posibilidad del conocimiento y demostración de la validez determinada mediante las condiciones del entendimiento; ellas son las condiciones *a priori*, que son “principios para la validez de nuestros pensamientos (cognoscitivos) [y que] dan a nuestros pensamientos una referencia válida al objeto y al ser; garantizan que

47 Hans Wagner, ob cit, pp. 262-263.

nosotros, con nuestros pensamientos, somos capaces de conocer verdaderamente lo completamente otro, el ente o los objetos”.⁴⁸

El importante legado de Kant del principio *a priori* o conducción del conocimiento, es condición de validez de la teoría de la ciencia, o confiabilidad y certeza del conocimiento proporcionado por las ciencias formales y particulares.

El conocimiento de sí de la conciencia es campo propio de la filosofía, analizado y conceptualizado en la obra de Husserl, atinadamente denominada por él mismo ‘fenomenología’ o descripción de la conciencia pura, es decir, ‘desconectada’ de la experiencia y mundo inmediato. La de Husserl, es modo de reflexión que “parte de que todo pensamiento que es un producto, una eficiencia del sujeto y de su acto de vida (...) el contenido intelectual del acontecer de la conciencia (...) se convierte en objeto de la reflexión, y ello bajo el planteamiento específico de cuáles son los actos y las eficiencias de la conciencia a los que se debe el noema. Esto significa el retroceso reflexivo desde el *noema* como producto a los actos que lo producen y constituyen. Esta forma de reflexión puede designarse con Husserl como reflexión trascendental (...) el tipo de reflexión de Husserl parte del carácter de producto de dicho noema [representación del objeto], se interesa por la constitución actual del noema y debe llamarse reflexión (noemática) sobre la constitución (...) actos de conciencia que los constituyen, luego puede ir (...) hasta el *sujeto* de estos actos, en tanto el sujeto es la fuente última (...) de los actos y (...) de todos los noemas. [el análisis del noema] aporta una doctrina sobre la multiplicidad de los actos de

48 Id. pp. 266-267.

la vida de la conciencia y de sus clases [el análisis del sujeto] posibilita una doctrina sobre el sujeto mismo universalmente constitutivo: una doctrina fenomenológica del sujeto”.⁴⁹

La reflexión de Kant es condición de posibilidad de la teoría de la ciencia y crítica de su validez. La reflexión de Husserl es condición de posibilidad del sujeto como fuente de verdades del conocimiento referido al mundo y la vida. El campo de la reflexión sobre la validez de la ciencia conlleva implícita la idea de verdad universal de la unidad de la ciencia, y el campo de reflexión analítico-descriptiva del acontecer de la conciencia y del sujeto como fuente de multiplicidad de actos de vida y de conciencia; uno y otro de esos campos de reflexión, muestran puntos de encuentro y correlación con el examen crítico de “cuestiones prácticas”, donde se somete a prueba la validez de la confianza en el saber. En este escrito se denomina “cuestiones prácticas” a exigencias de reflexión crítica que brotan de crisis de la cultura y civilización, de la crítica que reclaman las crisis del mundo y de la humanidad. Tiene que tratarse de pensamientos críticos y juicios filosóficos, que brotan de la crítica de la ciencia y conciencia críticas del acaecer de las crisis del hombre, del mundo y de la relación del hombre con el mundo. “Cuanto más desgarrada está la humanidad en su querer y opinar dentro de todos los campos de la praxis, cuanto más inseguras son nuestras valoraciones y más inconciliables son nuestros criterios y fines, tanto más indispensable y urgente se hace la edificación de las disciplinas filosóficas”⁵⁰ como *crítica del mundo*,

49 Id. pp. 268-269.

50 Id.

y crítica de la cultura y civilización, *crítica de la relación del hombre con el mundo* y de la autoconciencia de esa relación, de la *condición humana* en la transición civilizatoria, mediante la “reflexión-práctico crítica”,⁵¹ expresada en conceptos y planteamientos con la figura de juicios filosóficos; “un juicio filosófico debe ser un todo orgánico en el que afirmación y negación, universalidad, particularidad y singularidad están presentes; y no puede estar desprovisto de un elemento categórico o existencial”, dice Collingwood.⁵² La reflexión práctico-crítica, representa la unidad de examen de condiciones del conocer y devenir de desgarramientos de la humanidad y en la interacción incesante entre libertad y alienación.

51 Id. p. 271.

52 R. G. Collingwood. *Ensayo sobre el método filosófico*. Ed. UNAM, 1965, p. 182.



— XI ANIVERSARIO —