[Filosofía](#)

Introducción a la filosofía

Daniel Diep Diep

Ir al catálogo

de monografías y textos

sobre otros temas

Glosarios

Biografías

Libros en

línea

Buscador Central

Siempre usa condón

Diccionario de sexualidad

Fuente: [Universidad Abierta](#)

INTRODUCCIÓN:

Una de las más difíciles tareas de nuestro tiempo es la de tratar de compendiar la multiplicidad de datos que día a día se acumulan en el ámbito del saber. Pero cuando se trata de la filosofía, esa tarea se agrava aún más. Y si a ello se añade el que en nuestro idioma sean tan escasas las traducciones y hasta la información misma de las obras de los grandes filósofos de todas las épocas, el problema se recrudece.

En este trabajo conjunto hemos emprendido la compilación de los datos elementales indispensables sobre lo más representativos, aunque agrupados por "corrientes" o tendencias, pese a que ningún filósofo acepte, de suyo, - y con plena justificación -, que se le agrupe con otros. Obviamente, no incluyen todas las llamadas corrientes, ni siquiera en términos de considerar únicamente a las contemporáneas. Y ello es así porque incluso las corrientes mismas jamás han quedado total y suficientemente configuradas por los clasificadores. Pensar, por ejemplo, en que Whitehead, Russell y Wittgenstein, configuren una tendencia determinada, sobre todo porque colaboraron entre sí, fueron contemporáneos y comulgaron con ideas afines, no deje de ser, de todos modos, una cierta exageración. Y lo mismo ocurre si se piensa, siguiendo el propósito ejemplificador, en Bergson, Blondel y Mounier, al igual que en todos los demás casos.

En otras palabras, que así como los existencialistas, siempre han insistido en que no se hable del existencialismo, es singular, sino de los existencialismos, dado que cada uno de los filósofos más representativos de esa línea o tendencia quiere afirmar su singularidad y unicidad en la concepción que formula, así, igualmente, debiéramos hablar con mucha mayor propiedad, de neopositivismos, neopragmatismos, neoempirismos, etc., todo ello en plural para dar su lugar a cada uno de los que se agrupan o se pretende agrupar bajo tales calificativos.

Sin embargo, siempre con fines de estudio, y sobre todo cuando se habla de "escuelas", la proclividad de todo estudioso es la de tratar de comprimir, condensar, agrupar o resumir la diversidad con miras a que sea intangible la visión de conjunto, de tal forma que sólo en razón de esa excusa -justificada o no- procede y se entiende que hayamos agrupado a los pensadores más representativos de nuestro tiempo en la forma capitular en la que aparecen. Ahora bien, también cabe advertir que "ni son todos los que están, ni están todos los que son", y ello en dos sentidos: no únicamente han quedado fuera de esta apretada síntesis los que se han agrupado por los estudiosos dentro de otras muchas tendencias o corrientes, sino que también han quedado incorporados los que sin merecer debidamente el nombre de filósofos por razón de la naturaleza de los estudios o trabajos efectuados en determinados ámbitos científicos, han tenido, no obstante, la repercusión o trascendencia suficientes como para haber configurado alguna clase de derroteros en la conciencia universal de la actualidad o en la praxis misma de lo convencional y cotidiano que acuñan día con día disciplinas y prácticas.

Ciertamente, todas las "corrientes" expuestas son, definitivamente, las más recientes en la historia de la filosofía, pero no se incluye la totalidad de sus representantes ni se compendia la totalidad de las obras de los integrados. Y esto ha sido necesario por dos motivos: hacer accesible el compendio mismo para conformar una idea elemental de su estudio y, sobre todo, de su panorama general; y, por otra parte, ajustar la magnitud o volumen de la obra a una apreciación primaria que permita al estudioso ahondar después, en mayor grado, sobre aquello que le interese o inquiete en forma especial.

Bien sabemos que el ámbito de la filosofía constituye un universo prácticamente inabordable,

[Sofistas. Sofística. Sofisma - Los sofistas y el consensualismo - Epistemología](#)

breve incoherencia tras una vida para ahondarlo con la propiedad de cada en toda su extensión y profundidad.

También amerita mención especial y hasta excusa, si se quiere, el que nos hayamos ajustado a la toma de información de otras fuentes en todos aquellos casos en los que nos resultó imposible conseguir las obras y fuentes originales, de tal suerte que en tales aspectos estaremos hablando "de oídas"; y otro tanto amerita el que por razones de espacio nos hubiésemos visto obligados a suprimir toda clase de referencias bibliográficas para simplificar la lectura. Esperamos que el lector sabrá comprenderlo.

Vaya, pues, en disculpa de los autores, la idea de presentar únicamente una especie de "catálogo" elemental sobre las personalidades, obras e ideas más relevantes de los tiempos recientes, atendiendo sobre todo al impacto que han tenido tales ideas en el mundo contemporáneo, incluso sin prejuzgar sobre su valor filosófico o su ausencia de él.

Esperamos que con ello baste para servir al lector en esta modestísima función.

Daniel Diep Diep

EL VITALISMO O IRRACIONALISMO

I.- Concepto, Temas Principales y Representantes:

Se denomina "vitalismo" a la corriente filosófica que atiende a la llamada "idea de la vida" o "filosofía de la vida", aunque algunos estiman que se trata, más adecuadamente, no de una filosofía en sí, sino de una mera reflexión o reflexiones sobre la vida.

Sus representantes más destacados son: Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, George Simmel, Maurice Blondel y Miguel de Unamuno.

Algunos tratadistas suelen incluir a Federico Nietzsche, Oswald Spengler, William James, Emmanuel Mounier y Jean Lacroix. Pero Nietzsche, junto con Schelling y Schopenhauer, pese a ser el primero un precursor del irracionalismo, no es propiamente un vitalista, en tanto que los dos siguientes son irracionalistas sólo en la medida en que el idealismo del primero y la impugnación del sistema hegeliano por parte del segundo, permiten conceptualizarlos como tales. Spengler es calificado más como un historicista. James es un pragmático y, para muchos, el más radical de los empiristas. Mounier y Lacroix son considerados en mucho mayor grado dentro del personalismo.

Cabe aclarar que el irracionalismo de Nietzsche, Schelling y Schopenhauer se concibe como una mera metafísica de lo irracional que atiende a la esencia del mundo como algo plenamente incognoscible para la razón, sosteniendo el principio absoluto de un mundo irracional en todos los sentidos, y tan es así que Nietzsche centraba sus tesis en la voluntad de poder, Schelling en una filosofía positiva que se avocaba al problema romántico e idealista de la identidad y Schopenhauer a la metafísica de la voluntad irracional. En tanto que el irracionalismo de los llamados propiamente vitalistas no constituye una mera a-racionalidad, es decir, una simple negación de la razón, como en aquellos, sino una concretísima ubicación de la razón en un peldaño previo al de la vida, es decir, que se trata en ellos de un auténtico irracionalismo, entendido como corriente filosófica y no de una absoluta negación de la filosofía misma al descartar su naturaleza propia que es el empleo limitado de la razón, incluso para asignarle el papel mínimo que le corresponde dentro de su propia conceptualización .

Dicho en otras palabras: el término irracionalismo en el ámbito de la filosofía no resulta suficientemente acertado, ya que la filosofía se sirve, por definición de la razón. De tal forma que lo que se considera como irracionalismo dentro de ella no significa precisamente una filosofía de lo irracional ni una negación de su esencia, sino una forma de abordarla a través del énfasis en las condiciones vitales. De allí que se consideren adecuadamente como irracionalistas únicamente a los vitalistas, ya que anteponen la vida al pensamiento sin descartar la función propia de la filosofía, incluso para considerar la ubicación justa de la razón, mientras que quienes son considerados como a-rationales son aquellos que reniegan de la filosofía misma pese a que se sirvan de ella para combatirla, como es el caso de los citados.

Ahora bien, el planteamiento esencial de esta corriente vitalista y, por ende, irracionalista, por contraposición con el empirismo y el neoempirismo, no es, como para ellas, el conocimiento científico de la materia, sino la explicación de la realidad entera que constituye el fenómeno al que se denomina vida. Sus representantes se alejan por igual del materialismo y del kantismo, o sea del materialismo y del idealismo, para abordar seis aspectos esenciales que vienen a caracterizarlos:

1.- Su *actualismo*. Para ellos no existe más que el movimiento, el devenir y hasta el ser y la materia, pero siempre en movimiento. "Encierra más el devenir que el ser", decía Bergson. Y esa es su motivación principal.

2.- Su *organicismo*. La realidad se muestra en forma orgánica, es decir, que la biología es más decisiva que la física, aunque para algunos, como Dilthey, también la historia tiene importancia.

3.- Su *irracionalismo*. El interés por la biología les hace en alguna medida empiristas, pero sobre todo irracionales. Los conceptos, los apriorismos y las derivaciones lógicas no tienen cabida. Los métodos a emplear por la filosofía, según ellos, son la intuición, la práctica, la comprensión histórica, pero no los métodos racionales.

4.- Su *objetivismo*. Aceptan la existencia de una realidad objetiva que trasciende al sujeto, por contraposición con cualquier clase de subjetivismo, de tal forma que rechazan el idealismo trascendental kantiano o absolutismo conceptual.

5.- Su *pluralismo*. Son proclives a las teorías evolucionistas por contraposición con los monismos materialistas e idealistas.

6.- Su *personalismo*. La mayor parte de ellos son afechos a la consideración de la persona como punto de partida del filosofar.

De hecho cabe hablar de cuatro escuelas principales dentro de esta corriente, aunque con las aclaraciones previamente formuladas:

1.- La bergsoniana, que se refiere al llamado *élan vital*, o corriente de vida que caracteriza al ser, continuada por el personalismo francés con Emmanuel Mounier y Jean Lacroix.

2.- La diltheyana, que se caracteriza por la concepción historicista.

3.- La pragmática, que se orienta a la aplicación práctica de la permanencia en el mundo, y que se propagó sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos.

4.- La nietzscheana, spengleriana y simmeliana, que es la más irracionalista y que constituye su versión alemana. No debe descartarse dentro de ella, como ya se advirtió, a Schelling y Schopenhauer.

Aquí nos ocuparemos únicamente de los representantes del vitalismo más adecuadamente considerados como tales en razón de su llamado irracionalismo.

II.- Wilhelm Dilthey (1833-1911):

Sus obras principales son: *Introducción a las Ciencias del Espíritu, Concepción del Mundo y Análisis del Hombre desde el Renacimiento y la Reforma, El Mundo Espiritual (Introducción a la Filosofía de la Vida), Ideas sobre una Filosofía Descriptiva y Analítica, La Esencia de la Filosofía, Teoría de las Concepciones del Mundo y Vivencia y Poesía.*

Dilthey se contraponía al positivismo, aun cuando toma dos ideas de él: que toda la filosofía anterior ha sido parcial por haberse abstenido de considerar la realidad en toda su integridad; y que la metafísica es imposible, por lo que sólo queda lugar para las ciencias positivas. En consecuencia, pretende fundar una filosofía que comprenda la experiencia total, es decir, la realidad completa, así como superar la metafísica a la que concibe como "*absolutismo del intelecto*".

En tales condiciones, se abstuvo de caer en la tentación de formar un sistema o una teoría de la vida. Tampoco pretendió la integración de una doctrina histórica. Se limitó a tomar contacto inmediato con la realidad de la vida, incluyendo la historia, para poner el acento de sus planteamientos en la llamada conciencia histórica, de la cual derivó el llamado "*historicismo*", con matices inelectualistas y doctrinarios.

Para Dilthey, aunque tengamos conciencia de estar en un tiempo determinado, también tenemos capacidad para ubicarnos en otras épocas y tomar las vivencias de un mundo constituido por la temporalidad, tal como cabe advertirlo al historiarlo. Nos podemos insertar en la historia, e incluso en la circunstancia histórica, para sumir una visión que, aunque no se nos ofrezca en presente, permite inferir el sentido del futuro. Ello se relaciona con el antagonismo tradicional de las ideas y los sistemas, ya que conduce al escepticismo al convertir la historia en un "*inmenso campo de ruinas*" mientras nuestro espíritu excluya todo lo definitivo y se complazca en decir algo nuevo para corregir o superar lo que antes se dijo. Sólo cuando se concede el reconocimiento de la intemporalidad se advierte el valor del pasado. Nuestro más grave error es el de suponer lo nuevo como válido, sin restricciones de ninguna especie, y, por consiguiente, estimar lo pasado como carente de mérito o de significado. Manejar la historia como un mero repertorio de errores a corregir en el presente, es desconocerla. Lo que cambia no es la historia sino el hombre, y no únicamente por estar

La vida humana, en consecuencia, tiene una dimensión esencialmente histórica, su sustancia es la historia, la historia es la vida misma. Esa realidad presente de cosas y personas constituye un complejo de relaciones vitales. Cada cosa u objeto no es más que un ingrediente de ella, de tal forma que es a través de los objetos como adquiere sentido. Es la vida quien se sirve del individuo para crearle su propio mundo. Y ese mundo hace consistir la vida como una unidad vital que reacciona sobre los estímulos, los modifica, los adapta a sus condiciones y hasta los combate mediante el ejercicio de la voluntad. Así las cosas, las representaciones de ella no se convierten en procesos ni se transforman en actos volitivos, sino que provocan conexiones entre los diversos elementos de la vida psíquica para originar una perceptividad de su sentido y metas definitivamente peculiar y, por supuesto, superior a la percepción primaria de ella. Lo curioso de su enfoque es que pretendía manifestarse contrario a la metafísica y, paradójicamente, hoy se estima como punto de partida de ella y obliga a recurrir a él.

En suma, para Dilthey, la esencia de la filosofía sólo puede descubrirse en la realidad histórica de lo que efectivamente ha sucedido y, la historia, sólo es comprensible desde la vida en la que se está. Sólo a través de una interpretación de la historia entera resulta posible determinar el ser de la filosofía y sus dos notas distintivas y determinantes: su universalidad y su autonomía. Para Dilthey, todo lo demás carece de rango en materia de filosofía. Y, definitivamente, no cabe más que estar de acuerdo con ello, ya que una buena parte de las llamadas corrientes modernos suelen manifestarse como relativizantes o minimizantes de la problemática propia de la filosofía o simplemente subordinadas a determinadas ciencias, e incluso al propósito de hacer de la filosofía una ciencia más. La filosofía, para Dilthey, es la ciencia de lo real, pero de todo lo real, sin mutilaciones y sin limitaciones. Y la inteligencia no es una manifestación aislada, carente de sentido mientras sólo se limite a la razón, sino una función vital que sólo adquiere ese sentido dentro de la totalidad de la vida humana. En otras palabras, el sentido de la vida es el de derivar su saber, mismo que, por si solo no agota lo real, sino que se limita a tratar de entenderlo, toda vez que tal como se manifiesta la naturaleza, su sola percepción es algo agregado, algo irracional.

La fundamentación de la llamada filosofía sistemática es una mera autognosis, simple percepción de uno mismo. Y es de la autognosis como se accede a la hermeneutica, o sea al conocimiento de la vida, para ir de ésta al conocimiento de la historia y de la naturaleza. La filosofía representa una especie de viaje, desde su perspectiva, entre lo más cercano, que es el propio sujeto, y lo más lejano, que es el saber. En tal virtud, Dilthey resume en cuatro temas su concepción fundamental, según la síntesis de Ortega:

- 1.- Historia de la evolución filosófica como propedéutica.
- 2.- Teoría del saber.
- 3.- Enciclopedia de las ciencias.
- 4.- Teoría de las ideas del mundo.

Consecuentemente, postula una nueva forma de razón, por sobre la razón pura de Kant, que consiste en pensar la vida y la historia, de tal forma que resulte aplicable la razón a la historia, es decir, pretende una especie de "crítica de la razón histórica".

III.- Henri Bergson (1859-1941):

Sus obras principales son: *Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia, Materia y Memoria, La Evolución Creadora, Las dos Fuentes de la Moral y la Religión, La Energía Espiritual, Pensamiento y Movimiento e Introducción a la Metafísica.*

Bergson pretende establecer, atendiendo a los cuatro primeros principios de los que se ocupa la filosofía y de esos mismos principios, en razón de la biología, lo que constituye el entorno y el sentido de la vida. Para él, desde el ángulo de perspectiva de la filosofía, el principio de unidad se constituye por la vida misma, que es el movimiento inmanente o intrínseco a todos los seres o cuerpos vivos; deja sin satisfacer el principio de orden, ya que se limita a preguntarse por la ley fundamental de la vida, es decir, la que pueda abarcar a todas las leyes particulares de dicho fenómeno; resuelve el principio de origen remitiéndose a la existencia de Dios y señala como principio de finalidad la aspiración de la materia hacia la conciencia, tesis que posteriormente desarrolló Pierre Teilhard de Chardin.

Desde el punto de vista de la biología, toma por principio de unidad los fenómenos comunes, como la reproducción, la nutrición y la muerte; como principio de orden, las leyes

biológicas, como principio de origen, las diferentes causas que determinan los fenómenos vitales; y, como principio de finalidad, las tendencias inmediatas.

El *Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia* persigue tres objetivos:

- 1.- Distinguir entre los fenómenos exteriores y los interiores a la conciencia.
- 2.- Indagar sobre el principio de unidad de los fenómenos interiores.
- 3.- Determinar el principio de orden de esos mismos fenómenos interiores.

Comienza, pues, a partir de las consideraciones kantianas sobre el tema y que cabe resumir como sigue: formas de la experiencia, que son dos: para los fenómenos externos, el espacio; y para los internos: el tiempo. Y formas del entendimiento o categorías del juicio: que son cuatro: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Bergson se ocupa, tomando en cuenta estas tesis de la Teoría del Conocimiento de Kant, por indagar sobre las soluciones que ofrecen el sentido común, la psico-física y la psico-fisiología, en lo que atañe a las emociones y a las sensaciones. Trata como emociones profundas a los sentimientos; superficiales, los esfuerzos; e, intermedias: las pasiones. Su hallazgo más importante a este respecto es que el sentido común acierta al establecer un nexo causal entre el sentimiento de esfuerzo y el esfuerzo muscular, pero desacierta al suponer que el esfuerzo es la causa y el esfuerzo muscular el efecto, ya que la verdadera relación es al revés: el esfuerzo muscular es la causa y, el sentimiento de esfuerzo, el efecto. Y define el sentimiento de esfuerzo por su intensidad, que es el grado de complejidad cualitativa, o sea, la cantidad de sensaciones simples que lo componen.

Así mismo, se ocupa de la multiplicidad de los estados de conciencia. Atiende a la naturaleza espacial del número o cantidad extensiva, para configurar su formación en real e ideal abstracto. Precisa los conceptos de espacio como un aspecto de las cualidades físicas de los cuerpos y hasta como una realidad independiente, para concluir en que la extensión es una síntesis de sensaciones inextensivas por un acto del espíritu. Y también se ocupa del tiempo en calidad de medio homogéneo o "intrusión" del espacio, como concepción pura: la melodía; y como duración real, señalando que el lazo de unión entre el espacio y el tiempo es la simultaneidad.

Atiende al concepto de movimiento, fijando sus elementos: el espacio recorrido es una serie de posiciones sucesivas y, el acto por el que se le recorre, una mera síntesis de posiciones o progreso, de tal forma que su conclusión es que la intuición inmediata muestra el movimiento en la duración y la duración fuera del espacio.

Al combinar sus tesis sobre el movimiento, el tiempo y la velocidad, llega a conclusiones como las de la homogeneidad del espacio; las de las clases de multiplicidad: cualitativa y cuantitativa; y las de la duración, que toma, por el movimiento, la forma de un medio homogéneo o representación simbólica del tiempo por el espacio.

Habla, pues, de dos clases de conciencia: la refleja, como mera operación del sujeto para adquirir una concepción lógica o pensante o para constituirse en productora de objetos racionalizables, como ocurre con la Teoría del Conocimiento; y la inmediata, que se manifiesta como una operación del sujeto que aprecia la vivencia psicológica, pero que también puede incidir en constituirse en productora de objetos propios del conocimiento fenoménico, es decir, hacer teoría del conocimiento.

Bergson, en suma: alude al materialismo como un determinismo mecánico, en tanto que el espiritualismo viene a ser un dinamismo libre. Para el determinismo físico prevalece el principio de conservación de la energía. Para el determinismo psicológico o asociacionismo, el principio de causalidad. Ese dinamismo libre, o *en la vital*, del espiritualismo bergsoniano se constituye en una necesidad vital: existen dos tipos de conciencia: la inmediata, que es propia tanto del hombre como del animal; y la refleja, que es exclusiva del hombre. Pero el objetivo último de la tesis es el de discernir hasta qué punto la conciencia refleja representa un avance sobre el animal y en qué medida el hombre se ve demeritado ante éste precisamente por la atrofia del instinto y el abandono de la conciencia inmediata, con la cual participaría de sus ventajas.

Se trata, en suma, de un espiritualismo irracionalista en la medida en que es la razón misma quien amenaza a toda intuición. Por eso Bergson pretende rescatarla para que la razón se ocupe de la vida. Y por eso Ortega y Gasset acaba por calificarla como *razón vital*.

IV.- George Simmel (1858-1918):

Sus obras principales son: *Kant (Un curso de lecciones)*, *Schopenhauer y Nietzsche, Filosofía del Dinero, Los Problemas de la Filosofía de la Historia, Los Problemas Fundamentales de la*

Su tema central es la concepción de la vida, considerada desde la posición del hombre en el mundo y aduciendo, además de su trascendencia, la existencia permanente, en todo instante, de dos límites: un más y un menos, un más acá y un más allá, ambos dentro de la perspectiva de un aquí y ahora y de un así. Es decir, una vida definida por dos valores: riqueza y determinación.

Siempre y en todas partes tenemos límites y, a partir de ello, somos límites también, de tal forma que si bien el límite general nos resulta necesario para vivir, todo límite particular determinado puede ser rebasado o trascendido mediante nuestros actos. Estos actos o acciones son similares a los del jugador de ajedrez, quien calcula, evalúa probabilidades y se anticipa a cada jugada con una previsión que puede extenderse en forma indefinida. Los límites de la vida humana son desplazables, pero a la vez que tenemos límites no existe propiamente límite alguno para que los desplacemos. Cada acto vital, según Simmel, implica por igual la existencia y hasta el reconocimiento de tales límites, pero, a la vez, la posibilidad de superarlos. El espíritu tiende a rebasarse a sí mismo, a trascenderse, a superarse, y por eso aparece como lo absolutamente vivo o viviente. El hombre es algo que debe trascenderse, al menos en sus resortes espirituales, por lo que cabe definirlo como un ser limitado que no tiene límite alguno para dejar de serlo.

Al abordar el tema del tiempo, Simmel señala que la llamada actualidad es un momento inextenso, que no es tiempo, como el punto, para él, no es espacio. Sólo se trata de una mera coincidencia del pasado con el futuro, los cuales, inevitablemente, son magnitudes temporales y, por ende, tiempo, de tal manera que el pasado ya no es presente ni el futuro se ha constituido todavía como tal, porque dejarían de serlo, de tal suerte que la realidad no es algo temporal. Señala que el tiempo no existe como realidad ni la realidad como tal constituye el tiempo, no obstante lo cual, la vida que se vive subjetivamente por necesidad se siente como si fuese una realidad inserta dentro de una extensión temporal. Ello le conduce a la afirmación de que el lenguaje no entiende por actualidad o por presente un simple punto, sino una porción de pasado y otra de futuro, pero reunidas y con las limitaciones propias del tema del que se hable en razón de un supuesto presente personal o subjetivo, que puede ser personal, político o histórico.

Siempre, toda concepción de la vida, aparece en Simmel referida al futuro. Constituye el plan humano como una especie de punto de referencia inmóvil, separado del presente, que se caracteriza por el grado de penetración vital con el que se ejerza la voluntad para aproximársele. El único presente de la vida, para él, consiste en que ésta trascienda al presente mismo. Y como concibe que no existe propiamente un acceso entre el presente y el futuro, ya que este último no ha sido transitado, vivimos en sus límites, en una demarcación en la que se conjugan y confunden presente con futuro. La vida viene a resultarle, en forma simultánea, un pasado y un futuro reunidos. De ello concluye que sólo para la vida puede resultarle el tiempo como algo real, toda vez que el tiempo viene a ser la conciencia de ella, aunque inenunciable, sino únicamente asumida como vivencia, o, lo que es lo mismo, prescindiendo de sus contenidos.

La esencia de la vida, entonces, se expresa siempre por una actualidad que trasciende hacia aquello que no es propiamente su actualidad, en tal forma que es precisamente esa trascendencia la que viene a constituirse en su actualidad. Es un modo de existencia que no reduce su realidad al presente, ni siquiera entendido como momento, y que tampoco relega a lo irreal el pasado o el futuro, sino que acusa una continuidad sostenida hacia la separación con respecto a ellos, por lo que el pasado sólo se manifiesta en la medida en que interviene en el presente y éste, a su vez, sólo se manifiesta como realidad cuando se proyecta o dilata hacia el futuro. En consecuencia, la vida es totalmente subjetiva o individualista, su continuidad es ilimitada, pero puede tener por límite las propias deficiencias del sujeto que la vive y que le impidan trascenderla. Esa trascendencia es, pues, inmanente a la vida misma, pero el rebasarse por sí misma es su manifestación más primaria, de tal forma que en eso consiste lo que denomina "*lo absoluto de nuestra relatividad*". Existe entonces una contraposición permanente entre la forma y la continuidad. Para Simmel la forma es siempre la individualidad, ya que en todas partes la vida se manifiesta así. Sin embargo, aunque su tesis se aproxima a la Schopenhauer y a la de Nietzsche, tanto por concepto de la llamada "voluntad de vivir", como por el de la "voluntad de poder", respectivamente, él advierte que

lo. Verdaderamente decisivo es la unidad de ambos momentos: debe tenerse voluntad de vivir y de poder para superar los límites.

Las dos definiciones que emplea para ello son claras: la vida es, a la vez, más vida y más que vida. En su primera acepción representa un movimiento que pugna por arrastrar hacia él o para atraer lo que se le presente con el fin de convertirlo en vida. En la segunda, la vida es trascendencia del sujeto a lo que le es ajeno o a la producción de lo que le es ajeno. En el primer caso, considera que la muerte reside de antemano en la vida y constituye la trascendencia de ésta sobre sí misma, ya que la generación y la muerte trascienden la vida hacia arriba y hacia abajo, toda vez que la vida necesita la forma y, a la vez, más aún que la forma. En el segundo, la vida no es subjetivizable ni subjetiviza al ser ajeno, sino que mantiene una independencia total precisamente por constituirse en ser más que vida, es decir, por asumir la absolutividad de ese otro al que reconoce, de ese más que es, a la vez, la fórmula y al condición de la vida. Aquí, el dualismo es la forma en la que se manifiesta la unidad de la vida, lo que le lleva a concluir en lo ya señalado: que la vida encuentra su esencia y su proceso en ser más vida y más que vida, en el sentido de ser su positivo y, a la vez, su comparativo

Simmel representa, en suma, la concepción más representativa del vitalismo, especialmente en razón de esta comprensión sobre la realidad y el sentido de la vida humana.

V.- Maurice Blondel (1861-1949):

Sus obras principales son: *La Acción, Ensayo de una Crítica de la Vida y de una Ciencia de la Práctica, El Pensamiento y El Otro y los Otros.*

Blondel centra sus inquietudes en el sentido mismo de la vida humana. Y ello le lleva al cuestionamiento sobre si el hombre tiene o no algún destino. Afirma que el hombre actúa sin saber qué es la acción, sin haber deseado vivir, sin saber quién es ni si verdaderamente es, de tal forma que, a pesar de ello, no puede conquistar o acceder a la nada, ya que está condenado a la vida, a la muerte, a la eternidad, incluso sin haberlo sabido ni deseado. Ese es su problema inevitable y que busca resolver, bien o mal, mediante sus acciones. Pero si bien la acción es la verdadera solución efectiva que suele darle el hombre al problema de su conciencia de la vida, no por ello puede eludir el estudio de ella ante todo.

Es la acción lo que constituye el hecho más general y constante de la vida, por lo que se convierte en necesidad hasta el extremo de que el hombre haga o realice cualquier cosa cerrándose las demás vías por las que ella se manifiesta, es decir, asumiendo una acción concreta con el de mérito del sacrificio de las demás, de tal manera que ello le empobrece al renunciar a todo aquello que pudo haber logrado saber o conseguir. Para Blondel, cada determinación que el hombre asume para el ejercicio de alguna acción concreta automáticamente representa la amputación o el sacrificio de toda una infinitud de actos posibles que se dejan de realizar. Pero lo peor de ello es que no cabe detenerse o suspender la acción emprendida ni esperar en forma alguna. Si no actúa cada sujeto por sí mismo, algo actúa inevitablemente en el interior del propio sujeto o fuera de él, incluso casi siempre en contra del sujeto mismo, por lo que la paz, a fin de cuentas, viene a resultarle una derrota. La acción, conforme al concepto de Blondel, -a quien también se le suele considerar, precisamente, como "el filósofo de la acción"-, no tolera otro aplazamiento que la muerte. Sólo la muerte puede concluir con la acción misma, ya que la vida se identifica total y absolutamente con la acción. Ello impide que el hombre pueda conducirse por sus propias ideas, ya que el análisis de la vida y, por ende, de la acción misma, es imposible o impracticable para una inteligencia finita, ya que la práctica no tolera rechazos, pues le resulta imposible diferir la acción hasta llegar a la consecución de alguna clase evidencia que permita obrar sobre ella, máxime que, para colmo, toda evidencia suele resultar parcial, precisamente porque la acción exterior puede rebasar la percepción conceptual que el sujeto se forme de los hechos en un momento dado.

Por otra parte, las decisiones que pudiesen tomarse suelen ir más allá de los pensamientos que pudieran motivarlas, ya que la acción rebasa al pensamiento mismo; mientras que, por otra parte, esos mismos actos normalmente suelen manifestarse más allá de las intenciones que los motivan, toda vez que la realidad suele alterar las intenciones originales en razón de sus propias demandas concretas y prácticas. De ello infiere la conveniencia de constituir una ciencia de la acción, pero entendida esta última bajo la perspectiva de una plena integralidad, ya que para Blondel, en razón de la perspectiva que asume, todo modo de pensar y vivir deliberadamente implica la necesidad de una solución completa del problema

inmundo de la existencia. Las acciones parciales jamás podrían abarcar en esa integralidad y, por ende, serían inútiles. Ahora bien, como Blondel suele acudir con frecuencia al tratamiento del problema religioso, esa percepción sobre el sentido de la acción como objeto de atención integral adquiere una significación particularmente importante: se opone al intelectualismo en esta materia, así como al mero fideísmo, pero todo ello no en nombre del sentimiento, sino de la acción. Una religiosidad pasiva le resulta funesta. El escolasticismo le parece especialmente criticable, ya que entraña esa concepción de pasividad que rehuye. Los entes, insiste Blondel, son sobre todo lo que hacen. La filosofía, según su perspectiva, tiene que "*impedir al pensamiento idolatrarse, mostrar la insuficiencia y la subordinación normal de la especulación, iluminar las exigencias y los senderos de la acción, preparar y justificar las vías de la fe*", lo cual le lleva a una apreciación un tanto mística con respecto al sentido de la filosofía misma, toda vez que la acción la rebasa como necesidad vital y, por contrapartida, asume la necesidad de la reflexión filosófica, pero siempre que se le mantenga al servicio de la religión, aunque también entendida en el sentido de una acción implicada con la propia del pensar.

Por otra parte, si el hombre expresa, a través de la acción, lo más profundo de sí mismo, que no es otra cosa que su voluntad, resulta obligado entender que la filosofía debe buscar su orientación y hasta sus fines en la acción, toda vez que ésta se constituye por una dialéctica de la voluntad que obliga a trasladar el centro mismo de la filosofía, según sus palabras, "*hacia la acción, ya que es allí donde se encuentra el centro de la vida*", derivándose de esta perspectiva blondeliana su llamado método de la inminencia, que, muy sintéticamente, consiste en reconocer - por un lado- la exigencia divina y - por el otro- la naturaleza finita del hombre, y por ende, su indigencia dentro de las limitaciones del orden natural, de tal forma que resulte inevitable hacer surgir la necesidad de lo sobrenatural, es decir, un reconocimiento de la insuficiencia del orden natural que obliga al hombre a la aceptación y recepción de lo sobrenatural, aun cuando no pueda actuar sobre ello ni logre en alguna forma definirlo, ya que o primero que percibe es una desproporción manifiesta entre lo que es el hombre en su interioridad y lo que alcanza a intuir con respecto a ese orden sobrenatural, de tal forma que concluye por buscar una especie de compensación o equivalencia en la acción, pero atribuyéndole algún sentido de infinitud.

En otras palabras, más que de un irracionalismo aparente en ese involucramiento de la fe y esa prioridad de la acción por sobre la reflexión, habría que advertir una concepción espiritualista en la que la acción sólo representa una condición de la realidad que obliga a su estudio, pero sin esperar que tal estudio pueda rebasarla. En ello viene a consistir, para Blondel, el destino humano.

VI.- Miguel de Unamuno (1864-1936):

Sus obras principales son: *Ensayos, Del Sentimiento Trágico de la Vida, Vida de Don Quijote y Sancho, La Agonía del Cristianismo* y un buen número de sus novelas.

Unamuno es en mayor grado un pensador que un filósofo, toda vez que su obra asume una orientación a tal extremo irracionalista que acaba por apartarse de la tradición filosófica convencional. Sin embargo, justamente por esa dirección de sus ideas fundamentales es por lo que logra configurarse más representativamente esta corriente de pensamiento, ya que sus planteamientos asumen a plenitud la noción de un vitalismo a ultranza: - la "inmortalidad" y la "agonía"- y de un irracionalismo extremo, aunque consciente: -"porque me da la gana" y "porque es absurdo".

En Unamuno se manifiesta con mayor vivacidad que en cualquier filósofo el problematismo filosófico. Para él, la única cuestión, o cuestión por excelencia, es la inmortalidad personal de cada hombre en concreto, de quien dice que vive y muere y que, no obstante, no quiere morir del todo. Y toda su actividad intelectual, aunque orientada en mayor grado a través de la expresión fundamentalmente literaria, se orienta justamente en ese sentido. Manifiesta una fe religiosa que califica como "agónica" por expresarse constantemente como tamizada de dudas y hasta cierto punto como deficiente, pero siempre "visceralmente" defendida, con una pasión desbordada y poco ortodoxa, que parece expresar en primer plano la lucha igualmente agónica pero reprimida o inexpressada de múltiples creyentes que no se atreven a cuestionarla con idéntico grado de sinceridad al expresado por él.

Unamuno representa un hito en el contexto intelectualista de su época. La ciencia ni siquiera se ocupaba de cuestiones del orden que a él le inquietan. Ello provocó una notoria singularidad y difusión a sus obras, pero también, originó una reacción sobre el sentido

mismo de la indagación convencional. El problema de la inmortalidad conlleva el de la muerte, el de la muerte implica el de la vida, y el de la vida necesariamente entraña el de la persona. ¿Cómo esperar, entonces, que de la ciencia convencionalizada y de la filosofía "acartonada" - como solía referirse a las concepciones puramente escolasticistas - pudiese esperarse respuesta alguna válida en torno a dichos problemas?

La razón, según concluye, no es suficiente para conocer la vida, ya que al intentar comprenderla o aprehenderla en el entorno de un cuadro conceptual o de conceptos fijos y rígidos, automáticamente se le despoja de toda su fluidez y se le mata. La vida es irreductible y, por ende, la razón no puede abarcarla, de tal forma que el único instrumento para aproximarse a su percepción es la imaginación. Para Unamuno "la facultad más sustancial" del ser humano es la imaginativa, ya que sólo mediante ella resulta posible advertir la existencia de la vida sin disecarla previamente mediante juicios intelectuales. Consecuentemente, no son los tratados ni los sistemas los que permiten la comprensión de la realidad vital ni los que constituyen una filosofía adecuada, sino la novelística, el relato o la historia, ya que permiten el esfuerzo de la imaginación, la vivencia y hasta la previvencia, incluso de la muerte, para advertir en todo momento tanto la temporalidad del ser como su reacción permanente contra toda transitoriedad, su afán de perdurar o permanecer en la vida y, a la vez, su conciencia desgarradora de la inminencia irremediable de su terminación. Ello constituye su sentimiento trágico, esa conciencia siempre presente sobre la noción de estar en el mundo y, a la vez, de ser tan efímera e irremediable esa estancia, pero también, por otra parte, las nociones mismas en las que se funda la convivencia y el concepto religioso de salvación. En su obra "Del Sentimiento Trágico de la Vida" afirma: "*Suponemos que la conciencia humana es fin y no medio para otra cosa que no sea conciencia, ya humana, ya sobrehumana*". En otras palabras, toma la filosofía para revalorar sus objetivos mismos, y comienza por poner en entredicho, sobre todo en sus *Ensayos* y en *Vida de Don Quijote y Sancho*, la ingenuidad racionalista de colocar a la razón en el centro de la vida, como si fuese un fin en sí misma, en vez de asumirla como medio para que la vida se asuma como conciencia, entre otras muchas cosas, tanto humanas como sobrehumanas. Unamuno se constituye, con ese enfoque personalista, en precursor de la metafísica de la existencia y hasta suele considerársele dentro de la corriente existencialista, pero su vitalismo y su espiritualismo rebasan la perspectiva puramente existencial, ya que el motivo central de su obra arraiga en concepciones religiosas y filosóficas que atienden más a la percepción, compromiso y sentido de la vida, sin que ello excluya, desde luego, que tales aspectos tengan también connotaciones existenciales dignas de considerarse.

VII.- Evaluación General:

Además de lo advertido al principio de estas notas, debe considerarse al vitalismo como una corriente de particular interés para efectos del pensamiento contemporáneo. Sus hallazgos fundamentales en torno al sentido de la vida, se constituyen en precursores del personalismo, del existencialismo y del marxismo. Y ello es así porque rompen con los esquemas del sistema hegeliano que había influido en exceso el pensamiento filosófico hasta el extremo de asfixiar a la filosofía misma dentro de una dialéctica que le dejaba muy escaso margen para evolucionar.

El vitalismo representó, sobre todo en su tiempo, una especie de apertura de ventanas para permitir que entrara el aire fresco de la libertad. Antes de él, la filosofía permanecía enclaustrada dentro de los estrechos límites de la llamada "razón racionante", es decir, que conservaba un escolasticismo y una rigidez que hacían de su estudio la más fría e impersonal de las tareas.

El calificativo mismo de irracionalistas que se atribuyó a los vitalistas fue la reacción desacertada e injusta con la que se le quiso calificar para descalificarlo. Era obvio que rompía con las nociones tradicionales del pensamiento convencionalizado. Ignace Lepp, en su calidad de defensor del existencialismo, solía decir que todo el pensamiento tradicional, en el ámbito de la filosofía, no había sido más que "*nocionalismo*", o lo que es lo mismo, que sólo se había ocupado, desde los griegos, por darle nombre a las cosas o, peor aún, por limitarse a exponer nociones de las cosas, sobre todo del mundo físico, de tal manera que la filosofía tradicional se había resuelto en mera física o, como señalaba Unamuno, en simple filología: sólo se ocupaba de las palabras, en tanto que el existencialismo, -y debíamos añadir al vitalismo y al marxismo-, se han ocupado del hombre y no únicamente de las cosas, de tal suerte que ahora la mira de la filosofía ya se enfoca hacia la persona, el ser humano, el

nombre de carne, y desde, como intermedios lo afirma Chalmers, para acercarse en su problemática integral y no así, únicamente, en el mero ejercicio un tanto diletante de la razón.

Finalmente, debe observarse que se entiende por vitalismo una doctrina naturalista y evolucionista que asume los fenómenos naturales como parte de un entorno y un acontecer orgánico que demanda la participación de las fuerzas espirituales, es decir, que constituye una corriente especial dentro del espiritualismo. Hoy en día se trata como neovitalistas a Driesch, Wagner, Uexcüll, Hartmann y Reimke, ya que se proponen la exigencia de que para definir la finalidad de la naturaleza orgánica, deben utilizarse fuerzas directoras y ordenadoras más elevadas que las convencionales y asumen que estas fuerzas pueden encontrarse, al menos en un plano puramente auxiliar, en las máquinas con las que puedan extrapolarse tales energías. Estas fuerzas reguladoras, más que físicas, reciben el nombre de fuerzas dominantes o de fuerzas superiores, de tal forma que en los procesos formadores de los organismos se antoja la colaboración de factores espaciales no físicos a los que se denomina entelequias. La entelequia es un factor natural activo y teleológico, es decir dinámico y con fines, que no se mueve en el espacio pero que influye determinantemente en él, de tal forma que permite una autonomía de la vida y hasta una legalidad de la misma. Los sistemas puramente físicos, como las máquinas, no pueden conducirse de manera similar, por lo que obedecen a fines diametralmente opuestos.

Concluimos observando que en el ámbito de la psicología se denomina, a esta fuerza vital, como potencia anímica, o como psicovitalismo. Los hallazgos espiritualistas y vitalistas de Bergson sobre el movimiento, el tiempo, el espacio y sus contenidos de conciencia son precursores de ello.

LA FILOSOFIA ANALITICA

I.- Concepto, Representantes Temas Principales:

Se conceptúa como filosofía analítica a la corriente que algunos consideran como neoempirista y otros como anti-idealista y que ubica en la lógica matemática y en el análisis del lenguaje sus conceptos fundamentales de reflexión. Para algunos de sus representantes, la filosofía no puede desligarse de las ciencias si quiere adquirir sentido alguno. Para otros, se trata de un simple encadenamiento de la filosofía a la lógica.

Pero, sea cual fuere la perspectiva que se tenga de esta corriente, lo cierto es que no deja de reconocer sus propias limitaciones para aprehender la vida en todos sus significados, por lo que en el fondo se constituye por igual en una antítesis de las corrientes idealistas y en un reconocimiento de las vitalistas, sin demérito de que por sí misma asuma la problemática filosófica como un entorno enclavado en otro, que es el de la ciencia en general.

Sus representantes principales son Bertrand Russell, Alfred North Whitehead y Ludwig Wittgenstein. De este último ya nos ocupamos al tratar el tema del Neopositivismo, por lo que ahora sólo atenderemos a los dos primeros y haremos una breve mención de otros representantes de menor impacto dentro de esta misma línea de ideas.

Los temas principales de esta corriente son las matemáticas, la lógica y, desde luego, el lenguaje, pero asumidos desde una perspectiva que los integra: se formula una teoría de las descripciones, un análisis lingüístico, una apreciación sobre la captación intelectual de la realidad y hasta una antimetafísica, una terapia y un cierto esencialismo que limitan el estudio únicamente a todos aquellos temas de los que proceda hablar por contrapartida con aquellos otros que obligadamente deben descartarse.

No obstante, no representa un radicalismo conceptual, ya que incluso hace descansar en teorías de juegos lingüísticos los análisis y calificaciones del lenguaje e incluso se ocupa de apreciaciones filológicas y propositivas que inducen a consideraciones y reflexiones notoriamente interesantes.

II.- Bertrand Russell (1872-1970):

Sus obras principales son: *Autobiografía*, *Ensayo sobre los Fundamentos de la Geometría*, *Exposición Crítica de la Filosofía de Leibnitz*, *Los Principios de la Matemática*, *Ensayos Filosóficos*, *Misticismo y Lógica* y *Otros Ensayos*, *Principia Mathematica*, *Los Problemas de la Filosofía*, *Introducción a la Filosofía Matemática*, *Historia de la Filosofía Occidental* y *La Sabiduría de Occidente*.

Russell representa un poderoso factor de influencia intelectual dentro de la cultura occidental del presente siglo, tanto por la magnitud y variedad de su obra como por la trascendencia con la que sus observaciones han permeado a las demás corrientes de pensamiento

contemporáneas.
Y una de sus primeras observaciones, que algunos toman como rasgo distintivo de ese pensamiento, es la revaloración que hace con respecto al sentido común. Para él, las viejas concepciones idealistas que proclamaban el sentido común como mera apariencia, no son válidas, sino que, por el contrario: le parecen reales precisamente todas aquellas cosas que el sentido común supone que son reales, siempre que no haya sido influido por la filosofía o por la religión. Para él *"la religión que carece de dogmas es más grande y más religiosa que la que descansa en la creencia de que, al final, nuestros ideales se realizan en el mundo exterior"*.

Y esta apreciación se complementa con otra más: *"La religión extrae su fuerza de la sensación de unión con el universo que es capaz de proporcionar. Primeramente, la unión se alcanzó asimilando el universo a nuestra propia concepción del bien; la unión con Dios fue fácil, puesto que Dios era amor. Pero la decadencia de la creencia tradicional ha hecho que esta forma de unión ya no sea una forma en la cual pueda confiarse; tenemos que hallar un modo de unión que no pida nada al mundo y sólo dependa de nosotros. Tal modo de unión es posible mediante el culto imparcial y el amor universal, que ignoran la diferencia entre el bien y el mal y se dan a todo por igual. Con objeto de librar a la religión de toda dependencia con respecto al dogma, es necesario abstenerse de toda exigencia para que el mundo se adapte a nuestra medida" ..*

A partir de tal enfoque, se advierte que de los tres elementos básicos de toda religión típica, que son el dogma, el culto y la moral, Russell manifestaba una inquietud esencial: despojar a la religión del dogma y de la moral, por lo menos, ya que nada observa sobre el culto. Obviamente de ello no podría desprenderse propiamente una religión, sino una mera fórmula convivencial, y ni siquiera una especie de "religión laica" - como algunos de sus biógrafos pretenden- podría resultar de tal despojo.

Claro está que el ideal russelliano no entrañaba un ateísmo, sino un agnosticismo: *"la esencia de la religión consiste en la subordinación de la parte finita de nuestra vida a la parte infinita"*, en consecuencia: *"el ateo, como el cristiano, sostiene que podemos saber si hay o no hay Dios. El cristiano sostiene que podemos saber que existe; el ateo, que podemos saber que no existe. El agnóstico suspende todo juicio, diciendo que no hay suficientes razones ni para la afirmación ni para la negación"*. Y fue en razón de tal agnosticismo que prefirió acogerse al sentido común para todos sus demás estudios hasta llegar al extremo de sintetizar por sí mismo su perspectiva del mundo en *"una concepción resultante de la síntesis de cuatro ciencias diferentes: la física, la fisiología, la psicología y la lógica matemática"*.

Dentro de ese esquema conceptual llegó a planteamientos como los siguientes:

- 1.- En primer término, el llamado *"atomismo lógico"*, que describió por sí mismo: *"llamo atomismo lógico a mi doctrina porque los átomos, a los que deseo llegar como elemento último del análisis, son átomos lógicos y no átomos físicos"*. En esa concepción la proposición atómica viene a constituirse en la descripción de un hecho, la afirmación de que una determinada cosa posee cierta cualidad, o la observación de que algunas cosas en concreto mantienen entre sí determinadas relaciones, de tal manera que el hecho atómico es lo que convierte en verdadera o falsa una proporción determinada. La proposición atómica viene a ser el enunciado simple, con un sujeto, un verbo y un predicado. La proposición molecular o compleja, viene a resultar de la relación de varias proposiciones atómicas o simples, es decir, que se conforman por un sujeto con varios verbos y predicados.
- 2.- En segundo término, el propósito de demostrar que toda la matemática procede de la lógica simbólica. Trata a la matemática como una rama de la lógica, aduciendo que no existen conceptos típicos de ella que no puedan reducirse a conceptos lógicos, por lo que tampoco existen procedimientos de cálculo o de derivación dentro de la misma que no puedan ser transformados en derivaciones, a su vez, de carácter puramente formal.
- 3.- En tercer término, su teoría de las descripciones, distinguiendo entre las que son definidas y las que son indefinidas o ambiguas, con el propósito de eliminar las paradojas metafísicas de la existencia y las paradojas de lo no existente. Afirma que las descripciones denotativas o denotantes de los atributos del objeto son necesariamente incompletas, ya que son incapaces de tener significados por sí solas y deben ser distinguidas nítidamente de los nombres propios, toda vez que éstos, considerados aisladamente, por lo menos poseen significado.

1. Finalmente, su logicismo nos ofrece: el arán permanente de someter toda la problemática propia de la filosofía al tamiz de la lógica y, sobre todo, de una lógica del lenguaje y de los hechos empíricos hasta llegar al extremo de sostener que "todo el conocimiento sintético está fundamentado en la experiencia".

Y aunque reconoce las limitaciones propias del empirismo, sostiene que es la mejor teoría disponible. Pese a ello, se opuso a los pragmatistas y a los neopositivistas, emparentados con el empirismo clásico, en razón de que, a su juicio, se habían olvidado de que el objetivo de las palabras consiste en ocuparse de cosas diferentes a ellas, y se opuso también a la filosofía analítica de Wittgenstein, aduciendo que establecía relaciones nebulosas o ilusorias entre las palabras y las cosas o, peor aún, entre las palabras y la vida.

En suma: para Russell los filósofos del lenguaje practicaban una especie de mística del uso corriente de él, empleando el lenguaje común como campo experimental de todos los demás lenguajes, de tal forma que no podrían acceder jamás al empleo de un lenguaje cientificado, tal como él lo preconizaba, incluso para su empleo en materia filosófica. Criticaba la filosofía analítica indicando que se preocupaba más por el sentido de los discursos que por su contenido de verdad y atribuyéndole dos deficiencias fundamentales: practicar el culto al uso corriente del lenguaje, menoscabando con ello las posibilidades de todo lenguaje técnico, y ocuparse del sentido de las palabras en vez de abordar el sentido de las cosas, su realidad y su veracidad.

Ahora bien, para Russell, los filósofos son el resultado de su medio social; la moral debe ser relajada e irrestricta en aras de una felicidad intelectual; la educación debe dejarse a un manifiesto libertinaje y, el cristianismo, jamás le representó algo más que un conjunto de elementos sin sentido en el que su ética obedece a una concepción tanto inhumana como obscurantista.

Obviamente, su logicismo analítico no podía ni debía permitir una apreciación conceptual más amplia, pese a la amplitud de su obra y a su permanente manifestación pública como pacifista, como polemista y como idealista, ya que la lógica y el sentido común suelen tener por limitantes el mecanicismo y la obsesión: "*el mundo no necesita dogmas*, - decía Russell -, *necesita la libre investigación*", quizá sin advertir que con ello también se estaba dogmatizando.

III.- Alfred North Whitehead (1861-1947):

Sus obras principales son: *Investigación sobre los Principios del Conocimiento Natural*, *Concepto de la Naturaleza*, *La Ciencia y el Mundo Moderno*, *Proceso y Realidad*, *Aventuras de Ideas*, *El Devenir de la Religión*, *Tratado de Algebra Universal*, *Simbolismo* y *Modos del Pensamiento*, además de su coautoría con Bertrand Russell, en *Principia Mathematica*.

Whitehead persigue con su obra dos finalidades principales:

1.- La de reubicar, desde su perspectiva positivista, el enfoque fundamental de la filosofía y que consiste en desafiar lo que le parecen medias verdades sobre los primeros principios de la ciencia, de tal manera que se ha convertido el conocimiento en una sistematización con compartimentos estancos que a nada conduce, para llevarla hacia las verdades generales, que consiste en admitir que las ciencias se condicionan entre sí, que no tiene límites entre ellas y que la crítica de los principios debe partir de una determinación de sus significados propios y generales dentro de una correlatividad recíproca.

2.- La de construir una metafísica o visión del mundo que se base en las más avanzadas generalizaciones de las ciencias, tal como antes fue señalado, es decir, considerando su entrelazamiento y su reciprocidad relacional.

Para Whitehead "*la filosofía especulativa es un esfuerzo por configurar un sistema coherente, lógico y necesario de ideas generales, mediante las cuales puedan interpretarse todos los elementos de nuestra experiencia*", de tal suerte que sin la integración de las ciencias particulares en una perspectiva de generalización o globalización de las mismas, cada una destacaría por sus esfuerzos aislados y dispersos, pero no tendrían el efecto final de fuerza que podría obtenerse con el conjunto.

Y a ello añade la necesidad de reconocer una interrelación entre la ciencia y la filosofía para obtener reciprocidades de ayuda entre ellas.

Actualmente, según su apreciación, ciencia y filosofía se critican recíprocamente y cada una de ellas ofrece a la otra un material sin imágenes, por lo que un adecuado sistema filosófico debería proporcionar el conocimiento de los hechos de los que ordinariamente se abstraen las ciencias, en tanto que las ciencias, por su parte, podrían descubrir sus propios principios

a partir de los hechos concretos que le proporcionan los sistemas mecánicos. Dicho en otros términos, para él la ciencia debe proporcionar los hechos que denomina "irreductibles y obstinados", con el fin de que la filosofía, a pesar de sus generalizaciones, no entre en conflicto con ella.

Para Whitehead, la naturaleza es el objeto esencial de la percepción sensible y, por ello, en esta percepción tenemos conciencia de algo que no es pensamiento, sino extraño a él, y que constituye el objeto mismo de la ciencia natural.

No obstante, ello no representa un dualismo de pensamiento y naturaleza, sino únicamente la posibilidad de pensar la naturaleza de una manera un tanto homogénea, como un sistema cerrado e independiente del pensamiento mismo, y que permite el acceso a ella.

Admite que se puede, también, pensar la naturaleza con referencia al pensamiento, pero que en tal caso es pensada en forma heterogénea y ello no permite hablar de ciencia, ya que sólo el modo homogéneo de considerarla es el que pertenece a la propia ciencia.

A la forma heterogénea la considera como mera percepción sensible o como no pensamiento, es decir, que se trata de una perceptividad del ser puramente intuitiva o sensible que no permite, por razón de su independencia al pensamiento, una racionalización consciente y ordenada.

Para Whitehead, el ente o cosa que es objeto de la percepción se considera como "*entidad actual*" o como "*ocasión actual*", a las que entiende y explica como cosas reales y últimas de las cuales está constituido el mundo, que se muestran en número infinito, que difieren entre sí, que son dividibles en toda una variedad de modos, de acuerdo con la perspectiva de su análisis, y cuyo estudio se limita a la mera reproducción en sí mismo de sus características generales implicando una serie de hechos colaterales, como la emoción, la finalidad, la valoración, la causación, la conexión o nexidad, todo ello con el fin de alcanzar lo que denomina "principio ontológico" y que constituye, para él, el principio de toda explicación. Dentro de esa perspectiva presentista y, en el fondo, a nuestro parecer, más metafísica que ontológica, asume al universo como una evolución emergente dentro de un proceso de concrecimiento tanto físico como espiritual. La actualidad le representa una integración física y mental en la que subyace un leve conflicto entre la reacción conceptual puramente física y la trascendentalidad de la autoformación.

Y donde aflora más esa tendencia metafísica es cuando invoca el principio de inmortalidad objetiva como caracterización de una creatividad que debe ser necesariamente trascendente. Para Whitehead la sensibilidad significa experiencia, aunque no todavía ni necesariamente conciencia. La experiencia, desde su perspectiva, precede y hasta condiciona la conciencia, pero no al revés, ya que de ninguna forma admite que la conciencia pueda acudir por sí misma en busca de la experiencia para constituirse como tal: la conciencia es la "*forma subjetiva implícita en el sentido de la oposición entre la "teoría", que puede ser errónea, y el "hecho", que es dato*".

En consecuencia, lo que se estima cartesianamente como claro y distinto, carece de valor metafísico y, por otra parte, el conocimiento no es un elemento necesario de la entidad actual concreta. Admite que toda entidad actual tiene capacidad de conocer, pero el conocimiento resulta despreciable cuando se aparta de la complejidad particular constitutiva de algunas ocasiones actuales, es decir, que se ajusta a las tesis hegelianas sobre el devenir del mundo y el desarrollo de la idea.

Whitehead asumió con entusiasmo la teoría de la relatividad de Einstein, señalando que tenía una gran importancia para toda la metafísica del universo que aspirase a no perderse en un vano verbalismo, por lo que se encargó, en la práctica, de confirmar la flexión de los rayos luminosos al pasar por las cercanías del sol. Para él, a partir de ese momento, toda la historia del universo y no únicamente la vida de la humanidad, es un proceso que se manifiesta dentro del tiempo y del espacio, de tal manera que en vez de experimentar substancias y cualidades, lo que experimentamos es una mera secuencia de acontecimientos relacionados entre sí.

De ello derivó que el objetivo de la filosofía mecanicista se limitaba a algo puramente cerrado y estático, en tanto que los acontecimientos, en conjunto, propician relaciones de intencionalidad definida y enmarcadas en el propio universo.

En consecuencia, concluyó que es el acontecimiento y no la substancia el instrumento adecuado para comprender el mundo. La física newtoniana le pareció inmersa en la idea de substancia, de materia inerte y de espacio y tiempo absolutos, y por ende inoperantes, de

tal manera que deber abandonarse tales categorías para comenzar a hablar de "acontecimientos conectados por sus relaciones espacio-temporales", es decir, que el universo deja de ser una cosa estática para constituirse en un proceso. Se le debe dejar de concebir como una máquina para sumirlo como un organismo y debe advertirse que el sujeto ya no debe ser el punto de partida del mismo, sino su punto de llegada, ya que la autoconciencia debe ser el sentido mismo de tal acontecimiento que se origina a partir del cuerpo humano.

En el concepto que esgrime del universo, el pasado no puede olvidarse sino asumirse como condicionante para la creación de síntesis siempre nuevas que asimila a las esencias, formas y objetos eternos de los que hablaba Platón, es decir, las potencialidades y posibilidades resultantes de dicho proceso propio de la realidad. Con ello el proceso se transforma, a su vez, en permanencia y en surgimiento, en conservación y génesis.

Dios viene a resultarle la totalidad de los objetos eternos por ser la naturaleza originaria que los contiene, siendo por ello el principio mismo de la realidad concreta. *"Dios no es el creador del mundo -manifiesta- sino su salvador"*, y con esta expresión pretende demostrar el sentido mismo del mundo o el otorgamiento de él.

Obviamente, ello le conduce a una especie de misticismo más religioso que filosófico, sobre todo cuando Paci afirma, tratando de sintetizar sus ideas al respecto, que: *"Dios está en nosotros mediante la alegría del valor realizado y el dolor del valor no realizado o destruido, mediante la posibilidad del bien que se ha perdido y desdeñado. Está más allá de nosotros, en la posibilidad trascendente a la que tendemos, sintiéndola siempre en el bien y en el mal, como valor originario del mundo"*.

Atribuye a Dios, en tanto que concepto, la solución al problema del mal, pero advirtiendo que sólo puede lograrse la destrucción del mal mediante el abatimiento de toda causa y origen de las pérdidas o destrucciones, o, lo que es lo mismo, asumiendo la idea de que Dios es una naturaleza primordial, expresada como potencialidad infinita que acompaña a toda la creación, pese a lo cual es *"escasamente actual"*, ya que le falta la plenitud de la sensibilidad física y, por lo tanto, del conocimiento y experiencia, lo que la relega a un papel puramente conceptual.

Sin embargo, como Dios no es únicamente principio sino también término, su naturaleza primordial respecto del mundo es también una naturaleza consiguiente, de tal forma que ello genera una reacción del mundo sobre Dios, en virtud de la cual la naturaleza de Dios adquiere la plenitud de la sensibilidad física, ya que con ello el mundo se objetiva en Dios para hacerse conocido por él. No obstante, la naturaleza conceptual de Dios permanece inalterable, ya que lo comprende todo, pero su naturaleza derivada depende del progreso creador del mundo.

Y define la naturaleza primordial de Dios como "libre, completa, eterna, actualmente deficiente e inconsciente", mientras que su naturaleza derivada como: "determinada, incompleta, duradera, plenamente actual y consciente".

Su enfoque resulta, pues, notoriamente panteísta y naturalista, ya que acaba por inducir a la respuesta de que Dios es parte del mundo y el mundo parte de Dios, añadiendo que ambos se dirigen, en forma recíproca, hacia la satisfacción de sus respectivos procesos mediante un encuentro previsible. La unidad de Dios, dentro de su proceso, asume una multiplicidad consiguiente que acaba por absorberse en la unidad a través de su tesis de la concreción, mientras que, por su parte, la multiplicidad del mundo asume dentro de su propio proceso una unificación o unidad consiguiente que resultará finalmente absorbida en la multiplicidad del carácter primordial.

En tal línea de ideas, Dios resulta uno y múltiple a la vez, pero finalmente se absorbe en la multiplicidad de los esfuerzos del mundo.

Para Whitehead la razón acaba por identificarse con Dios, ya que la considera como una fuerza cósmica a la que se debe el progreso y el orden del mundo, bien expresada como fuerza o práctica, sobre todo en los animales, o bien manifestada como especulación o experiencia, especialmente en el hombre, de tal suerte que la historia de la especie humana le representa cuatro enfoques fundamentales de ese poder especulativo: el sociológico, el cosmológico, el filosófico y el social.

Pero en todos ellos prevalece un común denominador, que es la búsqueda de la armonía, concepto que le sirve de punto de partida para considerar en común a la belleza, la verdad, el bien, la libertad, la paz y la propia aventura cósmica. En ello consiste la autoafirmación de

la especie, y hasta se unió con Dios.

En suma, Whitehead configuró una concepción que, dentro de la llamada filosofía analítica, representa una verdadera mezcla de concepciones lógicas, matemáticas y místico-religiosas, éstas últimas esencialmente panteístas, con las que conformó una apreciación cosmológica de carácter científico-religioso, pero inserta en el vicio de origen del empirismo.

En cierto modo, sus planteamientos vienen a constituir una apreciación mecanicista de Dios, sobre todo al considerarlo como parte de una apreciación en la que Dios mismo pasa a ser la pieza que faltaba dentro de una experiencia que cabe integrar al esquema conceptual de la ciencia. Buscó insertarlo en el rompecabezas de una lógica que no logró ir más allá de la apreciación empírica y requería respuestas últimas para convalidarse.

IV- Otros Representantes:

En la misma línea de la filosofía analítica o realismo naturalista, como también suele calificársele, cabe referir a Guillermo Schuppe, (1836-1913), a quien se le refiere dentro de la vertiente llamada filosofía de la inmanencia, ya que se ocupó de una de las clases del realismo ingenuo, o sea el del sentido común o de la experiencia común.

Sus obras principales son: *Ensayo de Gnoseología y Lógica, El Pensamiento Humano, Lógica Gnoseológica, El Concepto del Derecho Subjetivo y El Problema de la Responsabilidad.*

También debe mencionarse a Osvaldo Külpe (1862-1915), quien rechaza todo tipo de concientismo, dada su orientación principalmente psicologista, criticando toda doctrina que de algún modo pretenda reducir la realidad a un simple objeto de conciencia.

Distingue entre el pensar algo y el tener algo pensado en la conciencia para acabar por sostener que todo objeto pensado se ofrece o manifiesta al pensamiento precisamente en su independencia del pensamiento mismo, por lo que sus propiedades y sus cambios, sus orígenes y su comportamiento, son independientes de todo influjo que el pensamiento suponga tener sobre él.

Sus obras principales son: *Principios de Psicología, Psicología y Medicina, Introducción a la Filosofía, Teoría del Conocimiento y Ciencias Naturales y La Realización.*

Otro impugnador del idealismo y consecuente con la línea del realismo naturalista y de la llamada filosofía analítica, fue George Edward Moore (1873-1958), quien se ocupó principalmente de la relación cognoscitiva, o sea de la relación entre la conciencia y los objetos, para retomar la tesis del sentido común, - que a su vez suele ser común a casi todos los empiristas, neoempiristas, positivistas, neopositivistas, realistas y analíticos - , y para afirmar respecto de ello que las creencias en torno a él son dos: la que cree en la existencia de objetos materiales y la que admite la existencia de una verdadera multiplicidad de sujetos humanos dotados de cuerpo y de conciencia, de tal forma que la negación de cualquiera de ambas ideas es imposible por contradictoria.

Sus obras principales son: *Principia Ethica, Etica, Estudios Filosóficos y Algunos Problemas Principales de Filosofía.*

También procede mencionar a Dunbar Broad, quien obedece a la misma corriente del realismo analítico y preocupado por la ciencia, la percepción sensible y la extrasensorial. Se ocupó de la validez cognoscitiva de la ciencia y de la percepción, así como de la relación entre alma y cuerpo. Su objetivo analítico esencial era el de precisar y determinar el significado justo de los conceptos usados en la vida común y someter a crítica las creencias comunes fundamentales.

Su procedimiento para ello es principalmente psicologista pero en el sentido de una psicología que es de carácter psicofísico y que acaba por orientarse hacia la filosofía. Sus tesis abordan el realismo del intelecto, no el de los sentidos, en cuanto que es el intelecto el que nos convence de que admitamos la existencia de los cuerpos que nos ofrece el mundo exterior al mismo.

Sus obras principales son: *Percepción Física y Realidad, Pensamiento Científico, El Espíritu y su Puesto en la Naturaleza, Cinco Tipos de Teoría Etica, Examen de la Filosofía de McTaggart, La Etica y la Historia de la Filosofía y Religión, Filosofía e Investigación Psíquica.*

Finalmente, cabría referir a Frederick J. E. Woodbridge (1867-1940), en razón de su realismo naturalista, aunque también analítico, toda vez que se ocupó de la unidad de la naturaleza y del hombre con respecto al conocimiento, así como de la dualidad de naturaleza y sobrenaturaleza para efectos de la moral.

Para él existe un mundo visible y otro invisible en los que se manifiestan, respectivamente, la naturaleza espacial, - con sus determinaciones y relaciones -, y el esquema temporal de

devenir.

Este dualismo entre naturaleza y sobrenaturaleza no procede del conocimiento, sino que a su vez obedece a otro dualismo: el del propio conocimiento con la fe. Su defensa de la fe representa una especie de escolástica del naturalismo y, por ende, ello le llevó a una especie de metafísica centrada en la descripción de los caracteres generales de la existencia.

Sus obras principales son: *El Objeto de la Historia, El Reino del Espíritu, Naturaleza y Espíritu y Ensayo sobre la Naturaleza.*

V.- Evaluación General:

La llamada filosofía analítica, además de los señalamientos dispersos a lo largo de este trabajo con respecto a sus alcances y sentido, representa una versión del llamado realismo o científicismo filosófico que buscó oponerse a la hegemonía del idealismo.

Su primer objetivo, pues, fue el de emprender la crítica de la tesis idealista para asumir como premisa propia el reconocimiento pleno de la realidad del mundo y la consecuente posibilidad de actuar sobre él. El naturalismo, el neoempirismo, el científicismo y el realismo de los que se revistió no son más que ropajes para encarar desde diversas ópticas ese mismo objetivo principal.

Pero las metas de ese objetivo han sido siempre dos: por una parte, demostrar que el objeto del conocimiento no forma parte ni constituye elemento alguno del propio sujeto que se acerca a él para conocerlo; y, por la otra, que todo objeto tiene un modo propio de ser, totalmente independiente del conocimiento que pretende ocuparse de él, sin que ello sea óbice para que pueda ser reconocible y describible por su conducto.

La directriz de dicho objetivo puede sintetizarse como sigue: el modo de ser de los objetos cognoscibles se modela sobre la base de los objetos naturales, por lo que existen objetos incognoscibles, - los propios de la metafísica tradicional -, y objetos naturales que escapan a ese modelo -y por lo tanto, de la ciencia -.

Cuando la filosofía analítica se queda en el llamado realismo ingenuo, asume la concepción de que el mundo real nos es dado en la percepción y solo es cognoscible mediante ella, es decir, por el sentido común.

Y cuando se manifiesta como realismo crítico, comienza por separar la sensación como propia de la subjetividad apreciativa de la imagen del mundo, aunque sosteniendo su pertenencia a la esencia del conocimiento, para fundar la existencia de un mundo real o de lo real, es decir, objetivo e independiente. Y sólo cuando tal filosofía analítica se aboca a un realismo empírico asume que toda percepción exterior es la manifestación inmediata de algo real en el espacio, incluyendo la realidad misma, y que, sin embargo, en cuanto fenómeno, pertenece y se adapta a las formas de la intuición y del pensamiento.

Obviamente, dada la problemática de la que se ocupó esta corriente, tenían que prevalecer los temas del lenguaje, la lógica y la ciencia, en general, por lo que finalmente cabe afirmar que su temática, en lo que concierne a la tradición filosófica más estricta, se resuelve en simple filología, aunque tamizada de lingüística y revestida de naturalismo. Su herencia ha sido tomada, más recientemente, por la corriente estructuralista.

EL EMPIRISMO

I.- Concepto, Representantes y Temas Principales:

Se entiende por empirismo a la corriente de pensamiento que descarta a la metafísica y se ubica en la atención del llamado "sentido común", la percepción de la realidad a través de los sentidos, la moral puramente utilitaria y el pragmatismo. Se ocupa preferentemente de la teoría del conocimiento, la filosofía del Estado y la experiencia sensible. Sus representantes más destacados fueron Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley y David Hume, pero sigue siendo una corriente vigente en algunos países de habla inglesa, toda vez que sus ideas tamizan la mentalidad prevaleciente en ellos, por lo que existen representantes de esta corriente tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, principalmente, aun cuando sus representantes actuales no sean precursores de la misma. Sus temas principales son:

- 1.- La negación de que la verdad absoluta sea accesible al conocimiento humano.
- 2.- La comprobación experimental de la verdad relativa para modificar las concepciones admitidas o para descartarlas.
- 3.- Constituye, en el fondo, un escepticismo racional.

II.- Francis Bacon (1561-1626):

Su obra principal es *Novum Organum*, pero también son de interés *Instauratio Magna*, *De Dignitate et Augumentis Scientiarum* y sus ensayos *Filum Labyrinthi*, *De Interpretatione Naturae et Regno Hominis*, *Temporis Partus Masculus sive Instauratione Magna Imperii Humana in Universum*, *Sermones Fideles sive Interiora Rerum* y *Cogitata et Visa*.

En *Novum Organum* se trata una concepción de la lógica inductiva, notoriamente opuesta a la aristotélica, así como de una lógica deductiva y silogística. Su tesis central descansa en la idea de que el conocimiento debe partir de la observación de la naturaleza, ya que la fuente de todo saber radica en la experiencia y sólo mediante la inducción le resulta posible a la ciencia el acceso al conocimiento de la misma, con miras a emplearla en beneficio del ser humano. "Saber es poder", sería su divisa. Y ello vendría a ser la premisa del saber técnico de nuestros días.

También señala que la investigación filosófica implica un previo examen de los prejuicios, a los que denomina "ídolos", que conducen a la ocultación de la verdad, impidiendo la eficacia de las observaciones. Tales prejuicios -dice- son de cuatro clases:

- 1.- *Idola tribus*: que son los inherentes a la naturaleza humana, como especie, y que provienen de las limitaciones del espíritu, de la incapacidad de los sentidos y de las limitaciones para pensar individualmente.
- 2.- *Idola Specus*: que son los prejuicios de la caverna - como en el mito platónico- y que se manifiesta por las tendencias y predisposiciones individuales que inducen a suponer que poseemos la verdad no porque ciertamente sea tal, sino sólo porque seamos nosotros quienes la pensamos.
- 3.- *Idola Fori*: o prejuicios de la plaza, que no son otra cosa que las discusiones públicas, populares o del mercado, manifiestamente inútiles, "porque las palabras violentan el entendimiento y nos llevan a la confusión".
- 4.- *Idola Theatri*: que son los prejuicios de autoridad inmigrados al espíritu humano a partir de los dogmas fundados en el prestigio del que gozan en el escenario público ciertas ideas y que pueden corromper la visión directa y personal de las cosas, extraviando la recta opinión o induciendo a falsas leyes de demostración.

Una vez depurada la observación, el material de la misma debe recogerse en tres tablas:

- 1.- *Tabla de presencias*: en la que se enumeran todos los casos positivos del fenómeno que se investiga.
- 2.- *Tabla de ausencias*: en la que se enumeran todos los casos negativos de dicho fenómeno, es decir, aquellos en los que no se presenta.
- 3.- *Tabla de comparaciones*: en la que se detallan los casos en los que el fenómeno se manifiesta en grados distintos.

De la observación y comparación de dichas tablas puede llegar el investigador, paulatina e inductivamente, a los principios absolutos del saber, lo que induce a algunos a la idea de una cuarta tabla, mediante la cual se excluye o separa lo inaceptable como propio del fenómeno que se estudia, para quedarse exclusivamente con sus propiedades manifiestas.

Para Bacon, la naturaleza no se domina de otra forma que obedeciéndola, de tal forma que sólo así cabe aprovecharla en beneficio del hombre, por eso suele considerársele como el filósofo de la era industrial, toda vez que se constituyó en precursor de la tecnología moderna. Su tesis central consistía en destacar la idea de que el saber debe llevar sus resultados a la práctica, que la ciencia debía aplicarse a la industria y que los hombres tienen el deber de organizarse en la mejor forma posible para mejorar y transformar sus condiciones de vida. No era un científico, pero sí un crítico del saber mágico, de la filosofía tradicional y de la lógica convencional; y, sobre todo, fue un visionario sobre las perspectivas de aplicación del saber, incluso sin materializarlo, ya que refería la necesidad de una ciencia y una técnica puestas al servicio, según sus palabras, del ideal de la caridad y de la fraternidad, concebidas como instrumentos de redención y de liberación.

III.- Thomas Hobbes (1588-1679):

Sus obras fundamentales son *Leviatán*, *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, *De Cive*, *De Corpore*, *De Homine*, *Sobre la Libertad y la Necesidad*, *Cuestiones Concernientes a la Libertad, la Necesidad y el Movimiento*, *Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata* y su autobiografía *Thomae Hobesii Vita*.

Sus tesis son, además de empiristas, materialistas. Señala que el conocimiento se funda en la experiencia y que la única realidad es la del movimiento físico, en tanto que constituye la fuente misma de nuestras ideas. Los movimientos de los cuerpos afectan nuestros sentidos

y repercuten en el sistema nervioso para transmitirse al cerebro o al corazón, provocando una reacción que se expresa también como movimiento para actuar sobre el mundo del que provinieron. Las ideas se transforman, pues, en medios para actuar sobre el entorno. El conocimiento de las cosas consiste, pues, en reducir las percepciones al movimiento de los cuerpos en el espacio, de tal forma que sólo la geometría resulta ser una ciencia verdadera, ya que para que una ciencia sea tal se requiere que vaya de los fenómenos a sus causas y regrese de éstas a los fenómenos, puesto que no son otra cosa que movimientos. De ello se infiere que tanto las causas como los efectos, para Hobbes, no son más que movimientos. En otras palabras, buscó la explicación causal de los fenómenos pero eliminó las causas finales y explicó los fenómenos en forma mecánica, siempre por medio de movimientos. Para Hobbes, los procesos psíquicos y mentales tienen un origen corporal y material, de tal forma que el alma no puede considerarse como inmaterial. Y a partir de esta concepción materialista concluye en la negación de que la voluntad pueda ser libre.

Sin embargo, Hobbes es más conocido por su concepción del Estado a través del *Leviatán*. De dicha obra cabe destacar sus referencias a él: *"aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa"*. Y define la "esencia del Estado" en los términos siguientes: *"una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo"*.

¿Cómo se alcanza este poder soberano? Hobbes dice que por dos conductos: *"por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello... o cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás"*.

Huelga abundar en que este absolutismo estatista que deifica el poder y justifica la destrucción y sumisión del gobernado se entiende "justificado" en aras de una protección que se dice ejercer en contra de los demás hombres a cambio de dejarle desprotegido ante quien puede ser su principal opresor, que es el propio Estado.

Define al hombre libre como *"quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea"*, y alude a la "libertad del hombre": *"consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo"*, pero sin dejar de afirmar, por contrapartida, que *"la libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano"*.

Para Hobbes, *"el Derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la Ley determina y obliga a una de esas dos cosas"* y añade que *"la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia"*.

Se refiere también a las formas de gobierno: *"Cuando el representante es un hombre, entonces el gobierno es una Monarquía; cuando lo es una asamblea de todos cuantos quieren concurrir a ella, tenemos una Democracia o gobierno popular; cuando la asamblea es de una parte solamente, entonces se denomina Aristocracia"*. Luego refiere otras denominaciones, como la tiranía y la oligarquía, pero aclara que *"no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas"* y lo precisa como sigue: *"quienes están descontentos bajo la monarquía la denominan tiranía; a quienes les desagrada la aristocracia la llaman oligarquía; igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo una democracia la llaman anarquía, que significa falta de gobierno"*. Y, además refiere que: *"la diferencia entre estos tres géneros de gobierno no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos"*. Ello se complementa con la nociones siguientes: *"En la monarquía, el interés privado coincide con el público"; "En cambio, en una democracia o en una aristocracia, la prosperidad pública no se conlleva tanto con la fortuna particular de quien es un ser corrompido o ambicioso..."*

Se trata, en síntesis, de la teoría del Estado absolutista, al que concibe no como algo natural, sino artificial, en razón de su idea de la guerra permanente de los hombres, todos contra

causa) para apropiarse de todo cuanto sirva a su supervivencia y conservación, ya que la naturaleza no les impone límites, surgiendo por ello el predominio de unos sobre otros. Ello lo define con la frase de Plauto - que suele atribuírsele a él -: "*homo homini lupus*", -el hombre es el lobo del hombre -, y que pretendía más una explicación puramente mecánica del fenómeno convivencial que una expresión pesimista de las relaciones humanas.

Hobbes fue acusado de ateo, pero no lo era: en el *Leviatán* suele referirse a temas en los que la religión y el cristianismo son objeto de atención especial. Sin embargo, en alguna forma acaba por negar a Dios al tratar como problemática su existencia. También suele criticársele por haber tomado la geometría y la física como modelos a imitar por la filosofía.

IV.- John Locke (1632-1704):

Sus obras principales son: *Ensayo sobre el Intelecto Humano*, *Epístola sobre la Tolerancia*, *Dos Tratados sobre el Gobierno*, *Pensamientos sobre la Educación*, *La Razonabilidad del Cristianismo*, *Paráfrasis y Notas sobre las Epístolas de San Pablo a los Gálatas, a los Corintios, a los Romanos y a los Efesios*, y *Ensayo para la Comprensión de las Epístolas de San Pablo*.

Sus preocupaciones fundamentales fueron, pues, de carácter gnoseológico, ético-político, religioso y educativo.

En el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, su obra principal, plantea, en contra de Bacon, la tesis de que el verdadero centro de interés no es tanto el examen u observación de los objetos, sino del sujeto que pretende conocerlos. Es decir, que se ocupa de establecer los orígenes, la naturaleza y el valor del conocimiento, en tanto que ámbitos estructurados por la mente humana para llevar a cabo dichos procesos.

"Si conocemos nuestra fuerza -dice- sabremos mejor qué podemos emprender con esperanzas de éxito; después de examinar los poderes de nuestro espíritu y de establecer qué es lo que podemos esperar de ellos, no nos veremos inclinados a permanecer inactivos, sin poner a trabajar nuestro pensamiento...".

Esta obra representa, entonces, el análisis de los límites, las condiciones y las posibilidades de eficacia propias del conocimiento. Es un anticipo de la teoría del conocimiento formulada por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, pero también es una contraposición al pensamiento de Descartes sobre la forma de acceso de las ideas al espíritu, especialmente en cuanto a su tesis sobre las llamadas "ideas innatas". Locke se pronuncia en contra de todo innatismo y trata de demostrar que proceden de la experiencia.

En consecuencia, su tesis consiste en:

- 1.- Negar la existencia de ideas o principios innatos.
- 2.- Negar la creación o destrucción de ellas.
- 3.- Señalar a la experiencia como su fuente propia.

En razón de tales conclusiones, refuta las tesis innatistas como sigue:

- 1.- Existen otras formas de llegar al conocimiento distintas al mero consenso sobre ideas y principios.
- 2.- Tal consenso no existe, pues los niños y los deficientes mentales no son conscientes ni del principio de identidad, del de no contradicción o de los principios éticos fundamentales.
- 3.- Derivar de ello que haya principios humanos inconscientes en ellos lo estima como absurdo.
- 4.- Los supuestos principios morales innatos a una colectividad no se corroboran en la práctica.
- 5.- La idea misma de Dios no es universal.
- 6.- En consecuencia, sólo la experiencia permite el conocimiento, siempre que se ocupe de la creación de las ideas y emplee métodos para integrarlas o anularlas.
- 7.- En suma, sólo se accede al conocimiento cuando se piensa a partir de la experiencia.

Esta concepción de la experiencia se realiza en dos planos:

- 1.- Mediante la percepción de los objetos sensibles externos; y
- 2.- Mediante la experimentación de las operaciones internas de la conciencia.

De la primera de estas percepciones se derivan las ideas sensibles, como es el caso de la experiencia del color, el sabor, la extensión, la figura, la movilidad o la inmovilidad.

De la segunda, se derivan las reflexiones, como es el caso de la percepción, la volición, el placer, el dolor, la fuerza, etc.

Ambas son sintetizadas por él a través del concepto de "cualidad", entendida como atributo

o poder de la conciencia para percibir, y producen. Pero a las primeras las considera como cualidades primarias y, a las segundas, como secundarias, advirtiendo que las primeras son objetivas y las segundas son subjetivas, en tanto que combinan las cualidades propias de los cuerpos u objetos de la experiencia sensible, pese a que sean producidas por ellos, dentro de una síntesis conceptual.

A las primeras las clasifica como ideas simples, es decir, de sensación, de reflexión o combinadas; en tanto que a las complejas, como de modos, de sustancias y de relaciones. Obviamente, dentro de estas últimas considera las ideas de potencia y existencia, las acciones morales y la causalidad.

Como síntesis de todo ello, Locke concluye que el conocimiento se reduce a la percepción de la conexión y del acuerdo, o del desacuerdo y el contraste entre nuestras ideas, de tal forma que tal acuerdo o desacuerdo puede ser de cuatro clases:

- 1.- Identidad y diversidad;
- 2.- Relación;
- 3.- Coexistencia y conexión necesaria;
- 4.- Existencia real.

Consecuentemente, según su planteamiento, las ideas pueden ser percibidas en dos formas diferentes: por intuición o por demostración. Por ejemplo: nuestra existencia se percibe por la intuición; la existencia de Dios, por demostración; y la existencia de las demás cosas, por simple sensación.

Ahora bien, con respecto a los problemas que implican la necesidad de proceder a la demostración, como es el caso de Dios, Locke acude a dos conceptos adicionales: la probabilidad y la fe. La probabilidad, a su vez, tiene dos perspectivas: una, fundada en la conformidad de algo con nuestras experiencias pasadas; otra, basada en el testimonio de otros. Y ello le lleva a admitir que pueden darse datos no derivados de observaciones de hecho, admitiendo, incluso la existencia de inteligencias distintas a la nuestra - como la de los ángeles- o algún modo profundo de operar por parte de la naturaleza como explicación de algunos fenómenos físicos, y que nos resulta difícil comprender. La probabilidad, pues, se basa en la analogía, pero resulta insuficiente para el conocimiento. De allí que surja la fe, que viene a ser un sentimiento fundado en esa razón más elevada.

Para Locke, por otra parte, la libertad del ser humano no se limita al llamado "libre arbitrio", es decir, que no radica en el querer, sino en el poder de actuar o abstenerse de hacerlo. Su ética es, consecuentemente, utilitarista y empirista, ya que la reduce a la mera observancia de las tres clases de leyes:

- 1.- Divinas;
- 2.- Civiles; y
- 3.- Morales (de la opinión pública o reputación).

Es relevante, en suma, la ponderación y medida de sus ideas, de tal forma que no puede conceptuarse como un empirista radical, sino, más bien, como un racionalista proclive al principio de tolerancia, sobre todo en lo religioso. Huyó, incluso, del fanatismo o del celo exagerado, ya que siempre se acogió a la noción del sentido común. Fue el fundador del método psicológico y representa el acceso a la ilustración, rebasando el idealismo cartesiano.

V.- George Berkeley (1685-1753):

Sus obras principales son: *Comentarios Filosóficos*, *Ensayo para una Nueva teoría de la Visión*, *Tratado sobre los Principios del Conocimiento*, *Tres Diálogos entre Hylas y Philonus*, *De Motu*, *Alcifrón*, *Siris* y *Diario en Italia*.

En la primera de las citadas plantea la inexistencia de la materia o sustancia corpórea, negando que la extensión exista fuera de la mente, ya que si así fuera, sería infinita, inmutable, eterna, etc., lo cual implicaría que Dios es extenso y que resulte imposible la existencia de cualquier otro ser con esas características junto a Dios. Niega, pues, la existencia de la materia y afirma la existencia exclusivamente de los espíritus humanos y de Dios. Sus axiomas "*no se utiliza ninguna palabra sin una idea*" y "*no se discute sobre cosas de las que no poseemos ninguna idea*", fueron objeto de profundos debates por el pensamiento de su época. Sus conceptos en torno a la idea, en términos suyos, se expresaron como sigue, - aunque mostrándolos en forma de listado para advertir mejor su contenido en atención a los índices cruzados que incorporó en algunos de ellos para aludir a los demás -:

1. Todas las palabras significantes corresponden a ideas.
2. Todo conocimiento versa sobre nuestras ideas.
3. Todas las ideas vienen desde fuera o desde dentro.
4. Si vienen desde fuera, deben llegar por medio de los sentidos externos y se las llama sensaciones.
5. Si desde dentro, son las operaciones de la mente y se las llama pensamientos.
6. En una cosa carente de sentidos no puede haber ninguna sensación.
7. En una cosa carente de pensamiento no puede haber ningún pensamiento.
8. De acuerdo con los números 3, 4 y 5, todas nuestras ideas son sensaciones o pensamientos.
9. Ninguna de nuestras ideas puede estar en una cosa que carezca de pensamientos y carezca de sentidos (6, 7 y 8).
10. Se denomina percepción a la simple recepción pasiva o al tener ideas.
11. Una cosa que tenga en sí una idea, aunque resulte tan pasiva como para no ejercer sobre ésta ninguna clase de acto, debe sin embargo percibir (10).
12. Todas las ideas son simples, o están formadas por ideas simples.
13. Una cosa que sea semejante a otra cosa, debe concordar con ella en una o varias ideas simples.
14. Toda cosa que sea semejante a una idea simple, debe ser otra idea simple de la misma especie o contener una idea simple de la misma especie (13).
15. Nada que se asemeje a una idea puede estar en una cosa que no perciba (11-14).
16. No se puede decir que dos cosas sean semejantes o distintas hasta que no se las compara.
17. Comparar es contemplar dos cosas al mismo tiempo y advertir en qué concuerdan y en qué muestran desacuerdo.
18. La mente sólo puede comparar sus propias ideas.
19. Nada semejante a una idea puede existir en una cosa que no perciba (11, 16 y 18)".

En suma, según Berkeley, "Nada existe, en sentido propio, salvo las personas, es decir, las cosas conscientes; todas las demás cosas no son existencias, sino modos de la existencia de las personas", ya que los objetos de nuestro conocimiento son las ideas y éstas son sensaciones.

Su concepción es, pues, inmaterialista, llevando al extremo las posibilidades del empirismo al caer en un idealismo subjetivo. No niega la existencia del mundo, sino la naturaleza material de las cosas. Para él, la materia no existe, ya que todas las cualidades de los cuerpos son tan solo ideas o representaciones en la mente, que es la perceptora del ser, aunque sólo como idea. Conjuntamente, plantea un realismo teológico, ya que el hombre tiene un conocimiento inmediato de su yo, pero existe una causa originaria de todas sus representaciones y esa causa es Dios. Las ideas acceden a la mente del hombre por la intervención de Dios. Su regularidad y conexión están fundadas en la voluntad divina, que es inmutable, como las leyes de la naturaleza, y que es la única posibilidad de que el conocimiento se produzca.

En suma, sus apreciaciones son metafísicas, nominalistas, escépticas, antimaterialistas, espiritualistas e idealistas. Todo el mundo material es mera representación o percepción subjetiva, de tal forma que sólo cabe hablar de conexiones, concordancias o relaciones pero únicamente entre ideas, mismas que proceden de Dios, aunque sin desatender a la existencia del espíritu humano.

VI.- David Hume (1711-1776):

Sus obras principales son: Tratado sobre la Naturaleza Humana, Historia de Inglaterra, Ensayos sobre el Intelecto Humano, Investigaciones sobre los Principios de la Moral, Discursos Políticos, Cuatro Disertaciones y Diálogos sobre la Religión Natural.

Si bien Locke emprende las tesis principales del empirismo y Berkeley lo condujo hacia el subjetivismo, es Hume quien lo culmina a través de una especie de síntesis y ello lo realiza mediante las siguientes conclusiones:

- 1.- Implementando un método psicológico, al afirmar que existen dos clases de contenidos de la conciencia: las impresiones y las representaciones, entendiendo dentro de las primeras

a las sensaciones experimentadas por el sujeto, y por las segundas, los hechos psíquicos representados como copias o reproducciones de las primeras. Su indagatoria conduce al origen de las impresiones, señalándolas como provenientes de las ideas o representaciones, mismas que requieren de análisis para saber de cuáles impresiones concretas se derivan, de tal forma que cuando a una idea no le encuentra la impresión correspondiente la trata como ficción, toda vez que no coincide con realidad alguna.

A esta experimentación de las impresiones la denomina con el verbo "to feel", el cual significa que el sujeto tiene vivencias que le complacen o que detesta. Se trata, pues, de impresiones que pueden aportarle conocimiento o que únicamente conciernen al sentimiento o a la voluntad, pese a lo cual se transforman en ideas como contenidos de conciencia reproducidos. En ese orden de ideas, los colores, las figuras, etc. son recuerdos, lo mismo que las representaciones sensibles, como el dolor, la alegría o el deseo, sin de mérito de que todo ello se constituya únicamente en idea.

2.- Rechazando el innatismo cartesiano, por considerar que la única fuente del conocimiento es la experiencia, lo cual viene a ser el denominador común de toda la corriente empirista. Así, la sustancia pensante, o sea el yo, y la sustancia infinita, o sea Dios, al igual que la extensa, no existen porque sus ideas no corresponden a impresión alguna. Y ello le llevó a un radicalismo notorio: a la pregunta ¿qué existe? Hume contesta: mis impresiones. Ni el yo, ni el mundo, ni Dios, sino sólo mis impresiones son reales. No obstante, cree en ellas por asociación de ideas, pues no les concede existencia metafísica.

Para Hume existen dos clases de impresiones: las sencillas, como es el caso del color, el calor, etc. y las complejas, como es el caso de la manzana o de cualquier otro objeto material y tangible. Las impresiones complejas se nos dan de inmediato, en tanto que las ideas complejas pueden ser copia de las impresiones del mismo género, es decir, de las complejas. Ello le llevó a considerar los temas de la memoria y la imaginación, así como de sus combinaciones. Así pues, para probar el valor de las ideas que se discutan le resulta preciso indicar cuál es la impresión correspondiente a cada una de ellas. Si se trata de ideas simples no existe problema, ya que debió percibirse con anterioridad la impresión correspondiente, mientras que si se trata de las complejas, dado su origen múltiple y variado, debe acudir a lo que Locke señalaba, es decir, a las ideas de substancias, de modos y de relaciones.

Hume asume algunas de las ideas de Berkeley, sobre todo las relativas a su doctrina en torno a las ideas abstractas o universales, para reconsiderarlas, señalando que sólo es distinguible lo separable y que todas las ideas no son más que copias de una impresión, siempre particular, y determinadas tanto cualitativa como cuantitativamente, además de estar influidas por ser copias de las impresiones.

Su distinción principal entre la relación de las ideas y los datos de hecho constituye un preámbulo de los conceptos kantianos sobre los juicios analíticos, ya que las relaciones de ideas son proposiciones que operan sobre contenidos ideales, como es el caso de las que se dan en los ámbitos de la aritmética, el álgebra y la geometría, en tanto que los datos de hecho se asimilan a los juicios sintéticos a priori, a los que también hacía referencia el propio Kant, toda vez que no representan una necesidad lógica puesto que pueden implicar una contradicción. El ejemplo: "mañana no lloverá" es ilustrativo de ello, ya que no entraña la posibilidad de que salga o no el sol, ni, por supuesto, contradicción alguna en el sentido de que porque así ocurriera, pudiese demostrarse su falsedad, lo que hace del enunciado una proposición inteligible, aun cuando carezca de la validez lógica que se manifiesta en las relaciones de ideas.

Obviamente, el objetivo de tales planteamientos es el de discernir sobre las relaciones de causa a efecto que se constituyen en todo razonamiento, y que es la que permite ir más allá de la evidencia propia de la memoria y de los sentidos. Sin embargo, Hume difiere de Kant, en lo que a esto concierne, ya que para el primero tanto la causa como el efecto son cosas bien distintas entre sí en el sentido de que ninguna idea de causa permite el descubrimiento a priori del efecto que derive de ella, por lo que concluye que es la experiencia el fundamento único de todas nuestras conclusiones relativas a la causa y el efecto - por ello se le considera como empirista- de tal suerte que lo único que deja sin explicar es el fundamento mismo de las conclusiones que extrae u obtiene de la experiencia misma, pese a que Hume parezca señalarla como una simple inferencia subjetiva que deriva del instinto natural del hombre.

también se ocupa del concepto de substancia, tanto en lo relativo a los objetos corpóreos como a los espirituales, para indicar que la captación de la realidad se da a través de toda una serie de impresiones y de ideas, lo que le llevó a concluir en la crítica de la tradicional distinción entre substancias y accidentes, reduciéndola al mecanismo psicológico que induce a tal distinción y atendiendo a sus conceptos sobre el principio de causalidad, de tal forma que la substancia viene a ser, para él, una mera costumbre imaginativa sobre el efecto de su observación; misma crítica que endereza contra los espirituales, a los que también trata como conjuntos de impresiones e ideas; de tal forma que llega a concluir que la existencia de las cosas fuera de nosotros no es objeto de conocimiento, sino de creencia y que con la identidad del yo ocurre lo mismo, participando en ambos casos, de manera decisiva, tanto la memoria como la inteligencia.

Ello le llevó al análisis de las pasiones, a las que clasifica como directas e indirectas, en tanto que las primeras dependen en forma inmediata del placer y del dolor - como el deseo, la tristeza, la esperanza, etc.-, mientras que las segundas son derivadas - como el orgullo, la ambición, el amor, etc.-; así como a la negación de la libertad, al señalarla como una no-necesidad a la que sujeta, por ende, a su tesis sobre la causalidad para calificarla como absurda. También le llevó al análisis de la razón práctica, ya que "la razón nunca puede contraponerse a la pasión en la guía de la voluntad", lo que implica la aceptación tácita del triunfo de las pasiones por sobre la razón.

Consecuentemente, también se ocupó, y ello de manera prioritaria, sobre el tema de la moral., a la que declara como provocadora de pasiones y promotora u obstaculizadora de acciones, es decir, que la irracionaliza y la sujeta al rejuego del placer, el dolor, la simpatía, la utilidad, etc.; misma concepción irracionalista que lleva al ámbito de la religión, a la que, desde luego, le desconoce fundamento racional o moral alguno, para dejárselo en puramente instintivo. Y aunque Hume no fue ateo, su obra manifiesta una notoria ambigüedad sobre el tema dada la evidencia de su escepticismo, aunque moderado, por anteponer la experiencia sobre el razonamiento en casi toda la temática de la que se ocupó.

VII.- Apreciación General:

El empirismo, estrechamente emparentado con el pragmatismo, es una corriente filosófica esencialmente orientada a la consideración de la experiencia como premisa del saber y de su aplicación, incluyendo las limitaciones o negación del mismo en atención a la razón práctica. Representa, en el fondo, una mentalidad que ha permeado a las sociedades inglesa y norteamericana - algunos le dan el tratamiento de "filosofía inglesa"- en razón de lo que Max Weber, en su obra "La Etica protestante y El Espíritu del Capitalismo", consideró como distintivo de las sociedades que orientan sus valores hacia la técnica, el capital, la eficacia, el progreso científico y una cierta "ética", al estilo de las consejas de Benjamín Franklin, en las que se busca aparentar una moralidad que permita el crédito, tanto económico como social.

En esta corriente no se cuestionan temas de otro orden, como el ser, la conciencia, el destino del hombre, el sentido de su vida, la razón de la existencia, la justicia o injusticia socio-económicas, la fe religiosa, las categorías del Derecho, los valores, etc., ya que su orientación es esencialmente científica y técnica. De allí que se haya orientado más a la teoría del conocimiento que a la atención de los problemas metafísicos. En otras palabras, ha tenido una mayor significación histórico-social que estrictamente filosófica.

Se reduce a un cierto relativismo del saber y a una ponderación excesiva de la experiencia sensible, por lo que sus planteamientos carecen de la trascendencia de otros pensadores ingleses, anteriores en el tiempo a los indicados, como es el caso de los propios de la Edad Media: Duns Escoto, Roger Bacon, Guillermo de Ockam, etc. Sin embargo, su enfoque hacia el sensualismo, el escepticismo, la relatividad del conocimiento, la tolerancia, el liberalismo, el ilustracionismo, el utilitarismo, el pragmatismo y su énfasis en el sentido común, le han convertido en una especie de psicologismo sensible que la hace profundamente actual en las sociedades de consumo, sobre todo por su orientación hacia la investigación científica, la tecnología y la explotación de los recursos naturales con una atención centrada en el capital y en la experimentación.

Cultivó una religión natural o "deísmo" - entendido como mera contraposición al ateísmo, al señalar que a Dios sólo se le reconoce por la razón, es decir, sin ayuda sobrenatural alguna, de tal forma que se trata de una religión sin revelación, sin dogmas y sin culto -, en vez de un teísmo - que consiste en la creencia en Dios y que incluye tales elementos -, por lo que

Se aproxima en mayor grado al cristianismo primitivo, pero reduce el concepto de religión únicamente a la fe, conforme a las ideas de Lutero y demás representantes del protestantismo. Debe recordarse que Berkeley fue pastor anglicano.

También cultivó la noción de una moral natural, fundada en el instinto social, en la experiencia de la naturaleza y de los actos humanos, de tal forma que concluyó en el utilitarismo al considerar como bueno lo que sea tal para la comunidad y que Bentham y Stuart Mill, en el siglo XIX, tomaron como base del llamado "utilitarismo social".

EL ESTRUCTURALISMO

I.- Concepto, Temas Principales y Representantes:

Se entiende por estructuralismo una tendencia metodológica con algunas relaciones tanto científicas como filosóficas. No es propiamente una doctrina científica o filosófica, ya que descansa, fundamentalmente en la teoría de la información, la lingüística y la cibernética. Pretende una ordenación -y de allí el concepto de "estructura"- tanto del saber como de su aplicación concreta.

Sólo se ocupa de homologar la realidad de las cosas con el conocimiento de las mismas, o, lo que es lo mismo, convertir las ciencias humanas en ciencias convencionales, como las de la natura.

Sus principales representantes son: Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Roland Barthes y Louis Althusser.

II.- Claude Lévi-Strauss (1908-):

Sus obras principales son: Antropología Estructural, Las estructuras Elementales del Parentesco, Tristes Trópicos, El Pensamiento Salvaje, El Totemismo en la Actualidad y Mitologías.

Lévi-Strauss, en razón de sus aficiones antropológicas, se dedica al estudio de las culturas primitivas y de ellas desprende, como una primera observación, que no son tan irracionales como parecen, máxime que en todas las sociedades se manifiestan estructuras inconscientes y generales que obligan a un estudio que debe partir de la fonología, la lingüística, los contenidos relacionales y, sobre todo, los modelos que pueden desprenderse del análisis estadístico, los conceptos y las técnicas de la lógica matemática y las leyes que cabe descubrir por debajo de la aparente diversidad de los fenómenos sociales y de los sistemas de parentesco.

Busca, pues, las constantes del pensamiento inconsciente, las similitudes de dichas constantes en culturas remotas entre sí pero afines en contenidos, así como las regulaciones matrimoniales que las caracterizan y sus actitudes recíprocas, o sea: "la razón oculta que guía y estructura el caos (que es tal sólo en apariencia) de los fenómenos humanos".

Para ello, parte de la concepción de que "las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco sean considerados como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar determinado tipo de comunicación entre los individuos y los grupos", ya que considera que "el mensaje está aquí representado por las mujeres del grupo que circulan entre los clanes, las estirpes o las familias". Se trata, en síntesis, de un enfoque observativo sobre las razones por las cuales se amplían las relaciones de solidaridad, cooperativas y económicas de los grupos sociales a partir de la formación progresiva de lazos de parentesco entre grupos, su consecuente rechazo del aislamiento y su progresiva pasificación, atendiendo, principalmente, a la exigüidad de sus medios de subsistencia.

De tales observaciones se desprenden conclusiones como la relativa a la universal prohibición del incesto, que considera consecuencia de la estructura inconsciente que induce a las relaciones abiertas de parentesco. Relaciona la exogamia con el lenguaje en el sentido de que ambas pretenden una comunicación con los demás, en tanto que ruptura del aislamiento, y, consecuentemente, una mejor integración de los grupos sociales. Y hasta indaga en torno a lo que denomina "zonas de historia", dado que tienen "secuencias propias" y "codificaciones diferenciales del antes y del después", con lo cual analiza lo que concluye por definir como "sociedades frías" y "sociedades cálidas", atendiendo a que las primeras representan primitivismo y atraso, mientras que las segundas son civiles y evolucionadas, pero no para encomiar las segundas, sino para destacar, de las primeras, su mayor autenticidad, armonía y congruencia con la naturaleza, que la de los pueblos civilizados.

En suma, a partir de tales concepciones, indaga sobre las reglas por las que se rigen las conductas sociales, señalando que de la adecuada captación de dichas reglas, arraigadas por

lo demás en el espíritu humano, se estructuran tanto las configuraciones de la vida
convivencial como sus productos o elaboraciones mentales.

También se ocupa de los mitos, en tanto que expresiones de esas estructuras elementales del pensamiento, ya que manifiestan la exaltación de los aspectos emocionales, pero conjuntamente con la manifestación de las funciones lógicas, comprobables a través de sus observaciones sobre los fenómenos naturales, y que considera como manifiestamente evolucionadas, sorprendentes y avanzadas. Siendo significativo que contra el concepto tradicional que se ha manejado en torno a los mitos, a los que siempre se les ha tratado como expresiones fantasiosas o arbitrarias, antepone la demostración de que ellos representan verdaderas estructuras lógico-formales con los que se ordenan, clasifican e interpretan los fenómenos naturales. Obedecen a códigos y corresponden a significados comunes, de tal forma que tienen una lógica propia, coexisten, vinculan y solidarizan. La consecuencia de este saber hubo de orientarse, pues, a "redactar un inventario de los recintos mentales, reducir a un orden datos aparentemente arbitrarios, alcanzar un plano en el cual se revela una necesidad inmanente a las ilusiones de la libertad".

Cabe destacar, de su obra "El Pensamiento Salvaje", observaciones orientadas a enfatizar, tanto el valor del simbolismo en tanto que contenido implícito a los signos con los que se manifiesta el lenguaje; como, por otra parte, las necesarias distinciones entre el totem y el sacrificio, incluso en contraposición con las teorías tradicionales que suponían una continuidad o causalidad del segundo con respecto al primero:

"El pensamiento salvaje no distingue el momento de la observación y el de la interpretación, tal como no registramos, primero, al observarlos, los signos emitidos por un interlocutor para tratar después de comprenderlos: él habla, y la emisión sensible lleva consigo su significación. Y es que el lenguaje articulado se descompone en elementos, cada uno de los cuales no es un signo, sino el medio de un signo: unidad distintiva que no podría ser sustituida por otra sin que cambiara la significación, y que podría estar, ella misma, desprovista de los atributos de esa significación que expresa uniéndose u oponiéndose a otras unidades". Y, líneas más adelante: "Que la historia de las religiones haya podido ver en el totemismo el origen del sacrificio sigue siendo, después de tantos años, motivo de sorpresa. Inclusive si conviniésemos por necesidad en prestar al totemismo un semblante de realidad, las dos instituciones no se nos aparecerían sino más contrastadas, e incompatibles, como Mauss, no sin vacilaciones ni arrepentimientos, se vio obligado a menudo a afirmarlo". Y de la obra "El Totemismo en la Actualidad", igualmente pródiga en valiosas observaciones sobre las estructuras conceptuales del hombre primitivo, vale la pena transcribir su conclusión final para advertir en mayor grado la orientación temática de Lévi-Strauss: "El pretendido totemismo participa del entendimiento, y las exigencias a que responde, la manera como trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual. En este sentido no tiene nada de arcaico ni de remoto. Su imagen es proyectada, no recibida; no toma su sustancia de fuera. Pues si la ilusión cubre una parcela de verdad, ésta no se halla fuera de nosotros, sino en nosotros".

En resumen, la obra de Lévi-Strauss, pese a orientarse hacia una indagación antropológico-social y haber llegado al hallazgo de múltiples significados en las manifestaciones propias de las culturas primitivas, deja en evidencia que tales hallazgos tienen repercusiones notorias en diversos ámbitos del conocimiento y de la religión, de tal suerte que ello acaba por repercutir en apreciaciones de carácter filosófico notoriamente significativas, haciendo de sus planteamientos una especie de "parafilosofía" que ha obligado a reconsiderar algunas de las ideas filosóficas tradicionales a la luz de sus apreciaciones.

III.- Michel Foucault (1926-):

Sus obras principales son: "Nacimiento de la Clínica", Historia de la Locura en la Época Clásica", "Las Palabras y las Cosas" y "La Arqueología del Saber".

Su enfoque es esencialmente historicista, especialmente en lo que atañe a la cultura y las ideas, pero destacando que la historia, en general, carece de sentido, ya que no se advierten sus fines últimos, sobre todo en atención al mito del progreso, entendido como una continuidad que para él resulta inexistente. Antes bien, trata la historia como una discontinuidad plena, y, sobre todo, la historia de la cultura, a la que atribuye el carácter de una simple mezcla y entrecruzamiento de signos y disciplinas sin orden alguno. A ello le llama "episteme", y lo define como: "las relaciones que han existido en determinada época entre los diversos campos de la ciencia", y denomina "estructuras epistémicas" a los factores

de influencia inconscientes y que se expresan como discursos y signos en las diferentes fases culturales de la historia.

Consecuentemente, llama "arqueología del saber" a la ciencia que estudia tales discursos y signos o "epistemes" y que permite comprobar que la historia no acusa progresos ni observa continuidad alguna.

En su obra "La Arqueología del Saber", Foucault redefine este mismo concepto como sigue: "por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que puedan existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen en prácticas discursivas contiguas pero distintas. La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las relaciones discursivas".

Sus objetivos, pues, son los de combatir la engañosa hipótesis de la continuidad de los hechos y sostener la importancia de reconocer en ellos no únicamente diferencias sustanciales, sino incluso una discontinuidad absoluta. Y a ello añade la necesidad de reemplazar las hipótesis que se orientan a la explicación psicológica del cambio, para ocuparse de las transformaciones que por sí mismas representan el cambio y no así que lo originen.

Para ilustrar sus teorías, Foucault acude a la propia historia del saber occidental. Destaca sus tres estructuras epistémicas y advierte que se suceden entre sí pero no manifiestan continuidad alguna: en la primera de ellas, que considera vigente hasta el renacimiento, "las palabras tenían la misma realidad que aquello que significaban": cualquier objeto se identificaba que la expresión que lo nominaba; en la segunda, a finales del siglo XVI y principios del XVII, el saber ya no se detiene en la simple representación de lo visible, sino que le busca una perspectiva diferente a lo real, incluso oculta: el objeto ya no se identifica con la expresión que lo describe, sino con un valor representativo: las plantas se clasifican con base en criterios de identidad y diferencia; los metales, una vez amonedados, pierden su valor intrínseco y adquieren otro puramente convencional o representativo, etc.; y en la tercera, a partir de fines del siglo XVIII, se reemplaza la representación para buscar la estructura oculta únicamente: la estructura del lenguaje o su gramática son las que le dan sentido a las palabras; el trabajo necesario para la producción de un bien es lo que le da valor al dinero; etc., es decir, que la representación es desplazada por la estructura.

En suma, Foucault asume como prioridad fundamental la de averiguar "a partir de qué los conocimientos y teorías han sido posibles", de tal forma que expresamente descarta el considerar una mera descripción del progreso de los conocimientos "hacia una objetividad en la que podría reconocerse, por fin, la ciencia de hoy", sino destacar que su "historia no es la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad". En tal virtud, no considera a las ciencias humanas como históricas, sino como estructurales, ya que el propio hombre es estructural, es decir, que "deja de ser el viejo y constante problema que fue" y lo trata como "una invención cuya fecha reciente exhibe la arqueología de nuestro pensamiento. Y acaso su próximo fin". Ello le llevó a proclamar, finalmente, la muerte de la filosofía, la de la historia y hasta la del hombre.

IV.- Jacques Lacan (1901-1981):

Sus obras principales son: *Intervención sobre la Transferencia y Escritos*.

Representa al estructuralismo en el ámbito de la psicología y se caracteriza su obra por un retorno a las tesis freudianas, especialmente en lo relativo a "la función del habla y del significante en el sujeto que los oculta".

Contra las corrientes orientadas, sobre todo en nuestro tiempo, a la mera readaptación del enfermo, Lacan propone volver a la teoría del inconsciente, no entendida como sede de los instintos, sino como el lugar privilegiado de la palabra por la que se revela la verdad de lo que las propias enfermedades pretenden expresar. Todo cuerpo es el vehículo por el que las enfermedades hablan. Y a partir de esa concepción, el problema consiste en atender a ese

centro o hacia misterios de las realidades para acceder, a través del símbolo misterioso, la estructura de un lenguaje que cabe descifrar como si fuese una inscripción. Al captar esa inscripción, puede destruirse, y en ello consiste la curación.

Para Lacan, el inconsciente habla porque sufre y, mientras más sufre, más habla. La tarea del análisis, en consecuencia, no se limita a restablecer una simple relación entre el paciente y la realidad, sino a que entienda la verdad que desea transmitirle su inconsciente; y esa verdad se expresa al hacerle comprender el "ello" como "discurso del otro", es decir, "siguiendo a Freud, enseñamos que el otro es el lugar de la memoria, descubierto por él bajo el nombre de inconsciente", y ese inconsciente, dice Lacan, habla. "Lo inconsciente está estructurado como un lenguaje... el "sésamo" de lo inconsciente reside en poseer el efecto de la palabra, en ser estructura de lenguaje". Y de ello deriva que si el "ello" se manifiesta como un lenguaje estructurado, cabe acudir a la lingüística estructural como ciencia auxiliar de la psicología.

Este enfoque le lleva a reconsiderar los grandes temas freudianos: el sueño, la neurosis, la locura, etc., pero a la luz de las estructuras del lenguaje, mismas que Freud intuitivamente empleó, sobre todo en materia onírica, y que le permitieron comprender el contenido de los mensajes del inconsciente que antes carecían de sentido alguno. Lo compara con Champolion, para quien los jeroglíficos adquirieron sentido, pese a que quienes le antecedieron sólo advirtieron en ellos una lengua incomprensible y hasta perdida. Sólo mediante la búsqueda de sus claves fundamentales resulta decentrañable el misterio. Y este mismo resultado lo alcanzó Freud al descifrar ese mensaje del inconsciente que nos habla a través del sueño, la neurosis y la locura.

El objetivo final de Lacan es el de enfatizar la prioridad de la palabra sobre la acción como ley por excelencia del hombre, de su lenguaje y de sus significados. La sintomatología de las enfermedades psíquicas, para él, se expresa a través de las propias represiones de conciencia, pero que no son represiones de cosas sino del discurso estructurado que funciona fuera del sujeto consciente y que éste expresa en la forma siguiente: "pienso donde no estoy, estoy donde no pienso"; expresión con la cual se plantea un problema de desubicación, que sólo con el psicoanálisis cabe resolver, ya que puede enseñarse al sujeto a reconocer las páginas en blanco que haya en su historia, de esa historia de la que se le escapa la verdad con motivo de un "yo" y un "ello" en alguna medida desconectados. El objetivo, pues, es enseñarle al paciente esa verdad que se le escapa y lo inmoviliza en la repetición. Algo similar a lo que ocurre con el juguete de cuerda que, al descomponerse, continua moviéndose, pero en forma monótona, repetitiva y sin sentido, haciendo que se vea grotesco e inútil.

Obviamente, sólo mediante el reconocimiento de la verdad del discurso del inconsciente, cabe esperar que se restituya la apreciación personal del paciente sobre la dimensión histórica de su existencia. Se trata, entonces, de una reubicación que consiste en el desciframiento de una lógica que ya está en su inconsciente y que sólo faltaba re-aplicar a su discurso en forma de mensaje consciente. El equivalente de arreglar la cuerda del juguete para que vuelva a cumplir las funciones para las que fue diseñado.

A partir de estas consideraciones esenciales en el pensamiento de Lacan, y pese a la amplitud de su obra en torno a múltiples temas psicoanalíticos, debe observarse el rigor aplicativo de las tesis estructuralistas en todos sus temas de investigación. Su nombre se ha significado por constituirse en precursor de lo que ahora se denomina psicoanálisis estructural, incluso como crítico de las teorías conductistas con las que en algún momento se llegó a suponer, equivocadamente, alguna clase de superación sobre las tesis freudianas.

Su estructuralismo deriva también de las superposiciones que realiza con respecto "al mundo real y al mundo imaginario, - en palabras de Lacroix-, el mundo del símbolo, que fundamenta a los otros dos". De allí que derive de la progresiva conformación de la imagen que el hombre va adquiriendo de sí mismo sobre su integridad corporal y psíquica a partir de sus primeras edades de vida, el concepto esencial de adquisición del "yo", tanto a través de la percepción de su imagen, en una primera etapa, y que posteriormente evoluciona hacia el reconocimiento de lo simbólico, - que es el lenguaje con el cual se identifica a sí mismo -, para concluir en su humanización, como etapa tercera de su formación, y que refleja la madurez final en la que confluye ese proceso evolutivo.

También es meritorio de Lacan el haber revalorado algunos de los conceptos freudianos fundamentales a su teoría, como es el caso del deseo, la necesidad y la demanda. El deseo,

por ejemplo, le parece imprudente en la exposición de Freud, por lo que trata de precisarlo a través de su conjugación con la necesidad y la demanda. Dice, de la necesidad, que es un hecho fisiológico (necesidad de aire, de agua, de azúcar), y que resulta satisfecha en cuanto se consigue el objeto que la resuelve. Sin embargo, al entrar la necesidad en las redes del lenguaje simbólico, o propio del adulto, puede mostrarse mezclada con la demanda y el deseo. Describe a la demanda como un requerimiento de presencia y de ausencia, una llamada a otra persona, un reclamo de amor y hasta como un disfraz de la necesidad. Y atribuye al deseo un origen tanto anterior como ulterior a la demanda, ya que representa, en cuanto a lo primero: una especie de evocación de la falta de ser, expresada en tres figuras: el amor, el odio y lo indecible; mientras que, en cuanto a lo segundo, trasciende a la demanda misma al articular la vida del sujeto a sus propias condiciones, de tal forma que se elimina la necesidad.

Sin embargo, para muchos freudianos, Lacan representa una contraposición a la ortodoxia freudiana, acusándole incluso de no enseñar algo nuevo al respecto y de que sus planteamientos son manifiestamente míticos en relación con dicha ortodoxia.

V.- Louis Althusser (1918-):

Sus obras principales son: *Por Marx y Para Leer el Capital*.

Su enfoque conceptual, dentro del estructuralismo, es el de poner de relieve lo más genuino y específico de la teoría marxista. Para ello, comienza por destacar lo que considera sus tres funciones esenciales: la apologética, orientada a una política concreta y una praxis determinada; la exegética, mero comentario de textos considerados como verdades definitivas; y la práctica, que se ocupa de las distinciones ortodoxas del marxismo sobre lucha de clases y manejo científico de las ideas.

Para Althusser, la distinción entre ciencia burguesa y ciencia proletaria debe ser superada para entenderlas como una distinción entre ciencia e ideología, aunque aclarando que para él la ideología no es una mera teoría descriptiva, sino una voluntad y hasta una esperanza o una nostalgia, es, en sus palabras: "la relación vivida de los hombres con el mundo" y asimila a dicho concepto la idea de que por ideología debe entenderse la moral, la religión, el arte, la política, etc., es decir, todo cuanto constituye lo práctico-social.

Una de sus preocupaciones principales fue la de hacer una definitiva separación entre las obras juveniles de Marx y sus conceptos a partir de la publicación de *El Capital*. Y lo primero que comienza por destacar es la gran cantidad de conceptos y nociones del Marx joven que todavía se muestran influidos por la concepción humanista y burguesa, por contraposición con la terminología empleada a partir de su obra cumbre, en la que se asumen los conceptos de "fuerzas productivas", "relaciones de producción", etc., desplazando sus anteriores referencias al "hombre", la "esencia del hombre", la "alienación", etc. Textualmente lo expresó así: "Contra las interpretaciones idealistas de derecha de la teoría marxista como filosofía del hombre, del marxismo como humanismo teórico; contra la tendenciosa confusión positivista o subjetivista de la ciencia y de la "filosofía" marxista, contra el historicismo (relativista) oportunista de derecha y de izquierda; contra la reducción evolucionista de la dialéctica materialista a dialéctica hegeliana; y en general, contra las posiciones burguesas y pequeño-burguesas, he tratado de defender, hemos tratado de defender - sea cual fuere el resultado y a pesar de errores y de imprudencias- algunos conceptos fundamentales que pueden resumirse en uno solo: la radical especificidad de Marx, su revolucionaria novedad, tanto teórica como política, frente a la ideología burguesa y pequeño-burguesa, aquella con la cual tiene que romper para volverse comunista y fundar la ciencia de la historia, aquella con la cual, también en nuestros días, hemos de romper también y siempre nosotros, para convertirnos en marxistas, seguir siguiéndolo o reconvertirnos en tales".

A partir de esa preocupación, Althusser combate la defensa del humanismo en la medida en que sólo representa una oposición a los descubrimientos "científicos" de Marx, especialmente porque éstos, a su juicio, habrían mostrado de qué manera la estructura determina al hombre, manifestando, incluso, que las relaciones reales de producción son las que determinan las relaciones ilusorias e ideológicas entre las conciencias, de tal forma que "los individuos no son más que los efectos de la estructura".

Para Althusser, "el sujeto no es más que el soporte de las relaciones de producción". Consecuentemente, la ética de la voluntad y del esfuerzo es un simple engaño, una ideología, ya que "la moral, en esencia, es ideología".

VI.- Observaciones Generales.

El estructuralismo se manifiesta, como vimos, por toda una variedad de perspectivas, de tal suerte que más cabría hablar de estructuralismos, en plural, para referirse a ello con propiedad.

Sin embargo, su idea central descansa en tres conceptos fundamentales: la noción de totalidad, la idea de transformación y el objetivo de autorregulación. Toda estructura, pues, entraña una lógica inmanente a su conformación, aun cuando se exprese como método o como fórmula, de tal manera que siempre es su expresión, el lenguaje, quien determina su configuración como sistema.

Sus limitantes, por otra parte, son obvias: se trata de un método científico que ya desde principios de siglo fue utilizado en el ámbito de la ciencia. Los estructuralistas contemporáneos han querido elevarlo al rango de disciplina filosófica, pero, evidentemente, sin justificación suficiente para ello. Adicionalmente debe observarse que, si bien es espectacular en cuanto a sus resultados, - empleado únicamente como método -, las conclusiones, en cambio, de su uso pretendidamente filosófico, han sido totalmente opuestas: sus cuatro representantes principales, los aquí comentados, asumen como conclusiones finales una percepción notoriamente depresiva sobre el futuro del hombre: Althusser lo cosifica; Lacan le niega toda esperanza; Foucault anuncia su fin y Lévi-Strauss lo hace desaparecer. Pero tal apreciación sería lo de menos si existiese alguna congruencia entre esta corriente metodológica y la problemática de fondo tradicionalmente tratada por la filosofía, al menos para considerarla dentro de ella, pero el caso es que sus tópicos han sido esencialmente científicos y escasamente filosóficos.

LA ESCUELA DE FRANCFORT

I.- Concepto, Temas Principales y Representantes:

Se denomina Escuela de Frankfurt a la institución educativa alemana que se orienta desde 1920 a la llamada teoría crítica de la sociedad. Su objetivo es la investigación de la teoría de la sociedad como un todo, es decir, que no se limita a indagaciones específicas en forma especializada o sectorial, sino que tiende al examen de los aspectos relacionales que vinculan los temas históricos, religiosos y culturales, en tanto que motores de la convivencia, pero partiendo de una visión global, crítica y evaluatoria de la sociedad contemporánea.

Se funda en los nexos entre el hegelianismo, el marxismo y la teoría freudiana, pero atendiendo a la contradicción fundamental de la sociedad capitalista.

Sus representantes principales son: Friedrich Pollock, Henryk Grossmann, Karl-August Wittfogel, Franz Borkneau, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Alfred Schmidt, Oskar Negt y Jürgen Habermas.

Ahora bien, aunque todos representan tópicos de interés dentro de las diversas áreas en las que dicha escuela se ha manifestado, sólo algunos de ellos han sido objeto de una mayor difusión de sus obras en español, por lo que sólo se hará referencia a quienes en mayor grado son conocidos en nuestro medio.

III.- Max Horkheimer (1895-1973):

Sus obras principales son: Eclipse de la Razón Instrumental y Dialéctica de la Ilustración.

Para Horkheimer, el capitalismo incluye dentro de sus leyes al fascismo, ya que por detrás de las leyes del mercado y del beneficio, al menos en materia económica, se manifiestan las leyes del poder: "el fascismo es la verdad de la sociedad moderna... quien no quiera hablar del capitalismo debe callarse también acerca del fascismo". Y añade: "la ideología fascista enmascara, al igual que la vieja ideología de la armonía, una misma realidad: el poder de una minoría que se basa en la posesión de los instrumentos materiales de producción. La tendencia al lucro acaba en lo que ha sido siempre: la tendencia al poder social".

Según su tesis, ello conlleva un totalitarismo que se acrecienta con la expansión histórica del aparato burocrático, hasta el punto de aniquilar el progreso e incidir en el absurdo. Las propias organizaciones proletarias suelen darse un aparato burocrático, dentro del capitalismo de Estado que caracteriza al comunismo, para seguir haciendo del hombre un simple objeto de la administración, totalmente centralizada y burocratizada, de tal forma que la sociedad industrializada obedece a una planificación, una represión y una estructuración

cada vez más crueles injustas, cada vez que en vez de una liberación de la misma se dice que se haya logrado es incidir en una nueva clase de barbarie. La emancipación, la liberación y hasta la ilustración se le han subordinado.

Obviamente se trata de un enfoque realista sobre la convivencia social y, por supuesto, extensivo tanto al capitalismo convencional como al de Estado.

En tal virtud, el concepto de razón en la civilización occidental aparece viciado y enfermo desde sus raíces. El dominio de la naturaleza que originalmente pretendía se ha quedado en un mero dominio del hombre. El temor y el desencanto de éste es manifiesto, pese a los avances tecnológicos que parecen evidenciar un estado propio de las realizaciones utópicas. Sin embargo, su autonomía, su libertad, su emancipación, su independencia de juicio y hasta su imaginación, siguen encadenados a un proceso de deshumanización que intenta acabar hasta con el concepto mismo de hombre. Y es que el desarrollo del sistema más allá de lo esperado ha convertido la razón en una función instrumental de la cual la razón misma ya lo ignora todo. Horkheimer destaca que desde el nacimiento del individuo sólo escucha una única lección: que para superarse debe renunciar a sí mismo, de tal forma que la filosofía de esta clase de civilización se reduce a una mera capacitación para la subordinación. Es el poder quien decide lo que es bueno y lo que es malo. De tal forma que hasta su ética es enajenada a sus designios. Y la religión misma acaba por enajenarse en fórmulas inferiores: la astrología y el yoga, el fanatismo y el fetichismo, son los sucedáneos con los que se satisfacen sus aspiraciones más profundas.

"En una época, - dice -, el arte, la literatura, la filosofía se esforzaban por expresar el significado de las cosas y de la vida, por dar una voz a todo lo que está mudo, por dotar a la naturaleza de un órgano gracias al cual pudiese dar a conocer sus sufrimientos o, cabría decir, llamar a la realidad por su propio nombre. En la actualidad a la naturaleza se le ha quitado la facultad de hablar. En una época se creyó que cada frase, palabra, grito o gesto poseían un significado intrínseco; hoy sólo se trata de un accidente".

Así mismo, señala que "al igual que los demás credos, la ciencia puede ponerse al servicio de las fuerzas sociales más diabólicas, y el cientificismo muestra perspectivas tan restringidas como las de la religión militante". Tal afirmación le lleva a describir un crudísimo enfoque de la realidad que cabe reproducir en forma de listado como sigue:

- 1.- "La naturaleza es concebida, hoy más que nunca, como mero instrumento del hombre; es objeto de una explotación total, a la que la razón no asigna ningún objetivo y por lo tanto no conoce límites".
- 2.- "Se considera como algo inútil y superfluo aquel pensamiento que no sirve a los intereses de un grupo constituido a los objetivos de la producción industrial".
- 3.- Esa decadencia del pensamiento "fomenta la obediencia a los poderes establecidos, representados por los grupos que controlan el capital o los que controlan el trabajo".
- 4.- La cultura de masas "trata de vender a los hombres el género de vida que ya llevan y que odian inconscientemente, aunque lo alaban de palabra".
- 5.- "No sólo la fábrica adquiere la capacidad productiva del obrero y la subordina a las exigencias de la técnica, sino que los dirigentes sindicales establecen sus dimensiones y la administran".
- 6.- "La deificación de la actividad industrial no conoce fronteras. El ocio es considerado como una especie de vicio, cuando va más allá de la medida en que es necesario para restaurar las fuerzas y permitirnos reemprender el trabajo con más eficacia".
- 7.- El significado de la productividad se mide "a través de su utilidad con respecto a la estructura de poder, y no con respecto a las necesidades de todos".

Concluye afirmando que "el filósofo debe criticar "el orden constituido" para "impedir que los hombres se pierdan en aquellas ideas y en aquellos modos de comportamiento que la sociedad les impone mediante su organización".

Sin embargo, fuera de la propuesta de una mera actitud, no ofrece soluciones concretas a la problemática que tan acertadamente expone.

III.- Theodor W. Adorno (1901-1969):

Sus obras principales son: *Dialéctica Negativa*, *Lógica*, *Filosofía del Derecho*, *La Actualidad de la Filosofía*, *Tres Estudios sobre Hegel*, *Minima Moralia* y, en coautoría con Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*.

Adorno se ocupa de contraponer las exposiciones de carácter sistemático de Hegel con las de orden dialéctico, optando manifiestamente por estas últimas, aunque no en el sentido

negativo, sino rechazando la dialéctica misma como sistema en todo lo que tiene de sintética y conciliadora, para optar por una cierta "dialéctica negativa", que niega la identidad entre realidad y pensamiento. Con ello rechaza las pretensiones tradicionales de la filosofía en el sentido de que pueda ser aprehensiva de la totalidad de lo real para expresar su contenido oculto y profundo. Adorno rechaza esta pretensión de la razón, calificándola como ilusión, especialmente en lo que atañe a que "el ser se corresponde estrictamente con el pensamiento y se muestra accesible a él". Para Adorno, ello no ha conducido más que al fracaso de la metafísica, la fenomenología, el idealismo, el positivismo, el marxismo y la ilustración.

Para Adorno, "la razón se vuelve impotente para aferrar lo real no por su propia impotencia, sino porque lo real no es razón", y en atención a ello es que se preocupa por sacudir las falsas seguridades de los sistemas filosóficos en general, destacando la ausencia de identidad que pretenden ocultar para poner de relieve la singularidad, la diferenciación y la inaprehensión: "lo singular es algo más que su determinación universal", - nos dice -, ya que no únicamente no se deja apresar por las redes de todo sistema, porque "lo que es, es siempre más que él mismo", sino que incluso ha hecho de la filosofía tradicional un simple engaño: "la filosofía tradicional se engaña al conocer lo desemejante convirtiéndolo en semejante".

Su dialéctica negativa, pues, no disfraza la realidad mediante esquemas conceptuales, sino que trata esa realidad más allá de un mero absoluto universal, para considerarla como materialista, teórica, práctica y, sobre todo, política. El espíritu le resulta impotente en sus juicios y, por ende, la organización de la realidad es equívoca. El motor de la desmitificación consiste, entonces, en advertir el elemento negativo que induce a esperar que sea la propia realidad la que hable por sí misma. Ello se debe conseguir, según se infiere de su enfoque, mediante una modificación de las categorías cognoscitivas y la consecuente inversión de las esquematizaciones que ya se dan como definitivas.

Para decidir, entonces, lo que es verdaderamente importante, acude a criterios organizativos y de esquematización, pero siempre en atención a la praxis, es decir, descartando cualquier clase de "totalidades", tanto en filosofía como en política. Trata de constiuirse en un defensor contra la cultura que denomina "culpable y miserable", a la que no deja de calificar como "escoria".

Los planteamientos de Adorno, en colaboración con Horkheimer, se orientan a la crítica de la cultura y, en mayor grado, hacia una teoría crítica de la sociedad. Sus señalamientos sobre las diversas corrientes antes mencionadas son eminentemente despectivos. A ninguna de ellas le otorga significación alguna, incluyendo ahora al existencialismo de Heidegger. Señala que vivimos en una sociedad totalmente administrada y que, parte de esa administración, consiste en instrumentalizar la razón para hacerla servir a fines establecidos y controlados por el sistema. Y a ese sistema le atribuye el carácter de una industria cultural, conformada por los medios masivos de comunicación por medio de los cuales el poder impone a la colectividad los valores y modelos de conducta, así como la creación de necesidades y hasta el establecimiento de la clase de lenguaje que le conviene.

Con motivo de esa manipulación, el individuo desaparece, creándose un Estado injusto en el que la impotencia y la dirigibilidad de las masas viene a ser su tónica principal, manifestándose siempre en forma creciente y considerando la cantidad de bienes que cabe asignarles para mantenerles en sujeción. Dicha industria cultural se apropia de los tiempos libres del individuo y configura con ello una especie de ideología superpuesta a la dominante, de tal forma que se oculten las directrices enajenantes del sistema.

En suma, su tesis enlaza con lo que finalmente veremos al hablar de Marcuse.

IV.- Herbert Marcuse (1898-1979):

Sus obras principales son: *Eros y Civilización*, *El Hombre Unidimensional* y *Un Ensayo sobre la Liberación*.

La primera de las obras citadas, *Eros y Civilización*, se subtitula como "Una investigación filosófica sobre Freud". Por tal motivo, su enfoque se apoya en la tesis según la cual la civilización se basa en una permanente represión del instinto, es decir, en una ausencia de la libertad por razón de la necesidad de acallarlo, dada la dificultad de acceder a la sublimación. Para Marcuse, según lo anticipa en el prólogo de esta obra, lo que debe buscarse es la posibilidad de una "sublimación no represiva", es decir, una liberación instintiva que abarque la intelectual, ya que se trata de "una sociedad que está organizada contra su

liberación. Por tanto, su planteamiento es sobre una teoría del cambio social. En tal virtud, refiere una noción de civilización que implica el desplazamiento de los objetivos primarios que actualmente contiene hacia una verdadera satisfacción de necesidades, y tal desplazamiento implica que de las satisfacciones inmediatas se acceda a las diferidas, que el placer se limite, se busque la fatiga del trabajo por sobre la alegría del juego, se reemplace la mera receptividad por la productividad y se abata la ausencia de represión por la seguridad.

Si en eso consiste el cambio que propone, ello permite inferir que la oposición a la supuesta eternidad del principio freudiano que enfrenta el del placer con el de la realidad, debe consistir en un enfoque totalmente distinto: la oposición a la que se refiere Freud es producto de una determinada forma de organización histórico-social que cabe superar mediante un retroceso en la memoria para explorar lo inconsciente y sus productos, observar la naturaleza de los ensueños y demás frutos de la imaginación, para descubrir verdades rigurosas, y con ello romper los límites autoimpuestos. Para Marcuse, la liberación con respecto al pasado no concluye en una mera reconciliación con el presente, de tal forma que sólo a través del progreso tecnológico cabe esperar alguna clase de liberación social con respecto a la obligación misma de trabajar, lo cual se alcanza progresivamente mediante las nuevas formas de manifestación de las facultades y potencialidades individuales. La sociedad no represiva sería su meta, ya que el Eros equivale a la lógica de la satisfacción contra la lógica de la represión.

En la segunda de dichas obras, *El Hombre Unidimensional*, alude al tipo de hombre que vive en una sociedad justificada y estructurada en una sola dimensión, es decir, sin oposición, planificada, con una crítica controlada y circunscrita a una filosofía de simple racionalización tecnológica y de dominio. Constituye, pues, una negación radical del pensamiento crítico y, consecuentemente, de la protesta o inconformidad. En esa clase de sociedad, dice, el aparato productivo se convierte en totalitario, pues determina las ocupaciones, habilidades y actitudes que socialmente sean demandables para su operatividad y en razón de su dominio. Puede parecer opulenta y libre, pero en realidad se manifiesta inmiscuida en todas las esferas de la vida, incluyendo las públicas y las privadas de cada individuo, a tal extremo, que su mente y su cuerpo se subordinan a la defensa misma de ese universo, de tal forma que, su consecuencia final, es la de impedir cualquier cambio, ya que la manifestación del pensamiento crítico o negativo automáticamente se neutraliza por su propio contenido de democracia sin libertad característico. Sólo la protesta o el movimiento revolucionario de los desposeídos y marginados puede evidenciar su falta de sentido y constituirse en el medio adecuado para combatirla.

En la última de las obras citadas, *Un Ensayo sobre la Liberación*, Marcuse emprende la tarea de señalar las que, a su juicio, constituyen perspectivas reales de liberación del hombre. Destaca los procesos por los cuales evolucionan los lujos para pasar a convertirse en necesidades, de tal forma que la sociedad industrial hace inacabables las demandas evolutivas de la producción y se eterniza por ello. La única forma, en principio, de contraponerse a tales tendencias es la de estimular las fuerzas subversivas en transición para convertirlas en gestoras actuantes en contra de los excesos capitalistas.

En sus palabras: "la acción directa y la desobediencia incivil se convierten para los rebeldes en parte integral de la transformación de la democracia indirecta del capitalismo empresarial en una democracia directa en la que las elecciones y la representación ya no sirvan como instituciones de dominación".

En suma, Marcuse preconiza la protesta como elemento de cambio de una sociedad que ha desvirtuado los objetivos de felicidad del ser humano al convertir al hombre en un simple objeto de consumo.

V.- Erich Fromm (1900-1980):

Sus obras principales son: *El Miedo a la Libertad*, *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, *La desobediencia como Problema Psicológico y Moral*, *El Arte de Amar*, *¿Tener o Ser?*, *Psicoanálisis y Religión*, *Ética y Psicoanálisis* y *El Corazón del Hombre*.

La temática que Fromm abordó es la relativa a la problemática psicológica que representan diversos fenómenos humanos, como es el caso de la soledad, la desobediencia, la libertad, el miedo, el amor, etc., todo ello, sin embargo, con una notoria superficialidad, quizá derivada del afán popularizador de su obra y de la toma de ideas tanto de Freud como de otros.

Con respecto al tema de la soledad o aislamiento, Fromm señala la tendencia a buscar

evadirse de ella por diversos medios. O bien el sometimiento a una autoridad o bien la tendencia contraria, la de dominar a los demás. De ello deriva que las dos actitudes, al entrañar posturas masoquistas y sádicas, respectivamente, son patológicas, tal como Freud lo sostenía, por lo que la única forma sana de evadir la soledad es el amor.

En lo que atañe a la desobediencia, que ejemplifica con el caso de Adán y Eva, pretende que el pecado original, en vez de corromper al hombre, le hizo libre, al obligarle al abandono del paraíso, a depender de su esfuerzo y a responsabilizarse. La desobediencia, consecuentemente, es para el hombre un resorte de desarrollo y de conquista de la libertad y del saber.

Sobre la libertad señala que, conjuntamente con la capacidad de desobedecer, está en la base misma del crecimiento del hombre. Es la obediencia la que puede inducir a la humanidad al suicidio colectivo, porque la obediencia deriva de la subordinación y del miedo. En torno al miedo, que se explica para él como simple obediencia o como reflejo o producto de ella, sólo cabe señalarlo como enemigo mismo de la libertad en la medida en que impide su manifestación plena. El miedo al que se refiere es esencialmente un miedo a la libertad, entendida como desobediencia, por lo que acaba por identificarlo con la obediencia misma en contraposición directa con aquella.

Por otra parte, tomó la problemática del ser y del tener, encomiando la primera, la del ser, obviamente en razón de los ejemplos derivados de las grandes personalidades morales y religiosas de la historia, por contraposición con las tesis del tener, esencialmente consumistas y capitalistas, todo ello con el fin de llegar a su concepto de la llamada Ciudad del Ser, que no viene a representar mas que una pretensión de utopía en la que cristalice el conjunto de conceptos ideales y motivacionales que entreteje en su obra *El Arte de Amar*.

Finalmente, también cabe mencionar que Fromm incursionó en el tema del simbolismo.

Según su planteamiento, existe un lenguaje simbólico por encima de pueblos y culturas "en el cual el mundo exterior es un símbolo del mundo interno, un símbolo de nuestra alma y de nuestro espíritu". Y aclara que, si bien para el hombre de épocas pasadas ese lenguaje resultaba plenamente accesible como tal, ahora, para el hombre de nuestras épocas, es prácticamente imposible entenderlo. Se ha convertido en "el lenguaje extraño que cada uno de nosotros ha tenido que aprender. Cuando lo entendemos, entramos en contacto con el mito, que es una de las fuentes más importantes de la sabiduría y aprendemos a conocer los estratos profundos de nuestra personalidad".

Pretende, en razón de ello, distinguir tres tipos de símbolos:

- 1.- El convencional, que señala como apoyado en la coincidencia y acuerdo, por lo que se constituye en un mero signo indicativo: la palabra "mesa" sustituye al objeto "mesa", pero entre palabra y objeto no hay relación interna alguna, máxime que, en otras lenguas, "mesa" se dice de modo distinto.
- 2.- El fortuito o accidental, que sólo tiene un significado para la persona que vincula con él algunas determinadas vivencias o recuerdos, como por ejemplo la imagen que aflora en alguno de sus sueños y que puede sustituir o representar una situación o un encuentro previos, de tal forma que la imagen onírica sólo tiene sentido para quien la soñó.
- 3.- El universal, en el cual invariablemente se da una relación interna entre éste y lo que representa. Sin embargo, en razón de las diferencias existentes en los datos naturales disponibles para su integración, cabe la posibilidad de que puedan surgir "dialectos" dentro de ese lenguaje simbólico universal, como es el caso, por ejemplo, del significado del sol para los habitantes de los países nórdicos, comparativamente con ese mismo significado para los países desérticos.

No obstante, esta concepción de Fromm sobre el símbolo y sus clases no tiene aceptación en los ámbitos de la etnología, el folklore y las historias de la religión y de la cultura, toda vez que la supuesta universalidad a la que alude es absolutamente relativa y no puramente dialectal, como supuso: ya cuando se acude a los símbolos concretos lo primero que se advierte es precisamente la disparidad de significados en casi todos: el dragón, por ejemplo, en los mitos europeos, es notoriamente negativo, en tanto que, en los chinos, es positivo, benéfico, santo y, sobre todo en la antigüedad, hasta relacionable con el Emperador.

Finalmente, debe observarse que estos análisis de Fromm sobre el simbolismo surgieron a raíz de los planteamientos de Ernest Cassirer sobre las formas simbólicas, de tal suerte que sólo acusan un mero propósito de participar y hacerse presente en la temática que constituía el tema de novedad en su época.

Dado que se trata de una "escuela", es decir, de toda una serie de pensadores involucrados en un compromiso común para apuntalar determinadas directrices conceptuales en torno a un tema específico, la evaluación a formular necesariamente debe orientarse a la descripción general de esas directrices conceptuales y sus consecuencias concretas en el ámbito de la filosofía contemporánea.

Así las cosas, debe comenzarse por reconocer que el objetivo esencial de esta escuela, pese a la disparidad de temas y conceptos tratados por sus principales exponentes, es el de la llamada "crítica de la sociedad". Ahora bien, debe observarse que en realidad, no se trata, estrictamente hablando, de una crítica de la sociedad, sino de una crítica de las formas como se producen los acontecimientos sociales, así como de las razones por las que tales acontecimientos se originan.

Son ilustrativas de estas dos perspectivas de la referida escuela los debates entre Adorno y Popper, en primer término, y, posteriormente, de sus alumnos y sucesores en el mismo: Hbermas y Albert, respectivamente.

En el primero de tales debates, ante la exposición de Popper en el sentido de que el método de las ciencias sociales es experimental y, en consecuencia, pretende la propuesta de soluciones para en seguida criticarlas, así como el señalamiento de que en ello consiste la investigación y, por ende, la objetividad con la que pueden ser resueltos, de acuerdo con la tesis relativa a la unidad del método científico; Adorno replicó que su percepción lógica del problema era de mayor amplitud, toda vez que el enfoque debiera partir de las reglas propias de la sociología y no así de las de la deducción lógica, de tal forma que el problema de atender al asunto no podía derivar de un simple avance de tipo metodológico puramente experimental y orientado a remediar la separación normal entre las ciencias físicas y las sociales, tal como aquél pretendía, puesto que al advertir que la sociedad es contradictoria y sin embargo determinable, racional e irracional a la vez, lo mismo que sistemática e irregular, naturaleza ciega y conciencia por igual, lo menos que debe admitirse es que la sociología debe tener en cuenta tales matices y, por ende, advertir que el método no puede ser indiferente al objeto que pretende estudiar, ya que los métodos, como tales, no dependen de un mero ideal metodológico, sino de la cosa de la que se ocupan.

En consecuencia, la especulación sobre la naturaleza del objeto a estudio no es una simple enfermedad de la conciencia social, incluso de carácter subjetivo o individualista, cuando de este tema se trata, sino una tarea que sólo en la observación de la colectividad como tal puede encontrar posición, sentido y valor. Y aunque ambos aceptaban la crítica como punto de partida, Adorno no relega la crítica a los hechos, ya que sólo le representan la realidad última en la que el conocimiento podría hallar su fundamento y criterio, sino a su consideración efectiva. "No todos los teoremas son hipótesis - decía -; la teoría es el objetivo, no el vehículo de la sociología". De tal suerte que el camino crítico no sólo es formal, sino también material, por lo que la sociología crítica necesariamente se resuelve en una crítica de la sociedad.

En tal virtud, para Adorno el conocimiento versa sobre la totalidad, de tal forma que las contradicciones sociales solo propician la probabilidad del estudio sociológico, pero sin advertir que es la sociedad, integralmente entendida, la que constituye el problema por atender. Otra cosa, bien distinta, es que la sociología renuncie a una teoría de la sociedad por simple resignación ante la imposibilidad manifiesta de transformarla.

Tampoco permite que la sociología sea reducida a una mera concepción administrativista, es decir, puramente empírica y que se manifiesta en investigaciones objetivas sobre opiniones subjetivas, de tal forma que con ello se deje de lado la apreciación global, que necesariamente incluye la mentalidad social por sobre su simple apariencia funcional. De allí que los conceptos de totalidad y de dialéctica deban concluir en conciencia plena de la multiplicidad de fenómenos que configuran la convivencia social, entendida como ciencia y no como razón instrumental limitada a describirla; así como de su dialéctica, es decir, de la teorización, aquí sí descriptiva, pero sólo de las contradicciones subjetivas y reales de la propia sociedad.

Este mismo debate, al continuarse por Jürgen Habermas y Hans Albert, adquirió connotaciones diferentes al tema inicialmente tratado. Habermas, alumno de Adorno, aunque admitía el enfoque positivista de las ciencias sociales, descartaba que esa línea metodológica para estudiar dichos fenómenos pudiese propiciar normas e ideas de carácter

prácticos. Señalaba que esa línea permite observar cuáles sean los medios para alcanzar los fines, pero los fines mismos siguen quedándole extraños e imprecisos, de tal forma que todo se limita a lo subjetivo, a la decisión. Y como la ciencia no puede solucionar los problemas prácticos relativos al sentido de las normas, sino que debe proceder mediante la experimentación, mero reduccionismo empirista, para abstraer los hechos del debate racional y darles acomodo a través de soluciones previas, se retorna a las soluciones míticas o puramente decisionistas como simple racionalización de la técnica y vuelta al mito sobre la esencia de los fines.

Para Habermas, pues, sólo mediante una "filosofía de la historia orientada prácticamente" cabría retornar a los objetivos de una ciencia real. Atribuye al positivismo, pues, una caída en la trampa de la mitología y señala que únicamente podrá salir de ella mediante la dialéctica.

Sin embargo, aunque pretende devolver las normas al ámbito de la razón y priorizar los fines en razón del concepto de totalidad, no deja de enfatizar que los fines y los medios para alcanzarlos son inseparables dentro del proceso dialéctico y que la naturaleza de ese proceso normalmente escapa a los pensadores analíticos, ya que sólo aquellos, los dialécticos, toman en consideración la totalidad de la vida social como punto de partida de sus consideraciones. Albert, por su parte, no admite tal asimilación de fines y medios. Los trata como separados, ya que su indistinción rompería con la lógica del análisis. Y, además, cuestiona la ambigüedad de la tesis de su oponente sobre la supuesta "filosofía de la historia orientada prácticamente", ya que desvirtúa hasta el sentido de la filosofía misma, cualquiera que fuere su apelativo. Finalmente, incluso los conceptos de totalidad y de dialéctica le parecen viciados, toda vez que sólo poseen una fuerza pragmática: disfrazan de conocimiento cualquier decisión para sustraerlas al debate y ocultan en el supuesto análisis crítico el aparente ejercicio de la razón, máxime cuando inducen a un totalitarismo que excluye los fines y los medios al asimilarlos.

En suma: la escuela de Francfort pretende la apreciación total de la realidad social, inserta en su dialéctica, pero restringida a una concepción crítica, más que a la sociedad como tal, a la teoría de la sociedad, tanto desde un punto de vista sociologista como psicológico, sobre los medios y fines de la misma.

EL FUNCIONALISMO

I.- Concepto, Representantes y Temas Principales:

Se denomina funcionalismo tanto a la llamada "psicología funcional" como al "análisis sociológico funcional". Con respecto al primero de ellos, el de la psicología funcional, se estructuró una corriente de pensamiento que considera los procesos mentales como operaciones por las que el organismo biológico puede realizar su adaptación al medio ambiente y alcanzar alguna clase de dominio o de seguridad sobre sí mismo. Con respecto al segundo, el del análisis sociológico funcional, se pretende demostrar el grado de participación que tienen las instituciones dentro de un sistema cultural, es decir, su contribución para asegurar la permanencia del conjunto social al que sirven.

Sus representantes principales son: John Dewey y Bronislaw Malinowski, pero también suele referirse como tales a George Herbert Mead, William James y Charles Peirce. Dewey pretendió que se llamara a su pensamiento "instrumentalismo", en tanto que a Mead, James y Peirce suele tratárseles dentro de la corriente llamada "pragmatismo" y a Malinowski se le conceptúa dentro de la antropología cultural, conjuntamente con otros muchos representantes no menos relevantes. Aquí nos ocuparemos únicamente de Dewey de Malinowski por ser los más representativos de lo que constituye propiamente el funcionalismo.

Los temas principales que les ocupan obedecen a directrices más o menos confluyentes, pero notoriamente diferentes en su planteamiento y en sus perspectivas, de tal suerte que, en sentido estricto, no cabe hablar de una corriente filosófica a la que cupiera denominar "funcionalismo" con toda propiedad, ya que dicha connotación corresponde mucho más a las dos ciencias ya señaladas, pero en forma específica dentro de los ámbitos de ellas, es decir, la psicología y la sociología. Por otra parte, si sus puntos de confluencia son empiristas y pragmáticos, o simplemente "naturalistas", para calificarlos con mayor generalidad, sus planteamientos y perspectivas difieren notoriamente: Dewey se inclina más por la lógica como teoría de la investigación, mientras que James y los demás corresponden en mayor

grado a una concepción pragmática, empirista o adaptativa. Por eso la postura de Dewey, -con ánimo de distinguir de los demás su propia perspectiva -, quien acaba por buscar el calificativo de "instrumentalismo" para sus teorías.

No obstante, hechas las anteriores aclaraciones, a todos se les puede tratar como "funcionalistas", si se quiere, pero debidamente apercibidos de que en el campo de la filosofía sólo puede considerárseles, respectivamente, o como "instrumentalista", en el caso de Dewey, o como "pragmáticos", en el caso de los demás, sin que en uno y otro casos tales corrientes rebasen significativamente las limitaciones del empirismo y del naturalismo tradicionales, pese a que sea innegable su impacto socio-cultural contemporáneo.

II.- John Dewey (1859-1952):

Sus obras principales son: *Estudios sobre la Teoría Lógica, Experiencia y Naturaleza, La Búsqueda de la Certeza, Reconstrucción Filosófica, Filosofía y Civilización, Libertad y Cultura, Teoría de la Valoración y Lógica como Teoría de la Investigación.*

Su postura es esencialmente naturalista, ya que se funda con bases pragmáticas y dentro de la tradición empirista, pero, como ya se indicó, prefirió considerarla como "instrumentalista" toda vez que quiso diferenciarla del empirismo clásico fundado en la experiencia, pues para éste la experiencia quedaba ordenada, simplificada y purificada de toso los elementos de desorden y de error, reduciéndola a meros estados de conciencia aunque claros y distintos conforme a la concepción cartesiana, mientras que para Dewey la experiencia no es conciencia sino historia. La considera como "algo completamente distinto de la conciencia". Y señala que: "El hombre corriente no tiene necesidad de que se le recuerde que la ignorancia es uno de los principales aspectos de la experiencia; también lo son las costumbres alas que nos entregamos sin conciencia de ello, dado que actúan de manera hábil y segura. Sin embargo, la ignorancia, la costumbre y el arraigarse de modo fatal en el pasado son precisamente aquellas cosas que el autoproclamado empirismo, a través de su reducción de la experiencia a meros estados de conciencia, niega a la experiencia". En consecuencia, para el la experiencia no es un mero estado de conciencia claro y distinto ni se reduce al conocimiento, aunque este último sí forme parte de la experiencia o sea por sí mismo una experiencia. "La experiencia incluye los sueños, la locura, la enfermedad, la muerte, la guerra, la confusión, la ambigüedad, la mentira, y el horror; incluye tanto los sistemas trascendentales como los empíricos; abarca la magia y la superstición, al igual que la ciencia. Incluye aquella inclinación que impide aprender de la experiencia , así como la habilidad que aprovecha hasta sus más mínimos elementos". Ello le lleva a proponer una noción de experiencia que comprende tanto lo que se estima como "noble, honorable y verdadero", como lo "desfavorable, precario, incierto, irracional y odioso".

Para Dewey no es fácil conocer las cosas que tenemos o somos, pues el problema del conocimiento entraña la obligación de interiorizarse en la noción precisa de todo aquello que se manifiesta en torno a las cosas, con el fin de ratificar o evitar el serlas o el tenerlas. El escepticismo es necesario para despertar nuestra curiosidad y nuestra capacidad de investigación, y ello con respecto a toda creencia o conclusión intelectual, de tal forma que sin él sería imposible la captación empírica de los hechos, que sólo así pueden ser objeto de conocimiento y sólo así resulta posible percibir su verdad o falsedad, y más allá de ellas, y de su certeza o duda, su existencia como tales.

La experiencia es por sí misma histórica, aunque cargada u orientada hacia el futuro y encontrando sus equivalencias en la historia misma, en la vida y en la cultura. La filosofía, para él, "tiene la función del desmembramiento analítico y la reconstrucción sintética de la experiencia", es decir, una función instrumental que difiere de la antropología cultural en que ésta le prepara el material de trabajo propio del filósofo. Y dado que estima el mundo como un fenómeno aleatorio, como un escenario de riesgo, inseguro e inestable, atribuye a la antropología cultural la mera puesta en la experiencia del carácter precario y arriesgado de los hechos, que por sí mismos sólo pueden limitarse a un tiempo determinado o a una estación en particular, ya que son episódicos y esporádicos. Para Dewey, esta manifestación de los hechos hace que el hombre tema por su existencia, en razón de que vive en un mundo por sí mismo temible, toda vez que le parece precario y peligroso. "El temor a los dioses fue el que creó a los dioses".

No obstante, desde su perspectiva, no existe la naturaleza sin el hombre, ni existe el hombre sin la naturaleza. Por lo que lo considera inmerso en ella, aun cuando esté en sus posibilidades el actuar sobre ella modificándola u otorgándole significados. Ello es producto

de su gran combate, la inestabilidad que la propia naturaleza le genera, y que la precariedad de su existencia le confirma. Por lo que hubo de apelar, en primer término, a las fuerzas mágicas construyendo mitos que posteriormente transformó en ideas que le diesen seguridad, como la inmutabilidad del ser, - dentro de la más proverbial tradición parmenídea -, el progreso universal, la racionalidad inherente al universo o la existencia de leyes universales y necesarias - propias de la ciencia- que le confirmasen alguna noción dominante sobre ella. Atribuye a toda una tradición filosófica, iniciada por Heráclito y concluida por Bergson, la existencia o aparición de toda una serie de filosofías o metafísicas del universo con ese específico fin. Y hasta las agradece por haber mantenido vivo aquello que descuidaron las filosofías clásicas u ortodoxas, pero enfatiza la importancia de las filosofías del *fluir*, dedicadas a ilustrarnos sobre la intensidad con la que se desea aquello que se estima como seguro, estable y duradero, pese a que les atribuye una deificación del cambio con el fin de convertirlo en algo universal, regular y seguro.

En esa línea de ideas, estima que la concepción hegeliana del devenir como proceso racional que define una lógica, es también un absoluto, extraño y nuevo a la vez; que Spencer trata ese mismo devenir como evolución, en tanto que proceso transitorio con el que se alcanza un equilibrio estable y universal, plenamente armónico y ajustado a la concepción deseada; que Bergson trata el cambio como una operación creadora de Dios o que llega a ser el mismo Dios. Pero, en su perspectiva, estas filosofías son producto del temor, exageradamente simplificadoras y profundamente evasivas de la responsabilidad, ya que transforman un simple elemento de la realidad, que es el cambio, en toda la realidad posible, relegando así a la mera apariencia todo cuanto resulta compatible con su esquema de inmutabilidad, orden racionalidad, necesidad y perfección del ser y de la realidad, pasando de largo ante las expresiones de esa misma realidad que no se ajustan a las premisas del esquema o que lo alteran radicalmente.

Ello le induce a suponer que evaden responsabilidades, puesto que presumen la garantía metafísica de un orden, un progreso o una racionalidad que están muy alejados de fundamentar una verdadera conducción inteligente de la vida y de la convivencia, del conocimiento y de la experiencia.. Su misión, en consecuencia, tal como él la concebía, era la de asumir el valor de operar la denuncia expresa de tales subterfugios, señalándolos como una falacia metafísica con fines puramente consoladores o ilusionantes pero definitivamente engañosos sobre la permanencia, la estabilidad, la posesión y la exclusividad de las clases privilegiadas. Se trata, según su punto de vista, de metafísicas reducidas a la fabricación de apariencias en torno a la irracionalidad, el desorden, el mal y el error que son las verdaderas realidades que conforman el mundo, simulando una aspiración de dominio y control sobre tales fenómenos y dejando de lado los riesgos y la precariedad de sus fenómenos. "A través de la ciencia nos aseguramos un determinado grado de fuerza, precisión y control; a través de los instrumentos, las máquinas y la técnica que las acompaña, hemos convertido el mundo en más acorde con nuestras necesidades y en una morada más segura".

Concluye en que con tales concepciones de la realidad no hemos logrado modificación alguna del mundo, ni de sus riesgos, ni de su precariedad, por lo que al no haber desaparecido tales hechos, sólo nos hemos limitado a consentirlos disfrazados bajo el manto de una aparente racionalización. Hemos instrumentalizado la concepción de los hechos para hacérselos llevaderos, pero no hemos logrado alterarlos en forma alguna de manera eficaz.

Consecuentemente, estas apreciaciones puramente románticas o idílicas de la experiencia, la naturaleza y la existencia, por muy evolucionistas que parezcan, no han significado resultado eficiente alguno para transformar el destino del hombre.

Su realismo, en suma, consiste en subrayar la inestabilidad del mundo, el riesgo de la vida y la inseguridad de la existencia. Se pronuncia por una lucha que represente una auténtica confrontación del mundo, una conciencia de sus dificultades y una operatividad humana inteligente y responsable. De ello infiere su tesis central de carácter instrumentalista, pero orientada hacia una teoría de la investigación que obligadamente la complementa.

Esa teoría de la investigación es expuesta por Dewey comenzando por cuestionar el tema de la verdad, ya que a su juicio toda la filosofía tradicional, a través de sus múltiples sistemas, sólo se ha orientado hacia una apreciación estética y definitiva, absoluta y eterna, de la verdad misma, siendo que, desde su perspectiva, la verdad es un proceso evolutivo acorde al conocimiento y que debe entenderse siempre como indagación o de adaptación al ambiente. La única fórmula de éxito para el conocimiento es la que se hace derivar de la

solución creativa a los problemas que le plantea el medio ambiente, aunque entendidos como entorno, es decir, en su acepción más amplia y definitiva. Por eso comienza con indagaciones lógicas y gnoseológicas a efecto de asumir la idea de una transformación controlada o dirigida a partir de una situación indeterminada que se convierte en determinada y determinable cuando se aprecian sus distinciones y se advierten sus relaciones constitutivas, de tal forma que los elementos de la situación original lleguen a resultar en una totalidad unificada. Atribuye a la reflexión un papel transformador de situaciones, a partir de su experiencia primaria, cimentada en la obscuridad, la duda, el conflicto y la confusión, para construir una concepción racional cuya claridad, coherencia, orden y armonía propicie la noción acabada de la experiencia racionalizada. Parte, pues, de la problemática propia de la realidad, sin alterarla o disfrazarla, para acceder a nociones sistematizadas que permitan una comprensión intelectualizada y realista de la misma. Las soluciones que resulten de su teoría de la investigación no pueden, pues, dejarse en simples racionalizaciones, sino que deben articularse a la demostración o al experimento, o lo que es lo mismo, a la comprobación racional o a la demostración experimental, de tal forma que en vez de quedarse con los puros datos, como en el empirismo tradicional, ya que para Dewey no existen tales datos, se acceda a la idea misma, que concibe como una relación o plan operativo formulable en términos simbólicos, tanto los del lenguaje ordinario como los precisos y específicos de la ciencia, como es el caso de la matemática, la física o la química. En otras palabras, tanto las ideas como los hechos le parecen de naturaleza operacional, y ello porque las ideas son propuestas y planes de operaciones, no datos, y los hechos son también operaciones o resultados de operaciones de organización y elección. En tal virtud, la inteligencia es constitucionalmente operativa; la razón deja de ser contemplativa para constituirse en fuerza transformadora, y el mundo no es un cúmulo de datos sino el campo de operaciones de los objetivos humanos. Asume que la contemplación pueda entenderse como experiencia, pero Dewey la entiende como una experiencia puramente hedonista o delectativa del hombre al observar el fruto o el espectáculo de los procesos en los que intervino. Para él, la contemplación es descanso, aunque impermissible, toda vez que la tarea transformadora e interactiva con la que el hombre debe cumplir su función de cambio y reorganización del mundo, no debe admitir pausas ni demoras. Ahora bien, como no admite que el proceso cognoscitivo pueda quedarse en mera contemplación, ya que le atribuye una función participativa en la transformación del mundo, mientras más se actúe, tanto más valor tendrá, de tal forma que el hombre debe dejar de ser un mero espectador para convertirse en actor permanente. Ello explica el impacto de sus ideas en la sociedad norteamericana, esencialmente pragmática, pero tamizada de un fabrilismo y de una hiperactividad que cifra en la eficacia, el éxito y la fortuna sus premisas esenciales colectivas y hasta su escala de valores. Y como asume que las ideas tienen una función instrumental y funcional, cuyos paradigmas son la eficacia y la relevancia, lo que menos importa es que sean perjudiciales o económicas, siendo mucho más importante el discernir si son verdaderas o falsas. En consecuencia, su teoría de los valores descansa en el conocimiento como actividad eminentemente práctica y no como contemplación, de tal forma que concluye en asumir la inteligencia como una fuerza fundamental destinada a la transformación y cambio del mundo, midiendo el valor de las ideas en función de su grado de acoplamiento a las situaciones problemáticas. En consecuencia, ni las ideas morales, ni los dogmas políticos ni los prejuicios de la costumbre tienen cabida, ya que carecen de una autoridad específica. Sólo la práctica puede determinar su validez, de tal forma que el hombre debe limitarse a su aceptación o rechazo responsables, pero sólo en atención al análisis de sus efectos concretos. No existen, pues, para Dewey, los valores absolutos, sino sólo los relativos, entendidos como históricos, mutables, inestables y dictados por las demandas concretas de la sociedad. El filósofo sólo puede interpretar o examinar las condiciones que los generan para adecuarlos y hacerlos funcionales en atención a las exigencias y necesidades sociales. Son valores de hecho conformados por bienes inmediatamente deseados, y valores de derecho, conformados por bienes racionalmente deseables. Pero sujetos, unos y otros, a una ética y a una filosofía que sólo pueden participar en su análisis mediante la crítica, la conservación o el enriquecimiento de los mismos. Ninguno de tales valores, consecuentemente, puede asumirse dentro de una dignidad metahistórica, ya que todo se relativiza en deferencia al ambiente que los propicia y que los hace funcionales y aplicables. Su relativismo al respecto

Por ende, la ética de Dewey se considera como histórica y social. Y el objetivo de la filosofía, como pedagógico y reflexivo. Todo ello bajo el común denominador de los dictados de la técnica. Consecuentemente, los fines de la ciencia se circunscriben a metas efectivistas, lo mismo para curar que para matar. Sin embargo, Dewey señala que el fin último de la vida del hombre debe encontrarse en el reino de Dios, considerado como justicia, amor y verdad, pese a lo cual resulta evidente que no distingue entre medios y fines. Todo fin es un medio y cada medio debe orientarse hacia un fin. La valoración de los medios, a diferencia de la tesis maquiavélica, le parece fundamental en razón de que el fin sea real y auténtico, es decir, que no dejan de ser previsiones o anticipaciones de aquello que pueda cobrar existencia pero dentro de condiciones determinadas de las que no se excluye una tesis evaluatoria sobre su bondad ética o estética y de su puesta en práctica por medios que se limita a calificar como adecuados, con lo que debe entenderse que deben ser congruentes con el bien común.

En materia política, Dewey se manifiesta también como un relativista: aunque asume como premisa la buena voluntad, se pronuncia en contra de los filósofos utópicos, ya que no acusan una verdadera preocupación por la investigación de los medios necesarios para convertir en práctica sus ideas y tampoco se han preocupado por valorar adecuadamente su deceabilidad moral. La utopía genera, a su juicio, más escepticismo y fanatismo que efectividad. Y esa ausencia de metas concretas la hace irrelevante, máxime que en toda postura utópica denuncia un totalitarismo, mientras que él es un defensor apasionado de la democracia, a la que atribuye el carácter de debate libre, discernidor de finalidades y coparticipador en objetivos conjuntos.

"El problema de la democracia... -dice- se convierte en el problema de aquella forma de organización social que se extiende a todos los terrenos y a todos los caminos de la vida, en la cual las fuerzas individuales no sólo deberían verse liberadas de imposiciones mecánicas externas, sino que tendrían que ser alimentadas, sostenidas y dirigidas". En tal concepción se advierte, sin embargo, una notoria deficiencia en dos vertientes, por un lado la presunción de que asume una democracia dependiente y, por el otro, de que esa dependencia incluye un dirigismo que la contamina. Pero pese a ello, alienta una fe en la democracia como método en el que se reconoce la iniciativa y la crítica, incluso como tolerables y estimulables, de tal forma que produzca el efecto funcional de las acciones espontáneas y originales. Ello presupone un liderazgo natural y una transformación institucional a partir de la acción individual.

Consecuentemente, se pronuncia en contra de toda sociedad planificada, pero admitiendo que pueda ser planificable desde su interior con el fin de atender al control social más amplio, ordenado y articulado de sus efectos. Su diferenciación deriva de que toma a la sociedad planificada como el producto de una serie de decisiones dictadas o procedentes "desde arriba", mientras que la sociedad democrática planificable deriva de una liberación plena de la inteligencia a través de la acción amplificada del intercambio cooperativo, es decir, que proviene "desde abajo".

De ello se derivó su franco enfrentamiento a la concepción marxista, al racismo nazi, al biologismo soviético y a toda clase de totalitarismos, incluso de los pronunciados en nombre de alguna clase de científicismo. "Es extraño que la teoría que ha tenido mayor resonancia y ha mostrado más pretensiones de poseer una base científica, resulte ser aquella que ha violado de una manera más sistemática todos los principios del método científico", decía en clara referencia al denominado "materialismo científico".

En suma: su teoría de la educación representa la síntesis de sus tres teorías previas: la de la investigación, la de los valores y la de la democracia. Esta teoría de la educación tenía para él un significado muy especial: la entendía como una continua reconstrucción y reorganización de la experiencia con el fin de acrecentar la conciencia de los vínculos prevalecientes entre las actividades pasadas, presentes y futuras, tanto individuales como colectivas, y que puedan ser capaces de incrementar sus posibilidades de dirección sobre toda clase de experiencia ulterior. Se trata, así, de una educación omnipresente, lideral y trascendental de la que deriva extensas reflexiones sobre el arte, la religión, la historia del pensamiento, las ideas metafísicas, la evolución de las nociones científicas y la cultura en general, incluyendo nociones psicológicas de carácter conductista y apreciaciones genéricas sobre el experimentalismo. Pero el desiderátum de sus apreciaciones no deja de ser pragmático, iluminista y naturalista.

Para concluir, vale la pena destacar su concepto de la filosofía y de la religión; ya que dentro de su teoría de la educación éstas asumen, a su juicio, un papel demasiado concreto: la filosofía se queda en mero comentario, como vimos, sobre la naturaleza y la vida con miras a resarcirlas de sus pérdidas de significado, es decir, a enriquecerlas mediante la crítica y la reflexión. Pero esta función instrumental, aunque acepte la definición clásica de "amor a la sabiduría" y admita que con ello contribuya a la expansión y renovación de los valores tradicionales por medio de la crítica, le resulta insuficiente. La filosofía le parece más una mera crítica de las críticas, es decir, que su objeto debe ser el de interpretar los acontecimientos para convertir esa interpretación en instrumento o medio con el fin de que se realicen los valores humanos, de tal forma que si está condicionada a los parámetros de una civilización determinada, de las formas de la ciencia y de la actividad práctica resultante, no puede resultar un reflejo de sí misma, sino que sólo puede implicar un cambio y proyectar un plano de reforma y de renovación.

La filosofía, según su concepción, debe acudir a los elementos que tiene el hombre a su disposición, ay que son los únicos de los que debe valerse y en los que puede tener confianza. La renuncia a estos elementos de poder le representa una vileza, aunque también le parece una notoria arrogancia el creerlos omnipotentes, toda vez que el hombre no es un pequeño Dios fuera o dentro de la naturaleza, sino parte de ella y con la limitante de su acción recíproca con los demás. Su función, mientras pueda, es valerse de sus poderes o sea filosofar. Ni la contemplación soñadora ni el aislamiento egoísta le están permitidos, ya que el llevarse por la rutina del mundo es la peor solución a su destino. Debe poner a prueba el mundo y el proyecto de su vida futura que la filosofía le permite. El valor de la filosofía, en suma, es el de justificar la posibilidad de la prueba misma. Con estas afirmaciones Dewey supuso una especie de "revolución copernicana" de la filosofía, atribuyendo a la kantiana el sentido de una revolución ptolemaica, ya que a su juicio se limitó a convertir el conocimiento en medida de la realidad, en tanto que su "revolución copernicana" pretendía fijar la imposibilidad de realizar tal ideal.

En materia de religión y de religiosidad, pretendió restablecer el significado religioso de la experiencia como fe común, distinguiéndolo de las creencias y de las prácticas que constituyen las religiones históricas. Le otorgó a la religión, tal como él la concebía, el sentido de una mejor adaptación a la vida y a sus condiciones, pero no la manera ni la causa de como se producen tales experiencias, ya que atribuye a la propia experiencia una función determinante del valor religioso. Para él se verifica o produce una expresión religiosa e incluso una actitud del mismo orden, sólo cuando existe una mutación social que la origina. La religiosidad se recupera a expensas de la religión tradicional. El concepto de Dios como ser particular es reemplazado por un Dios como unidad de fines ideales que un individuo reconoce cada vez menos como autoridad sobre sus voliciones y emociones que como unidad de valores a los que debe obedecer. Dios no es una realidad, sino un ideal, sin que el ideal sea una ilusión, sino una búsqueda más allá de la naturaleza y la historia, de tal forma que la experiencia religiosa viene a constituirse en una idealización de las relaciones humanas. Obviamente se trata, pues, de un naturalismo o racionalismo de la experiencia religiosa que de entrada se antoja inadmisibles para explicar la naturaleza de las religiones históricas, incluso como función esencial, puesto que no pasan de seguir siendo concebidas como "superestructuras".

III.- Bronislav Malinowski (1884-1942):

Sus obras principales son: *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, *La Vida Sexual de los Salvajes de la Melanesia Noroccidental*, *Sexo y Represión en la Vida Primitiva*, *Una Teoría Científica de la Cultura* y *Los Fundamentos de la Fe y de la Moral*.

Malinowski centraba su funcionalismo en la labor desempeñada por los hechos humanos (ritos, mitos, instituciones, etc.) dentro del seno de una cultura determinada. En tal virtud, afirmó la irreductibilidad de dicha cultura a simples condiciones biológicas, económicas o geográficas. Señalaba que: "Un negro de pura raza, transportado a Francia desde niño y criado en ese país, sería profundamente distinto a lo que habría sido si se hubiese criado en la jungla de su tierra de origen. Habría recibido una herencia social distinta, otra lengua, otras costumbres, otras ideas y creencias; se habría incorporado a una organización y aun ambiente culturales diferentes". Y debe observarse que no dice que tales herencias sean mejores sino simplemente diferentes, con lo que confirma el señalamiento unamuniano de que "cada quien es hijo de sus obras", es decir, que todo ser humano responde al medio y se

concepto clave de la antropología cultural".

La cultura, en consecuencia, de acuerdo con su perspectiva, es algo irreductible a condiciones extraculturales, sobre todo las biológicas y climáticas, de tal forma que las diversas razas poseen la misma cultura, aun cuando la misma raza posea culturas diversas. Bajo una misma raza pueden tenerse culturas distintas, pero también bajo un mismo clima pueden tenerse culturas diferentes e incluso una misma cultura dentro de climas diferentes. Y aun cuando los factores extraculturales pueden influir o condicionar en cierto grado la cultura, no obstante, cabe analizar cada caso en concreto.

Pretende, entonces, a partir de tales consideraciones, una especie de dimensión normativa. Afirma que son los valores los que caracterizan a cada cultura, pero entendidos como modelos de conducta, de tal forma que son los modos de vida a los que atribuye un valor. El concepto de modelo normativo se transforma progresivamente en criterio normativo compartido por la mayor parte de los miembros del grupo. Y en esta transición del modelo al criterio se configura tanto la conducta grupal como el sistema de sanciones aplicable a su transgresión cuando la conducta no se ajusta al criterio imperante. El etnocentrismo, en consecuencia, es una ilusión pseudocientífica con toda una causa de consecuencias históricamente injustas e indeseables. El criterio máximo para asumir el tema es el de la tolerancia. Si la cultura no se muestra determinada por factores extraculturales en una determinada comunidad, el efecto inmediato es que se advierta su creatividad. Son los factores extraculturales los que más limitan las posibilidades reales de las culturas.

Malinowski representa, pues, la antítesis del superhombre nietzcheneano y el mentís definitivo a toda clase de supuestas superioridades raciales. Sus teorías han tenido sobrada comprobación pragmática en las grandes sociedades industriales conformadas por inmigrantes provenientes de diversas culturas, ya que han puesto en evidencia la función de los factores extraculturales como impedimentos insalvables para la conformación de una cultura uniforme y específica. No obstante, tales factores extraculturales, según se comprueba con las mismas, no impiden la configuración de un orden convivencial que los asume e integra aun cuando no logre conformar una visión clásica de nación al estilo clásico, es decir, con una identidad propia y distintiva que pueda destacar en el sentido de una tipicidad plena.

El funcionalismo de Malinowski concluye en el análisis de la esencia misma de la cultura, ya que le atribuye el sentido de un valor derivado de la capacidad creativa del hombre, de su transmisibilidad y de su libertad. La función por excelencia de la cultura no deriva pues en una concepción mesiánica de carácter colectivo o racial, sino en un trasfondo de esperanza sobre las expectativas de resolución de la problemática humana. La naturaleza biológica queda descartada, en definitiva, como factor de distinción, por lo que acaba por concordar con otros antropólogos culturales en el sentido de valorar la función de la mente en el cuadro que conforman los diversos elementos de la realidad: el mundo material, los organismos vivos y los artificios humanos, todos ellos involucrados e implicados en la acción humana: mitos, arte, teorías, instituciones, etc., que configuran una apreciación lógica de ese que hacer humano orientado a la configuración de un futuro previsible. Si hubiese que referirlo en términos del novelista Robert Musil, habría que entender ese mundo cultural dentro de una doble perspectiva: el de sus "posibilidades reales" y el de sus "realidades posibles".

Finalmente, es el propio Malinowski quien sientetiza en Una Teoría Científica de la Cultura los llamados axiomas del funcionalismo, como sigue:

A.- La cultura es esencialmente un patrimonio instrumental por el que el hombre es colocado en la mejor posición para solucionar los problemas concretos y específicos que encaja dentro de su ambiente, en el curso de la satisfacción de sus necesidades.

B.- Es un sistema de objetos, actividades y actitudes en el cual cada parte existe como medio para un fin.

C.- Es un conjunto integral en el que los varios elementos son interdependientes.

D.- Tales actividades, actitudes y objetos están organizados alrededor de importantes y vitales tareas en instituciones como la familia, el clan, la comunidad local, la tribu y los equipos organizados para la cooperación económica, y la actividad política, jurídica y educacional.

E.- Desde un punto de vista dinámico, esto es, con referencia al tipo de actividad, la cultura

podría ser analizada en cierto número de aspectos como la educación, el control social, la economía, los sistemas de conocimiento, creencia y moralidad, y aun modos de expresión artística y creadora".

IV.- Evaluación General:

El funcionalismo representa una apreciación del pensamiento que busca, en principio, la desmitificación que suele conducir a un positivismo ingenuo, a un escepticismo pragmático o a un idealismo desbordado. Pero no logra rebasar las perspectivas positivistas, las finalidades pragmáticas y hasta un cierto utopismo. Lo que pretende asumir como realismo funcional acaba por quedarse en la simple instrumentación de la funcionalidad misma. Los criterios de eficacia con los que se configuran sus directrices fundamentales, sobre todo en Dewey, suelen descansar en un cierto amoralismo, por mucho que se presuma la existencia de valores y la necesidad de una ética, toda vez, que dichos valores se ajustan a fines y se condicionan a medios.

Su valor filosófico es demasiado relativo. No constituye una apreciación profunda de la problemática propia de la filosofía, sino un cientificismo más, como los muchos que han proliferado a partir del siglo pasado, y con el que se evidencia la crisis de nuestro tiempo para abordarla a plenitud. No la crisis de la filosofía, puesto que jamás podrá calificársele así, sino la crisis de los filósofos o, mejor aún, de los científicos metidos a filosofar, ya que suelen incurrir en el error ya cotidiano de ajustarla a sus dictados de corto alcance.

El trasfondo pragmático inocultable de casi todas las corrientes de pensamiento contemporáneas no es una excepción en el caso del funcionalismo. Antes bien, es quizá en esta tendencia utilitaria o instrumental en donde mejor se manifiesta ese defecto. Y es que toda consideración que excluya a la ontología y a la metafísica de sus análisis, necesariamente desemboca en una antifilosofía. Ni siquiera la antropología cultural, a lo Malinowski, logra escapar de tal señalamiento, aun cuando tenga la disculpa de que expresamente se manifieste, con toda modestia, como simple antropología cultural.

EL MARXISMO DE GRAMSCI

I.- Aspectos Preliminares:

Las consideraciones de Antonio Gramsci (1891-1937) en torno a las líneas fundamentales del pensamiento marxista constituyen una reelaboración de las tesis relativas a los problemas sociales, culturales y políticos, sobre todo dentro de la perspectiva italiana, pero atendiendo al objetivo de reconciliar algunas de sus ideas con el pensamiento hegeliano.

*Gramsci se pronunció en contra del oficialismo soviético en materia filosófica, afirmando, sobre todo, que la línea oficial de los soviéticos se encontraba en franca decadencia y actuando a la vez como teórico y como hombre de acción. Se manifestó en contra del abstraccionismo, ya que siempre tomó al marxismo como una "filosofía de la praxis" y praxis significa actividad, sobre todo humana, de tal suerte que la actividad pensante es también praxis y, por ende, no cabe desligarla de la realidad. Su crítica de la doctrina de Benedetto Croce se expresó a través de su obra *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Fue encarcelado por revolucionario y durante su cautiverio escribió sus ya célebres *Cartas desde la Prisión*. Sus obras completas han sido editadas en nueve volúmenes.*

*Se le considera el máximo teórico italiano del comunismo e incluso, desde el punto de vista puramente literario, son famosas sus críticas sobre las costumbres y la literatura de su época. *Letteratura e Vita Nazionale* es un libro verdaderamente ejemplar en lo relativo a los valores morales que pueden desarrollarse en la conciencia de un ateo, al extremo de permear la cultura italiana, incluso la de inspiración católica. Sus observaciones críticas sobre los literatos contemporáneos a él, aunque plagadas de asperezas, hoy se toman como veredictos severos y apropiados. La ideología marxista ha proporcionado las bases para un buen examen de conciencia de las teorías burguesas, por lo que el análisis de las causas sociológicas del fascismo y del capitalismo no fue soslayado por él, lo mismo en cuanto a sus pretensiones que en los efectos morales que conllevan en el ámbito de la cultura. Y fue seguramente la escasa conciencia cultural de los literatos italianos lo que fomentó su inclinación hacia la ideología marxista, máxime que todas las corrientes tradicionales de la postguerra se apoyaban en partidos de orientación religiosa.*

Uno de sus objetivos fundamentales fue el de integrar el marxismo dentro de la tradición italiana, por lo que lo primero que tuvo que combatir fue la influencia de Benedetto Croce dentro de la cultura filosófica de su entorno. Atribuía el éxito de Croce a su impugnación de

la trascendencia y a la teología en la forma en que fueron asimiladas por el pensamiento religioso-confesional, a su mayor adhesión a la vida y a su afirmación de que la filosofía debía resolver los problemas que el proceso histórico manifiesta paulatinamente a lo largo de su desarrollo. Pese a ello, le consideraba atado a una filosofía puramente especulativa, una metafísica de la historia cuyo proceso dialéctico es mecánico, en cuanto que la tesis debe conservarse en la antítesis para que no se destruya el propio proceso, al cual se toma como una repetición infinita, mecánica y arbitraria, que a nada conduce. Gramsci le opone su concepción de una filosofía de la praxis o historicismo absoluto, al que entiende como "mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia", por el cual se accede a una percepción inmanentista de la realidad, depurada de todo matiz especulativo y circunscrita a pura historia o historicidad, es decir, pleno y puro humanismo.

Obviamente, dentro de tal concepción, no pueden tener cabida la trascendencia, la teología, la especulación o la doctrina. Sólo se concibe la estructura histórica o conjunto de relaciones sociales dentro de las cuales participan, actúan y se mueven los que denomina "hombres reales", los mismos a los que Unamuno calificaba como "hombres de carne y hueso".

En consecuencia, para entender la historia, no sirven, a juicio de Gramsci, las filosofías especulativas idealistas ni los inadecuados sistemas simplistas del marxismo vulgar. Critica, sobre esto último, al filósofo marxista Bujarin, quien proponía reducir el análisis marxista de la sociedad a un mero examen sociológico fundado en el método positivista, sobre todo porque la sociología misma le representaba, con todo acierto, la "filosofía de los no filósofos", un mero "evolucionismo vulgar", del que no podía abrigarse esperanza alguna de que pudiese captar a plenitud los acontecimientos históricos.

Por otra parte, tampoco cavía esperar, como lo señala, que con los métodos típicos de las ciencias naturales pudiesen estudiarse de manera adecuada dichos acontecimientos, toda vez que la vida humana es inaprehensible mediante esquemas filosóficos o uniformidades científicas. Para Gramsci, es la mentalidad y la voluntad revolucionarias organizadas quienes pueden vencer cualquier necesidad sobreponiéndose a las regularidades que pretenden establecer la filosofía y la ciencia tradicionales y tradicionalizadas. La comprensión de la historia, a su juicio, demanda un método propio, que es, obviamente, el dialéctico, pero que había que depurar, ya que los marxistas convencionales no lo hicieron y los sociólogos lo ignoraron. La dialéctica es la llave de acceso a la realidad, a su conocimiento y a la adquisición de conciencia sobre las contradicciones sociales en las que viven los hombres reales y que afrontan dentro de situaciones absolutamente concretas y específicas, puesto que pesa sobre sus conciencias una tradición específica y no una mera especulación conceptual.

Inauguró, pues, una especie de realismo marxista que rebasó el fanatismo filoreligioso con el que se ejerció siempre, así como un evidente sinceramiento al que no estaban habituados los marxistas tradicionales por razón de ese mismo fanatismo o de la veneración ciega a los partidos con esa orientación.

II.- Aspectos Circunstanciales:

Los orígenes sociales de Gramsci eran modestos. Comenzó estudios universitarios, becado, pero no los concluyó, ya que le absorbió la actividad política y comenzó por la promoción de los consejos de fábrica. Fue fundador del partido comunista italiano e hizo publicaciones conjuntamente con Palmiro Togliatti. Viajó a Moscú y conoció a Lenin. Fue electo diputado y posteriormente fue arrestado y condenado a veinticuatro años de cárcel, aunque sólo cumplió nueve. Al ser liberado, por razón del deterioro de su salud, murió una semana después.

Dentro de ese contexto es fácil comprender que la teoría y la praxis de sus reflexiones no únicamente debía arraigar en un realismo pleno, sino que también debía ser absolutamente congruente con sus meditaciones y sus premisas de lucha social.

La revolución de octubre demostró, a su juicio, que la dialéctica es necesaria e indispensable para la adecuada comprensión de los procesos históricos. Sin embargo, dicha revolución fue enderezada contra El Capital, es decir, en contra de sus previsiones, toda vez que en dicha obra se habla de que tal revolución sólo sería posible en un país altamente industrializado y con un proletariado políticamente fuerte. Rusia no reunía tales condiciones históricas propicias para la revolución, por lo que necesariamente debería fallar. "Los hechos - decía Gramsci- han superado a las ideologías. Los hechos hicieron estallar los esquemas teóricos

según los cánones de la historia de Rusia había tenido que desentenderse de acuerdo con los cánones del materialismo histórico". De ello desprendía que cabe apreciar palpablemente que el marxismo no puede quedarse en mera especulación abstracta, porque no es doctrina sino praxis y conciencia revolucionaria. En otras palabras, el marxismo de Gramsci no es doctrinario ni metafísico. No es una metafísica esclerosada, sino una filosofía que, aunque no puede estar sobre la historia, como un juez que emite sentencias o un vidente que formula profecías, debe insertarse en la historia misma para vivificarla, de tal suerte que la revolución bolchevique de octubre fue una revolución netamente marxista, precisamente porque se anticipó a cualquier ideología.

Al criticar la obra de Bujarin señala: "¿Qué es la filosofía? ¿En qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? ¿Cómo ha sido concebida la filosofía hasta ahora? ¿La filosofía de la praxis renueva esta concepción? ¿Qué significa una filosofía especulativa? ¿La filosofía de la praxis puede tener una forma especulativa? ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿Cuáles son o deben ser las relaciones entre la teoría y la práctica? ¿Cómo son concebidas estas relaciones por las filosofías tradicionales?, etc. La respuesta a estas y otras preguntas constituye la "teoría" de la filosofía de la praxis". Y en esa serie de cuestionamientos está inmersa su propia apreciación del problema: la necesidad de asumir como teoría únicamente lo que la praxis ofrezca.

Ello se redondea con otro de los cuestionamientos que formula: "la filosofía de la praxis ha nacido por pura casualidad en forma de aforismos y de criterios prácticos, porque su fundador dedicó sus esfuerzos intelectuales, en forma sistemática, a otros problemas, especialmente económicos; pero en estos criterios prácticos y en estos aforismos se halla implícita toda una concepción del mundo, una filosofía".

Combate con ello el concepto popular del llamado sentido común, del que dice que: "no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el "folklore" de la filosofía, y, como el folklore, se presenta en formas innumerables; su rasgo más fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro) disgregada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es". Y considera a la religión como proveedora principal de los elementos del sentido común, de tal forma que la relación entre el sentido común y la religión es mucho más estrecha que entre el sentido común y los sistemas filosóficos. Sin embargo, también dentro de la religión procede toda una serie de distinciones críticas: "Toda religión, - escribe -, también la católica (muy especialmente la católica, precisamente debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria "superficialmente" para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas ya menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado. Pero sobre el sentido común no solo influyen las formas más rústicas y menos desarrolladas de estos varios catolicismos existentes actualmente; han influido también y son componentes del actual sentido común, las religiones precedentes al catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etc."

III:- Su Filosofía de la Hegemonía.

A partir de su apreciación de la praxis como premisa no ideológica de cualquier filosofía posible, Gramsci construye toda una concepción del marxismo contraria a las interpretaciones tradicionales un tanto positivistas y otro tanto mecanicistas. Para él, los acontecimientos estructurales se muestran entrelazados e interactuantes, no inmóviles, con elementos de orden típicamente humano, como el pensamiento y la voluntad. Toma a Lenin como paradigma de ello, aduciendo que sintetizó dialécticamente la teoría con la praxis, de tal forma que ello permita la conquista del poder por parte de una fuerza emergente que tenga por divisa la creación de una nueva sociedad. Obviamente, no pretende que la lección leninista deba repetirse sino tomarse como ejemplo de estrategia para la toma del poder, es decir, para conformar una visión adecuada circunstancialmente a la sociedad socialista. En ello consiste su teoría de la hegemonía, totalmente inserta en el ejemplo de Lenin, ya que aduce una sociedad estructurada en clases, pero condicionada a que una clase pueda constituirse como sujeto histórico, como fermento o guía que encarne a la sociedad en su integridad bajo su liderazgo, lo cual la configura y distingue como su autoconciencia crítica. Viene a representarse como una fuerza que, basándose en su propia ideología, organización,

capacidades morales y capacidades intelectuales, pueda organizarse como clase dirigente y una clase sólo puede acceder a la dirección de la sociedad cuando después de acumular las energías y capacidades necesarias, logra asumir el derecho a dirigir a la sociedad en su totalidad, obteniendo el consenso de las clases subordinadas para formar un bloque histórico que se constituya en el sistema articulado y orgánico de toda clase de alianzas sociales ligadas o reunidas por una ideología común y una cultura compartida. Gramsci reconoce que "Jamás existió un Estado sin hegemonía", por lo que la lucha de clases viene a ser un mero combate entre hegemonías.

En esta concepción se advierten reminiscencias idealistas de corte platónico y veneraciones estatistas al estilo del "Leviatán" de Hobbes, sólo que obedientes a las premisas fundamentales del marxismo ortodoxo. Para Gramsci siempre debe existir una clase dominante, encargada del dominio, - aunque no precisa si se refiere al dominio político o a otro distinto- y una clase dirigente, a la que atribuye dos cualidades: la intelectual y la moral. Sin embargo, precisa que el dominio debe orientarse al mantenimiento en el poder de las fuerzas sociales y políticas durante determinado período, hasta que se desate la revolución para asumir los vacíos de dirección, la pérdida de sentido o el de mérito del consenso de las clases subordinadas, es decir, un revolucionarismo permanente o institucionalizado.

Lógicamente, pues, se trata de una hegemonía temporal, clasista, estatista, intelectualista y revolucionaria, por lo que asume tendencias universalizantes y pretensiones, a su vez, hegemónicas como sistema. "Las victorias políticas y militares, - señala -, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal, y el fin estratégico puede ser alcanzado de modo decisivo con efectos generales para todos".

"Una de las razones, - dice Gramsci -, y quizá la fundamental, de la reducción del materialismo histórico al materialismo metafísico tradicional debe ser buscada en el hecho de que el materialismo histórico no podía ser sino una fase prevalentemente crítica y polémica de la filosofía, en tanto que se tenía necesidad de un sistema ya completo y perfecto. Pero los sistemas completos y perfectos son siempre obra de filósofos individuales y en ellos, junto a la parte históricamente actual, correspondiente a las condiciones de vida contemporáneas, existe siempre una parte abstracta, "ahistórica", en el sentido de que se halla ligada a las filosofías precedentes y responde a necesidades exteriores y pedantescas de arquitectura del sistema, o se debe a ideosincrasias personales. Por ello la filosofía de una época no puede ser ningún sistema individual o de tendencia; es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común". Obviamente, pues, su propia filosofía de la hegemonía tampoco puede escapar, conforme a sus propias palabras, a tales limitantes e imperfecciones.

IV.- Sus Conceptos de Sociedad Política y de Sociedad Civil.

La distinción entre dominio y hegemonía que subyace en el mensaje de Gramsci y que, como vimos, deriva de la distinción que formula entre el poder predominantemente político y social y la mera dirección intelectual y moral de la sociedad, encuentra su reflejo concreto en los conceptos de sociedad política y sociedad civil, respectivamente. La sociedad política representa o se representa a través del Estado, en tanto que poder jurídico - coercitivo o gobierno, mientras que la sociedad civil surge de las tramas de relaciones gremiales: sindicatos, partidos, iglesias, prensa, educación, etc., tomando por divisa la difusión constante de sus propios valores, sus propias creencias, sus propios ideales y hasta sus propios consensos sobre las actividades que debiera desarrollar el gobierno. Obviamente, estos planteamientos no constituyen novedad alguna: ya desde Locke, Maquiavelo, Hobbes, Montesquieu y Rosseau se manejaba ese concepto de sociedad civil. Lo novedoso al respecto es que Gramsci le otorga a la sociedad civil una función hegemónica, de unidad moral e intelectual, que incide en la cultura al fomentar consensos. Y en ello encuentra un fermento de dominio, es decir, una posibilidad de transitar de la hegemonía al poder. Por ello atribuye a la teoría marxista una dimensión que de origen no tenía: concibe a la historia más allá del esquema clásico de Marx como una mera historia del desarrollo de las fuerzas productivas, para adentrarse en la idea de una capacidad transformadora de la historia misma en aras de contrastes, interrelaciones y crisis de diversas clases, así como de expansión, protagonismo y antagonismo de principios hegemónicos y modelos culturales por asumir. Esta apreciación dinámica de la sociedad civil es revolucionaria en origen, máxime que le otorga una función transformadora de las superestructuras. E incluso pone en

completa estructural y superestructural. Sin embargo, no deja de ser una apreciación más sociológica que filosófica, ya que la considera histórica, interactiva, recíproca y totalitaria. El enfoque de Gramsci, aunque se ajusta al pensamiento marxista en el sentido de que la filosofía no debe contemplar el mundo sino cambiarlo, tiende más hacia la corriente denominada jacobina, o sea al proyecto de realizar la filosofía a través de la revolución totalitaria. Ello le aparta de la ortodoxia marxista y en ello consiste su originalidad, pero no deja de representar un extremismo con el que no todos los marxistas suelen estar de acuerdo.

V.- Sus Conceptos de Masa, de Clase y de Intelectualismo.

Para Gramsci: "Una masa no se distingue y no se vuelve independiente sin organizarse, y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría - práctica se distinga concretamente mediante un estrato de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica". Esta apreciación le hace incluir a los intelectuales en la construcción del socialismo en tanto que pueden darle al proletariado la conciencia de su misión histórica. Otorga, pues, a los intelectuales, un papel central en la elaboración y doctrina del socialismo, una capacidad organizativa de las masas mismas, una dirección del movimiento revolucionario y hasta una capacidad de gestión directa en las conquistas hegemónicas que acceden al dominio. Cabe aclarar que, bajo el nombre de intelectuales incluye a todo el estrato social que ejerce funciones organizativas en el sentido más amplio, tanto en el campo de la producción, como en el de la cultura, en el de la política y en el de la administración, por lo que también estima al intelectual como funcionario, gestor y comisionado de la clase dominante.

Claro está que esta generalización del concepto de intelectual se aparta de la ortodoxia marxista, pues antepone una superestructura a una estructura e involucra en la dirigencia a los mismos a los que el marxismo tradicional pretendía combatir. Pero, además de ello, su propio concepto de masa, sobre todo si se observa la tesis de Elías Canetti (Premio Nobel 1981) en *Masa y Poder*, es manifiestamente impreciso: no determina si se trata de una masa abierta o cerrada, sus propiedades ni su clase: ¿se refiere a la masa de acoso, a la de fuga, a la de prohibición, a la de inversión, a la festiva, etc.; o a meros símbolos de masa, entre otras muchas posibilidades de apreciación y definición? No lo dice. Y ello conlleva asumir que adopta un concepto de masa puramente popular, de sentido común, -a pesar de su crítica sobre él -, o por lo menos demasiado abstracto como para inducir a una indiferenciación de clases en la que el concepto de sociedad civil las engloba y diluye en un notorio mimetismo. Obviamente, cuando los intelectuales, los productores, los administradores y demás sujetos a los que menciona se les toma como líderes o dirigentes de las clases proletarias para efectos de hacer de la masa hegemónica una masa dominante, lo único que en verdad consigue es destruir la ortodoxia marxista fundamental, ya que le devuelve a las clases hegemónicas esa función dominante que era precisamente lo que Marx preconizaba como objeto de impugnación.

No obstante, esta herejía gramsciana respecto de la doctrina fundamental adquirió repercusiones conceptuales rayanas en el fanatismo religioso al que combatía: llegó a calificar al partido como "el hogar de la fe" y al socialismo como "la religión que debe matar al cristianismo". De tal forma y en grado tal que al comentar *El Príncipe de Maquiavelo*, señalaba que: "El moderno príncipe... no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede serlo un organismo, un elemento social complejo, en el cual ya tenga inicio el concretarse de una voluntad colectiva que se reconoce y se afirma parcialmente en la acción. Este organismo ya está dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales". Obviamente, esta entronización del partido político en el ejercicio mismo del poder, aunque sea congruente con la ortodoxia marxista, representa una franca confusión de realidades: ni es verdad que el partido como tal pueda representar universalidad alguna, puesto que por ello es partido, ni tampoco es cierto que finalmente sea el partido o el grupo quienes asuman la función de mando, toda vez que ello excluye el fenómeno natural del liderazgo que finalmente acaba por recaer en un individuo a pesar de cualquier intencionalidad, sea hegemónica o de dominio, por parte de grupo o partido alguno. En el fondo de tal planteamiento prevalece una notoria reminiscencia totalitarista y estatista que ni el propio Maquiavelo suscribiría.

Sigue diciendo Gramsci que: "El moderno príncipe, al desarrollarse, conmociona todo el

sistema de relaciones interclases y morales, en la medida en que su desarrollo significa precisamente que cada acto se concibe como útil o como perjudicial, como virtuoso o malvado, únicamente en cuanto tiene al moderno príncipe en calidad de punto de referencia y sirve para incrementar su poder o para contrastarlo. El príncipe, en la conciencia, ocupa el lugar de la divinidad y del imperativo categórico, se convierte en la base del laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones acostumbradas". Este doble papel que atribuye al príncipe moderno, entendido, como se dijo antes, en calidad de "organismo social complejo", y que consiste en ser a la vez un punto de referencia y de poder, por una parte, así como una divinidad y un imperativo categórico, por la otra, viene a sintetizarse en una redivinización del Estado, con su religión propia cimentada en la subordinación ciega y con su dogma laico apoyado en su imperativo moral. Un nuevo Leviatán, sin duda, sólo que con el añadido de una religión paradójicamente laica en tanto que diviniza al Estado o al partido y se subordina sus dictados morales, aunque con la válvula de escape de combatirlo periódicamente mediante la revolución.

Para Gramsci, el partido es la verdad, una verdad que demanda la subordinación sin reservas del militante, una sujeción ciega a la voluntad de él y una centralización ideológica que se constituye como una disciplina férrea en la que las desviaciones deben castigarse. El partido es como una iglesia y la revolución como una guerra que "debe ser minuciosamente preparada por un estado mayor obrero, al igual que el estado mayor del ejército es el encargado de preparar la guerra", para concluir en una lucha no frontal, como en el caso de la revolución rusa, sino en una lucha de trincheras y de desgaste, de guerrilla y de posiciones. Evidentemente que a pesar del viso leninista de tales planteamientos, más que marxistas, Gramsci hizo de su religiosidad partidaria una iglesia especialmente belicosa, cuya estrategia consiste fundamentalmente en rehuir el ataque frontal al Estado, ya que dispone de medios represivos que pueden dar al traste muy fácilmente con el intento derrocatario, sino por medios indirectos que minen sus fuerzas y lo pongan a merced de las fuerzas revolucionarias de un partido universalista: "El partido comunista representa la totalidad de los intereses y las aspiraciones de la clase trabajadora". Sólo que no cabe olvidar que dentro de ese partido comunista engloba a los intelectuales, entendidos - como ya se vio - en los productores, los administradores, etc., de tal suerte que o bien se trata de toda la sociedad civil integrada a un único partido, lo cual le desmiente por principio como tal, o bien se trata de una notoria indistinción de clases que acaba con la teoría. Pero tanto dentro de una como de la otra perspectivas, lo cierto es que se limita a un revolucionarismo puramente sociológico y dictatorial, permeado de conflictos clasistas, pero sin distinción clara entre los elementos reales en pugna y como un mero ejercicio alternativo de pleiteantes.

VI.- Evaluación General:

La tesis de Gramsci arranca de un concepto utópico al que denomina Ciudad del Mando. Y, como en todo utopista en materia socio-política, se esconde por debajo de la tesis un totalitarismo. Ninguna utopista ha logrado escapar a tal debilidad. Su noción de partido absolutista, divinizado, religioso, onívoro y totalitario, complementado con una sociedad civil integrante del mismo, subordinada a sus dictados hegemónicos para alcanzar dictados de dominio, pero sobre todo enraizada en sus postulados y en sus directrices, es una concepción sectaria y maniquea en la que se deja de lado cualquier perspectiva opuesta, así como a las demás clases, -si es que pueden quedar algunas fuera, después de incorporar en su liderazgo a los "intelectuales" pero entendidos dentro de un abanico que comprende a toda la sociedad civil -, y en la que el gobierno juega un papel de meta y de contrincante al que hay que abatir periódicamente mediante un revolucionarismo permanente o institucionalizado a ultranza.

Tal concepción de partido ajeno a todo control público y a la vez rector de la vida pública es totalmente retrógrada, sobre todo si se tiene a la vista el absolutismo estatista de siglos anteriores que se supone parcialmente superado a través de concepciones románticas, como la del contrato social de Rosseau, o de planteamientos estructurales, como la división de poderes de Montesquieu.

Huelga destacar que sus pretensiones de alcanzar la verdad por decreto, tal como se desprende del dogmatismo partidario y su ingrediente de fanatismo pseudoreligioso, representa una postura totalmente antitética a la filosofía misma, por lo que ni por este ni por otros muchos motivos cabe considerarle como filósofo, incluyendo las múltiples deficiencias apreciativas sobre buena parte de los planteamientos de Benedetto Croce que se

Y también huelga ocuparse de su propia concepción de la justicia, a la que pretende establecer mediante actos arbitrarios, totalmente contrarios a la libertad individual, toda vez que la hace devenir de una expectativa revolucionaria con ascensos y descensos continuos en torno al poder, sin explicar en forma alguna las razones de ello más que a partir de un maniqueísmo en el que los buenos y los malos deben desplazarse periódicamente entre sí por razón de una aparente moralidad más farisaica que auténtica y de un revolucionarismo en el que los proletarios vuelven a resultar dirigidos bajo la hipócrita apariencia de que dirigen.

Si Gramsci no corrió la suerte de Roger Garaudy de ser calificado como traidor a la causa comunista por tales enfoques tan apartados de la tesis marxista original, es porque sufrió prisión, se manifestó siempre como comunista y aparentó atenerse a las tesis leninistas, pero evidentemente su marxismo es antitético del marxismo original, e incluso sus críticas sobre la Teoría del Materialismo Histórico de Nikolai I. Bujarin se apartan de la ortodoxia marxista y rondan más en torno a un idealismo utópico que a un análisis conceptual de fondo.

Gramsci concibió un príncipe colectivo que en nada iguala y mucho menos supera al maquiavélico, porque además de utópico en lo relativo al supuesto de la voluntad colectiva, de célula o de organismo o elemento social complejo, pretende otorgarle una función pedagógica que no resiste el menor análisis. Cuando declara que: "toda relación hegemónica es, por fuerza, una relación pedagógica", lo que intenta es una simple metafísica funcional de la sociedad civil que ni se da en la realidad ni tiene porqué darse, ya que la sociedad civil, según sus propios planteamientos, sólo actúa en función de una cultura derivada del medio estructural y en ningún momento, por ende, asume funciones teóricas sino de praxis.

Sus conceptos mismos sobre la religión en general y sobre el catolicismo en particular son por lo menos imprecisos: ni es verdad que la religión y el sentido común - tal como lo refiere- tengan relaciones íntimas entre sí ni tampoco es cierto que de las religiones derive el concepto vulgar de sentido común, y menos aun resulta admisible vinculación alguna entre el sentido común y los sistemas filosóficos. Por otra parte, es injustificada su afirmación de que existan diversas clases de catolicismo: campesino, obrero, femenino, etc., sobre todo cuando asimila el sentido común a las supersticiones y trata de atribuirles sentido religioso, ya que confunde la religión con la superstición y toma por clases de catolicismo las expresiones folklóricas que lo matizan en razón de las tradiciones culturales y costumbristas prevalecientes en cada comunidad, sin que ello legitime la suposición de clases de éste ni la perspectiva ocupacional o sexual como punto de apreciación sobre sus valores fundamentales. Incluso suele ocurrir justamente lo contrario: que el catolicismo pretenda el combate de la superstición y tropiece con el arraigo tradicional y costumbrista que se le contrapone regionalmente, sin que ello signifique que se vulnere su idea esencial. Lo que Gramsci debió criticarle, sin que así haya sido, es su conservadurismo y su preconizado monopolismo de la verdad, aunque sólo en la dimensión de sus consecuencias sociales e históricas, admitiendo que como ateo o como laico ello pudiera resultarle contrario al ideal partidista divinizado que proponía.

Por último, su apreciación beligerante de la masa social con respecto al Estado representa un mero anarquismo a ultranza. Ninguna justificación ofrece para que en razón de intereses de clase o de partido la masa deba actuar en permanente pugna con el Estado, tanto porque otorga a la clase proletaria un privilegio dictatorial que niega a las demás - pecado en el que incurre el marxismo en su totalidad- como porque resulta imposible estructurar el orden social mediante un mero canibalismo permanente en el que la anarquía disfrazada de revolución propicie toda clase de luchas guerrilleras indirectas y sediciosas con las que se combate una dictadura clasista que se presupone en estado de traición permanente a su causa por razón de que en un momento determinado se desvíe del propio interés clasista privilegiado con el poder.

EL NEOPOSITIVISMO O NEOEMPIRISMO

I.- Concepto, Temas Principales y Representantes:

Se denomina neopositivismo, o neopositivismo lógico, o Escuela Vienesa, o incluso neoempirismo y hasta neoempirismo lógico, a la corriente que se inició con el llamado "Círculo de Viena" - denominación que también suele atribuírsele con el carácter de Filosofía

del círculo de Wien y que se basa por objeto inicial en análisis de la teoría empírica de la relatividad para posteriormente fundarse en la lógica matemática de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead.

Su concepto fundamental e incluso su temática específica fue definida por Schlick en los términos siguientes:

1.- Oposición a toda concepción filosófica especulativa; en tendiendo por especulación toda teoría o doctrina que rebase la realidad respaldada por las ciencias positivas.

2.- Unificación de las ciencias y su método, rechazando cualquier corriente que pretenda dividir las, por ejemplo, en ciencias naturales y ciencias de la cultura o del espíritu.

3.- Se propugna una filosofía científica con un lenguaje científico que evite todo pseudoproblema.

4.- Exigencia de una nueva lógica con antecedentes en la lógica matemática (Frege, Peano) y en la doctrina de Russell y Whitehead.

5.- Afirmación del carácter empirista de la nueva doctrina teniendo como modelo al filósofo David Hume".

Sus principales representantes son: Hans Hahn, Otto Neurath, Félix Kaufmann, Victor Kraft, Kurt Reidemeister, Rudolf Carnap, Richard Von Mises, Ludwig Wittgenstein y, desde luego, Moritz Schlick, sin olvidar a otros más de particular relevancia, como F. Weissman, H. Feigl, P. Frank, K. Gödel, G. Bergmann, K. Popper y H. Kelsen, así como los integrantes del llamado Grupo de Berlín, vinculado con éste, e integrado por Hans Reichenbach, K. Lewin, W. Köhler, C. G. Hempel y otros, lo mismo que al grupo de Polonia, integrado por Casimir Twardowsky, T. Kotarbinski, Jan Lukasiewicz, Alfred Tarski y otros muchos.

De ellos tomaremos los más conocidos por sus obras traducidas al español.

II.- Moritz Schlick (1882-1936):

Sus obras principales son: Positivismo y Realismo, Significado y Verificación, Naturaleza y Cultura y Teoría General del Conocimiento.

Schlick consideraba la vida moral como una continuación de la vida natural, de tal forma que debía orientarse al placer y a la consideración de los valores como algo meramente relativo, en franca contraposición con las tendencias axiologistas que pretendían absolutizarlos.

Obviamente, asumió la tesis de Wittgenstein en el sentido de que la filosofía no puede considerarse como ciencia, sino como una simple actividad intrínseca al ejercicio propio de la investigación científica, es decir, como una parte de la misma con carácter puramente comprobatorio de sus hallazgos.

En consecuencia, la filosofía no le resulta concebible como "ciencia del significado", ya que la comprobación a la que se destina no llega a proposiciones concretas, sino a puras actividades y experiencias de carácter inmediato, de tal forma que no sólo no puede erigirse en ciencia, sino que no pasa de ser, a su juicio, más que una simple actividad mental. La reconoce, sí, como "reina de las ciencias", pero sin que sea una ciencia, por lo que no hay más problemas cognoscitivos que los puramente científicos. Si los problemas que habitualmente se consideran como filosóficos no pueden ser resueltos por alguna de las ciencias, deben declararse como carentes de sentido, por lo que a partir de ello debe determinarse si se trata de problemas verdaderos o falsos.

La respuesta a una pregunta, según Schlick, es una proposición, pero para entender una proposición se requiere indicar con exactitud las circunstancias particulares que la harían verdadera, así como las demás circunstancias particulares que la harían falsa. Denomina "circunstancias" a los hechos de la experiencia, por lo que es finalmente la experiencia quien decide la verdad o falsedad de las proposiciones, de tal suerte que el criterio de solución a los problemas deriva de la posibilidad de reducirlo a la experiencia posible.

De ello se desprende observar una primera diferencia esencial entre el viejo y el nuevo empirismo: aquel se ocupaba del análisis de las facultades humanas; éste, del análisis de las expresiones en general. El material del conocimiento viene a ser la expresión de cuanto ofrezca la experiencia: conocer no significa identificarse con el objeto conocido, sino experimentarlo. La identificación con los objetos no ayuda a su conocimiento, sino que deben aprehenderse mediante la intuición, y la intuición es disfrute, de tal forma que el disfrute es vida y no conocimiento. Señala que a las proposiciones morales no cabe encontrarles significado claro y unívoco como para dirigir nuestra conducta, porque suelen ser inciertas y difíciles, por lo que en materia moral, según concluye, existe ahora la misma confusión que en los tiempos de Sócrates.

Sus obras principales son: *Sociología Empírica, Unidad de la Ciencia y Psicología, Fundamentos de las Ciencias Sociales y Enciclopedia Universal de la Ciencia Unificada*. Neurath asume un nominalismo radical al considerar la ciencia como un puro lenguaje sin referencia alguna a lo externo. Considera que es en el terreno del lenguaje donde se desarrollan todas las transformaciones de la ciencia y no así en la comparación del lenguaje con las cosas, ya que ello representa pura metafísica, a la que, desde luego, descarta por completo. En tal sentido, sólo el lenguaje científico puede hablar de sí mismo, sin que se pueda ir, por lo demás, más allá de ese lenguaje.

Esta imposibilidad del lenguaje para trascender hacia las cosas es la tesis central de Neurath, de tal forma que las expresiones de dicho lenguaje sólo son comparables con otras expresiones del mismo, ya que la realidad, para él, no puede ser otra que la mera suma o totalidad de las proposiciones verdaderas o falsas que dentro del lenguaje se hayan formado para tratar de identificar una realidad que, en el fondo, sigue siendo la del lenguaje mismo. Se trata, pues, de una tesis extremista al excluir todo problema filosófico que no pueda formularse mediante el lenguaje físico, de tal forma que concluye en una especie de sociología fiscalista, reducida al estudio del comportamiento social, las correlaciones de los fenómenos sociales y su predictibilidad.

IV.- Ludwig Wittgenstein (1889-1951):

Sus obras principales son: *Tratado Lógico-Filosófico, Investigaciones Filosóficas, Observaciones sobre la Forma Lógica (artículo), Notas sobre los Fundamentos de la Matemática, Cuaderno Azul y Cuaderno Marrón*.

Su enfoque fundamental gira en torno a una teoría del lenguaje. Se vale de dos términos: el de "mundo", como una totalidad de hechos, y el de proposiciones, -como palabras, signos, sonidos, etc.-, que son expresiones de los hechos. Y aunque las proposiciones también son hechos, como los que acaecen o se manifiestan en silencio o mudos, las proposiciones son hechos que hablan o se expresan sobre aquellos.

Para Wittgenstein, pues, la representación lógica del mundo se da mediante la relación entre los hechos que acaecen en el mundo y los constitutivos del lenguaje por el que cabe expresarlos. En tal virtud, no existe una esfera del pensamiento o del conocimiento que actúe como mediadora entre el mundo y el lenguaje, sino que es la representación lógica de los hechos lo que constituye el pensamiento y sólo cabe hablar de una representación del mundo cuando la totalidad de los pensamientos son verdaderos. El pensamiento mismo es una proposición, que se hace significativa cuando se identifica con el lenguaje, sin que resulte pensable nada que no sea un hecho dado en el mundo. En ello consiste, pues, su empirismo.

Ahora bien, tales hechos son atómicos, o sea que representan estados de cosas que acaecen independientemente unos de otros en el ámbito de lo que constituye la "sustancia del mundo", o sea la simplicidad o complejidad de los objetos que le dan forma y estructura, entendiendo como forma los modos determinados como se combinan, y como estructura, el hecho atómico, es decir, las formas, - también -, pero de los objetos en cuanto al tiempo, el espacio o el color. Son los hechos atómicos de los elementos constitutivos del mundo los que en forma de "nombres" dan origen a las proposiciones atómicas, que son los elementos constitutivos del lenguaje. Así, la proposición es la representación de un hecho, pero no como imagen fotográfica o simple copia de él, sino como representación formal o lógica del mismo, de tal suerte que sólo puede expresar una posible representación de una determinada configuración con la que se pretenda asumir por captado el hecho.

Toda representación, en consecuencia, debe tener algo en común con la realidad representada, ya que de no ser así, la proposición dejaría de expresar la forma de los objetos y hasta su determinada posibilidad de combinación de ellos entre sí, en tanto que hechos atómicos. La única forma como adquiere sentido la representación es a través del enlace entre lo representable y lo expresable mediante el lenguaje. El fin de ello siempre será experimental.

Por otra parte, todas las proposiciones lógicas, para Wittgenstein, son mera tautologías, es decir, no dicen algo, sino que son simplemente analíticas, siguiendo a Kant, ya que no conciernen a hechos sino a modos posibles de conexión entre diversas proposiciones o bien de transformación, pura y simple, de una proposición en otra. Establecen equivalencias lingüísticas de significado entre expresiones también puramente lingüísticas. Y de allí que la

Experiencia no pasa a ser matemática ni contradicción, de tal forma que la lógica acaba por reducirse a la matemática, que para Wittgenstein no viene a ser más que "un método de la lógica". Todo se reduce en ella a mero empleo del signo de igualdad, por lo que las dos expresiones que se vinculan mediante dicho signo tienen el mismo significado, es decir, son tautológicas.

Así mismo, tanto la lógica como la matemática se circunscriben al campo completo de la necesidad. Tanto la necesidad como la imposibilidad sólo se dan en el campo de la lógica. Los hechos, como tales, no tienen necesidad ni las expresiones con las proposiciones con las que se quiere expresarlos. La verdad de la tautología es "cierta", mientras que la de la proposición es "posible" y la de la contradicción "imposible". De ello concluye que la mayor parte de las proposiciones filosóficas son "no sentidos", o, lo que es lo mismo, que derivan de la incompreensión de la lógica del lenguaje, por lo que dicha disciplina no pasa de ser una simple "crítica del lenguaje".

En suma: para Wittgenstein el mundo está constituido por hechos que acaecen y se manifiestan en aquellos otros hechos que son las proposiciones significantes. Los límites del lenguaje vienen a ser los límites mismos del mundo y los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo, de ese que puedo captar, pensar y expresar. Pese a ello, el límite no pertenece al mundo, ya que no lo reduce, sino al yo que lo trata de expresar. Los hechos sólo manifiestan cómo es el mundo pero sin expresar su esencia total, su valor o su por qué, de tal forma que no hay valores, porque no constituyen hechos, y si lo fueran, dejarían de ser valores, de tal forma que "en el mundo no hay ningún valor y, si lo hubiera, no tendría valor", por lo cual no puede haber proposiciones de ética, ya que ésta es inexpresable. En ese orden de ideas, tampoco la muerte es un hecho, ya que no se "vive la muerte". Pero Wittgenstein no niega que lo inexpresable no exista, sino que sólo se muestra sin dejar de ser algo místico, aun cuando se abstiene de definir ese ser de lo inexpresable. Y cuando ha demostrado que todas las preguntas metafísicas carecen de sentido y que aquello de lo que no se debe hablar se debe callar, obviamente ya no queda pregunta alguna, de tal forma que esa es precisamente su respuesta final: el problema de la vida se resuelve cuando desaparece.

V.- Rudolf Carnap (1891-1970):

Sus obras principales son: *El Lenguaje Fisicalista como Lenguaje Universal de la Ciencia, La Psicología dentro del Lenguaje Fisicalista, Filosofía y Sintaxis Lógica, La Construcción Lógica del Mundo, Seudoproblemas de la Filosofía, Compendio de Logística, De Dios y del Alma, Los Fundamentos de la Lógica y de la Matemática, La Formalización de la Lógica, Significado y Necesidad, Fundamentos Lógicos de la Probabilidad, Probabilidad y Significado y La Sintaxis Lógica del Lenguaje.*

Para Carnap, la ciencia es una sola y uno solo su lenguaje, independientemente de los diversos contenidos que se le atribuyen para hablar de varias. Su tesis, como la de Neurath y la de Wittgenstein, es una teoría del lenguaje, sólo que poniendo el acento en la sintaxis del lenguaje, es decir, en las relaciones que permiten la conexión de proposiciones. Su objetivo es formular el sistema de conceptos constitutivos de la ciencia, utilizando, por una parte, la teoría de las relaciones, propia de la logística de Russell y Whitehead y, por la otra, la reducción de la realidad a sus datos elementales, tal como fue preconizado por Avenarius, Mach y Driesch. El aspecto relacional del conocimiento, dado que refiere una única ciencia, es la categoría fundamental de la que se sirve.

Su teoría del conocimiento es un análisis del modo como se construyen lógicamente los objetos a través de la ciencia, siempre a partir de sus elementos originales, que no pueden considerarse como construcciones lógicas, pero que constituyen experiencias preferibles a las sensaciones, ya que éstas son puramente físicas o psíquicas, y las que él considera como elementos originales son las "relaciones fundamentales", es decir, los "recuerdos de semejanza" que permiten el que dos experiencias reconocidas como parcialmente semejantes y, por ende, cotejables, puedan ser consideradas para efectos del conocimiento de las mismas. Con ello se construye todo el mundo físico y psíquico, independientemente de los conceptos de sustancia y de causa de los que se valía la metafísica tradicional. Para Carnap, el concepto de "esencia", por ejemplo, tiene el sentido de "esencia constitucional", es decir, como mera indicación del "signo" que el objeto nos ofrece en tanto que carece de significado hasta que se convierte en una proposición que permita criterios de verdad sobre el símbolo del objeto. Así las cosas, el yo se reduce a las experiencias elementales y su

Existencia no es un dato original.

En cuanto a la "realidad", Carnap la considera como distinta del sueño, la alucinación y la fantasía, en cuanto que está constituida por objetos a los que atribuye las siguientes contraseñas:

- 1.- Pertenecen a un sistema que obedece a leyes: es decir, al mundo psíquico o al espiritual.
- 2.- Son intersubjetivos.
- 3.- Tienen un sitio en el orden del tiempo.

En razón de ello, la realidad de los objetos no consiste ni en el ser independiente de la conciencia que conoce ni en el ser dependiente de la misma, sino al campo en el que dominan leyes objetivas e independientes de la voluntad de quien los conoce y, por ende, son interpretadas por la metafísica como expresiones de una sustancia, que viene a ser la materia, la energía, etc., de tal forma que la metafísica nada tiene que hacer y todo se reduce al empleo de un lenguaje cuya sintaxis es la clave para advertir esa realidad.

Sus dos temas capitales, pues, son el elemento estrictamente lógico, que es la relación, y el elemento psicológico, que es la experiencia como tal. De allí su empirismo.

Y en lo que concierne al segundo de dichos elementos trabaja con el "dato", que es el punto de partida y de referencia permanente de toda construcción lógica. Dicho dato no se representa en forma inmediata dentro del lenguaje mismo, sino a través de su expresión o formulación lingüística. Se constituye como dato cuando se elabora. Por eso se refiere al lenguaje físico como lenguaje universal de la ciencia, ya que el dato es el común denominador de la misma.

Carnap distingue en la ciencia el lenguaje "sistemático" y el lenguaje "de los protocolos", entendiéndolo por el primero las proposiciones generales o leyes de naturaleza; y, por el segundo, las proposiciones protocolares que se refieren inmediatamente al dato y describen el contenido de la experiencia, tanto la inmediata como la derivada de relaciones reales cognoscibles. Lo primero representa una convención y lo segundo su comprobación. El dato queda sujeto al rejuego de ambos y todo hombre puede admitir como punto de partida de sus afirmaciones solamente sus propios protocolos, lo que lleva a una especie de solipsismo metódico, es decir, que aunque el dato queda ajustado a la percepción de un sujeto único, ello no implica la inexistencia de los demás, sino exclusivamente el reconocimiento de los protocolos privados que permitan acceder a proposiciones lingüísticas que puedan valer para todos los demás en el momento en que el dato resulta comunicable a través de tales proposiciones. Así, cualquier proposición, aun estando fundada en los protocolos del sujeto que la cumple, tiene validez intersubjetiva cuando puede expresarse en lenguaje físico.

Carnap lo ilustra con el ejemplo siguiente: "Si dos sujetos tienen diversas opiniones sobre la longitud de un segmento, sobre la temperatura de un cuerpo o sobre la frecuencia de una oscilación, esta diversidad de opiniones nunca se atribuye en física a una insuperable diferencia subjetiva, sino que se trata más bien de llegar, con un experimento apropiado, a la unificación de aquellas opiniones".

De allí que el lenguaje físico sea por sí mismo intersubjetivo y de validez universal, lo que obliga a que todas las ciencias, incluidas las del espíritu, deban expresarse en ese lenguaje físico para adquirir eficacia y validez en sus datos. Se trata, pues, de un experimentalismo o materialismo metódico que se abstiene de afirmar o negar la existencia de la materia o del espíritu, para limitarse a la exigencia de convertir a términos físicos los datos o protocolos de toda índole con el fin de que resulte posible convertirlos en un lenguaje universalmente válido al ser comunicable mediante el dato.

Su objetivo, en suma, al menos por lo que a este enfoque corresponde, es el de convertir los predicados descriptivos del lenguaje en predicados observables y objetivos. Se trata de inducir a un lenguaje de cosas para reducirlas a datos, pero datos susceptibles de comprobación empírica.

Ahora bien, separadamente Carnap se interesó por la estructura lógica de ese lenguaje, ya que lo considera como un contexto de relaciones y no así como un atomismo de proposiciones, tal como lo había tratado Wittgenstein, aun cuando lo admite con un carácter arbitrario y convencional de ese sistema de relación. En tal virtud, denomina principio de tolerancia a la búsqueda de convenciones para que ese lenguaje permita reglas sintácticas concensadas y no así meros argumentos filosóficos, de tal manera que llega a conclusiones como las de que en lógica no hay moral y cada quien puede construir su propia lógica a partir del lenguaje que emplee. Se trata, pues, de un mero arte combinatorio, de un cálculo

fundados en símbolos que pertenecen a una determinada categoría de expresiones y obedecen a las condiciones en las que se transforman precisamente en expresiones. Su sintaxis lógica, por consiguiente, se reduce a una formulación simbólica generalizada de los procedimientos matemáticos, ya que se admiten proposiciones numéricas definidas que pueden constituir series finitas. De ello se desprende la distinción entre lo que es el modo material y el modo formal de las expresiones, mismos que ejemplifica en términos como los siguientes: dentro del modo material, los números son clases de cosas y, dentro del formal, las expresiones numéricas son expresiones de clase de un segundo nivel; dentro del modo material, los números forman parte de un especial género primitivo de objetos, mientras que dentro del formal las expresiones numéricas son expresiones de nivel cero; etc., es decir, que en suma: los datos materiales de las cosas, al ser puramente sensoriales, se convierten en formales cuando se constituyen en proposiciones que pretenden la designación de cosas como equivalente de una cierta clase de esas proposiciones que no figuran designaciones de género, sino de dato.

VI.- Hans Reichenbach (1891-1953):

Sus obras principales son: *Filosofía de la Doctrina del Espacio-Tiempo, Atomo y Cosmos, Objeto y Camino de la Filosofía Actual de la Naturaleza, Teoría de la Probabilidad, Experiencia y Predicción, Elementos de Lógica Simbólica, El Nacimiento de la Filosofía Científica y La Dirección del Tiempo.*

Sus obras atienden a consideraciones de carácter histórico, están matizadas de señalamientos dogmáticos y se orientan a la justificación analítica de las estructuras probabilísticas de la ciencia.

Afirma que la deducción, en tanto que procedimiento puramente lógico, no alcanza la realidad, sino que ésta tiene que acogerse a la probabilidad como medio para que sea expresada, ya que los acontecimientos pueden ser observables o inobservables, de tal forma que los segundos se constituyen en "interfenómenos" que se determinan por simple inferencia. Habla de tres tipos de lenguajes para describir el mundo físico: corpuscular, ondulatorio y neutro, de tal forma que los dos primeros incluyen anomalías causales que hacen imposible la descripción integral de los fenómenos, en tanto que el tercero tiene por anomalía la eliminación del principio del tercero excluido e introduce una lógica de tres valores: el verdadero, el falso y el indeterminado.

De ello deriva que sólo existen tres especies de posibilidad: la lógica, que significa la no contradicción; la física, que significa también la no contradicción pero con respecto a las leyes físicas; y la técnica, que significa el simple uso de los métodos prácticos conocidos. Sus ideas, en suma, fueron acogidas con extraordinaria novedad por la comunidad intelectual de su época, debido a las derivaciones un tanto fantásticas y otro tanto paradójicas que permitían, pero la falta de afinación de las mismas y el propio efecto vulgarizador tan inmediato, acabaron por relegarlas. Hoy en día, la consideración de la probabilidad como fundamento suficiente de la inducción ya no se estima justificativo de la inducción misma, incluso en el sentido de que garantice de alguna forma su éxito, ya que entraña un riesgo conceptual ineliminable al entrañar por igual una limitación y el riesgo mismo de ella.

VII.- Karl Popper (1902-):

Sus obras principales son: *La Lógica de la Investigación, La Lógica del Descubrimiento Científico, The Poverty of Historicism, The Open Society and its Enemies y Three Views Concerning Human Knowledge.*

La tesis fundamental que expone es la relativa al llamado principio de refutabilidad, que consiste, muy concretamente, en abatir todas aquellas proposiciones que pudieran constituir juicios apresurados o prematuros, toda vez que parte de la idea de que la ciencia debe considerarse como un conjunto de conjeturas o meras anticipaciones, aunque sometidas, unas y otras, a controles sistemáticos.

En esta postura, trata como "falsificadores potenciales" de la teoría y de las proposiciones que no la contradicen a quienes de cualquier forma emprenden un método de investigación que se oriente a la mera defensa de sus anticipaciones para hallar que se tiene razón en ello. Es decir, que lleva su empirismo hasta extremos de abatimiento permanente de toda clase de "esencialismos", como los de la ciencia tradicional.

Su criterio de demarcación no deriva, pues de la verificabilidad de las proposiciones, sino justamente de su falsificabilidad, o, lo que es lo mismo, toma como contraseña de un

El sistema científico la posibilidad de que pueda ser refutado por la experiencia. La superioridad de este criterio de refutabilidad se funda, según su autor, en la asimetría entre verificabilidad y falsificabilidad, pues las proposiciones universales nunca pueden ser derivadas de las particulares, pese a que puedan ser desmentidas por una sola de éstas, de tal forma que no basta con la comprobación de la falsedad de una proposición particular para desmentir la universal, ya que el método de la falsificación induce a minusvalorar la inferencia inductiva sometiendo a la prueba de la falsificabilidad los sistemas deductivos que se hubieren constituido a partir de las transformaciones tautológicas de las proposiciones con las que se trabaje. Así, una teoría puede ser empírica o falsificable según que se divida en cualquiera de las dos subclases de las proposiciones fundamentales, es decir, la de las proposiciones con las cuales es incompatible y la de las proposiciones que no la contradicen o que incluso permite.

En suma, lleva al extremo la concepción empírica hasta el punto de cuestionar hasta el contenido mismo de la ciencia, al menos mediante la sospecha sistemática sobre su verificabilidad y la amenaza latente de la refutabilidad.

VIII.- Hans Kelsen (1881-1973):

Sus obras principales son: *Problemas Capitales de la Doctrina del Derecho del Estado, Teoría General del Estado, Los Principios Filosóficos de la Doctrina del Derecho y del Positivismo Jurídico, Doctrina Pura del Derecho, Teoría General del Derecho y del Estado, Sociedad y Naturaleza, La Paz a Través del Derecho, La Teoría Comunista del Derecho, Teoría Pura del Derecho y La Teoría Política del Bolchevismo.*

Su planteamiento esencial deriva de la concepción neopositivista general que hasta aquí se ha venido analizando, es decir, el carácter puramente descriptivo de la ciencia y, por ende, el carácter definitivamente práctico o irracional de los juicios de valor, de tal forma que escapan a la ciencia misma. Por tal motivo, para el positivismo jurídico que preconiza, debe prohibirse toda especulación naturalista sobre el llamado "derecho en sí", para limitarse a una teoría del derecho positivo, o sea el fincado en la norma legal tal como aparezca escrita, de tal forma que se le reconozca únicamente como producto humano, carente de cualquier clase de justificación absoluta y atenido exclusivamente a la norma. La validez de la norma es, pues, hipotético-relativa, aun cuando para efectos prácticos deba ser válida en su sentido convencional o consensual, es decir, cuando tiene fuerza vinculante para aquellos a los que rige o se aplica. Su validez no depende, en suma, de la voluntad de los individuos regulados por ella ni de la voluntad del legislador, pese a que se le quiera o no como tal, sino que deriva, en forma simple, de su capacidad de vincular con la fuerza el comportamiento jurídico-social del individuo. El derecho es, así, una simple técnica social que consiste en la organización de la fuerza.

Para Kelsen, toda norma jurídica se expresa a través de una "proposición hipotética" que prevé una sanción en determinadas condiciones, ya que obliga a un comportamiento específico con respecto a los demás individuos y la reciprocidad conductual de ellos respecto del actuante, por lo que sólo se constituye en una mera garantía. El deber ser y la sanción prevista al contraventor de ese deber ser es la premisa fundamental. De ello deriva la independencia de la norma, incluso para liberarla de validez con respecto a las situaciones de hecho. El Estado mismo, en cuanto tal, le resulta también una mera ordenación jurídica, pero sin que el modelo efectivo de comportamiento constituya un concepto de Estado, sino que lo presupone, es decir, que hace del Estado, también, un concepto jurídico más. En tal virtud, la esfera de validez de la norma jurídica no se identifica ni con la de los hechos que pretende regular ni con la de sus valoraciones emocionales. Simplemente deslinda la esfera del Derecho de toda clase de aspectos no racionales o principalmente emotivos de la valoración moral. Las normas del derecho deben ser obedecidas, independientemente de que sean o no justas y buenas, sólo porque la autoridad las impone al derivarse de una forma determinada de elaborarlas que necesariamente descansa en una norma fundamental. Sin embargo, el derecho no es un hecho ni se identifica con los comportamientos de quienes se le someten o lo instituyen, sino que constituye un reino aparte, aunque no en los términos absolutistas anteriores que lo subordinaban al mero dictado del gobernante.

El carácter obligatorio del derecho, para Kelsen, depende de su orientación: si se dirige a confrontar las muy específicas condiciones o situaciones humanas que dan pie a su creación normativa, sus normas adquieren contenido y hasta justificación. Clasifica las normas en

evolucionadas en materia jurídica y, por las segundas, a las propias de sociedades que asumen la regla del reconocimiento, es decir, que establecen las bases legales para juzgar si la ley es válida o no lo es y cuál sea su alcance, es decir, las reglas que denomina institucionales por proveer a la formación de magistraturas que pueden discernir sobre la observancia o no de las leyes.

Para Kelsen, el problema de la justicia es un problema puramente ético, mientras que el problema jurídico se reduce a la validez de las normas, o sea el problema de comprobar si:

- 1.- la autoridad que dictó la norma tiene o no el poder legítimo para hacerlo (aspecto de legitimidad más que de competencia).
- 2.- la norma no ha quedado sin efecto (aspecto de vigencia).
- 3.- es o no compatible con las demás normas del sistema jurídico (aspecto de jerarquía y de no contradicción de las leyes).

El derecho, en suma, para Kelsen, es un "deber ser" que se identifica con el Estado, en tanto que éste emplea la fuerza para impedir que la sociedad, a su vez, pudiera servirse de ella. Se reduce, conforme a su teoría pura del derecho, a una mera técnica social organizativa de la fuerza del Estado para la imposición empírica de la norma, descartando cualquier consideración ética sobre la misma y eludiendo cualquier consideración metafísica sobre su justicia o injusticia. La teoría pura del derecho viene a ser, en síntesis, una teoría fría del derecho, que se contenta con una justicia relativa, la que pudiera sospecharse que deriva de la sola fórmula legal, y con una apreciación subjetiva o personalista de esa justicia, la que en conciencia cada quien estime como tal, dado que sólo se advierte al derecho como una ciencia totalmente ajena a la especulación filosófica, pese a que Kelsen pretenda asumirse como kantiano al tomar un buen número de ideas de él en sus planteamientos.

IX.- Evaluación General:

El neoempirismo o neopositivismo, al igual que las corrientes antecesoras de las que toman parcialmente su nombre, adolece de las mismas deficiencias de aquellas: pretenden una cientificación de la filosofía ante su impotencia de asumirla a plenitud. Sus representantes, aunque se digan filósofos, en realidad no son tales en sentido estricto, toda vez que relativizan el saber exclusivamente al pragmatismo de lo aparente, lo comprobable, lo verificable o lo cuestionable a partir de datos concretos de la realidad, es decir, descartando la mayor parte del contenido conceptual de la filosofía que la hace estar por encima de las ciencias convencionales. Un buen número de ellos incluso la descalifican, de tal suerte que sus enfoques, totalmente orientados a una parcela específica del saber, en todos los casos, y bien sean lógicos, psicológicos, históricos, jurídicos y hasta matemáticos, pasan de largo ante las premisas básicas o fundamentos en los que descansa la filosofía en su totalidad, que son la ontología y la metafísica, por lo que al ocuparse, desde su trinchera, de una determinada parcela de ese campo, dejan de advertir los alcances reales de la misma. En tales condiciones, la crisis actual no es de la filosofía, como vulgarmente se pretende hacernos creer, sino de los filósofos o, más aún, de quienes pretenden ostentarse como tales sin serlo.

EL POSITIVISMO

I.- Concepto, Representantes y Temas Principales:

El positivismo, a diferencia del idealismo, se orienta hacia el primado de la ciencia, el descubrimiento de las leyes naturales, el control de éstas sobre los hechos y sus implicaciones en la sociedad, caracterizándose por un cierto optimismo con respecto al progreso como producto del ingenio y el trabajo orientados hacia el bienestar, la paz y la solidaridad humanas. Constituye una apreciación historicista, racionalista, científica, estabilizadora del orden social y hasta dogmática en algunas de sus concepciones.

Sus representantes más destacados fueron: Augusto Comte, John Stuart Mill y Herbert Spencer, aunque también se consideran como tales a otros menos conocidos dentro de esta corriente, como Jakob Moleschott y Ernst Haeckel.

Sus temas principales son pues sociológicos, historiográficos, políticos, pedagógicos y hasta puramente literarios y filosóficos.

II.- Augusto Comte (1798-1857):

Sus obras principales son: *Curso de Filosofía Positiva*, *Sistema de Filosofía Positiva*, *Opúsculos*, *Discurso sobre el Espíritu Positivo* y *Catecismo Positivista*.

Es, obviamente, el fundador del positivismo, sobre todo en su línea francesa, y el padre oficial de la sociología. A él se atribuyen, prácticamente todos los créditos sobre esta corriente de pensamiento.

Según Comte, los conocimientos pasan por tres estados teóricos diferentes, lo mismo para el individuo que para la especie, y son ellos: el teológico, el metafísico y el positivo.

En sus palabras, el planteamiento se expresa como sigue: "Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana... desde sus primeras manifestaciones hasta hoy creo haber descubierto una gran ley básica, a la que se halla sometida la inteligencia con una necesidad imposible de variar, y que me parece que se puede establecer con solidez, gracias a las pruebas racionales que nos suministra el conocimiento de nosotros mismos y a la verificación histórica que se puede llevar a cabo mediante un atento examen del pasado. Esta ley consiste en lo siguiente: cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos pasa necesariamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico, o ficticio; el estado metafísico, o abstracto; el estado científico, o positivo... De aquí proceden tres tipos de filosofías, o de sistemas conceptuales generales, acerca del conjunto de los fenómenos, que se excluyen recíprocamente. El primero es un punto de partida necesario para la inteligencia humana; el tercero es su estado fijo y definitivo; el segundo se halla destinado únicamente a servir como etapa de transición".

En consecuencia:

1.- El estado teológico o ficticio se considera como provisional o preparatorio, dado que la mente busca las causas y principios de las cosas, es decir, lo profundo, a lo que considera como lejano e inasequible. En dicho estado se manifiestan tres distintas fases:

a).- En primer término, el fetichismo, que se expresa como una mera personificación de los objetos materiales atribuyéndoles un poder mágico o divino. Constituye lo que posteriormente se calificó (Gaston Bouthoul, Miguel Benzo y otros) como "mentalidad mágica".

b).- En seguida, el politeísmo, que desplaza la veneración a los objetos, propia del fetichismo, hacia toda una serie de divinidades, generalmente representativas de poderes o fuerzas naturales. Constituye también una "mentalidad mágica", pero acusa indicios ya de la "mentalidad religiosa".

c).- Finalmente, el monoteísmo, que concentra los poderes divinos en un solo Dios. Constituye propiamente la "mentalidad religiosa".

Sin embargo, para Comte, este estado representa la etapa infantil de la humanidad, dado que significa una disposición primaria de la mente en la que suele reincidirse en todas las épocas, por lo que resulta históricamente irremplazable, máxime que en él predomina, como elemento determinante, la imaginación.

2.- En la actualidad, según Comte, nos encontramos en el estadio positivo. Los fenómenos teológicos y metafísicos ya resultan insuficientes, tanto como tema de estudio del cual ocuparse como en su calidad de significados rigurosos o susceptibles de rigor de estudio para efectos de una indagación justificable. Sólo una sociología científica, a su juicio, podría constituirse en base sólida para llevar a cabo la reorganización social y acabar con el estado de crisis que aqueja al mundo, especialmente a partir de las viejas concepciones.

Para Comte, las crisis sociales y políticas no pueden ser resueltas sin el conocimiento adecuado sobre la naturaleza de esos mismos fenómenos y de las causas por las que han llegado a la crisis. Obviamente, tales afirmaciones se desprenden de su propio concepto de la ciencia, entendida como una mera búsqueda de leyes para prever las acciones humanas. Se intenta, pues, una ciencia de dominio o que permita el dominio de la naturaleza, aun cuando descarta que deba estar al servicio de problemas prácticos. Su concepción es exclusivamente teórica ya que son las leyes y no los hechos lo que verdaderamente le ocupó. No obstante, su absolutización de la ciencia le llevó a la condena de las investigaciones especializadas, del cálculo excesivo, y hasta de la experimentación, de tal forma que concluyó por recomendar la investigación científica no a los propios científicos, sino a los filósofos, por estimar que son estos quienes pueden ponerse en verdad al servicio de la humanidad.

La filosofía positiva representa, pues, una previsibilidad del futuro, pero suficientemente racionalizada como para asegurar el desarrollo y la convivencia. Por eso dejó en la sociología las premisas por las cuales se puedan establecer las leyes necesarias para asegurarlas, incluyendo la observación de las leyes que regulan los fenómenos físicos. Fenómenos

representan una ley fundamental de la estática social, a la que atribuye la conexión misma de sus diversos aspectos convivenciales. Y, por otra parte, trata como dinámica social al estudio de las leyes del desarrollo social. Su ley fundamental es la ya enunciada de los tres estadios. Atribuye a la estática social las condiciones del orden; en tanto que, a la dinámica social, las leyes del progreso. Y advierte que el progreso humano se conforma de etapas obligadas o necesarias, pero de carácter histórico, en tanto que la evolución de la humanidad arranca desde el estadio teológico hasta el positivo, aunque sin demeritar el valor del pasado y sin exaltar las ventajas del porvenir. Por último, atribuye a una tal física social el supuesto necesario para una política racional de la convivencia. Para Comte, nada resulta más desastroso que dejar la política en su ejercicio a cargo de abogados y literatos, toda vez que, a su juicio, desconocen el funcionamiento mismo de la sociedad.

Comte atribuye a la filosofía política, demasiado presuntuosamente, el carácter de vértice de las ciencias. Su base es la matemática. Su estructura, las ciencias positivas: astronomía, física, química, biología y sociología, pero sin comprender la teología, la metafísica y la moral, ya que a las dos primeras no las considera como ciencias positivas y, a la última, la entiende integrada en la sociología. A la psicología, que tampoco incluye, la estima condicionada a la biología y también a la sociología.

El ordenamiento jerárquico o estructural de las ciencias obedece, también a determinados criterios clasificatorios: lógicos, históricos y pedagógicos. Por orden lógico entiende al primario, es decir, al de la simplicidad del objeto. Por orden histórico, al que resulta de las ciencias positivas en cuanto a su aparición en el tiempo. Y por orden pedagógico, al que corresponde justificadamente enseñar, por razones metodológicas, de acuerdo a su génesis histórica para facilitar su comprensión.

La filosofía, para Comte, no representa la suma de todas las ciencias ni tiene ubicación alguna en su jerarquización esquemática. Se reduce a constituirse en una mera metodología de las ciencias, racionalizadora y comprobadora de las leyes de aquellas obedeciendo a una lógica, ya que su concepto de humanidad incluye a los fallecidos, a los vivientes y a los que están por nacer, de tal forma que merece, además de una veneración especial, el reconocimiento de la tradición filosófica como una comprobación teórica de sus directrices pensantes. Su catolicismo le llevó a una concepción univeralista de la religión, pero circunscrita a constituir la sociedad como una mera copia del sistema eclesiástico. La humanidad es el gran ser, el espacio será el gran medio ambiente, la tierra se convertirá en el gran ídolo, y en esa trinidad funda una religión positiva que implica hasta el cambio de nombre a los meses del calendario y la asignación de los nombres de las ciencias a los días de la semana.

Obviamente, sus exagerados planteamientos merecieron toda clase de críticas, incluyendo los excesos teóricos de la sociología misma.

III.- John Start Mill (1806-1873):

Sus obras principales son: Sistema de Lógica Deductiva e Inductiva, Ensayos sobre Algunas Cuestiones Inciertas de Economía Política, Principios de Economía Política, Sobre la Libertad, Pensamientos sobre la Reforma del Parlamento, Disertaciones y Discusiones, Consideraciones sobre el Gobierno Representativo, Utilitarismo, La Servidumbre de las Mujeres, Tres Ensayos sobre la Religión y su Autobiografía.

Stuart Mill desembaraza la lógica de toda clase de consideraciones metafísicas. Afirma que la mayor parte de las premisas que suelen manejarse son puramente verbales, es decir, meras convenciones lingüísticas. Y concluye que siempre, entre lo que tratamos como verdadero o falso, existe una tercera alternativa, la del sin sentido. Pero de todo ello no desprende una postura escéptica, sino una mera continuidad observable y uniforme. Señala que existen uniformidades generales y particulares, perceptibles mediante la inducción.

Su objetivo fundamental fue el de establecer una disciplina y un método para el estudio y dirección del hombre. La libertad constituye el centro de la volición humana y la considera como una interpretación de la experiencia universal, una convicción generalizada, pero sin que constituya una mera fatalidad. Es una necesidad de uniformar el orden y de hacer posible la predicción. Su ideal es predecir la conducta humana en atención al idealismo de la astronomía, que puede predecir los movimientos de los astros. Sin embargo, reconoce que las leyes del espíritu, como todas las demás leyes empíricas, tienen restricciones: los límites propios de la observación, por lo que, consecuentemente, nada pueden garantizar más allá

Sobre la psicología y sus leyes funda la etología, que se encarga de estudiar las leyes mismas de la formación del carácter, pero tomando en cuenta las circunstancias concretas que afectan a cada sujeto. Atribuye a la etología una función pedagógica que cabe inscribir en el ámbito de la sociología. Y aunque admite la tesis comtiana en el sentido de que la sociología permite el descubrimiento de las leyes del progreso, atribuye a la predicción de tales leyes el fin de asegurar la regularidad de su formación y la predicción misma del resto de la serie de predicciones que cabe formularles como contexto. También toma las ideas comtianas sobre la estática y la dinámica sociales, pero las considera involucradas con el acontecer histórico, reconociendo además la participación de algunos individuos excepcionales con el carácter de promotores fundamentales y providenciales para reconfigurar los caminos del porvenir.

Con respecto a la economía política, de la que toma algunas tesis de David Ricardo, Adam Smith y Malthus, se ocupa fundamentalmente de la previsibilidad de los fenómenos sociales únicamente en función de la meta de alcanzar la riqueza y su adecuada distribución. Pero asume, sin ser socialista una plena conciencia de la necesidad de combatir las injusticias sociales salvaguardando la libertad individual, sobre todo con respecto a los abusos y extralimitaciones de la autoridad, que considera totalmente injustificables, sobre todo en la medida en que tales abusos representen una intervención que vulnere los derechos individuales.

Esta justificación moral de sus ideas la expresa a través del sentimiento - porque así lo califica- de que debe existir una plena solidaridad entre el individuo y el grupo social con el fin de que prevalezca la libertad y la reciprocidad por sobre los intereses mismos de la autoridad.

Stuart Mill se propuso demostrar, por contraposición con Kant, que el espíritu no percibe sino que crea las cualidades sensibles, por lo que sin tener a su disposición algo más que el material sensible, puede organizar un mundo que pueda tener, al menos en apariencia, la imagen de exterioridad a la conciencia, de tal suerte que incluso los objetos pensados sean admitidos como existentes independientemente de quien los piense y aun antes de que los pensemos o percibamos a través de la sensibilidad misma. Ello le lleva a reconocer que la identidad entre los objetos y la conciencia es inexplicable, pero sin caer en un relativismo extremo del saber, sino asumiendo una actitud prudente que consiste en admitirlos sin teorizarlos.

Asume que el teísmo no es incompatible con la ciencia, ya que las evidencias de la creación permiten inferir la existencia de algún espíritu inteligente que, desde luego, debe perseguir un fin, aun cuando nos resulte inexplicable mediante la ciencia misma. Y ello lo deduce a partir, no de las limitaciones de la ciencia, sino de la mera apreciación empírica de las inmutables leyes naturales naturaleza que lo evidencian y del orden al que se sujetan. Cabe, pues, una apreciación inductiva de ellas, pro no así deductiva, toda vez que aunque se trata de experiencias, éstas son inevaluables. No obstante, descarta que el creador de ese orden sea necesariamente omnipotente y omnisapiente, ya que la creación misma acusa serias limitaciones, especialmente si se evalúa en razón de una consideración sobre la justicia y su correlativa injusticia en muchas de las manifestaciones de los fenómenos naturales.

Consecuentemente, coincide con Comte en la necesidad de crear una "religión de la humanidad", es decir, una concepción de la divinidad cuya fuerza demiúrgica permita acceder a condiciones diferentes.

La multiplicidad temática de Stuart Mills, en suma, permite advertir una apreciación universalista de las tesis positivistas, esencialmente orientadas al utilitarismo, pero rayanas en una notoria simplicidad analítica. Sus consideraciones sobre el gobierno representativo atienden a problemas de sufragio y parlamentarismo, en tanto que sus análisis sobre la libertad intentan una conciliación entre liberalismo y socialismo. Pero el sociologismo del que están tamizadas hasta sus consideraciones de orden psicológico, moral, económico y religioso, aun cuando haya sido un defensor a ultranza del sufragio femenino, no pasan de ser apreciaciones empiristas enderezadas hacia la efectividad. En otras palabras, se trata de un positivismo utilitarista con marcado acento en la libertad y la voluntad humanas.

IV.- Herbert Spencer (1820-1903):

Sus obras principales son: Principios de Psicología, El Progreso: su Ley y su Causa, Sistema de Filosofía Sintética, Primeros Principios, Principios de Biología, Instituciones Ceremoniales,

Instalaciones, Política, Instituciones Económicas, Principios de Moralidad, La Clasificación de las Ciencias, La Educación, El Estudio de la Sociología, El Hombre contra el Estado, Los Factores de la Evolución Orgánica, Ensayos, Estática Social, La Inadecuación de la Selección Natural y Ensayos sobre la Educación.

Su tesis central es la del evolucionismo, que describe, en todos los órdenes, tanto naturales como culturales, a título de un ascenso de lo simple a lo complejo. Toma al mundo como algo misterioso o incognoscible, hasta el extremo de que todas las religiones fallan al interpretarlo. Y asume que la ciencia misma tropieza con el enigma, pese a sus esfuerzos por indagarlo. No obstante, admite y reconoce que la ciencia acusa progresos para alcanzar ese conocimiento, aunque ello no la despoja de su relativismo propio.

Para Spencer el fenómeno no es, conforme a su etimología, lo que aparece o la simple apariencia de las cosas, sino una mera manifestación de lo incognoscible. Y la primera manifestación de lo incognoscible se expresa a través de dos grupos espontáneamente conformados: el del yo y el del no-yo, es decir, el del sujeto y del objeto. Sólo reflejan afinidades y desigualdades o discrepancias. El yo y el no-yo son fenómenos, entendidos como realidades relativas, aunque inevitablemente relacionadas con lo incognoscible. Sus impresiones son persistentes, y de ello deriva un principio que denomina precisamente así: el de las "impresiones persistentes", según el cual, las causas suelen identificarse con los resultados, de tal manera que el espacio, el tiempo, el movimiento, la materia, la energía, etc. son producidas por el incognoscible mismo y corresponden a un modo de ser o de obrar, desconocido para el hombre, y que pese a su realidad, impiden la determinación de su causa. Llama "realismo transfigurado" a esta correspondencia hipotética entre el fenómeno y lo incognoscible y los considera como las dos caras o lados de un mismo cambio, obligándonos a considerar a uno no menos real que el otro.

Spencer sitúa a la religión como competente del reconocimiento de lo incognoscible, en tanto que a la ciencia la ubica en el extremo opuesto, o sea, el del dominio de lo cognoscible, de tal suerte que otorga a la filosofía el papel de un conocimiento en el más alto grado de generalidad. La ciencia le resulta un conocimiento parcialmente unificado, mientras que la filosofía viene a ser un conocimiento completamente unificado. Las verdades filosóficas son superiores a las científicas por lo que las generalizaciones de la filosofía acaban por comprender y consolidar las más amplias generalizaciones de las ciencias. La filosofía comienza donde concluye el proceso de recolección de verdades observadas por la ciencia para efectos de darle el carácter de proposición universal. Los principios en los que concluye son claros: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento, la persistencia de la fuerza, la ley del ritmo, o sea la elevación y caída en el desarrollo de todos los fenómenos, etc. Y a ello le atribuye el carácter de ley de la evolución, que representa la transición permanente de la naturaleza de un estado de dispersión a uno de integración, con la consecuente disipación de la fuerza generadora, de tal suerte que, para él, la filosofía es esencialmente una teoría de la evolución.

Para Spencer, la evolución es un proceso necesario y continuo, es decir, optimista y optimizador., asumiendo que el hombre evoluciona también hacia una creciente armonía entre su naturaleza espiritual y las condiciones de vida que le es posible y necesario racionalizar y humanizar. Su meta sería la más elevada perfección y la felicidad. Trata la pugna entre materialistas y espiritualistas como un simple conflicto de palabras, ya que quienes estén dispuestos a convencerse de que el último misterio debe quedar siempre como tal, estará igualmente dispuesto a tomar todos los fenómenos como una formulación en términos de materia, movimiento y fuerza, manteniendo firme la convicción en esa causa desconocida como coextensiva a todos los órdenes de fenómenos, sin excluir una religión y una filosofía coherentes con ello. Así, la relación de sujeto y objeto justifica y hace necesarias las posturas antitéticas de espíritu y materia para integrarlas en un concepto global que encarna en el reconocimiento de las realidades desconocidas que subyacen en ambos temas.

Spencer formuló una aplicación extensiva de estas ideas a los ámbitos de la psicología, la biología, la sociología y la ética. En todas estas disciplinas toma el concepto de evolución como explicativo de sus propias indagaciones, de su naturaleza y hasta de sus alcances. Acepta que haya verdades a priori en el sentido de que sean independientes de la experiencia, reconociendo incluso a las llamadas disciplinas o doctrinas apriorísticas, pero señala que lo que puede resultar a priori para el individuo no lo es para la especie humana,

ya que debe reconocerse la experiencia acumulada de la especie y la herencia de la estructura orgánica de su sistema nervioso. Esta apreciación de lo apriorístico, pues, es tomada por él no en atención a su validez, sino en su sentido orgánico y atendiendo a su perspectiva optimista sobre los contenidos de la evolución como tal.

Su apreciación de la sociología no se ajusta plenamente a los conceptos comtianos, ya que Comte le atribuye una intención directriz, o sea una sociocracia, mientras que Spencer considera que debe limitarse a la mera descripción del desarrollo social, de tal forma que no pueda acceder a la fijación de ideales, ya que ello es tarea de la moral. Spencer lleva a cabo, entonces, una distinción absolutamente necesaria entre los fines de la sociología y los de la moral, aspecto en el que Comte presuntuosamente se había extralimitado. La sociología de Spencer es de una orientación esencialmente individualista, en franca contraposición con los demás positivistas.

Spencer no admite, por ejemplo, el gradualismo comtiano, rechaza que el desarrollo social sea lento, gradual e inevitable, o, lo que es lo mismo, se opone a la idea de un mero reformismo sociológico, incluso como lo concibiera Stuart Mill en términos de utilitarismo e incrementismo, de tal forma que le parece improbable un aceleramiento de los procesos sociales para alcanzar tales metas. Antes bien, por el contrario, señala que es la asimilación, como humanidad, de la reiteración de los hechos, actos y sentimientos colectivos, la que permite que en un momento dado puedan darse los saltos evolutivos. En tal virtud, quedan claras las diferencias entre progreso y evolución: el progreso es una marcha ascendente permanente, resultando por ello irreal, ya que la sociedad no manifiesta esa tendencia. En tanto que la evolución puede describirse como una espiral en la que se avanza y retrocede casi hacia el mismo punto, haciendo imperceptibles sus contenidos de progresión, hasta que se producen cambios cualitativos, más que cuantitativos, que permiten advertir la ascensión hacia estados evolutivos superiores. Su realidad es confirmable: la humanidad acusa avances y retrocesos en todos los órdenes vitales, de tal suerte que sólo en forma evolutiva cabe explicar la verdadera naturaleza de esa conducta colectiva.

La ética misma, dentro de esa concepción evolucionista, adquiere matices mucho más claros: se trata de una ética biológica, totalmente orientada a la conducta del hombre, y que entraña una adaptación progresiva a sus condiciones de vida, pero esa adaptación se reduce a la prolongación de su vida mientras sólo se quede en progresión, de tal forma que sólo cuando se asume dentro de la concepción evolucionista cabe advertirla como una ética orientada a la intensificación y enriquecimiento de la calidad de su existencia: se acrecienta la multiplicidad de fines, tanto en variedad como en significaciones, lo que implica una dignificación de la vida misma en el orden espiritual, es decir, más allá de la mera satisfacción hedonista, material o corpórea.

Para Spencer, el utilitarismo de Stuart Mill es inadmisibles. La utilidad jamás podrá ser, a su juicio, el motivo consciente y declarado de la acción moral humana. La evolución social demanda una perspectiva que necesariamente debe ubicarse en conceptos del deber que no pueden relegarse a la mera obtención de resultados tangibles y concretos para un individuo específico, toda vez que la percepción evolucionista entraña una visión colectiva e histórica, hereditaria y generacional, que obliga a percibir la conducta dentro del contexto de lo adquirido y de lo heredable, de lo transmisible a través de las generaciones y de lo obligado a conservar de las pretéritas. Ello obliga a reconocer que incluso el sentido del deber y el de la educación moral individuales son transitorios, de tal forma que lleguen a ser rebasados por un incremento colectivo de la moralidad como resultado del proceso evolutivo y no como fruto de coacciones sociales sobre cada individuo para lograr su adaptación social. La evolución implica una colectiva adaptación social que induce al prevalecimiento del altruismo sobre el egoísmo primario e individualista, precisamente por un efecto de solidaridad interhumana que conduzca a la felicidad. El altruismo y el egoísmo, dentro de esa perspectiva, no serán opuestos e intercombatibles, sino asimilables o adaptables, - objeto de sublimación, si se acudiese a la terminología freudiana -, ya que podrán coexistir las satisfacciones egoístas individuales en cuanto constituyan placeres gozados por el individuo siempre que sean altruistas en relación con el origen de tales placeres.

En suma: el pensamiento de Spencer marca un hito en la historia del pensamiento filosófico, ya que su énfasis en la concepción evolucionista del universo, la ubicación que concede a las religiones, a la ciencia y a la filosofía, así como sus apreciaciones específicas sobre la economía, el utilitarismo, la psicología, la sociología y la ética, representan la culminación del

positivismo. Una calificación que rebasa, radicalmente, las limitaciones conceptuales comtianas, pese a que Comte haya sido su fundador.

Y es que Spencer representa una mucho mayor coherencia doctrinaria, una gran objetividad indagatoria y una definitiva sencillez en las apreciaciones temáticas que contrastan, en todo momento, con las exageraciones y despropósitos de Comte.

V.- Evaluación General:

La corriente positivista, dicho en términos genéricos, aunque no totalmente precisos, es una investigación basada en los hechos concretos a partir de las ciencias particulares. Se limitó, especialmente, a la clasificación de las ciencias, un poco la teoría del conocimiento y otro poco la lógica, pro descartando de su perspectiva tanto a la metafísica como a la ontología, por lo que no constituye propiamente una filosofía, en sentido estricto, toda vez que los pilares de ella son precisamente la ontología y la metafísica.

Sus apreciaciones sociologistas, psicologistas y lógicas descansan, al menos en la mayor parte de sus representantes y si acaso con la sola excepción de Spencer, en apreciaciones de orden puramente empirista, máxime que deriva de Hume la denominación misma de la dicha corriente, aun cuando haya sido Comte quien más se sirviera de ella. Y sus temas centrales derivan de una mera inquietud histórica por el progreso, la forma de vivir, el industrialismo, el mercado libre y la educación.

Cuando acude a la temática política, psicológica y moral, sólo lo hace para referirlas a un contexto sociocultural que se ocupe de aspectos conductuales colectivos como es el caso de los desequilibrios sociales, las luchas por los mercados, las miserias de los proletarios y otros fenómenos de explotación colectiva, susceptibles, todos ellos, de extinguirse en la medida en que se incrementara la educación, el saber y la riqueza. Obviamente, para el marxismo, por ejemplo, esta expectativa y sus enfoques no podían constituir otra cosa que engaños de la burguesía o simples superestructuras.

Algunos tratadistas le otorgan a esta corriente puramente intelectualista el rango de corriente filosófica, como ya se indicó, aduciendo que se contrapone al idealismo al exaltar la primacía de la ciencia, al establecer un método de las ciencias naturales, al estudiar los fenómenos sociales, al inculcar en la sociedad alguna clase de optimismo y de mesianismo, al devolver la confianza al racionalismo e, incluso, a constituirse - sobre todo a los ojos de los marxistas- en la ideología típica de la sociedad burguesa. Sin embargo, si bien se ve, ninguno de tales atributos permite conferirle lugar alguno en el ámbito de la filosofía, ya que tampoco pueden desconocerse sus dos pecados de origen en contra de la filosofía y, además, absolutamente inocultables: el desconocimiento de la ontología y de la metafísica, por una parte, y el utilitarismo, por la otra, con los cuales, aunque pretenda ubicar a la filosofía dentro de los cuadros de clasificación de las ciencias a los que era tan proclive, no por ello deja de desconocer su naturaleza propia.

No obstante, pese a tal antifilosofismo, no debe desconocerse la trascendencia práctica e histórica que tuvo y sigue teniendo para las sociedades industriales, lo cual resulta explicable precisamente por ser tal, es decir, por su capacidad de vulgarización y de novedad para las masas que asumen la filosofía como si fuese una ciencia más, es decir, con sus limitaciones y estrechez de alcances, pero subordinada a un beneficio utilitario inmediato y pragmático.

EL PRAGMATISMO

I.- Concepto, Representantes y Temas principales:

Esta corriente representa una versión práctica del empirismo tradicional que consideraba la experiencia y se reducía a ella, tomándola como el punto de partida de toda intelección posible. Si el conocimiento se basa únicamente en la experiencia y ésta se concibe como una acumulación progresiva y una organización esquematizada o estructurada a partir de sus datos sensibles, tanto pasados como presentes, es fácil advertir que el pragmatismo sólo acusa, como única variante el entender la experiencia como una apertura hacia el futuro, de tal forma que se convierte en relación de acción y en previsión de ese futuro al que se orienta.

El pragmatismo surgió en los Estados Unidos de Norteamérica durante las últimas décadas del siglo pasado y ha permeado todos los ámbitos de conocimiento de dicha nación, hasta el extremo de manifestarse como su filosofía típica, si es que cabe llamarle filosofía al mero cientificismo aplicativo con el que se expresa.

Sus representantes principales son William James, Charles Peirce y George Herbert Mead, aun cuando también se reconoce, quizá indebidamente como tales, al funcionalista John

Dewey, el inglés Edmund Schiller, el italiano Giovanni Papini, Giuseppe Pezzolini y Giovanni Vailati y al alemán Hans Vaihinger.

Sus temas principales son la concepción especial que asumen en materia de teoría del conocimiento, la consideración tan singular sobre los criterios de la verdad y el significado específico que alientan en torno a los valores. Sin embargo, existen ramificaciones que se configuran por las tendencias más favorecidas a través de sus diversos representantes: existe un pragmatismo lógico, un pragmatismo voluntarista, un pragmatismo vitalista y hasta un pragmatismo irracionalista, de tal forma que su gama de expectativas doctrinarias le constituye en una especie de personalismo a ultranza, aunque siempre dentro de la línea dogmática de la experiencia pragmática como cómo común denominador de sus ideas. En este trabajo sólo nos ocuparemos de sus más genuinos representantes: William James, Charles Peirce y George Herbert Mead, ya que los demás tendieron en mayor grado hacia el trabajo literario, político, sociológico o histórico y de John Dewey se trató por separado al hablar del funcionalismo o de su "filosofía instrumentalista", como pretendía que se le calificara.

II.- William James (1842-1910):

Sus obras principales son: Pragmatismo, Principios de Psicología, El Significado de la Verdad, El Filósofo Moral y la Vida Moral, La Voluntad de Creer, Los Grandes Hombres y su Ambiente, El Equivalente oral de la Guerra y Un Universo Pluralista.

El término pragmatismo proviene de la palabra griega *pragma*, que quiere decir acción, siendo sus expresiones derivadas las de "práctica" y "práctico", y fueron introducidas dichas expresiones, originalmente, por Peirce, sólo que James las adoptó para referirse en mayor grado a las consecuencias concretas que la acción o la práctica pueden tener en el ámbito de la aplicabilidad del saber. Para James: "Toda la función de la filosofía debería consistir en hallar qué diferencia ocurriría, en determinados instantes de nuestra vida, si fuera cierta ésta y no aquella fórmula acerca del mundo", es decir, que pretende como punto de partida el que se determine la diferencia exacta que pudiera existir entre "una verdad abstracta que no tenga expresión en un hecho concreto y la conducta que ese hecho determina a ser ejercida sobre alguien, de algún modo, en alguna parte y en algún tiempo".

El propio James señala que "no existe nada nuevo en el método pragmático. Sócrates fue uno de sus adeptos. Aristóteles lo empleó metódicamente. Locke, Berkeley y Hume, con ayuda de él, hicieron importantes aportaciones a la verdad". Sin embargo, no se puede estar plenamente de acuerdo con esta afirmación, ya que se exagera en lo que a Sócrates y Aristóteles concierne, pues ninguno de ellos fue estrictamente un pragmático, al menos en el sentido de la corriente a la que James corresponde, ni es verdad que hayan sido adepto el primero y empleante el segundo, pues Sócrates no enfatizaba la acción, sino la reflexión, y Aristóteles no metodizó sus ideas con intenciones esencialmente utilitarias. Para James: "las teorías llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas en las que podamos basarnos". Para Sócrates y Aristóteles, las teorías no son instrumentos ni respuestas, sino la esencia misma del filosofar.

"Una idea es verdadera - dice James - cuando nos permite avanzar y nos lleva de una parte a otra de nuestra experiencia, enlazando las cosas de un modo satisfactorio, actuando con seguridad, simplificando y economizando esfuerzos". Para James, esa concepción instrumental de las ideas o de la verdad de las ideas, significa "su capacidad de actuar". Pero en su defensa de considerar equivalentes la verdad de las ideas y su capacidad de actuar, o sea su satisfacción con criterio de utilidad, dejó de lado toda una serie de verdades que desmentían su afirmación, comenzando por la del señalamiento inocultable de que la satisfacción inmediata del sujeto no garantiza a la idea consenso o validez alguna en cuanto a sus técnicas de control experimental. Obviamente ni Sócrates ni Aristóteles otorgaban a la idea tal función generadora de satisfacciones prácticas ni la empleaban como método en forma alguna.

Más tarde, James corrigió esta afirmación aduciendo que lo verdadero es útil a condición de que tal utilidad se manifieste para nuestro intelecto, es decir, que tenga coherencia y referencia a los hechos. Decía que "la verdad de una idea no consiste en una estancada propiedad suya", por lo que comenzó a incluir la tesis de un proceso de verificación que condujera a la convicción de que tal idea es válida: "una idea se convierte en verdadera, los acontecimientos la vuelven verdadera", de tal forma que su verdad viene a ser, de hecho, un acontecimiento corroborador de la misma, un proceso experimental que la confirme, por lo

que tienen a resaltar las cosas todas aquellas cosas que no pueden ser verificadas o comprobadas experimentalmente. En suma: acepta la comprobación experimental pero descarta la demostración racional. Y, obviamente, tampoco fue eso lo que ocupó el pensamiento de Sócrates o de Aristóteles.

"La posesión de la verdad, - insiste James -, lejos de ser un fin, no es más que un medio para otras satisfacciones vitales". Y en ello sí coincide parcialmente con Sócrates, ya que para él la verdad tiene un objetivo: el de la libertad o descubrimiento de la vocación, pero ello de ninguna manera representa algo tan ambiguo como en el concepto jamesiano, en el sentido de que se trate de meras "satisfacciones vitales", a las que solía entender con un criterio más hedonista y utilitario que vocativo o filosófico.

Finalmente, en lo que a sus planteamientos sobre la verdad concierne, James señala que "la verdad es una especie de lo bueno y no como se supone generalmente una categoría distinta de lo bueno y coordinada con ello. La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones definidas y precisas. Seguramente admitiréis que si no fueran buenas para la vida las ideas verdaderas o si su conocimiento fuera positivamente desventajoso y las ideas falsas las únicas útiles, entonces la noción de que la verdad es divina y preciosa y su consecución un deber, nunca habría llegado a convertirse en dogma". Huelga señalar que esta perspectiva por una parte incluyente del juicio moral sobre la verdad y por otra parte imprecisa en cuanto al sentido de tal juicio moral, a lo único a lo que conduce es a tomar como verdaderas las ideas utilitarias. Obviamente, ni Sócrates ni Aristóteles suscribirían tal planteamiento.

Por otra parte, James abordó la temática psicológica desde esa misma perspectiva pragmática: la mente es un instrumento útil, a su juicio, para la adaptación ambiental, por lo que debe concebirse como un recurso dinámico que se expresa como una especie de flujo permanente de pensamiento adaptativo. En consecuencia, la psicología ya no debe descansar en el mero análisis de los fenómenos perceptivos e intelectivos, sino en los condicionamientos sociales y, complementariamente, en los concernientes al hipnotismo, la disociación y la inconsciencia. Esta perspectiva abrió los caminos del conductismo, la psicología de la Gestalt y algunas de las expectativas que el psicoanálisis desarrolló en décadas subsecuentes.

En cuanto al problema ético, James adujo que los valores no pueden decidirse apelando a las experiencias sensibles, sino a las "razones del corazón", - aludiendo al enfoque pascaliano -, ya que las decisiones individuales orientadas, por ejemplo, al sentido de la vida, el problema de la libertad, la dependencia del mundo, etc., sólo pueden ser abordadas desde la elección pragmática, y no así a través de elucubraciones teóricas o puramente intelectualistas. Para James, los hechos físicos existen sin que puedan ser calificables como buenos o como malos: "El ser mejor no es una relación física", sino un calificativo que resulta hasta después de evaluarlos en relación con la experiencia, es decir, hasta advertir si satisfacen o no las exigencias individuales, consistentes en necesidades e impulsos, intereses y objetivos. Por ende, los valores significativos son aquellos que permitan la menor destrucción posible de ideales y posibilidades, ya que todo deriva, finalmente, en consolidar la voluntad personal. No obstante, se opuso a toda clase de autoritarismos y absolutismos, por lo que sólo limita ese voluntarismo a una simple impulsividad con fines innovadores y creativos, de tal forma que en todo momento se respetase a los demás, así como que hubiese una manifiesta tolerancia de ideas y un afán permanente por impulsar a los talentos mejor dotados y a los sujetos con mejores cualidades, a efecto de consolidar sociedades optimizadas en todos los órdenes.

En materia religiosa, James se opuso al positivismo, que vinculaba a la religión con fenómenos degenerativos, para asumir la postura, también evidentemente pragmática, de que la religión sirva para establecer contactos humanos orientados a la regulación de la existencia: admitía al misticismo como el momento supremo de la vida religiosa, pero señalaba que la actitud mística no puede tomarse como garantía de una teología en particular, sino que la mística debe defenderse de la filosofía: "Dios, en la vida religiosa del hombre corriente, no designa la totalidad de las cosas, líbrenos el cielo, sino únicamente su tendencia ideal. Es una persona sobrehumana que nos llama a colaborar con sus propósitos y que lleva a buen fin los nuestros, si poseen valor. Actúa en un medio externo, tiene enemigos y límites... Dios, se ha dicho, no puede ser finito. Pero yo creo que el único Dios que merece tal nombre tiene que ser finito". Obviamente, pues, se trata de un Dios que a la

vez tan grande como arbitrio, como pasión, como juicio, como contenido, y que, para ser, adolece de la misma naturaleza inevitablemente mortal del hombre.

III.- Charles Sanders Peirce (1839-1914):

Sus obras principales son: *La Fijación de la Creencia, Cómo Aclarar Nuestras Ideas, y Azar, Amor y Lógica.*

Es Peirce quien mejor encarna la tradición clásica del empirismo inglés y el verdadero precursor del pragmatismo. Sólo que para él, este concepto representaba en mayor grado la idea de que toda verdad es una norma de acción, sin caer en la apreciación metafísica de William James, que pretendía una teoría de la verdad y la realidad integradas, sino en una mera concepción metodológica limitada a la teoría del significado, tal como posteriormente se manifestaron tanto Mead como Dewey. Con ánimo de distinguir su postura de la asumida indebidamente por James, acabo por llamar a su concepción metodológica con el nombre de "pragmaticismo".

Peirce se apoyaba principalmente en la lógica simbólica y en la semiótica -o teoría de los signos- como temas centrales de su reflexión, de tal forma que ello le condujo a la teoría del falibilismo, es decir, que a partir de la idea de que el fin de toda investigación es el establecimiento de una creencia, entendiendo por ello un hábito o regla de acción que, aunque no mueve inmediatamente a actuar, hace posible alguna clase de comportamiento al presentarse la ocasión, el riesgo que entraña toda creencia, así como la acción resultante de ella, es el de fallar, es decir, que pueden alcanzarse resultados o conclusiones falibles que obligan a la afinación posterior del método.

Para Peirce, el método asume diversas modalidades: el de la tenacidad es el propio de quien se niega a poner en discusión sus propias creencias; el de la autoridad, que prohíbe las opiniones opuestas; el método a priori o metafísico, que admite como principios sólo aquellos que estén de acuerdo con la razón; y el método científico, que incluye en sí la posibilidad del error y está organizado con miras a su propia corrección.

Ahora bien, si la naturaleza de las creencias es la de ser simples hábitos o reglas de acción, la función del pensamiento es la de alcanzar una explicación clara de sus significados, por lo que la verdad no puede reducirse a la utilidad. En consecuencia, acaba por oponerse al simple necesarismo.

"Para desarrollar el significado de una cosa, - dice Peirce -, debemos determinar simplemente qué hábitos produce la misma, porque lo que una cosa significa consiste simplemente en los hábitos que la cosa implica". Esto le lleva a indagar sobre la identidad del hábito, de la manera como puede conducirnos a actuar, de las circunstancias en la que puede darse y de las que, pese a su improbabilidad, pueden ser posibles, de tal suerte, que puede concluirse, según su perspectiva, que el hábito depende de un cuándo y un cómo que inducen a la actuación; señalando que el cuándo se da cuando se atiende a todo estímulo a la acción derivado de la percepción, mientras que el cómo es el objeto de la acción, consistente en producir un resultado sensible. De allí que lo tangible y concebible como práctico venga a ser la raíz de toda distinción real del pensamiento, sin que ello tenga diferencia alguna entre el significado y la práctica.

En consecuencia, la regla para aclarar la idea debe considerarse a partir de los efectos prácticos que el propio objeto de la idea tenga, ya que de otro modo, no se alcanzaría a obtener que lo concebido tenga posibilidad alguna de realización. Peirce no reduce, pues, la verdad a la utilidad, como ya se indicó, pero si condiciona la eficacia de la verdad a su conformidad con el signo que la convalida en la práctica. Dicha conformidad no es concebida por él como estática, sino como dinámica, ya que se encuentra inserta siempre dentro del proceso de investigación que descubre y corrige sus observaciones o descubrimientos en un proceso continuo. "Una proposición verdadera es una proposición creída que nunca conducirá a una decepción mientras no sea comprendida de modo distinto a como fue entendida".

Su punto de vista metodológico se sujetaba, sin embargo, a una serie de condiciones para su cabal realización: lo primero, como también ya se indicó, era la renuncia al necesarismo, es decir, a la sujeción impuesta por las demandas del mundo o de la ciencia. Los métodos científicos, por ejemplo, le parecían probabilistas o de muestreo, es decir, generalizadores o estadísticos, por lo que en principio pueden actuar prescindiendo de la necesidad, pero para Peirce es el azar en el que son cotejables las constancias fenoménicas donde puede encontrar la ciencia una explicación o consideración racional del universo, aunque siempre a condición de que ese azar permita detectar constancias o uniformidades que proceda elevar

un rango de objetos, estas uniformidades constatadas por la mera constatación de los objetos en caracteres específicos, bien sean positivos o negativos, las considera manifestativas de un orden total, por lo que a la concepción del mundo que las incluye le llama "tijismo", tomando el vocablo griego que alude al azar o a la suerte.

Desde ese punto de vista, básicamente en el sentido de combatir el necesarismo, tanto mecanicista como espiritualista, accedió Peirce a una concepción evolucionista, que incorpora el progreso y el optimismo como sus ingredientes esenciales. El espíritu o conciencia en el que reconoce la cima de esa percepción evolutiva de la continuidad asume tres formas diferentes: la "ticástica", debida al azar; la "anacástica", debida a la necesidad; y la "agapástica", debida al amor. Y estima que es esta última, la del amor a la humanidad, la que mejor permite comprender lo más elevado de la evolución espiritual.

En suma: Peirce se manifiesta en contra de la concepción cartesiana, ya que afirma que el conocimiento no es intuición. También se opone al sentido común: el conocimiento no es una aceptación acrítica de sus suposiciones. E incluso contra Kant: el conocimiento no es una síntesis a priori. Consecuentemente, en contra de las tres posturas, asume otra distinta: sostiene que el conocimiento es búsqueda, pero una búsqueda que parte de la duda, de tal forma que es la irritación que causa la duda lo que provoca una lucha para conseguir un estado de creencia, o sea de calma y satisfacción. Tratamos de conseguir creencias porque éstas son hábitos que determinan nuestras acciones. Y con respecto a la ciencia, alude al método de deducción, en tanto que razonamiento que no puede conducir desde premisas verdaderas a conclusiones falsas; al de inducción, que se mueve en una línea de hechos homogéneos a los que clasifica pero no explica; pero añadiéndoles el que denomina de "abducción", al que refiere como salto de los hechos homogéneos hasta sus causas y que ejemplifica como sigue:

- 1.- Es observado C, que es un hecho sorprendente.
- 2.- Empero, si fuese verdad A, entonces C sería natural.
- 3.- Por lo tanto, hay motivo para sospechar que A es verdad.

Claro está que a partir de este tipo de argumentación el objetivo de Peirce es el de encontrar una explicación justificable acerca de cualquier hecho problemático, por lo que acude a la hipótesis o conjetura desde la cual se puedan inferir las consecuencias, mismas que, a su vez, quedan automáticamente sujetas a un examen inductivo de tipo experimental que las corrobore. Y aunque con ello deja vinculados los métodos deductivos e inductivos, no por ello impide que las creencias propias del abductivo sean infalibles, ya que las comprobaciones experimentales vienen a pronunciar la última palabra, es decir, a confirmar o desmentir las consecuencias de las conjeturas. Pero esta limitación la encuentra en cierta forma justificada: "Para una mente científica, una hipótesis siempre se halla en comprobación". Obviamente, pues, se trata de un ensayismo relativista y conjetural que puede encontrar alguna clase de justificación en determinadas disciplinas científicas, pero no así en otras.

Por otra parte, la interrelación que plantea entre los enfoques del conocimiento, los métodos científicos y las tendencias a formar leyes con base en la investigación, entraña una especie de cosmología: "En el pasado infinitamente distante vemos que hubo un momento en el que no había ninguna ley, sino exclusivamente indeterminación; en el futuro, infinitamente distante, presagiamos que habrá un momento en el que ya no subsistirá ninguna indeterminación, ya no existirá el azar, sino el reino total de la vida. No obstante, en cualquier fecha pasada que se pueda establecer, por atrás que uno se remonte, seguirá existiendo una cierta tendencia a la uniformidad; y en cualquier fecha que se pueda prever en el futuro, siempre se dará una ligera distorsión de la ley". Tales planteamientos, en nuestra opinión, se antojan como un simple retorno al "arje" que proclamara como principio Anaximandro y que complementaba con la idea de lo que constituye el elemento de los seres o "ápeiron", - sin determinación -, es decir, lo indeterminado o lo infinito, en tanto que se entendía como movimiento eterno. Peirce parece haber redescubierto este principio de origen puramente metafísico que hace más de veinticinco siglos ya había sido tomado por Anaximandro para explicar su propia fenomenología cosmológica, aunque, definitivamente, sin mayores novedades con respecto a éste que la mera incorporación del hábito y que no pasa de ser un añadido puramente terminológico.

IV.- George Herbert Mead (!863-1931):

Sus obras principales son: *La Filosofía del Presente, Espíritu y Sociedad y Filosofía del Acto..*

Para Mead, que es el más próximo de los pragmatistas al funcionalismo de John Dewey, la filosofía tiene por fin esencial el de entender la relación entre el universo y el hombre, es decir, el de comprender el proceso de evolución creadora, - o "emergente", como solían llamarla tanto él como Dewey -, que constituye la naturaleza propia del universo, y la inteligencia refleja que transforma las causas y los efectos en medios y consecuencias, las reacciones en respuestas y los términos de los procesos naturales en objetivos. En otras palabras: una filosofía en principio observadora de la naturaleza y luego reactiva para alcanzar objetivos que se sobreentienden puramente pragmáticos.

Dicha concepción de la filosofía, como puede verse ya de entrada, lo mismo puede ser válida para cualquier ciencia.

Pero en esta asignación de tareas, Mead señala que la filosofía debe prescindir, en primer término, del dualismo establecido por la filosofía tradicional entre el universo y la razón, y del materialismo también tradicional que representa su reacción; y, en segundo término, que debe integrar la unilateralidad de la ciencia, que insiste en el aspecto cuantitativo y uniforme de la naturaleza y descuida el aspecto cualitativo y contingente. De tal manera que su conclusión es que la filosofía debe tener por objetivo el presentar un universo no escindido, cualitativo y cuantitativo a un mismo tiempo, comprensivo en todos sus significados: un universo en el que los métodos de la ciencia experimental, las interpretaciones que la ciencia suele dar de sí misma y las de la experiencia cotidiana, tengan todas su "casa propia". Evidentemente, este señalamiento de objetivos puramente científizante de la filosofía tampoco constituye novedad alguna: ya la filosofía tradicional a la que pretende poner en entredicho se ocupó desde sus orígenes, en los llamados "presocráticos", por atender a los cuatro primeros principios de la realidad: unidad, orden, origen y finalidad. Mead parece preocuparse únicamente por la unidad y el orden, pero se olvida del origen y la finalidad. También descuida el planteamiento kantiano: se ocupa de la cantidad y la cualidad, pero se olvida de la relación y la modalidad. En otras palabras, su replanteamiento de los fines de la filosofía carecen de originalidad alguna y sólo parecen haber sido pronunciados en razón del objetivo puramente pragmático de apuntalar las bondades de la técnica.

Por otra parte, tampoco en el orden de las ideas predominantes de su época logró con tal señalamiento de tareas algo más que lo ya empleado: sólo reafirmaba las funciones de la inteligencia y de la razón en particular respecto del universo y del hombre, tal como lo hicieron patente las demás formas del propio pragmatismo, el realismo, el empirismo, el criticismo - sobre todo en Ernest Cassirer - y hasta el espiritualismo - como en Henri Bergson -.

El proceso que Mead atribuye a tal función de la filosofía descansa en sus conceptos de "condicionalidad bicontinua o continua en los dos sentidos". Habla de la condición y del condicionado como una relación determinativa que sólo puede ir del primero al segundo elementos o del segundo al primero únicamente, de tal forma que la condición misma acaba por resultar condicionada, en cierta medida, por su propio condicionamiento. Al ocuparse del tiempo señala que el presente es nuevo con respecto al pasado, pero el presente, en cuanto que deriva del pasado, viene a formar parte de él, es decir, que "vuelve a escribir su pasado". Por ello concluye en que "Dado un acontecimiento emergente, sus relaciones con los procesos antecedentes se convierten en condiciones o causas. Una situación así es un presente. El presente distingue y, en cierto sentido, elige lo que ha hecho posible su peculiaridad. El presente crea con su unicidad un pasado y un futuro. En cuanto lo vemos, pasa a ser historia o profecía". Este enfoque, como es obvio, no representa algo más que una especie de refrito de la teoría heracliteana sobre el ser, aunque aplicada al tiempo. Mead arguye que cuando la vida y la conciencia "emergen" del universo, se convierten en parte de las condiciones determinantes del presente real y nosotros venimos a quedar interesados en reconstruir el pasado que condicionó la emergencia de aquellos acontecimientos y a reconstruirlo de modo que nos pueda conducir a nuevas apariencias de objetos: "una vez aparecida la vida, - nos dice - nosotros podemos engendrar la vida y, una vez puesta la conciencia, controlar su apariencia y sus manifestaciones. Hasta la afirmación del pasado, dentro del cual aparece el emergente, se hace inevitablemente sobre la base de un mundo en el que el emergente es, a un mismo tiempo, un factor condicionante y condicionado". Este planteamiento, por supuesto, también es válido para definir el arte, según lo concretó tiempo después Ernest Cassirer, al afirmar que la obra de arte es una

atribuírselo a la concepción del tiempo y, por ende, a la definición de objetivos de la filosofía. Para Mead, el mundo en el que opera la experiencia tiene un núcleo, que es la experiencia inmediata, o sea el control de los elementos necesarios netos, definidos como propios de una teoría científica, y los datos vagos e indeterminados, consecuentemente contingentes, que conforman el campo de la observación y de la experimentación. Pero este campo no es el único ni es permanente: cambia de sector a sector y de problema a problema de la investigación científica, por lo que está determinado sólo negativamente por el área problemática en la que se mueve la investigación. Obviamente, se asimila esta percepción a la de un campo de cultivo con algunas parcelas cultivadas y otras sin cultivar: el agricultor tiene por tarea ocuparse, lógicamente, de las que requieren cultivo, aunque sin precisar quién o cuándo deba ocuparse de las cultivadas. Se trata, en suma, de una apreciación simplista de la filosofía sujeta a una conciencia previa de sus limitaciones al haberla científizado.

Sin embargo, Mead no únicamente se ocupó de lo expuesto, sino también de la problemática social. Atribuye a la experiencia humana un objeto social y hasta refiere un "carácter social del universo", concepto que transforma en "socialidad" y con el cual describe la situación, el orden y los eventos que configuran los fenómenos convivenciales. La socialidad es "la capacidad de ser varias cosas a un tiempo". Y señala que es propia de la experiencia humana, en cuanto que percibe las cosas físicas y, simultáneamente, sus perspectivas. La socialidad es "una organización de perspectivas". Pero las perspectivas no están separadas ni se manifiestan independientes unas de otras, sino que pueden ser percibidas por otros, tanto en su carácter de cosas como en su sentido de percepciones, por lo que están sujetas a un fenómeno de generalización que se pone en juego a través de símbolos, gestos o lenguajes. "El proceso social pone en relación las respuestas de un individuo a los gestos de otro con los significados de estos últimos, siendo de esta manera responsable del origen y existencia de nuevos objetos en la situación social, objetos que dependen o están constituidos por estos significados".

Todo el proceso de pensamiento, en consecuencia, según su planteamiento, es la conversación entre el individuo que piensa y los demás, dándose dicho proceso a través del lenguaje y de la organización misma del acto social. Es la comunidad en actividad social cooperativa quien genera las respuestas. El sujeto pensante es un mero transmisor. De allí que las finalidades de la llamada socialidad sean las de cultivar las nociones lógicas de universalidad y necesidad, entendiendo por universalidad, según sus palabras: "la actitud de alzar un símbolo expresivo, como estímulo, a todo miembro, indiferentemente, de un grupo indefinido para provocar la respuesta que el acto de continuación exige: entendiéndose el grupo incluso del mismo individuo en cuestión". Y la necesidad como: "la actitud de aceptar una situación refleja, o algunos elementos de alguna situación, como condición de la posibilidad de provocar el acto requerido por ella: entendiéndose que el individuo de cuya actitud se trata, es también miembro del grupo dentro de cuya actividad cooperativa ha surgido el problema".

Universalidad y necesidad constituyen, en suma, la intencionalidad del símbolo lingüístico. La socialidad es el término que emplea Mead para intentar aclarar las nociones de espíritu, yo y sociedad. El espíritu es una mera capacidad de emplear símbolos y se encuentra presente en el proceso social. El yo es la respuesta del organismo ante los demás y constituye la personalidad individual. La experiencia es mera conciencia de ese proceso y la correlación estructural entre el individuo y la sociedad genera capacidades de iniciativa, de libertad, de comunicación y de reflexión.

V.- Evaluación General:

El pragmatismo representa tres objetivos fundamentales: la valoración utilitaria de la experiencia, el empleo práctico del saber y la materialización concreta del conocimiento. Dentro de esos tres objetivos se integran tres procesos: la científización de la filosofía, el empleo lógico del lenguaje y al organización social progresista. Para alcanzar tales objetivos y desarrollar tales procesos se sirve de las categorías científicas, una cosmología incipiente y una vulgarización del saber.

El pragmatismo no constituye propiamente una filosofía, sino un modo general de vida. Representa la superestructura conceptual capitalista, se orienta a la materialización práctica de la moral y constituye el sustrato de la tecnificación.

1. EL EMPIRISMO.

Introducción.

El empirismo como corriente filosófica, propone que sea la experiencia la fuente del saber, se desarrolló con mucha fuerza en Inglaterra y Estados Unidos, el problema sobre el cual "filosofan" los empiristas es el conocimiento. Tiene sus raíces en la investigación científica con frecuencia se le antepone al nacionalismo que considera a la razón como fuente de conocimiento. Sus principales exponentes son : F. Bacon, T. Hobbes, J. Locke y D. Hume.

Contenido.

I. Concepto representante y temas principales

II. Francis Bacon

III. Thomas Hubbes

IV. John Locke

V. David Hume

VI. Apreciación General

EL EMPIRISMO.

Autoevaluación .

I. Concepto Representante y Temas Principales.

- 1.- ¿Qué se entiende por Empirismo?*
- 2.- ¿De qué se ocupa esta filosofía?*
- 3.- ¿Quiénes son sus representantes más destacados?*
- 4.- ¿Cuáles son los principales temas que aborda?*

II. Francis Bacon.

- 5.- ¿Cuál es su principal obra?*
- 6.- ¿Menciona algunas otras obras?*
- 7.- ¿De que trata el Novum Organum?*
- 8.- ¿En que descansa su tesis central?*
- 9.- ¿Cuál es su divisa?*
- 10.- ¿Cómo denomina a los prejuicios?*
- 11.- ¿Cuántas clases de ídolos menciona?*
- 12.- ¿Cuáles son las idula tribus?*
- 13.- ¿Cuáles son las idula Specus?*
- 14.- ¿Cuáles son las idulas fori?*
- 15.- ¿Cuáles son las idulas theatri?*
- 16.- ¿Cuáles son las tablas en que debe recogerse el material de observación?*
- 17.- ¿En que consiste la tabla de presencias?*
- 18.- ¿En que consiste la tabla de ausencia?*
- 19.- ¿En que consiste la tabla de comparación?*
- 20.- ¿A donde conduce la observación y comparación de tablas?*
- 21.- ¿Cómo se denomina la naturaleza?*
- 22.- ¿De que fue precursor Bacon?*
- 23.- ¿Cuál fue su tesis central?*
- 24.- ¿Qué criticó?*

III. Thomas Hobbes.

- 25.- ¿Menciona sus obras fundamentales?*
- 26.- ¿En que se funda para el, el conocimiento?*
- 27.- ¿En que se transforman las ideas?*
- 28.- ¿En que consiste el conocimiento de la cosas?*
- 29.- ¿Cuál es para el una ciencia verdadera?*
- 30.- ¿En donde tiene su origen los procesos psíquicos y mentales?*
- 31.- ¿Por que es muy conocido Hobbes?*
- 32.- ¿Cómo define la esencia del Estado?*
- 33.- ¿Cómo se alcanza el poder soberano?*
- 34.- ¿Cómo define al hombre libre?*
- 35.- ¿En que consiste el derfino?*

36.- ¿Qué dice de las formas de gobierno?

37.- ¿Cuál es la diferencia entre los géneros de poder?

38.- ¿Puede considerársele ateo?

IV. John Locke.

39.- ¿Cuáles son las obras principales?

40.- ¿De que tipo fueron sus preocupaciones fundamentales?

41.- ¿Que tesis encontramos en el "ensayo sobre el entendimiento humano"?

42.- ¿Cómo se relaciona su obra con Kant y Descartes?

43.- ¿Qué opina de las ideas innatas?

44.- En consecuencia ¿En que consiste su tesis?

45.- ¿Con qué argumento refuta las tesis innatas?

46.- ¿ En qué planos se realiza la concepción de la experiencia?

47.- ¿ Qué ideas se derivan de esos planos?

48.- ¿ Cuáles son las cuatro clases de ideas?

49.- ¿ Cómo pueden ser percibidas las ideas?

50.- ¿Qué conceptos apoyan la demostración?

51.- ¿ Cuáles son las leyes éticas?

V. David Hume.

53.- ¿ Cuáles son sus obras principales?

54.- ¿ En que consiste su método psicológico?

55.- ¿ Cómo denomina la experimentación de las impresiones?

56.- ¿ Por que rechaza el innatismo carteciano?

57.- ¿ Cuáles son las dos clases de impresiones para Hume?

58.- ¿ Qué existe para Hume?

59.- ¿ Cuantas y cuales son las clases de impresiones?

60.- ¿ Cuales son las impresiones sencillas?

61.- ¿ Cuales son las impresiones complejas?

62.- ¿ Cómo clasifican las pasiones? de ejemplos de ello.

63.- ¿ Cómo declara a la moral?

64.- ¿ Porqué se le considera un escéptico moderado?

2. NEOPOSITIVISMO.

Introducción.

El neopositivismo o positivismo lógico es conocido también como escuela de Viena o

empirismo lógico, inicio en el llamado "Círculo de Viena" que estudio la teoría de la

relatividad de Eistein y desemboco en la lógica matemática.

Esta escuela se opuso a la filosofía especulativa, unifico ciencia y método, combate los

pseudo problemas científicas a través del lenguaje se apoya en la lógica matemática y es

fuertemente empirista. Sus principales exponentes son: Otto Neurath, Rudolf Carnap,

Richard Von Mises, Ludwing Wittgstein, Moritz Schlick, Karl Popper.

Contenido.

I. Conceptos temas principales y representantes

II. Moritz Schlick

III. Otto Neurath

IV. Ludwig Wittgstein

V. Rudolf Carnap

VI. Hans Reichenbach

VII. Karl Popper

VIII. Hans Kelsen

IX. Evaluación general.

NEOPOSITIVISMO

Autoevaluación.

I. Concepto, temas principales y representantes.

1.- ¿ Qué otras denominaciones tiene el neopositivismo?

2.- ¿ Qué estudio el Círculo de Viena?

3.- ¿ Cuáles son los tema según Schlick que abunda el neopositivismo?

4.- ¿ Cuáles son los principales exponentes?

- 5.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 6.- ¿ Cómo debe de orientarse la vida moral?
- 7.- ¿ Cómo debe considerarse la filosofía?
- 8.- ¿ Cómo deben declararse los problemas que no resuelven la ciencias?
- 9.- ¿ Qué es la respuesta a una pregunta?
- 10.- ¿ Qué significa "circunstancia"?
- 11.- ¿ Qué diferencia hay entre el viejo y el nuevo empirismo?
- 12.- ¿ Qué significa conocer?
- 13.- ¿ Cómo deben aprenderse los objetos?

III. Otto Neurath.

- 14.- ¿ Cuáles son sus principales obras?
- 15.- ¿ Cómo considera a la ciencia?
- 16.- ¿Cuál es su tesis central?
- 17.- ¿ Qué es la realidad para él?
- 18.- ¿ En qué concluye su filosofía?

IV. Ludwig Wittgenstein.

- 19.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 20.- ¿ En torno a qué gira su lenguaje?
- 21.- ¿ Cuáles son los términos de que se vale ?
- 22.- ¿ Cómo se da l representación lógica del mundo?
- 23.- ¿ Qué constituye el pensamiento?
- 24.- ¿ De qué se compone el mundo?
- 25.- ¿ Qué es una proposición?
- 26.- ¿ Qué constituye la "sustancia del mundo?"
- 27.- ¿ Qué entiende por forma y estructura?
- 28.- ¿ Cómo adquiere sentido la representación?
- 29.- ¿ Qué son todas las proposiciones lógicas?
- 30.- ¿ Qué es la matemática?

V. Rudolf Carnap.

- 31.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 32.- ¿Cuál es el objetivo del lenguaje?
- 33.- ¿ En qué consiste su teoría del conocimiento?
- 34.- ¿ Cómo considera la realidad?
- 35.- ¿ Cuáles son las contraseñas de los objetos que constituyen la realidad?
- 36.- ¿ Cuáles son los temas capitales de su filosofía?
- 37.- ¿Cuál es la función del "dato"?
- 38.- ¿ Qué entiende por lenguaje "sistemático"?
- 39.- ¿Qué entiende por lenguaje "de los protocolos"?
- 40.- ¿ Cómo debe expresarse las ciencias para adquirir eficacia y validez?
- 41.- ¿Cuál es su objetivo?
- 42.- ¿ A qué conclusión llega?
- 43.- ¿ Qué distinción hace entre el modo material y el modo formal de las expresiones?

VI. Hans Reichenbach.

- 44.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 45.- ¿ Qué afirma de la deducción?
- 46.- ¿ Cuáles son los tres tipos de lenguaje?
- 47.- ¿ Cuáles son para el las tres especies de posibilidad?

VII. Karl Popper.

- 48.- ¿ Cuáles son sus principales obras?
- 49.- ¿Cuál es su tesis fundamental?
- 50.- ¿ A qué llama falsificadores potenciales?
- 51.- ¿ De qué deriva su criterio de demarcación?
- 52.- ¿ En qué se funda el criterio de refutabilidad?

- 53.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 54.- ¿ En qué consiste su planteamiento esencial?
- 55.- ¿ De qué depende la validez de la norma jurídica?
- 56.- ¿ En qué consiste el derecho?
- 57.- ¿ A través de qué se expresa toda norma jurídica?
- 58.- ¿ De qué depende el carácter obligatorio del derecho?
- 59.- ¿ Qué significa validez de la norma?
- 60.- ¿ Qué es el derecho?

3. EL VITALISMO.

Introducción.

Se conoce como vitalismo a la "filosofía de la vida", sus representantes más destacados son: Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, George Simmel, Maurice Blondel, y Miguel Unamuno. Cada uno de ellos antepone la vida al pensamiento. Esta filosofía se opone al empirismo y neoempirismo. Su objetivo no es explicar el conocimiento científico de la materia, sino la explicación de la realidad entera que constituye el fenómeno al que denomina vida

Contenido.

- I. Concepto, temas principales y representantes.
- II. Wilhelm Dilthey.
- III. Henri Bergson.
- IV. George Simmel.
- V. Maurice Blondel.
- VI. Miguel de Unamuno.
- VII. Vitalismo

AUTOEVALUACION.

I. Conceptos, temas principales y representación.

- 1.- ¿ A qué denomina vitalismo?
- 2.- ¿ Cuáles son sus representantes más destacados?
- 3.- ¿ A quién más se suele incluir en esta lista?
- 4.- ¿ Qué constituye el irracionalismo de los llamados vitalistas?
- 5.- ¿Cuál es el planteamiento esencial de la corriente vitalista?
- 6.- ¿ Cuáles son los aspectos esenciales de esta filosofía?
- 7.- ¿ En qué consiste su activismo?
- 8.- ¿ En qué consiste su organismo?
- 9.- ¿ En qué consiste su irracionalismo?
- 10.- ¿ En qué consiste su objetivo?
- 11.- ¿ En qué consiste personalismo?
- 12.- ¿ Cuáles son las cuatro escuelas vitalistas cuales sus características?

II. Wilhelm Dilthey.

- 13.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 14.- ¿ Qué ideas toma Dilthey del positivismo?
- 15.- ¿ Qué pretende fundar Dilthey?
- 16.- ¿ Cómo concibe a la metafísica?
- 17.- ¿ Podemos ubicarnos en épocas distintas?
- 18.- ¿Cuál es nuestro más grande error?
- 19.- ¿ En qué consiste la dimensión histórica de la vida?
- 20.- ¿ En dónde puede descubrirse la escénica de la filosofía?
- 21.- ¿ Cuáles son las notas distintivas de la filosofía?
- 22.- ¿ Qué es para el la filosofía?
- 23.- ¿Cuál es el sentido de la vida?
- 24.- ¿Cuál es la fundamentación de la filosofía sistemática?
- 25.- ¿ En qué punto sintetiza Ortega a Dilthey?
- 26.- ¿ En qué consiste su postulado de la razón?

III. Henri Bergson.

- 27.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 28.- ¿ Qué pretende establecer?

- 29.- ¿ Qué constituye el principio unidad de la filosofía?
- 30.- ¿ A qué se remite para resolver el principio del origen?
- 31.- ¿ Qué principios toma de la biología?
- 32.- ¿ Cuáles son los objetos de ensayo sobre los datos inmediatos de la ciencia?
- 33.- ¿ Cómo se puede resumir sus ideas sobre los datos inmediatos de la conciencia?
- 34.- ¿ Cuáles son las formas de entendimiento?
- 35.- ¿ Cuáles son los tipos de emociones?
- 36.- ¿ Cómo precisa los conceptos de espacio?
- 37.- ¿ Cuáles son los elementos del movimientos?
- 38.- ¿ A qué conclusiones llega al combinar espacio, tiempo y movimiento?
- 39.- ¿ De qué clases de conciencia habla?
- 40.- ¿ En suma de qué trata la filosofía de Bengson?

IV. George Simmel.

- 41.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 42.- ¿Cuál es su tema central?
- 43.- ¿ Cuáles son los valores que definan la vida?
- 44.- ¿ Describa las características fundamentales de los límites?
- 45.- ¿ Qué señala Simmel al abordar el tema del tiempo?
- 46.- ¿ Cómo aparece toda concepción de la vida?
- 47.- ¿ Cómo le resulta la vida?
- 48.- ¿ Porqué se expresa la esencia de la vida?
- 49.- ¿ Qué puede tener por límite la vida?
- 50.- ¿ A que denomina lo absoluto de nuestra relatividad?
- 51.- ¿ Qué debe tenerse para superar los límites?
- 52.- ¿ Mencione la definición de la vida?
- 53.- ¿ Cómo relaciona la vida y la muerte?
- 54.- ¿ Qué representa en suma Simmel?

V. Maurice Blondel.

- 55.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 56.- ¿ En qué centra sus inquietudes?
- 57.- ¿ Cómo actúa el hombre?
- 58.- ¿Cuál es el hecho mas general y constante de la vida?
- 59.- ¿ Desde su filosofía qué se propone construir?
- 60.- ¿ Qué debe impedir una filosofía?
- 61.- ¿ Qué expresa el hombre a través de su acción?
- 62.- ¿ En dónde se encuentra el centro de vida?
- 63.- ¿ Qué se entiende por método de la vida?

VI. Miguel de Unamuno.

- 64.- ¿ Cuáles son sus obras principales?
- 65.- ¿ Que orientación su filosofía?
- 66.- ¿Cuál es la única cuestión?
- 67.- ¿ Cómo califica la fe religiosa?
- 68.- ¿ Qué provocó singularidad y difusión de sus obras?
- 69.- ¿ Porqué la razón no puede abarcar la vida?
- 70.- ¿Cuál es el único instrumento que permite aproximarse a la percepción de la vida?
- 71.- ¿ Qué es lo que permite la comprensión de la realidad vital?
- 72.- ¿ Qué afirma en "del sentimiento trágico de la vida"?

VII El vitalismo.

- 73.- ¿ Cómo debe considerarse al vitalismo?
- 74.- ¿ Qué represento el vitalismo?
- 75.- ¿ Qué se entiende por vitalismo?
- 76.- ¿ Qué se entiende por entelequía?

Introducción.

La escuela de Francfort, se conoce también como teoría física de la sociedad, su objetivo es explicar a la sociedad como un todo; esta corriente filosófica, esta vinculada con el hegelianismo, el marxismo y la teoría freudiana . Sus representantes mas importantes son: Max Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm, W. Benjamin, J. Habermas.

Contenido.

I. Concepto, temas principales y representantes

II. Max Horkheimer.

III. Theodor W. Adorno

IV. Herbert Marcuse

V. Erich Fromm

VI. Evaluación general

LA ESCUELA DE FRANCFORT

Autoevaluación.

I. Concepto, temas principales y representantes.

1.- ¿Qué se denomina escuela de Francfort?

2.- ¿Cuál es el objetivo de su investigación?

3.- ¿Con que filosofías guarda nexos?

4.- ¿Cuales son sus principales representantes?

II. Max Horkheimer.

5.- ¿Cuáles son sus obras principales?

6.- ¿Qué es el fascismo?

7.- ¿En que consiste el autoritarismo?

8.- ¿Cómo aparece el concepto de razón?

9.- ¿Cuál es la razón que escucha el individuo desde que nace?

10.- ¿Quién decide lo que es bueno y malo?

11.- ¿Mencione siete puntos que mencionen que describan el enfoque de la realidad?

12.- ¿Qué debe hacer el filósofo?

III. Theodor W. Adorno.

13.- ¿Cuáles son sus principales obras?

14.- ¿De que se ocupa Adorno?

15.- ¿Cuál es su preocupación filosófica?

16.- ¿Cuales son las características de su dialéctica negativa?

17.- ¿Como decide lo que es verdaderamente importante?

18.- ¿Hacia donde orienta junto con Horkheimer su crítica?

19.- ¿Qué entiende por sociedad totalmente administrada?

20.- ¿Cuáles son las características del estado?

21.- ¿Qué características tiene la industria cultural?

IV.- Herbert Marcuse.

22.- ¿Cuáles son sus obras principales?

23.- ¿Cuál es la tesis que maneja en "Enos y civilización"?

24.- ¿Qué es lo que debe buscarse?

25.- ¿Qué noción tiene de la civilización?

26.- ¿Qué temas trata en "El hombre Unidimensional"?

27.- ¿Qué temas trata en "Un ensayo sobre la Dimensión"?

V. Erich Fromm.

28.- ¿Cuáles son sus obras más importantes?

29.- ¿Qué temática aborda Fromm?

30.- ¿Qué opina con respecto a la soledad?

31.- ¿Qué opina de la desobediencia?

32.- ¿Qué opina sobre la libertad?

33.- ¿Qué opina respecto al miedo?

34.- ¿Qué opina del ser y del tener?

35.- ¿Qué opina del simbolismo?

36.- ¿Cuáles son los tres tipos de símbolos que distingue?

5. EL ESTRUCTURALISMO.

Introducción.

El estructuralismo está ligado íntimamente al funcionalismo. Se fundamenta en la teoría de la información lingüística y la cibernética, busca una ordenación de los elementos, sus principales representantes son: Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Roland Barthes y Louis Althusser.

Contenido.

I. Concepto, temas y representantes

II. Claude Lévi-Strauss

III. Michel Foucault

IV. Jacques Lacan

V. Louis Althusser

EL ESTRUCTURALISMO

Autoevaluación.

I. Concepto temas principales y representantes.

1.- ¿Qué se entiende por estructuralismo?

2.- ¿Cuál es su pretensión?

3.- ¿De qué se ocupa?

4.- ¿Cuáles son sus principales representantes?

II. Claude Lévi - Strauss.

5.- ¿Cuáles son sus obras principales?

6.- ¿A qué se dedica?

7.- ¿De dónde debe partir el estudio de las sociedades?

8.- ¿Qué busca en sus estudios?

9.- ¿A qué conclusiones llega?

10.- ¿Qué otra indagación hace?

11.- ¿Qué entiende por mitos?

12.- ¿Qué ideas presenta en el "Pensamiento Salvaje"?

13.- ¿Qué ideas presenta en el "Totemismo en la actualidad"?

III.- Michel Foucault.

14.- ¿Cuáles son sus obras principales?

15.- ¿Cómo puede considerarse su enfoque?

16.- ¿Cómo define "Episteme"?

17.- ¿Qué entiende por Estructura Epistémicas?

18.- ¿A qué llama Arqueología del Saber?

19.- ¿En "Arqueología del Saber" qué entiende por Episteme?

20.- ¿Cuáles son sus objetivos?

21.- ¿Cuáles son las tres Estructuras Epistémicas del saber occidental?

22.- ¿Cuál es su prioridad fundamental?

IV. Jacques Lacan.

23.- ¿Cuáles son sus obras fundamentales?

24.- ¿En qué ámbito desarrolla su estructuralismo?

25.- ¿Cuál es su propuesta contra las corrientes de Readaptación del enfermo?

26.- ¿Cuáles son los temas freudianos por él, reconsiderados?

27.- ¿Cuál es su objetivo final?

28.- ¿En qué frase sintetiza la desubicación?

29.- ¿Qué conceptos freudianos revaloró?

V. Louis Althusser.

30.- ¿Cuáles son sus obras principales?

31.- ¿Cuál es su enfoque principal?

32.- ¿Cuáles son las tres funciones esenciales de su teoría?

33.- *¿Cómo debe entenderse la distinción entre ciencia burguesa y ciencia pesletania?*

34.- *¿Cuál fue una de sus preocupaciones principales?*

35.- *¿Qué es para él, el sujeto ?*

6. EL PRAGMATISMO.

Auto evaluación.

I. Concepto, representante y temas principales.

1.- *¿ En que surgió el pragmatismo ?*

2.- *¿ Cuáles son sus principales representantes ?*

3.- *¿ Cuáles son los principales temas de abordó ?*

II. William James.

4.- *¿ Cuáles son sus principales obras ?*

5.- *¿Cuál es la raíz etimológica de pragmatismo ?*

6.- *¿Cuál debería de ser la función de la filosofía ?*

7.- *¿ Existe algo nuevo en el método de pragmático ?*

8.- *¿ Cuando una ira es verdadera ?*

9.- *¿ Qué corrigió James de sus primeras iras ?*

10.- *¿ La posesión de la verdad es fin ?*

11.- *¿ Qué señala en sus planteamientos sobre la verdad ?*

12.- *¿ Qué afirma del tema de psicología ?*

13.- *¿ Qué adujo del problema ético ?*

14.- *¿ Cuáles son los valores significativos ?*

15.- *¿ Qué postura asumió respecto a la religión ?*

III- Charles Sandens Pierce.

16.- *¿ Cuáles son sus obras principales ?*

17.- *¿ Qué es para él toda verdad ?*

18.- *¿ Cómo llamo a su filosofía ?*

19.- *¿ En que se apoya principalmente ?*

20.- *¿ En que consiste la teoría de falibismo ?*

21.- *¿ Qué es una encencia ?*

22.- *¿ Qué modalidades asume el método ?*

23.- *¿Cuál es la función del pensamiento ?*

24.- *¿ A que condiciona la eficacia de la verdad ?*

25.- *¿ Porque la verdad es dinámica ?*

26.- *¿ Qué es un proposición verdadera ?*

27.- *¿ A que sujeta su punto de vista metodológico ?*

28.- *¿ Qué entiende por renuncia al necesarismo ?*

29.- *¿ Qué entiende por "tijismo" ?*

30.- *¿ Cuáles son las características de su concepción evolucionista ?*

31.- *¿ Qué formas asume su percepción eusiutiva ?*

32.- *¿ Porque Pierce se manifiesta contra concepción cartesiana ?*

33.- *En suma a ¿que sostiene a cerda del conocimiento ?*

34.- *¿ Qué entiende por abducción ?*

35.- *¿ Cómo entiende el pasado y futuro, infinito ?*

36.- *¿ Qué similitud hay entre la teoría de Pierce y Anaximandro ?*

IV George Herbert.

37.- *¿ Cuáles son sus obras principales ?*

38.- *¿Cuál es el fin principal de la filosofía?*

39.- *¿ De que debe prescindir la filosofía ?*

40.- *¿ Qué entiende por unilateralidad de la ciencia ?*

41.- *¿ Qué los distingue de presocraticos ?*

42.- *¿ Que lo distingue de Kant ?*

43.- *¿ Qué entiende por condicionalidad bicontinna ?*

44.- *¿ Qué señala con respecto al tiempo ?*

45.- *¿Cuál es el núcleo en el que opera la experiencia ?*

- 47.- ¿ Qué es el proceso del pensamiento ?
48.- ¿ Qué entiende por universidad ?

7. EL POSTIVISMO.

Autoevaluación.

I. Concepto, temas principales y representaciones.

- 1.- ¿ Hacia donde se orienta el positivismo ?
2.- ¿Cuál es una de sus características ?
3.- ¿ Cuáles fueron sus representantes más destacados ?
4.- ¿ Cuáles fueron los temas principales ?

II Augusto Comte.

- 5.- ¿ Cuáles son sus obras principales ?
6.- ¿ A quien se considera el padre del positivismo y la sociología ?
7.- ¿ Cuáles son los estados por los que pasa los conocimientos ?
8.- ¿Cuál es la gran ley básica que cree haber descubierto ?
9.- ¿ Cómo puede considerarse el estado teológico o ficticio ?
10.- ¿ Cuáles son las tres etapas del estado teológico ?
11.- ¿ En que consiste el fetichismo ?
12.- ¿ En que consiste el politicismo ?
13.- ¿ En que consiste el monoteísmo ?
14.- ¿ En que estado nos encontramos actualmente ?
15.- ¿ Qué representa la filosofía positiva ?
16.- ¿ Qué fenómenos humanos estudió ?
17.- ¿ Qué atribuye a la estática social ?
18.- ¿ Qué atribuye a la dinámica social ?
19.- ¿ Qué función atribuye a la filosofía política ?
20.- ¿ a que reduce la filosofía ?

III John Stuart Mill.

- 21.- ¿ Cuáles son sus obras principales ?
22.- ¿ Además de lo falso y verdadero cual es una tercera alternativa ?
23.- ¿Cuál fue el objeto fundamental ?
24.- ¿ Qué considera el centro de la volición ?
25.- ¿Cuál es su ira ?
26.- ¿ Cuáles son las restricciones de las leyes del espíritu ?
27.- ¿ De que se encarga la etología ?
28.- ¿ Qué iras toma de Comte ?
29.- ¿ De que se ocupa en el campo de la economía política ?
30.- ¿ Cómo expresa la justificación moral de sus ideas ?
31.- ¿ Qué se propuso demostrar por contraposición con Kant ?
32.- ¿ En que coincide con Comte ?
33.- ¿ Hacia donde orienta sus tesis ?

IV Herbert Spencer.

- 34.- ¿ Cuáles son sus principales obras ?
35.- ¿Cuál es su tesis central ?
36.- ¿ Qué es el fenómeno ?
37.- ¿ Cómo entiende el yo el no yo ?
38.- ¿ Cómo sitúa a la religión y a la ciencia ?
39.- ¿ Donde comienza la filosofía ?
40.- ¿ Cuáles son los principios en los que concluye la filosofía ?
41.- ¿ Qué es la evolución ?
42.- ¿Cuál es su meta ?
43.- ¿ Cómo trata la pugna entre materialista o idealistas ?
44.- ¿ En qué consiste la aplicación extensiva de sus iras ?
45.- ¿ Qué entiende por iras aprconi ?
46.- ¿ En qué define su apreciación de la sociología de la de Comte ?

47.- ¿Qué características tiene la ética ?

48.- ¿ Qué opinión le merece el autoritarismo de Spencer ?

49.- ¿ Qué se puede decir en suma de la filosofía de Spencer ?

[Principal](#) | [Consulta a Avizora](#) | [Sugiera su Sitio](#) | [Temas Que Queman](#) | [Libros Gratis](#)
[Publicaciones](#) | [Glosarios](#) | [Libro de Visitas](#) | [Horóscopo](#) | [Gana Dinero](#)

AVIZORA

TEL: +54 (3492) 434313 / +54 (3492) 452494 / +54 (3492) 421382 /
+54 (3492) 15 669515 ARGENTINA

Web master: webmaster@avizora.com

Copyright © 2001 m. Avizora.com