



SÓCRATES,
WITTGENSTEIN
Y BOCHENSKI

EN LA PAZ Y LA GUERRA

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA Y A LA COMPLEJIDAD

Carlos Eduardo Maldonado Castañeda
Juan de Dios González Ibarra



SÓCRATES,
WITTGENSTEIN
Y BOCHENSKI

EN LA PAZ Y EN LA GUERRA

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA Y A LA COMPLEJIDAD

Carlos Eduardo Maldonado Castañeda
Juan de Dios González Ibarra

Sócrates, Wittgenstein y Bochenski en la paz y en la guerra.

Una introducción a la filosofía y a la complejidad.

D.R. © El Colegio de Morelos

D.R. © Carlos Eduardo Maldonado Castañeda

D.R. © Juan de Dios González Ibarra

Primera edición, junio de 2022.

Número ISBN: 978-607-99828-1-2

Diseño de portada: Ernesto Alonso Navarro

La edición de esta obra la trabajó la Coordinación de Difusión y fue arbitrada bajo el sistema de pares ciegos por académicos externos a El Colegio de Morelos.

Avenida Morelos sur #154, esquina Amates, colonia Las Palmas,

C. P. 62050, Cuernavaca, Morelos, México.

elcolegiodemorelos.edu.mx / 777 318 0127

Dra. Wendy Lucía Morales Prado

Editora

Lic. Norma Navarro Montes

Corrección de estilo y diseño de ePub

Lic. Abril Alejandra Sánchez Alegría

Cotejo

Dr. Eliezer Cuesta Gómez

Lectura de pruebas finas

Mtro. Ernesto Alonso Navarro

Diseño gráfico y editorial

Ninguna parte de esta publicación incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, sin permiso previo del editor.



Registro ante la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana: No. 3948

Impreso en México.



Índice

Estudio introductorio	7
Capítulo primero	27
Una introducción a la filosofía y a filosofar	
Capítulo segundo	37
Sócrates defensor de Atenas en la Guerra del Peloponeso	
Capítulo tercero	43
Wittgenstein el requisito vital para probar la autenticidad	
Capítulo cuarto	55
Bochenski, guerrero y sacerdote por Polonia	
Capítulo quinto	63
Las lógicas no-clásicas, estética y la libertad de pensar	
Capítulo sexto	103
Entrando en la complejidad de la ética	
Bibliografía	119



ESTUDIO INTRODUCTORIO

Nos hemos propuesto llevar a cabo una interpretación de la obra y vida de tres filósofos importantes: Sócrates, Wittgenstein y Bochenski, como una manera de perfilar una introducción a la filosofía y a la complejidad. El primero no escribió, pero sabemos de su obra a través de otras fuentes; el segundo fue un genio que creó, por decir lo menos, dos obras perfectamente distintas a las que la comunidad académica y filosófica designa como “el primer Wittgenstein” y “el segundo Wittgenstein” y, el tercero, dejó una obra importante, pero no llegó a ser muy conocido, salvo particularmente entre eruditos, en especial por sus trabajos sobre lógica. Como se aprecia, de entrada, existe una fuerte asimetría.

Al mismo tiempo, la vida de cada uno de ellos estuvo atravesada medularmente por la guerra y claro, por las vicisitudes de la existencia entre la guerra y la paz. Este aspecto es común en varios filósofos, por ejemplo, Hobbes, Spinoza, Marx, la experiencia de la Comuna de París y muchos más. En el presente trabajo, ya tendremos ocasión de justificar la elección adoptada.

En cualquier caso, el marco que hemos concebido para nuestra reflexión son las ciencias de la complejidad en general y, en particular, la libertad de pensar que nos otorgan las lógicas no clásicas (LNC) (Maldonado, 2020a, p. 162). Consideramos que esta

nueva perspectiva permitirá entender con mayor riqueza qué es la filosofía. A la vez, nos liberamos de las cadenas del razonamiento antiguo que, si bien, aportaron durante siglos o décadas elementos para construir la cultura occidental, que hoy —por diversas razones— se encuentra en un profundo riesgo sistémico y sistemático. La crisis consiste y se expresa a la vez en factores tanto positivos como negativos, tales como la destrucción de la naturaleza, el desarrollo de las lógicas no clásicas, la nanotecnología, la pandemia del COVID-19, la emergencia de la web profunda, el impacto de los sistemas cibernéticos, los enormes desarrollos científicos y tecnológicos basados en la transdisciplinariedad, todos ellos exigen contar con conocimientos de las llamadas ciencias duras, las ciencias sociales y humanidades.

En este estudio reconocemos los méritos de estos tres filósofos, sí, pero también los atrasos en el caminar heideggeriano rumbo a una estrella o hacia adelante conforme el dicho conocido, por otra parte, bien dice aquella frase atribuida al Quijote: “ladran los perros, Sancho, porque nos movemos”. Heidegger, quien nos invita, como pocos, a la errancia, como esa forma de vida y pensamiento esencialmente libre; errar por los caminos del bosque (*holzwege*), decía Heidegger. Evidentemente, el bosque mismo es una metáfora, tanto como el claro del bosque.

Esperamos que en este volumen sea más que una provocación para ser indisciplinados rompiendo las cárceles científicas o filosóficas, que impiden ver más allá de los límites de cada ciencia en particular o de cada escuela filosófica. Se trata de ver a la complejidad conforme a la flecha que atraviesa el tiempo y al panorama abierto que ofrecen las lógicas no clásicas. Creemos que es un apoyo proporcionar nuevos criterios en los que no prevalecen los valores de verdadero o falso, sino también lo posible, lo difuso, el cambio, el papel crucial del agente epistémico, las relaciones entre el mundo micro y el mundo macro, salvarnos del tercero excluido —porque las cosas pueden ser y no ser conforme el movimiento o cambio—, el orden que crea desorden y este como espacio fértil para un nuevo orden. En última instancia, aprender a no temerle a las contradicciones.

Si al amable lector este libro le da otra visión o criterio de lo que ya daba como hecho o interpretado, significa que las ciencias de la complejidad le permitieron una innovadora relectura de su

realidad o, por decir lo menos, de tres ejemplos de filosofar. Por ello, los autores, indisciplinadamente, se sentirán satisfechos.

Quisiéramos decirlo de manera puntual a título introductorio. La ciencia en general consiste en el encuentro con lo real, en su aceptación, en la capacidad de conocerlo y decirlo de la mejor manera posible. La ciencia consiste en una invitación que anima al coraje o lo despierta para mirar, cara a cara, a la realidad y saberla. Por su parte, dicho en general, la filosofía consiste en un llamado a cambiar la actitud del sujeto frente a la realidad. Desde el mito de la Caverna de Platón hasta los diferentes *epojés* o prudencias fenomenológicas y trascendentales de Husserl.

En algunas ocasiones, como sucede notablemente en el caso de Spinoza, Marx o a su manera en Wittgenstein, la filosofía consiste, además, y más radicalmente, en una invitación, no simplemente a cambiar la actitud ante el mundo, sino a transformar el mundo, la realidad. Reconocer que, si los límites del mundo son los límites de nuestro lenguaje, debemos poder reelaborar radicalmente el lenguaje y los juegos de lenguaje. Pues bien, a diferencia de la ciencia y la filosofía, el arte en general no consiste en un encuentro con la realidad, ni siquiera en una invitación a cambiar la actitud ante el mundo, sino más, originariamente, a crear otros mundos, a pensar y esculpir otras dimensiones, experiencias, realidades, en fin, otras posibilidades, hasta entonces inopinadas.

Precisamente debido a esa radicalidad, Platón, siempre temeroso, al igual que Aristóteles, expulsa a los poetas de la República. El arte desafía lo real contraponiendo realidades hasta entonces inexistentes; así sea, incluso en la forma del bodegón, del retrato o del paisajismo. El arte, queremos decir, el buen arte, no ha sido jamás “reflejo” de la realidad, sino una subversión de la misma. En esto consiste la complejidad de la historia del arte.

No podemos ocuparnos de manera directa acerca de la ciencia, tampoco del arte; aún menos acerca de sus relaciones. Nos concentramos en la filosofía, pero con los tres ejemplos elegidos el resultado no será menos sorprendente, a partir de aquí.

Existen numerosas introducciones a la filosofía, pero realmente muy pocas escritas por grandes y verdaderos filósofos, pues la mayoría de ellas son obra de profesores de filosofía; que es algo distinto. En este grupo selecto queremos destacar a Karl Jaspers.

Después de haber vivido la Segunda Guerra Mundial con sus horrores, Jaspers escribió tres libros, en apariencia disímiles entre sí. En 1951 publica *Introducción a la filosofía*, que fue en realidad el resultado de doce conferencias radiofónicas, cuya traducción al inglés contiene un antetítulo único y suficientemente ilustrativo: modos de sabiduría (*Ways of Wisdom*).

Es decir, sin ambages, se trató de una introducción a la filosofía como una introducción a la sabiduría. Seguidamente, en 1957 publica una obra singular: *Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, que sitúa exactamente en la misma línea del libro de 1951. Era el primer volumen dedicado a lo que el filósofo alemán llamó: “los grandes filósofos”. Previamente, casi inmediatamente después del final de la Segunda Guerra Mundial, había escrito el que es, quizás, uno de sus libros más importantes: *Acerca del origen y la meta de la historia* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*), publicado originariamente en 1949 en el que, de entrada, destaca lo que denomina un período axial (*Achsenzeit*) del que resalta el encuentro, los intercambios y las influencias recíprocas entre el pueblo griego, iraní, romano, celta, egipcio, indio e incluso chino, a partir de lo cual emerge un crisol de sabiduría. El hilo conductor de los tres libros mencionados es una estructura de la historia del mundo y cómo cabe desentrañar elementos de sabiduría en ella. Como se observa, se trata de ver a la filosofía al servicio de la sabiduría y como propedéutica para la sabiduría. Jaspers, es un autor absolutamente único en este sentido, algo que los profesores de filosofía desconocen, o bien, guardan silencio.

Este libro no quiere, en modo alguno, —¿cómo podría serlo?— ser una imitación de Jaspers, pero sí reconocemos en Jaspers un motivo de inspiración. Pues bien, partimos aquí de tres estupendos pretextos: Sócrates, Wittgenstein y Bochenski. La idea base que unifica y constituye a este libro es que la filosofía es algo bastante más que la historia de la filosofía y bastante diferente, en realidad, a temas propios que pivotan en torno al *logos*, que en término griego designaba al mismo tiempo tres cosas: palabra, razón y número.

La filosofía es importante, la ciencia es necesaria, las tecnologías han aportado numerosas luces, literalmente a la existencia y al mundo; las artes son absolutamente imprescindibles. Vivimos para

retomar la expresión, en la sociedad de la información, en la sociedad del conocimiento, en fin, en la sociedad de redes. Manifiestamente vivimos, hoy por hoy, cada vez más alejados de la tradición marcada por la logofobia; esto es, el miedo al conocimiento tal cual se asienta en el mandato “de este árbol no comerás”. Actualmente necesitamos más y mejor información, educación, investigación, ciencia y filosofía. Es fundamental, pero no es suficiente. Además, requerimos de sabiduría. Solo que la sabiduría no se enseña, no se anuncia (a sí misma); solo se la puede aprender o, tal vez, autoaprender con humildad y paciencia, mucha paciencia.

Desde el pensamiento complejo como paradigma emergente que busca respuestas más certeras, atrevidas, sólidas, avanzadas y justas, no podemos estar de acuerdo con el antropocentrismo que sostiene la posición de que el ser humano es el amo de la naturaleza como individuo y especie (Chomsky, 2017, p. 8) de *homo sapiens sapiens* o parlante (González Ibarra, 2017, p. 93) y tiene desde la época de Roma el derecho del uso, usufructo y abuso (*ius utendi, ius fruendi y ius abutendi*). Ya antes de la Roma antigua, el *Génesis*, de un lado, y la *Política* de Aristóteles, del otro, justifican una relación productivista y extractivista del ser humano con la naturaleza. El antropocentrismo ha generado una destrucción de la naturaleza que hoy se nos ha revertido, amenazando al planeta con el calentamiento global, la reducción de la capa de ozono, la desaparición de los casquetes polares, la destrucción de los bosques marinos formados por corales, en fin, la crisis climática y los límites planetarios.

Conforme lo anterior, en la relación animal-ser humano o el llamado animal racional o lingüista con los otros animales, sostenemos que, en especial, el *ius abutendi* implica una corrupción del derecho, pues si este busca la armonía, la paz y la justicia, en el abuso legal se contradice y pervierte todo eso. En lo particular si tomamos en cuenta que somos parte de la familia de los grandes simios como los chimpancés, bonobos, gorilas, orangutanes y genéticamente hablando somos un 98.7 % iguales, o sea mantenemos una diferencia solamente del 1.3 %, o algo menos, en realidad.

Es importante referirnos a la dignidad de los animales, la que entre otras razones consideramos que se origina al formar parte de

la naturaleza y la poseen por igual todos los seres. Vale recordar que nosotros también somos animales; así, la Declaración Universal de los Derechos de los Animales de septiembre de 1977, aprobada por la Liga Internacional de los Derechos del Animal y posteriormente por la UNESCO y, en seguida, por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) establece en su Preámbulo:

Considerando que todo animal posee derechos

Considerando que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y contra los animales

Considerando que el reconocimiento por parte de la especie humana del derecho a la existencia de las otras especies de animales constituye el fundamento de la coexistencia de las especies del mundo.

Considerando que el hombre comete genocidio y existe la amenaza de que siga cometiéndolo.

Considerando que el respeto del hombre hacia los animales está ligado al respeto de los hombres entre ellos mismos.

Considerando que la educación implica enseñar, desde la infancia, a observar, comprender y amar a los animales.

Proclamamos lo siguiente:

Artículo 1°. Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

Artículo 2°. a) Todo animal tiene derecho a ser respetado, b) El hombre, en tanto que especie animal, no puede atribuirse el derecho a exterminar a los otros animales o explotarlos violando su derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales. c) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre.

Artículo 3°. a) Ninguno será sometido a malos tratos ni a actos crueles. b) Si la muerte de un animal es necesaria, debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

Son catorce artículos y en ellos se mencionan los derechos a la libertad en su ambiente, se condena su abandono, se destaca su

derecho a tener una alimentación reparadora y al reposo, en tanto que los animales sujetos a la experimentación médica, científica, comercial o de cualquier índole debe evitar sufrimientos físicos o psicológicos, la transportación de los animales no debe causar ansiedad ni dolor, y se prohíbe que sean explotados, exhibidos o lastimados en espectáculos para esparcimiento, se contempla el biocidio como crimen contra la vida animal, también el genocidio como crimen contra una especie y concluye estableciendo, que tanto los derechos del ser humano como el de los animales deben ser defendidos por las leyes (Fundación Affinity, 2022).

En las relaciones entre filosofía y ética, fue originariamente Peter Singer, un autor escandaloso para algunos, quien primero llama la atención acerca de la necesidad de una ética de/para los animales; exactamente al mismo nivel que la ética humana. Algo perfectamente impensado para la tradición aristotélica que identifica “ética” con preocupaciones exclusivamente humanas.

Cabe señalar que, en otro contexto distinto al de la tradición aristotélica, a saber, el humanismo renacentista, Pico della Mirandola (1463-1494) sostuvo en su *Oratio de hominis dignitati* de 1486 que la dignidad era un don de Dios por el libre albedrío que se le otorgó. Por su parte, Emmanuel Kant (1724-1804) en sus libros *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Metafísica de las costumbres* (1797) fue del criterio de que la dignidad se debía a que cada ser humano es único, irreplicable, fin en sí mismo, no un medio, no objeto de comercio ni esclavitud. Por otra parte, tal vez el intelectual y filósofo más reconocido de Alemania es Jürgen Habermas (1929), alumno de Theodor Adorno, Nicolai Hartmann y Max Horkheimer, entre otros, en las universidades de Marburgo, Gotinga, Bonn y Zúrich, sostiene que de la calidad moral proviene la dignidad de los seres humanos que poblamos este planeta. De igual manera, sostenemos que cada animal del mundo es único e irreplicable por lo que tiene igual dignidad y, al mismo tiempo, con sus propias especificidades como especies, como sucede en el caso de la vaquita marina, especie en peligro de extinción; el año pasado tan solo pudieron localizarse 22 ejemplares de esta. La más pequeña marsopa del mundo.

En contra del antropocentrismo que domina hoy en la globalización, proponemos a la natursofía como posición del ser humano que expresa su *sophia* o amor a la naturaleza (Kheyyam,

1961, p. 231),¹ sin olvidar que los seres abióticos como los ríos, las aguas marinas, el aire son importantes, pues permiten y condicionan la existencia de la biota, como es el caso de los peces con los mares, lagunas y ríos o de otros animales, con los bosques y en el mar con los arrecifes o colonias de corales; aquí debemos señalar que México tiene una de las mayores colonias frente a las costas caribeñas de la península de Yucatán que abarca 700 kilómetros, el primero está en Australia y mide 2 000 kilómetros.

Es oportuno señalar que, conforme a la historia, el primero que se preocupó por la importancia o el sentido de la vida de los animales fue el filósofo presocrático Pitágoras de Samos (Laercio, 2014, p. 87) Grecia (580-500 a. C.) quien afirmaba que los animales no son humanos ya que no tienen alma (Russell, 2014, p. 60). Pero, no obstante, no debían ser sacrificados y comidos, pues el ser humano se envilecía. Pitágoras incluso llegó a ser vegetariano y a comprar animales en los mercados para dejarlos en libertad, actuando como un libertario; también se considera que fue el primero en rechazar la palabra sabio por la de filósofo, pues consideraba que “solamente Dios es sabio”.

Los antecedentes sobre el tema son antiguos y diversos (Dorado, 2010, pp. 46-63) con pensadores conocidos como el citado Pitágoras de Samos con su pensamiento vegetariano y libertario, Virgilio (70 a. C.-19 a. C.), Lucrecio (99 a. C.-55 a. C.), Ovidio (43a.C.-17 d. C.), Plutarco (46-120 d. C.), Porfirio (232-304 d. C.), en el derecho encontramos al emperador del Imperio Romano de Oriente, Justiniano (482 d. C.- 565 d. C) en su *Corpus Iuris Civilis* (527/529) en el que menciona que “el derecho natural es aquello dado a cada ser vivo y no es propio de los hombres”.

En el campo religioso destaca san Francisco de Asís (1182-1226), defensor de los animales y de los elementos abióticos, es, por cierto, patrono de los veterinarios; en 1635, Irlanda prohíbe esquilmar lana de ganado ovino y amarrar el arado a la cola de los caballos por el dolor que les producía; en 1641, en Nueva Inglaterra, la Colonia de Massachusetts Bay aprobó leyes protectoras de los animales.

1 Recordando que para muchos fueron los poetas los primeros maestros de la humanidad conforme el primer libro de nuestra cultura *La Iliada*, tomamos del poeta y matemático árabe estas palabras en verso: “Alguien me dijo un día: No bebas más Kheyyam/ cuando bebo repuse, comprendo lo que dicen/la rosa, la amapola y el jazmín y aun comprendo/ la que decir no saben los libros y los animales”.

Así se fueron dando en diversos países las promulgaciones de varias disposiciones jurídicas a favor de los animales, conforme lo investigado en las últimas reformas en la Ley Fundamental (*Grundgesetz*) o Constitución Alemana promulgada en 1949. El artículo 20° establece que “el Estado protegerá, teniendo en cuenta también su responsabilidad con las generaciones futuras, dentro del marco del orden constitucional, los fundamentos naturales de la vida y de los animales a través de la legislación y, de acuerdo con la ley y el Derecho, por medio de los poderes ejecutivo y judicial” (Parlamento, 2017).

Por su parte, España tiene en la Comunidad Autónoma de Castilla-La Mancha, la ley más antigua de protección a los animales de 1990 y le siguió Canarias; en Colombia por la Ley n.º 1774 del 6 de enero de 2016 se combate el maltrato a los animales, reformándose el artículo 655 del Código Civil en el que se reconoce la calidad de seres sintientes a los animales y se señalan sanciones en el Código Penal para castigar a quien viole ese precepto; en Argentina existe el precedente de la conocida “Ley Sarmiento”, nombrada así por el presidente de entonces Domingo Fausto Sarmiento, periodista, político, militar y escritor, autor de *Facundo o Civilización y Barbarie* de 1845; tal vigente Ley 14.346 de 1954 se considera como ley suplementaria del Código Penal de la Nación Argentina.

Otros autores que es preciso resaltar incluyen a Emmanuel Kant con su libro *Lecciones de ética* (1988, p. 287),² producto de las clases que impartió en los años de 1775-1781; Lewis Gompertz con sus *Investigaciones morales sobre la situación del ser humano y los brutos*, de 1824; *Los derechos de los animales* de Henry S. Salt de 1892, y la que considera el profesor Daniel Dorado de la Universidad Carlos III de Madrid como la obra pionera contemporánea (1972) titulada *Animals, Men and Morals: an Enquiry Into the Maltreatment of Non-Humans*, de la casa editora Taplinger de Nueva York, en la que diversos pensadores participaron para debatir el tema.

2 En el subcapítulo titulado “De los deberes para con los animales y los espíritus” menciona que “los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. Dado que la naturaleza animal es análoga a la humana, observamos deberes hacia la humanidad, cuando por analogía los observamos hacia los animales y promovemos con ello de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad” El hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales”.

Ya avanzada la modernidad, la discusión sobre los seres sintientes se presenta desde la obra del utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832), quien en *Principles of Moral and Legislation* (1789) formuló la pregunta: “no debemos cuestionarnos, ¿puede razonar? ni tampoco ¿puede hablar?, sino ¿puede sufrir?”, con lo que sentó las bases al movimiento teórico y práctico conocido como sentismo, que estima que por el hecho de que un animal no humano sienta física y emocionalmente; genera la responsabilidad moral en el humano de no producir daño o si es indispensable, el menor perjuicio, conforme a la filosofía del utilitarismo.

De la moral cabe mirar hacia la esfera jurídica gracias a la Declaración Universal de los Derechos del Animal aprobada el 15 de octubre de 1978 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y, posteriormente, por la ONU. Hoy por hoy, en numerosos países, las legislaciones nacionales tienen muchas leyes para proteger a los animales no humanos del maltrato, el artículo primero de la Declaración establece que “todos los animales nacen iguales ante la vida y tiene los mismos derechos a la existencia”; el segundo señala el derecho a ser respetado, el humano no tiene el derecho de exterminarlos, sino, por el contrario, poner al servicio de ellos sus conocimientos, “todos los animales tienen el derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre”; el tercero afirma: “Ningún animal será sometido a malos tratos ni actos crueles, si la muerte de un animal es necesaria, debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia”. En su último artículo, el 14 señala que “los derechos del animal deben ser defendidos por la ley, como lo son los derechos del hombre”.

El 10 de diciembre de cada año ha sido proclamado como el Día Internacional de los Derechos de los Animales, el Partido Animalista Contra el Maltrato Animal español afirma que además de ellos existen dieciocho partidos de esa clase en el mundo conforme a la información con datos del año 2016, que responden el cuestionamiento de diversas personas y corrientes (Nava, 2011, p. 479),³ en cuanto a que si estamos defendiendo los derechos

3 El autor recomienda “combinar la doble naturaleza del derecho ambiental –es decir, la norma y la ciencia– pues conduce a establecer con mayor certidumbre la base de nuestra capacitación”.

humanos también podemos defender los derechos de los animales y su respuesta fue un sí contundente (Partido Animalista Contra el Maltrato Animal, 2017).

Diferentes posiciones teóricas en torno al derecho de los animales

Existen diversas corrientes al respecto. A continuación, mencionaremos cuatro de las más difundidas e influyentes, comenzando por la que actualmente es dominante (Ambrosio Morales, 2017, pp. 155-178),⁴ ya que considera a los animales como seres sintientes conforme formuló Jeremy Bentham en 1789.

Peter Singer

Es un filósofo de origen australiano que simpatiza con el utilitarismo de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Este último estimaba la utilidad como la suprema apelación de las cuestiones éticas (2013, p. 82). A partir de las aportaciones exploradas y firmes de esta corriente de la filosofía moral, Singer elabora su teoría de la *Liberación animal*, título de su libro más influyente que apareció en 1975. Singer parte (1999, p. 37 y ss.) del *sentismo* —recordándonos que los prejuicios racistas o sexistas hicieron que la humanidad considerará a los negros y a las mujeres como sujetos con intelecto inferior hace apenas unas cuantas décadas—, pero históricamente el principio de igualdad moral se abrió paso y derrumbó estos prejuicios, desacreditando toda minusvaloración basada en esas diferencias.

Así también debe ser desterrada la discriminación basada en la especie o “especismo” a la que define como una “actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer, 1999, p. 42), que no autoriza a

4 Desde la perspectiva de la criminología María Teresa Ambrosio, bajo el enunciado kantiano “podemos juzgar el corazón de un hombre según trata a los animales”, recomienda tipificar el delito de maltrato de animales y “establecer una política pública de protección jurídica a los animales que genere una cultura de valores y empatía de bienestar animal”.

los hombres a usar a los animales para sus propios fines. La clave, dice Singer, siguiendo a Bentham, no es preguntarse si los animales pueden razonar o si pueden hablar, sino “¿pueden sufrir?” (1999, p. 43). La capacidad de sufrir o disfrutar, común a todos los que somos animales, es el punto a tomar en cuenta utilitariamente a la hora de involucrarnos en los intereses de los demás, de acuerdo con nuestro autor.

Como puede advertirse, para Singer la consideración de los intereses de los animales es una nueva extensión de nuestros horizontes morales tal como se expandieron en su momento para comprender las minorías raciales o de las mujeres. Se trata de extender el principio básico de equidad sobre los animales. La equidad a que se refiere Singer es en la consideración de los animales, no humanos. Desde luego, esto no quiere decir que se exige tratar igual a los miembros de estas especies como se trataría a los humanos, sino tener consideración igual para sus intereses. El tratamiento y derechos que los animales tengan dependerá de las características y diferencias de las diferentes especies (1986, p. 215-217) pero, evidentemente, todos compartirán por la capacidad de sentir y sufrir, cuando menos, los derechos a vivir y a no ser torturado ni usado para los fines exclusivos del animal racional.

De esta manera, prevendrá los absurdos como asignar derecho a votar a un cerdo que no tiene la capacidad de entender el sentido del voto, pero sí que experimenta el dolor en el matadero porque puede sufrir. La capacidad para sufrir y disfrutar es la característica o límite que fijó Bentham y que le da a un ser el derecho a la igual consideración moral. Según Singer (1986, p. 221-222) si un animal puede sufrir, tiene intereses que debemos considerar con equidad .

Como ejemplos emblemáticos del especismo, Singer recurre a la experimentación con animales, a la ingesta de carne y su producción intensiva. Sobre el primero sostiene que aunque no haya ni la más remota posibilidad de reportar un beneficio sustancial para la ciencia, los experimentos causan dolores extremos a los animales, y estos resultados se repiten tanto en las ciencias psicológicas, como en las del comportamiento (Singer, 1999, p. 72).

Sobre la reproducción intensiva de animales para la alimentación, Singer ejemplifica cómo se cría a los animales en jaulas, esto les impiden la más esencial movilidad para acostarse, pararse,

rascarse, voltearse o alimentarse, toda esta restricción se dispone para eficientar los espacios y elevar la producción de carne de aves, cerdos o reses (2016, p. 10-16). Así los intereses más esenciales de los animales son sacrificados en pos de nuestros intereses más superficiales. Su vida a cambio de complacer nuestro paladar.

Rechaza el especismo por la evidencia de que los animales comparten características que se consideran moralmente relevantes. Por ejemplo, los grandes simios como los orangutanes, los chimpancés o los gorilas pueden satisfacer algunas de las más exigentes características que comparten las personas como la autoconciencia, la capacidad de hablar, aprender, expresar sentimientos, deseos y preferencias, sentido del futuro, entre otras, no obstante, no se les reputa personas. En la otra mano, hay humanos que no poseen estas características como los comatosos profundos o los bebés, sin embargo, se les reputa personas con todos los derechos (Singer, 2000a, p. 333-347).

Es verdad que el intelecto de los grandes simios es importante porque los dota de la capacidad de sentir y sufrir de modo particular, de experimentar angustia, pero la preponderancia de un conjunto de características antes que la pertenencia a una especie se da en términos de que dotan al animal de experiencias relevantes que no experimentan todas las especies (Singer, 2000b, p. 176-183). Además, al responder a los críticos si es o no plausible la afirmación de que los animales tienen derechos, Singer combate la bien difundida idea de que los humanos tienen deberes con los animales, pero que estos no tienen derechos y el cuidado que les debemos es más bien por obligación que por respeto a sus derechos (Singer, 2000b, p. 179).

Finalmente, la liberación de los animales es cuestionada de la siguiente forma: si los animales se comen unos a otros y si el hombre es animal ¿no debería el hombre comer animales? Deductivamente la conclusión es afirmativa, pero Singer advierte un fallo en esta manera de razonar. Algunos animales no podrían sobrevivir sin comer carne, pero para los humanos no es indispensable comer carne animal. Además, esto equivale a mirar convenientemente a los animales como guías morales de nuestro comportamiento, cuando usualmente, los mostramos como dueños de un comportamiento bestial (Singer, 1995, p. 89). El error crucial de este razonamiento

consiste en no observar que, aunque los humanos son animales, solo los humanos tienen la posibilidad de reflexionar sobre la ética de su dieta (Singer, 1995, p. 89). A los animales no humanos, no puede atribírseles responsabilidad por no elegir una dieta diferente; a los humanos, sí.

En conclusión, Singer recupera el individualismo utilitarista congruente con la idea de que los intereses de cada individuo valen exactamente lo mismo que los de cualquier otro y, segundo, que la justicia exige que entre especies nos tratemos con igual consideración. En consecuencia, si la característica esencial para que nuestros intereses cuenten es nuestra capacidad de sufrir, disfrutar y los animales la comparten, sus intereses deben contar como los de cualquiera de nosotros. Expandir nuestro horizonte moral es esencial para tratar con justicia a los animales. Para este autor la respuesta está en que adoptemos una ética para un solo mundo (Singer, 2005, p. 19-30) que vaya más allá de la especie humana y considere los intereses de los animales, que trate los problemas de nuestro tiempo como el calentamiento global y lo que los países ricos deben hacer para ayudar a los pobres.

Tom Regan

Nació en 1930 en Carolina, Estados Unidos y falleció el 17 de febrero de 2017. Es conocido por sostener la idea de que los animales tienen derechos, es decir, la teoría de los derechos animales, el título en español de su famoso libro *The Case of Animals Rights* (2016). Regan parte de la necesidad de combatir tres ideas ampliamente difundidas y aceptadas en la filosofía moral occidental contemporánea, como son: 1) comparadas con cualquier otra cosa las personas tienen un *status* moral único y superior; 2) todas las personas y solo las personas pueden tener derechos y, 3) todas las personas y solo las personas tienen derechos (Regan, 1999, p. 18). Las tres son falsas según considera nuestro autor.

Decimos que las personas son sujetos racionales y autónomos, por ello, se les asigna un *status* superior y único que les hace merecedores de derechos. Posteriormente, Regan advierte que los niños pequeños no son racionales ni autónomos y que si

esas dos características definen a las personas, necesariamente: 1) los niños no tienen ese *status* ni esos derechos o 2) no solo las personas definidas por su autonomía y racionalidad, pueden tener derechos. Este último supuesto es esencial para su teoría, porque hay animales adultos, cuya inteligencia y autonomía se asemeja mucho a las de los bebés humanos y, por tanto, es inconsistente reconocerles derechos a unos y negárselos a otros (1999, p. 31).

Como se observa, para Regan es fundamental la idea de los derechos morales. Sobre ella afirma que los derechos morales ponen un límite justificable a lo que el grupo puede hacerle al individuo (1980, p. 245-262). Tener derechos morales es tener a favor un tipo de protección que él describe como una señal invisible de “prohibido el paso” (2007, p. 118), por virtud de la que los demás no son moralmente libres de hacernos daño ni tienen libertad para dificultar nuestras elecciones o reducir nuestras opciones. A nuestro entender, para dicho autor los derechos se revelan como inmunidades frente a la influencia de los otros en nuestras vidas.

Ahora bien, ¿por qué tenemos estas inmunidades? Para Regan la respuesta no es la clásica apelación a la dignidad que comprometería sus ideas a la hora de aplicarlas a los no humanos. Para él, la respuesta es que estos derechos tienen su origen en que todos los humanos son sujetos de una vida, es decir, estamos en el mundo conscientes de nosotros mismos y de los que nos ocurre, lo que a su vez nos importa porque marca una diferencia en la calidad y extensión de nuestras vidas. En este sentido, todos somos iguales porque somos sujetos de una vida y nuestras vidas nos importan con independencia del valor que tengan para los demás. Esto nos iguala en el plano moral, “cada uno de nosotros es igualmente un alguien, no un algo” (2007, p. 120-122); como sujetos de una vida somos moralmente iguales.

En este escenario, Regan no tiene problema en extender esta igualdad moral a los animales porque al igual que los humanos, los animales son sujetos de una vida que les importa, cuando menos, a ellos y que tienen interés en no sufrir mientras están en este mundo. Tienen derechos porque igual que los humanos, los animales, o al menos algunos animales, son capaces de tener experiencias positivas o negativas que determinan que les vaya mejor o peor (2016, p. 351 y ss.), esto es, tienen una vida

emocional, tal cual la tenemos los humanos y lo mismo que con estos, los demás, debemos ser considerados con estos aspectos de la individualidad. En este sentido, los animales tienen al menos, el derecho a no ser maltratados y este es un límite para lo que podemos hacer con ellos.

La teoría de los derechos animales de Regan es un ataque explícito a las ideas de Descartes, quien concebía a los animales como máquinas sin inteligencia, conciencia ni lenguaje, cuyos movimientos pueden ser explicados en términos puramente mecánicos. Atacar este sistema de pensamiento lleva a Regan a sostener una base moral para el vegetarianismo (1975, p. 181), tal como lo hiciera cuatro décadas antes Mahatma Gandhi ante la sociedad vegetariana de Londres en 1931.

La idea de los derechos de los animales de Regan está basada en la teoría de los derechos de Ronald Dworkin con quien Regan expresamente simpatiza. Recordemos que para Dworkin la tesis de los derechos morales que los ciudadanos tienen contra el Estado produce consecuencias e implicaciones trascendentales. Si decimos que alguien tiene derecho a hacer algo, quiere decir que no se debe impedir su hacer, o por lo menos, esto significa que para dicha interferencia se necesita algún fundamento o justificación especial. Esa justificación no puede ser la perspectiva de logros utilitarios, porque los derechos individuales vencen las metas del grupo (Dworkin, 2012, p. 288). No porque la restricción que se imponga al ciudadano incrementa la utilidad general, dicha interferencia se justifica, porque si tiene valor decir que las personas tienen derechos, significa que vale la pena pagar el coste adicional en términos de eficiencia que sea necesario para respetar esos derechos (Dworkin, 2012, p. 295).

Creemos que Dworkin ha recuperado algunos elementos esenciales en su tesis de los derechos de la teoría de la justicia como imparcialidad de John Rawls, quien en su influyente libro aparecido en 1971 (Rawls, 1995, p. 87) postuló la idea de que las instituciones básicas de una sociedad bien ordenada o una sociedad razonablemente ordenada (Rawls, 1995, pp. 9-26) se comprometieron con la justicia más que con la eficiencia; por tanto, la justicia, más de una vez, llevará a resultados no eficientes (Rawls, 1995, p. 77 y ss.) como dice Dworkin, vale la pena pagar

por tener derechos. Es también sabido que la teoría de la justicia de Rawls es una respuesta combativa del utilitarismo, de ahí que Regan retome la influencia de Dworkin para sostener su teoría de los derechos animales.

Martha Craven Nussbaum

Martha Craven Nussbaum es una filósofa estadounidense nacida en Nueva York en 1947 que conjuntamente con el economista y filósofo indio ganador del premio Nobel de Economía en 1998, Amartya Kumar Sen, ha desarrollado la idea de las capacidades humanas universales básicas. El enfoque de las capacidades, en palabras de esta autora, se parece al de los derechos humanos internacionales; de hecho, ella lo describe como una especificación del los derechos humanos (Nussbaum, 2007, p. 90).

Nussbaum propone una lista de capacidades universales que –sin ser definitiva y acabada– prevé entre ellas la vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación y pensamiento, emoción, razón práctica, afiliación, relación con otras especies, juego y control sobre el propio entorno. Estas capacidades son importantes para todas las personas, pero son diferentes en cada una y determinan sus vidas. Dos personas con capacidades diferentes, aunque tengan recursos iguales, pueden mantener diferencias sustanciales en los aspectos que más importan a la justicia social (Nussbaum, 2007, p. 87-89).

Con el enfoque de las capacidades, Nussbaum desafía al contractualismo social en versiones como la de Rawls, para quien los principios de justicia de una sociedad establecerán los bienes primarios de que disfrutarán los ciudadanos, es decir, un conjunto de libertades iguales (Rawls, 1995, p. 62 y ss.). Para ella, es de máxima importancia considerar qué es lo que las personas pueden realmente ser y hacer con esos bienes, que está determinado por sus capacidades, pero además le importa considerar a otros sujetos que han quedado en “las fronteras de la justicia”, título de una de sus obras más difundidas. Entre los sujetos que han quedado excluidos del contrato social están los animales no humanos, los que por no reunir el prerrequisito de racionalidad que Rawls exige en la posición

original, no pueden suscribir ni tomar parte en las ventajas de la cooperación social.

Entonces Nussbaum se pregunta “¿cómo pueden los animales ser sujetos plenos de justicia cuando no participan en la elaboración de los principios de justicia?” (2007, p. 345). La respuesta es que no lo serán, a menos que extendamos el concepto de las capacidades a los animales y reconozcamos sus necesidades. Para ello, la autora partirá de la visión aristotélica e hindú de la dignidad de todas las formas de vida animal y sostendrá que los animales tienen capacidades que fundamentan sus derechos morales desde el punto de vista filosófico (Martín Blanco, 2012, p. 63).

Mark Rowlands

Mark Rowlands es un filósofo británico cuya relación con los animales está marcada por su convivencia con un lobo llamado Brenin con el que vivió más de diez años en diferentes países y ciudades, cambió su percepción de sí mismo y la relación del hombre con los animales. Esa historia está contada en su libro *El filósofo y el lobo*, publicado por primera vez en 2009 y traducido al castellano cuatro años más tarde (Rowlands, 2013).

En otro trabajo, Rowlands (2012, pp. 1-32) parte su posición filosófica del postulado de que los animales tienen emociones morales,⁵ metodológicamente se pregunta si los animales pueden ser morales. Comienza explicando una tradición muy influyente construida por Aristóteles y Kant sostiene que el agente moral es capaz de rastrear las motivaciones de sus emociones y preguntarse si son correctas en la situación concreta en que las evalúa; llama a esto metacognición. Según esta doctrina, esta capacidad es lo que separa a los sujetos morales, separa a los hombres de los animales, porque revela una capacidad específicamente humana. Esta facultad es lo que González Ibarra llama el tercer nivel de conocimiento o conocimiento epistémico o reflexivo (2017, pp. 17 y ss).

5 Un distinguido profesor de El Colegio de Morelos preguntó cómo podría comprobarse la afirmación de las “emociones morales” que poseen los animales y respondimos que bastaba con que el gigantesco lobo Brenin no se hubiera comido ni atacado a Rowlands en más de 10 años de convivencia.

Rowlands concluye que la capacidad para escudriñar las motivaciones propias no es una condición necesaria para ser sujeto moral porque no proporciona control sobre ellas, aunque se supone que debería. Por el contrario, según él, basta la sensibilidad para rastrear las características que hacen buena o mala una situación; y postular que la sensibilidad sea normativa, en el sentido de que sujetos en posesión de una teoría moral correcta refrenden las respuestas emocionales y que las respuestas estén cimentadas en un mecanismo confiable, lo que llama un módulo moral.

Si un sujeto cumple esas tres condiciones, es un sujeto moral, aunque no satisfaga la condición meta-cognitiva. Por lo tanto, los animales sociables no tienen obstáculos para ser considerados sujetos morales (Rowlands, 2012, p. 31 y 32) porque siendo sensibles, pueden identificar correctamente una situación y reaccionar ante ella; además, podemos juzgar su reacción como moralmente adecuada basándonos en alguna teoría moral e identificarla como confiable en el sentido de que, cuando se presenten las mismas circunstancias, reacciona en la misma forma. Así, Rowlands afirma que “los animales actúan a partir de emociones morales”, con lo que se sitúa en el campo del derecho a favor de los animales no racionales o parlantes, su posición (claro, debatible) desde este postulado de las “emociones morales” de los animales es filosófica y jurídicamente congruente (2011, p. 5).

Es interesante advertir cómo Rowlands extiende a los animales la protección y beneficios derivados del contrato social, combatiendo la idea extendida de que el contractualismo es la teoría menos capaz de explicar el *status* moral de los animales. La racionalidad, nos dice (1997, pp. 235-247), es una característica de los humanos, pero es una que no merecen, porque nada han hecho para conseguirla; es un designio de la naturaleza. Luego, la racionalidad no es un mérito y los humanos no tienen derecho a ella ni a los beneficios que pudieran derivarse. Por tanto, establecer que la posesión de racionalidad es requisito para participar de los beneficios del contrato social es introducir una arbitrariedad por el solo hecho ya poseer racionalidad y es una incongruencia así dejar afuera a otros animales que también tienen intereses.

En suma, no puede restringirse válidamente la participación de los beneficios del contrato social a los sujetos racionales y

las teorías que lo hacen, atentan contra la igualdad o la igual consideración. Bien entendido, el contrato social nos conduce a principios de justicia que se aplicarían no solo a humanos, sino a muchas especies de animales no humanos (Rowlands, 1997, p. 246). Rowlands pasa de esta forma, a contar como un impulsor del contrato social, que incluye a los animales entre los benefactores de las reglas y principios que se derivan del contrato y sostendrá que el contrato social es una postura superior al utilitarismo de Singer y a la teoría de los derechos naturales de Regan (Rowlands, 2009, p. 6 y ss.). Conjeturamos que la complejidad –un tema al que le dedicamos varias páginas– permite acercarnos a la sabiduría. Esta es, apenas, una introducción.

Recapitulemos, ¿cuál es el sentido de este largo rodeo por la ética de los animales supuesto el comienzo de esta Introducción? Es elemental. La filosofía puede –debe– ser vista como una introducción a la sabiduría (Maldonado, 2021). Pero es imposible una sabiduría simplemente de lo humano. En el mejor de los casos, eso podría llamarse “inteligencia” (*sort of*). Una auténtica sabiduría se conforma con la naturaleza, de cara a ella, jamás contra ella o por encima de ella. Hemos hablado de los animales, pero hubiéramos podido ocuparnos igualmente de las plantas y de la biósfera en general. Ahora bien, como entrada a la sabiduría, un camino no es para nada inmediato ni evidente, así que elegimos una triple puerta: Sócrates, Wittgenstein y Bochenski.

CAPÍTULO PRIMERO



UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA Y A FILOSOFAR

Escribir una introducción a la filosofía corresponde, hay que decirlo, a una justificación de la filosofía, algo que la tradición no conoce. Occidente nace, si hemos de creer el relato oficial, inmersa en la filosofía. El nacimiento de ese modo de existir consistente en filosofar y que la civilización occidental fueran una sola y misma cosa. Una historia larga que, no obstante, siempre habrá que reescribir. Hermes es el padre de la ciencia y la filosofía nace como *philosophia perennis*, una expresión que —en realidad— habrá de acuñar mucho tiempo después.

Digamos, entre paréntesis por lo pronto, que una *philosophia perennis* es la expresión, en el orden del conocimiento de lo que en música será la *harmonia mundis*. Una amplia, profunda y adusta comprensión de las cosas en su vastedad e integración. Por una parte, en música, existe en contraste entre la *harmonia mundis* y, por otra parte, las bagatelas, las chaconas, las zarabandas, el concierto de cámara, entre muchas expresiones musicales que no tienen como pretensión al universo, al mundo o a la vida en su totalidad, sino el acontecimiento mismo, en su duración e intensidad, punto. Una idea importante sobre la que habremos de volver.

La justificación de la filosofía aparece inmediatamente como necesaria a partir del reconocimiento, inevitable, de que hoy por hoy la ciencia ocupa los principales espacios académicos, de información y educación. La ciencia se deja oír; a la filosofía hay que buscarla, pues hoy no parece evidente, como acaso sí lo fuera en el pasado.

Pues bien, a fin de entender esta circunstancia, se imponen las siguientes precisiones:

- I. Provenimos de un craso error originado por Aristóteles. El filósofo estagirita nos hizo creer –y casi lo logra por completo; él, todos los suyos y sus secuelas–, que existen géneros literarios y deben ser distinguidos. De consuno, Aristóteles hizo creer a la historia que pensar consiste en analizar. En última instancia, Aristóteles nos hizo creer que existen jerarquías de conocimiento; esto es, formas más acabadas, mejores, preferibles y más dignas de conocimiento que otras; un error cuyo origen se remontan a Pitágoras y Platón. Pues bien, debemos poder liberarnos de esa equivocación llamada Aristóteles.
- II. Adicionalmente, Descartes y Kant establecieron una división tajante e irreconciliable entre ciencia y filosofía. La historia, desde Descartes y Kant hasta la fecha, es la historia misma de la separación entre ciencia y filosofía, algo que no existía en la historia de la humanidad. Debemos poder emanciparnos del error cartesiano y kantiano.
- III. Comte admiraba a las ciencias naturales por encima de cualquier otra cosa, pues divide las ciencias sociales y humanas, *sciences humaines* o *sciences de l'homme* en francés y traducidas al inglés como *social sciences*; el concepto alemán correspondiente de *Geisteswissenschaften* permanecerá ajeno a este contexto, hasta la fecha. En consecuencia, nacen “las dos culturas”: de un lado, la ciencia y, de otra, las humanidades, *lato sensu*. Esta división impera ampliamente en la educación en todos los niveles hasta la fecha. Debemos poder liberarnos del error de Comte.

Dicho lo anterior, hoy somos el resultado de los tres errores anteriormente mencionados. Los cuales se refuerzan positivamente entre sí. Es este estado de las cosas que hace necesaria una introducción, esto es, una justificación, de la filosofía. Dicho negativamente, este libro es un esfuerzo de emancipación; y de manera afirmativa, se trata de una introducción a la filosofía, para lo cual, hemos tomado como hilos conductores a Sócrates,

Wittgenstein y Bochenski. Reconocemos inmediatamente el carácter caprichoso o aleatorio de la elección; aceptamos las observaciones que se puedan hacer acerca de esta triple elección. Quizá los propios filósofos son culpables del desplazamiento hacia lugares secundarios; quizá son solamente víctimas de la emergencia y el triunfo de la ciencia –una historia en la cual el Círculo de Viena desempeña un papel protagónico y de manera indirecta y crítica, Wittgenstein–. Quizás ambas cosas son ciertas.

Si en el pasado la filosofía se caracterizaba por plantear grandes e importantes interrogantes, por ejemplo, ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿existe la libertad?, ¿qué es el mundo? Y demás, a partir del siglo XVIII las respuestas a las grandes preguntas provenían del lado de la ciencia. Sin embargo, un cambio radical se ha producido. Hoy en día, la ciencia ha aprendido a plantearse interrogantes importantes, cruciales y radicales. Así, preguntar, cuestionar, inquirir ha dejado de ser una prerrogativa de la filosofía.

Es preciso aclarar una cosa: no existe una única forma de ciencia ni una única comprensión de la misma. La filosofía, a pesar de sus variaciones, divisiones, especificidades –en muchas ocasiones principalmente culturales, por ejemplo, la filosofía continental y la anglosajona, la latinoamericana y la africana– respira en el fondo la idea de una comunidad de espíritu. Pues bien, con este libro queremos señalar que filosofía y ciencia constituyen una sólida unidad. Al fin y al cabo, los motivos que han producido revoluciones científicas (Maldonado, 2021) en la historia han sido siempre de raíz filosófica. Basta con echar una mirada a Galileo y Copérnico, al debate entre Einstein y Bohr y la “Interpretación de Copenhague”, en fin, al surgimiento mismo de las ciencias de la complejidad.

La concepción tradicional y estándar de la filosofía la asimila a una forma de conocimiento. Creemos que semejante concepción no es precisamente la mejor. Yerra el tiro, si cabe la expresión. Queremos sugerir y para ello, nos sirven como luminarias: Sócrates, Wittgenstein y Bochenski, que la filosofía es ante todo una forma de vida ciertamente orientada en torno al conocimiento, pero más original y radicalmente, centrada en la búsqueda de la sabiduría, que es bastante diferente al conocimiento. *In extremis*, para quien es verdadera y originariamente filósofo(a), la filosofía es una forma

de vida focalizada en la sabiduría (Maldonado, 2021d). Bastante más que *episteme*, conocimiento, educación y ciencia.

Esta idea, sin embargo, comporta más que lo que esta simplemente enunciado; tematizar lo que implica es posible justamente en la segunda parte. La finalidad de este libro, es decir, una introducción a las ciencias de la complejidad. La búsqueda de la sabiduría es una sola y misma cosa con una vida que sabe de la naturaleza, que no se distancia y ni se superpone de ella. Por el contrario, sabe de la naturaleza como de la hermana, la madre o el padre, como sí mismo, por parte de cada quien. En marcado contraste con la ecuación en la que se condensa toda la historia de occidente y que se enuncia así:

$$H = 1 / N$$

Esta ecuación significa que, en Occidente, el ser humano es exterior y superior a la naturaleza.⁶ Esta es asumida simplemente como medio para los fines, intereses y necesidades de los seres humanos. Occidente es una civilización distintivamente antropocéntrica, antropomórfica y antropológica. Occidente sabrá, en el mejor de los casos, de filosofía, ciencia, arte, educación e información, pero jamás de sabiduría. Esta es la impronta que queremos sugerir con este libro. Las ciencias de la complejidad son ciencias de la vida (Maldonado, 2021), la vida y la naturaleza son una sola y misma cosa. Ya tendremos la oportunidad de ampliar y justificar esta idea.

La sabiduría no se compone de certezas intelectuales o cognitivas y ciertamente no en el sentido racionalista de la palabra. La sabiduría es una experiencia del mundo, la naturaleza, los demás y de sí mismo por parte de cada quien, esto es, una relación fundada en la autenticidad, en la transparencia y en una profunda alegría de vivir. Dicho en el lenguaje clásico, la sabiduría ancla en la estética, antes que en la lógica y reconoce la importancia de los múltiples lenguajes en los que se articula la existencia, incluidos el silencio, la ironía, el sarcasmo, las ambivalencias y las ambigüedades. Mientras que la lógica –y ciertamente la lógica

6 Dos orígenes de esta concepción del ser humano con respecto a la naturaleza se encuentran en el *Génesis*, en el *Libro de los Libros* y en el primer libro de la *Política* de Aristóteles. El primero, escrito hacia el año 1470 a.e.v. y el segundo, hacia el siglo IV a.e.v.

formal clásica— quiere decirlo todo de modo claro y distinto. De manera directa o precisa, la sabiduría sabe que hay cosas que no terminan de decirse y que se dicen en otros lenguajes y modos mucho mejor que en el lenguaje predicativo o proposicional. Justamente en este sentido, que es experiencia y relación. Pues bien, la filosofía en el sentido académico —que además cae en el error de confundir a la filosofía con la historia de la filosofía— nada sabe sobre sabiduría. Entonces reduce a la filosofía a una serie de contenidos intelectuales o cognitivos; la epistemología parece ser la expresión más acabada de ella.

En los orígenes del pensar griego existió, alguna vez, la sabiduría. Esta historia se condensa en torno a nombres determinados como Tales, Solón, Bías, Quilón, Pítaco, Cleóbulo, Misón, Periandro, Anacarsis, Epiménides y Ferécides. La inmensa mayoría desconocidos para casi todos y solo algunos mencionados, en el trasfondo, por unos pocos, tales como Tales o Solón. Cuando el conocimiento era vida y la vida no estaba separada aún de la naturaleza. García Gual (1989) ha dedicado un delicado estudio a estas figuras. Para decirlo en otras palabras, cuando la teoría y la *praxis* aún no se habían separado y a los griegos se les enseñaba la importancia del *eupraxein* que es lo que hoy llamamos saber vivir o llevar una buena vida (*suma qamaña* y *sumak kawsay*, de acuerdo con los pueblos andinos. Descartes apuntaba a lo mismo, en otro contexto y lenguaje: *vivere beate*). De manera sorpresiva, Occidente se reclama heredero de la Grecia clásica y el helenismo, y olvida ¿deliberadamente? a la Grecia arcaica y algo más atrás en el tiempo.

Pues bien, la filosofía consiste en la historia de un olvido; el de la sabiduría y el consiguiente ascenso de la razón, la palabra y el número —*logos*—, como rector de la vida de los individuos y la sociedad. Este libro es radical, pues afirma, de entrada, que la filosofía no es una episteme, en ningún sentido de la palabra, sino una experiencia originaria. Así, la estética precede y afirma a la ética, la epistemología y la lógica están al servicio de la estética, que no es otra cosa que la capacidad de conmovernos, sentir la vida, el mundo, la naturaleza, a los demás y a nosotros mismos.

En otras palabras, la filosofía consiste en una invitación a cambiar nuestra forma de vida, la que malamente hemos aprendido, que hemos llevado por milenios, para desaprender y reaprender a

vivir con sabiduría. El mito de la Caverna en Platón, una derivación, refinada y elegante de los aprendizajes de su maestro Sócrates, es una buena ilustración de esto, por ejemplo, lo es la invitación a la *skepsis* por parte de Pirrón o la *epojé* entre los estoicos.

Negativamente, la filosofía es una crítica de los lugares comunes, de la opinión, de los saberes circulantes, de la institucionalidad, de la ciencia normal o como se lo quiera denominar, los cuales son doctrinarios, disciplinantes, normalizadores. Positiva o afirmativamente, la filosofía es un llamado a un cambio de actitud y, *in extremis*, un cambio del mundo. Por esta razón, la filosofía ha sido políticamente incorrecta, subversiva, contestataria de las verdades oficiales de regímenes totalitarios en el que pensar es peligroso o mortal como sucedió en el caso de Giordano Bruno y tantos otros que radicalmente quisieron pensar por ellos mismos, apartándose de dogmas y consignas repetidas miles o millones de veces como en el nazismo y hoy por medio de los medios masivos de comunicación o por las redes sociales (Peirano, 2019).

La filosofía es necesaria y su urgencia estriba en aquellos momentos, tiempos, experiencias límite, decisiones, cambios de actitud, revoluciones y otros, cuando es vital cambiar la vida que llevábamos, destruyendo a la naturaleza con nuestra razón instrumental o ejerciendo violencia, física o simbólica contra otros. Ciertamente es que este reconocimiento atraviesa por un *corpus cognoscitivo*, pero no se reduce a él. Ahora bien, no todo el mundo tiene por qué cambiar su vida y no todo el mundo quiere hacerlo; la inmensa mayoría no tiene ni siquiera el valor de formularse la pregunta, esto es, la posibilidad misma. Según parece, la mayoría son muertos vivientes, una idea que hacia atrás remite a Heráclito y hacia adelante a ese producto de Hollywood llamado los zombies, mortales, inmortales, nuestra vida es la muerte de los primeros y su vida es nuestra muerte, decía el oscuro de Éfeso.

De esta suerte, una justificación de la filosofía es la justificación misma de un cambio en la existencia, en el mundo y en la sociedad. Es en este sentido, la vida filosófica ha sido asimilada a una vida libre radicalmente, esto es, independiente. Se trata de tener el fundamento (*arkhé*) en sí mismo (*autos*) e incluso, en ocasiones, carecer (*an*) de fundamento (*arkhé*) para poder ser libres y buscar alguno, si ello es preciso. Nuevamente, en la Grecia arcaica, cuando

la sabiduría aún brillaba en las calles, en las plazas o en cualquier lugar, caminando o sentados, esa libertad tenía un nombre preciso: *autarquía*; que significa tener en sí mismo el principio, ser su propio pivote, en fin, tener un criterio propio. Esta noción de autarquía fue desplazada a lugares secundarios y, al cabo, terminó por ser olvidada. Formas más tontas se impusieron como la autonomía y la *eleuthería* (ese invento con acentuación de Aristóteles).

Nadie puede ser libre, feliz o sabio si, al mismo tiempo, no hace igualmente sabios o libres o felices a los demás. En otras palabras, una vez que se ha demostrado que se puede ser feliz, sabio o libre, se tiene la obligación –moral y epistémica– de contribuir a hacer felices, sabios o libres a los demás o al revés, si no se puede hacer feliz a una persona, no se puede hacer feliz, libre o sabio a nadie. Tal es exactamente el meollo y el desafío de la filosofía.

Se dice fácilmente, pero es sumamente complicado justificar el cambio de vida y el cambio del mundo. Dicha justificación sustenta el anclaje social y cultural de la filosofía. Con argumentos adustos, con tratados de corte matemático, con estilo aforístico, con argumentos o mediante reflexiones arrojadas aquí y allá en diversos textos y formas y no en un único *corpus*. Todo depende de las ocasiones y el pensador o como en Sócrates, Wittgenstein y Bochenski: combatiendo al injusto, perverso, mentiroso, traidor, violento, al enemigo, conquistador, invasor o déspota, según el caso.

Como se aprecia sin dificultad, la filosofía así entendida es bastante y diferente a algo semejante a “la madre de todas las ciencias”, una epistemología fundamental, una “vía regia” y cosas parecidas. Comporta toda una forma valiente de vida, un auténtico estilo de vida, una forma de existencia marcada por la radicalidad. Sócrates, Wittgenstein y Bochenski constituyen ejemplos conspicuos de una radicalidad semejante. En otras palabras, la filosofía está muy lejos de ser una profesión o un asunto meramente académico. Digamos –y esto es verdad– que la academia es simple y llanamente, en la mayoría de los casos, una herramienta de supervivencia, pero no la finalidad en sí misma, constantemente la academia mata a la sabiduría o cualquier atisbo de la misma. La academia, que básicamente es conocimiento institucionalizado; peor aún, conocimiento por defecto; no es un conocimiento libre, osado, creativo.

Desde este punto de vista, la filosofía no es, en absoluto, un saber universal. Mejor aún, consiste en un saber por síntesis o en la capacidad de elaborar síntesis. El filósofo no tiene por qué saber de todas las cosas (eso es un erudito, que es algo distinto). Pero el mundo sí debe poder caberle en la cabeza, por así decirlo. Para ello, en contraste marcado con Aristóteles, no piensa analíticamente en ningún sentido de la palabra. Elabora síntesis, grandes y poderosas e ilumina así al mundo y la naturaleza. Pensar en términos de síntesis es algo que escasamente ha sido planteado y desarrollado en la historia de la educación y, por tanto, también de la ciencia, el arte y la filosofía. Hacerlo de esa manera, nos permite conservar lo valioso y desechar lo superfluo, lo que nunca lograrán aquellos seres vanos, superficiales, que se pierden, conforme a Heidegger, en habladurías, aquí se aplica el dicho de tener un bello rostro con una cabeza vacía.

Hacer filosofía consiste en un paulatino aprendizaje de sabiduría, mucho mejor que simplemente de historia de la filosofía y de las relaciones entre ciencia y filosofía, o entre filosofía e historia. Con una dificultad enorme, a saber: no existe un currículo de sabiduría –una contradicción en los términos– ni tampoco una propedéutica o una metodología de o para la sabiduría. La sabiduría no se puede enseñar, pero sí se puede aprender con la reflexión que en principio y fin es autorreflexión.

La sabiduría no se publicita a sí misma, no existe algo así como preventas de sabiduría, caminos reales o fáciles; no va por el mundo vociferando y anunciándose. Y, sin embargo, a nuestro alrededor, existen hombres y mujeres sabios. En ese caso, lo mejor que podemos hacer es acercarnos a ellos y aprender todo lo que sea posible con una observación fundamental. Si en el pasado la sabiduría fue un asunto distintivamente personal –individualizado, si se quiere–, el reto hoy por hoy estriba en las posibilidades de una sabiduría colectiva común. Jamás en la historia de la humanidad por el deterioro de la naturaleza, la gran cantidad de países que poseen bombas nucleares se había enfrentado con un reto semejante. Este es el punto crucial de una introducción a la filosofía en nuestros días. No solamente debe ser posible la existencia de hombres y mujeres sabios, sino, además, comunidades, culturas, pueblos y sociedades sabias y, en el horizonte, ulteriormente una civilización

sabía; algo sobre lo que Occidente jamás tuvo la más mínima idea. La filosofía adopta en toda su historia, un nuevo y único desafío, pero también nuevas e insospechadas posibilidades.

Como se aprecia sin dificultad, la filosofía es una cosa que se hace, no que simplemente se sabe (= conoce). Y se hace como forma de vida, con Sócrates, hablando, en la Guerra del Peloponeso y con el ejemplo en la paz y en la guerra, también con Wittgenstein o Bochenski en los diversos conflictos en que participaron en sus escuelas y universidades. De este modo, la palabra, hablada o escrita, es un texto viviente y en despliegue incesante. Este despliegue o desenvolvimiento apunta directa e inmediatamente a la complejidad. Por su etimología, la palabra complejidad deriva del indoeuropeo *plek*, que designa tejer, doblar, plegar, desenvolver, entrelazar. La conexión con la síntesis se aprecia de inmediato.

De esta suerte, la filosofía es conocimiento encarnado (*embodied*), hecho piel y roca, si cabe, conocimiento hecho vida y naturaleza. Por consiguiente, es bastante más que libro, capítulo de libro, *paper*, ponencia, seminario o conferencia. Estos son simple y llanamente medios para expresar verdades vividas, compartidas, en construcción y cambio, pero en absoluto, son fines por sí mismos.

Sin ánimo controversial, es posible decir que hoy en día existen muchos filósofos académicos, pero muy pocos filósofos verdaderos. Este es un serio motivo de reflexión. El diagnóstico de por qué sucede así, sería objeto de otras reflexiones que quedan aquí de lado. Tampoco se trata de hacer una lista, se trata, más bien, de señalar hacia un horizonte de posibilidades, hacia donde apunta este texto.

En alguna ocasión sostenía Kant que la única pregunta verdaderamente propia y profunda de la filosofía es ¿qué es el hombre?, que vino desde el ágora griega hasta hoy. Entonces *grosso modo*, la filosofía normal. Esto es, aquella distintivamente antropocéntrica, antropomórfica y antropológica. Al respecto Incluso después de Kant, los “filósofos” normales permanecen en el marco señalado por el filósofo de Königsberg.

Ahora bien, queremos sostener que hoy y hacia futuro aquella no es la pregunta central que ocupa a la filosofía; esto es, a la búsqueda de la sabiduría. Saber acerca del ser humano es importante, pero es muy poco. Hoy, saber del hombre es muy poco;

además, la buena filosofía debe saber de los animales, las plantas, la biósfera, las bacterias y los hongos, los virus, la vida artificial misma, en toda la variedad y profundidad de la palabra. Saber de la vida es una sola y misma cosa con saber de la naturaleza y ulteriormente del universo.

En verdad, no sin antecedentes, la segunda mitad del siglo xx y lo que va corrido del siglo xxi han descubierto un problema significativamente más complejo en toda la línea de la palabra. Se trata de la pregunta acerca de la naturaleza de la vida, sus orígenes y sus posibilidades. La vida tal y como la conocemos, tanto como la vida tal y como podría ser posible. Frente a la pregunta por la vida, la interrogante por el ser humano no desaparece en modo alguno; sencillamente se inscribe en un marco inmensamente más amplio que lo comprende y lo hace posible.

Este cambio de la pregunta, por así decirlo, es bastante más que un giro epocal. Se trata de una magnífica revolución civilizatoria. Cada época desarrolla la ciencia y filosofía que puede y necesita con urgencia. Occidente fue una civilización clara y distintivamente antropocéntrica. El descubrimiento de la vida –antes existía tan solo la palabra, pero en absoluto el problema–, es el lugar exactamente en el que anida, si cabe la expresión, el llamado a la sabiduría. El problema se expresa en numerosos términos, por ejemplo, la no existencia de un planeta B, hasta la fecha; el reconocimiento de los límites planetarios; el reloj de los 100 segundos antes del fin del mundo, según los datos de la comunidad científica.

En fin, el reconocimiento explícito acerca de la fragilidad y la gratuidad de la vida en todas sus formas, expresiones, modos, dimensiones y principalmente no solo la vida humana. Queremos sostener que el problema de la vida apunta hacia una nueva civilización emergente ante nuestros propios ojos.

Occidente conoció de ciencia, arte, educación, filosofía e información, incluso de genialidad en algunos momentos. Aquí y allá también supo de erudición, pero jamás de sabiduría. La llave que abre la puerta a la sabiduría, si cabe el término, es la filosofía. Esta es una introducción a la llave y a la puerta de ese bellísimo universo en el que siempre está y nos espera con su infinita bondad. Ante una pobre y mezquina pseudo-filosofía antropocéntrica hoy es el cosmos, la naturaleza, los animales de

los que formamos parte con la dignidad del ser humano desde Giovanni Pico della Mirandola hasta Emmanuel Kant, Amartya Sen, Martha Nussbaum. Además, con el tema también presente de la dignidad de todos los animales no solo mezquinamente el ser humano como familia de los grandes simios con los chimpancés, bonobos, gorilas, orangutanes y nosotros con el vanidoso nombre de *Homo sapiens sapiens* cuando compartimos el 98.7 % del ADN. Sostenemos que todos los animales tienen su propia dignidad, si conforme con Pico della Mirandola y Emmanuel Kant, nuestra dignidad proviene, en el primer autor, de Dios y, en el segundo, por ser seres únicos e irrepetibles, no sujetos a esclavitud o comercio, los otros animales también son únicos, desde la teología, también creados por el mismo, único Dios posible y también, por supuesto, son cada uno de ellos únicos e irrepetibles.

CAPÍTULO SEGUNDO



SÓCRATES DEFENSOR DE ATENAS EN LA GUERRA DEL PELOPONESO

Filosofía y complejidad

La definición etimológica de la palabra filosofía proviene del griego *philos* y *sofos* que significa amor a la sabiduría. Correspondientemente, conforme al pensamiento influido por Bergson, el neokantismo de la Escuela de Marburgo y el catolicismo (Volpi, 2005, p. 788), García Morente (1938-1942) con un criterio también vitalista, tal vez por su relación con Ortega y Gasset, expresa: “La filosofía, más que ninguna otra disciplina, necesita ser vivida. Necesitamos tener de ella una ‘vivencia’” (García Morente, 2014, p. 13).

En un principio, desde los orígenes de la cultura occidental, el amor al saber o filosofía engloba todos los conocimientos que poseía Grecia y que, en general, podría tener y pretender un ser humano; estrictamente un “ciudadano” griego (que excluía, como es sabido, a la mayoría de la población). Así a consulta de Querefón con el Oráculo de Delfos al expresar la pitonisa “Sócrates es el sabio entre los hombres” (Laercio, 2003, p. 56), él se dedicó a preguntar en las calles de Atenas para llegar a la conclusión de que, al saber que no sabía, cuando menos algo sabía, que “no sabía nada” (Platón, 1921, p. 60-61).

Entendemos aquí que el saber es infinito, ilimitado, incluso, mejor aún, indeterminado. Hoy con las ciencias de la complejidad sabemos de indeterminación, caos, catástrofes, redes libres de escala y de mundo pequeño, sistemas alejados del equilibrio, entropía y

neguentropía, transiciones de fase de primer y segundo orden, del desorden que crea al orden, de percolación y autoorganización, con lógicas nunca antes pensadas como la del tiempo, lógica de fibras, lógica libre, lógica intuicionista, cuántica, polivalente, paraconsistente, difusa y varias otras, lo que hoy nos permite tener la libertad más abierta al pensar (Maldonado, 2020a, p. 202). A mayor libertad de pensamiento, mejor pensar. Incluso cuando las condiciones sociales o históricas parecen ser desafortunadas.

Siguiendo a M. García Morente, este identifica varias etapas de la filosofía siendo la primera la filosofía antigua, la que separa a la *doxa* o sentido común, la opinión, con el saber reflexivo o epistémico. En la Edad Media, la segunda etapa comprende la división entre filosofía y teología. Para la Edad Moderna que comienza en el siglo xvii se dan los últimos casos de “espíritus enciclopédicos” como Descartes y Leibniz quienes, como filósofos, “abarcaban la ciencia de todo cuanto puede ser conocido”. Sin embargo, ya con los avances del siglo xviii “no queda ningún espíritu humano capaz de contener en una sola unidad la enciclopedia del saber humano”, por lo que empiezan las ciencias particulares a tomar su camino independientemente de la madre filosofía.

Actualmente, cabe mencionar el reciente desarrollo de la complejidad con sus dos vertientes principales: la del pensamiento complejo de E. Morin, B. Nicolescu entre otros y, la de las ciencias de la complejidad con distintos centros e institutos de investigaciones como el del Instituto de Santa Fe en Nuevo México, a raíz del cual también en otros países se han formado centros e institutos similares como en Suecia, Austria, Inglaterra, México y Chile.

En verdad, la filosofía bien admite una mirada desde la complejidad y puede, como es efectivamente, enriquecerse con ella, a la vez que ¡de qué otro modo podría ser! La filosofía contribuye a nutrir a la complejidad, como ha sido efectivamente el caso. Quizá el mejor ejemplo de esta interacción son las numerosas publicaciones en artículos indexados en las diversas revistas existentes sobre la complejidad y libros editados, como podemos observar en Lambros Couloubaritsis del año de 2014, sin descartar el trabajo pionero y sólido de Rescher de 1998.

Sócrates combatió en la Guerra del Peloponeso (431 a. C.- 404 a. C.)

No cabe duda, después de tanto tiempo y estudios, que recabar en la imagen de Sócrates como un viejo feo, cual sileno, decrépito (Werner, 2012, p. 437).⁷ Además de ser una persona molesta porque recorría las calles de Atenas preguntando sobre todo y todas las cosas. Eso queda para la anécdota. En buena parte, esa historia se debe al enemigo de Sócrates, que era su contemporáneo, el comediante Aristófanes (444 a. C.-385 a. C.), quien escribió *Las nubes* en el año de 423 a. C. en contra de los filósofos, pues era partidario de las posturas más conservadoras y crítico de las actividades reflexivas, cuestionantes o contestatarias del *statu quo*.

Antes bien, podemos apoyarnos en la historia narrada por Tucídides (1990, p. 137),⁸ un combatiente de rango elevado que, incluso al igual que Sócrates, participó en la batalla de Potidea (432 a. C.), en donde Sócrates salvó la vida a su alumno Alcibíades (450 a. C.- 404 a. C.), así como en el combate de Delio (424 a. C.) hizo lo mismo con su discípulo Jenofonte, conforme su discurso ante sus jueces narrado por Platón en la *Apología*:

Me conduciría de una manera singular y extraña, atenienses, si después de haber guardado fielmente todos los puestos a que me han destinado nuestros generales en Potidea, Anfípolis y Delio y, después de haber expuesto mi vida tantas veces [...] Porque temer la muerte, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo y creer conocer lo que no se sabe. (p. 75-76)

Por otra parte, Jenofonte en sus obras *Recuerdos de Sócrates*, *El Banquete* y *Apología de Sócrates*, reconoce el valor de su maestro tanto en los combates como al enfrentarse en el juicio al que fue sometido y finalmente lo condujo a la muerte “se cubrió de gloria

7 “Pero, lo que convierte a Sócrates en maestro de un nuevo arte de la amistad, es la conciencia de que la base de toda verdadera no debe buscarse en la utilidad externa de unos hombres para otros, sino en el valor interior del hombre”.

8 Editorial Porrúa tiene una edición en su colección “Sepan cuantos” con introducción de Edmundo O’Gorman de la Academia de la Historia y de la Academia de la Lengua.

por la verdad, la libertad y la justicia de su defensa, tanto como la mansedumbre y valentía con que recibió la sentencia de muerte” (Jenofonte, 1993, p. 347). Un juicio, como es sabido, protagonizado por Anito y Melito que representaban lo más arcaico y conservador de la Grecia antigua (Medrano, 1998).

Desde una perspectiva de complejidad podemos sostener que con lo escrito sobre Sócrates en la Grecia antigua; Platón, Jenófanes, Aristófanes, Jenofonte y después una larga lista bibliográfica, se produce en general un equivocado criterio de que el filósofo es alguien que se pierde en una nube de ideas, que se dedica a la reflexión pasiva, poco o nada sabe del mundo práctico y no se interesa por la acción. Una imagen semejante ha perjudicado al filosofar, identificándose como algo impráctico, sin utilidad en la vida diaria. La historia de la modernidad hasta hoy, así lo pone en evidencia. En esta historia, dos errores garrafales deben ser mencionados: Descartes y Kant, pues ambos coinciden en la separación entre la ciencia y la filosofía. Esta es una equivocación que debe ser absolutamente superada. Pues bien, las ciencias de la complejidad permiten identificar el error y enmendarlo. Pensar en complejidad, es bastante más que pensar solamente en términos de ciencia única o principalmente en términos de filosofía.

Pues bien, con Sócrates, en particular, queremos llamar la atención sobre un tema que no siempre se encuentra en el foco del estudio de la filosofía: sus batallas durante diez años en la Guerra del Peloponeso. Su discípulo, Jenofonte, menciona: “Que se cubrió de gloria por la verdad”. La filosofía de Sócrates, queremos decirlo de manera franca, está marcada –tácita pero fuertemente– por su experiencia en la práctica de la guerra. Sin ambages, desde esa época, cabe colegir, la filosofía debe servir para bien vivir y bien morir.

Por otra parte, en el alumno de Aristóteles, Alejandro el Magno, se observa el valor práctico de la filosofía, pues conforme la biografía escrita por el historiador alemán J. G. B. Droysen (1808-1884), podemos comprender la influencia en la práctica del pensamiento del Estagirita en su alumno quien, con una visión universal, unió a los pueblos conquistados por sus ejércitos conforme lo demuestra su matrimonio con la princesa persa Roxana y el impulso de que los macedonios se casaron con mujeres persas (Droysen, 1988,

p. 292),⁹ e incorporaron ceremonias y vestidos a la cotidianidad macedonia. Desafortunadamente, tras la muerte de Alejandro, sus generales –que no habían tenido mayores estudios de filosofía– asesinaron a toda la familia de Alejandro y se repartieron el gran imperio: Ptolomeo, Egipto, Demetrio, Macedonia, Seleuco, Asia, Lisímaco, Tracia y Asia Menor, después Roma derrotaría, una a una, a todas las dinastías helénicas convirtiéndolas en provincias del imperio. Gracias a William Shakespeare tenemos una bella y trágica obra literaria al respecto.

En cualquier caso, vale la pena subrayar que desde sus orígenes la filosofía está marcada por la lucha por la vida, la participación en la guerra, el llamado a cuestionar las cosas que habitualmente van de suyo y, en síntesis, en la confluencia entre la teoría y la acción. Dicho en una palabra, es verdadero filósofo quien vive sus ideas, planteamientos, cuestionamientos y críticas, construcciones y argumentos, no quien los piensa, punto. Más radicalmente, una cosa es la filosofía y otra, importante, pero muy distinta, es la historia de la filosofía. En el mejor de los casos, la historia de la filosofía sirve como un llamado a ir a las fuentes. Y ponen en evidencia, ciertamente con grados y matices, los temas relativos a las tensiones entre pensar y vivir. Incertidumbre que se dicen fácilmente, pero que son muy difíciles de asumir y desplegar existencialmente. Puesto que así como, se necesita de un gran valor para ello, tal es el caso de las vidas de Hipatia, Cicerón, opositores a dictadores y regímenes totalitarios, como en el caso del nazismo con Hannah Arendt, discípula de Martin Heidegger, quien lo expuso en el caso de su libro *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* de 1963, su concepción de la “banalidad del mal” y que una persona simplemente con ser irreflexivo y no tener un pensamiento mínimamente crítico se podían cometer las peores atrocidades: “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal reflexión pueden causar más daño que todos los malos instantes inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno ni una teoría sobre el mal” (p. 171).

⁹ La primera edición en alemán fue en 1933, cuando el autor tenía 25 años de edad, hasta el día de hoy se considera la mejor obra al respecto.

CAPÍTULO TERCERO



WITTGENSTEIN EL REQUISITO VITAL PARA PROBAR LA AUTENTICIDAD

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació en Viena, capital del Imperio austrohúngaro, el 26 de abril de 1889 y murió el 29 de abril de 1951 en Cambridge, Reino Unido (Monk, 2002, p. 22). El Imperio austrohúngaro tuvo, culturalmente hablando, su momento estelar en la historia de la humanidad, análogo al *Quattrocento* y al *Cinquecento*, gracias a los Médicis y los Borgia. Análogo a los años estelares 1924-1927 y el debate de Copenhague, la República de Weimar y la emergencia y constitución de la física cuántica, similar, por ejemplo, a ese encuentro de inteligencias que fue el *Boom Latinoamericano*.¹⁰

El filosofar de Wittgenstein se expresa de manera más prominente en dos de sus obras principales *Tractatus lógico-philosophicus* (1921) e *Investigaciones filosóficas* (1953). Fue alumno de Bertrand Russell (1872-1970) y es quizá el único filósofo que propuso dos “sistemas” o filosofías perfectamente diferentes e incluso, en algunos aspectos, diametralmente opuestas. Algo

¹⁰ Para una visión sobre el “genio austrohúngaro” puede consultarse a Johnston, 2009. Por lo demás, acerca de la atmósfera y cultura que constituye y permea a Wittgenstein acudir a Janik y Toulmin, 2017 y Stadler, 2011.

bastante más singular que, por ejemplo, hablar del joven y del viejo Marx. Sin embargo, hay que decir que más allá de los dos títulos centrales en la obra de Wittgenstein, otras obras bien merecerían un espacio propio, por ejemplo, una importante y en gran parte desconocida es *Observaciones a la Rama Dorada, de Frazer*, un texto “menor”, pero único a la hora de comprender las relaciones entre razón, ciencia, filosofía y mito con la vida misma.

Wittgenstein participó en la Primera Guerra Mundial bajo el argumento que le hizo a Russell: “¿Cómo puedo ser un lógico si todavía no soy un hombre? Ante todo, debo aclararme a mí mismo”. Así, considera: “Si me acobardo al escuchar los disparos, será señal de que es falsa mi visión de la vida. Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida. Solo la muerte da significado a la vida”. Refiere I. Reguera que “[Wittgenstein] se alista como soldado raso voluntario el 7 de agosto de 1914 y acabaría la guerra como oficial con cuatro importantes medallas al valor en combate” (Reguera, 2002, p. 40-41).¹¹

La filosofía para Wittgenstein es algo más y muy diferente de lo que diría al respecto su profesor Bertrand Russell. Durante la guerra escribió *lógico-philosophicus* tanto en las trincheras, como prisionero de guerra en Monte Casino y también en las cabañas, —*Tractatus*— y afirmará en 1916: “Sí, mi obra se ha extendido desde los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo”. El *Tractatus* fue aquella obra de la cual diría Russell: “No hay la menor duda: Wittgenstein es un genio”.

Monk por su parte, nos afirma de esta etapa de la vida de Wittgenstein: “Creía que la experiencia de enfrentarse a la muerte, de una manera u otra, le perfeccionaría. Podría decirse que fue a la guerra no por su país, sino por él mismo” (2002, p. 118). Las reflexiones al respecto de Wittgenstein escritas en los diarios que escribió durante el conflicto fueron: “Quizá la proximidad de la muerte traiga luz a mi vida. Dios me ilumine”.

Como se aprecia sin dificultad, el tema que emerge no admite dilaciones. Si en la Grecia antigua, la ética, digamos, es bastante más que un discurso o un elaborado proceso de razonamientos y argumentos, su ética es un asunto agónico. Es decir, es un tema

11 De una forma honesta afirmará en la página 335 que la obra de Monk es “la mejor biografía”.

en el cual se nos va la vida o la muerte, por ejemplo, nos jugamos la vida permanentemente discutiendo y estableciendo qué es bueno, justo, bello y propicio. La deformación de la ética se divide en una filosofía moral, un discurso, un sistema de argumentos y razonamientos, de acuerdo con Habermas, Kant, Rawls y otros tantos, que coincide exactamente con el olvido de que es un tema de juego, apuesta, riesgo, en una palabra: vital.

Más ampliamente –cabe recordar que en Wittgenstein *Ästhetik und Etik sind Eins* (la estética y la ética son una sola y misma cosa)– la filosofía es un asunto en el que se dirime en la existencia personal, la verdad y valentía del ser humano, el lenguaje, la validez de los valores, en fin, las posibilidades mismas de la imaginación.

Por eso, a los ojos de Wittgenstein, había muy pocos filósofos que los que actualmente existen y muy pocos en la historia de la humanidad. Obliterando, cabría decir que existe cierta semejanza con Agustín de Hipona en *Contra los Académicos*. La filosofía es más y perfectamente diferente a lo que los académicos –*scholars*– afirman que es. En parte por eso vemos hoy a nuestro alrededor muchos científicos –de las llamadas ciencias exactas o ciencias sociales y humanas–, muchos tecnólogos e ingenieros y artistas, pero pocos filósofos. Muy pocos en verdad.

Pongámoslo simple y directamente: los académicos son muy poco libres, no lo suficiente. Los filósofos, en la línea, Sócrates y Wittgenstein son personas radicalmente libres. Por tanto, la filosofía es políticamente incorrecta.

El presente libro es una apología de la filosofía, en el fondo, la apología de Sócrates, si se quiere. O de las marcas, arrojé ante el peligro y actos de heroísmo, más que de los argumentos y razonamientos del propio Wittgenstein. Una apología de la filosofía no es otra cosa, simple y llanamente que una apología de la sabiduría del ser humano valiente, atrevidamente auténtico o lo que es equivalente del amor [a la sabiduría], que es una forma original y personalísima de vida. Ser valiente no significa no tener miedo a nada es, simplemente, una cuestión de saber a qué temer y qué no. Nos gustaría enfatizar que si realmente se quiere saber qué es la filosofía y qué hace, vale la pena una lectura –y relectura– de Wittgenstein.

Friedrich Ludwing Gottlieb Frege (1848-1925), fue un lógico, matemático y filósofo analítico que consideraba que las

matemáticas podrían ser reducidas a la lógica, Wittgenstein recibió una carta el 11 de octubre de 1914 que expresaba: “Que te has alistado como voluntario y me asombra que aun así todavía puedas dedicarte a tu trabajo científico. Ojalá se me conceda verte regresar de la guerra con buena salud y poder reanudar nuestras discusiones. No hay duda de que al final nuestras posiciones se aproximan y nos comprenderemos mejor el uno al otro” (Monk, 2002, p. 121). Frege era considerado en su momento como el lógico más grande que había existido en la historia, después de Aristóteles y por encima de figuras como Ramón Llull. Wittgenstein escribiría durante la “Ofensiva Brusilov” –la mayor operación del ejército ruso, del 4 de julio al 20 de septiembre de 1916, con bajas estimadas solo para los rusos de medio millón de soldados–; durante este período comunica a su amigo íntimo David Hume Pinsent (1891-1918), a quien, sabedor de su muerte, le dedicaría *Tractatus*:

Ayer me dispararon. ¡Estaba asustado! Temía a la muerte. Ahora tengo el deseo de vivir. De vez en cuando me convierto en un animal. Entonces no puedo pensar en nada que no sea comer, beber y dormir. ¡Terrible! Y entonces también sufro como un animal, sin la posibilidad de una salvación interior. Y estoy entonces a merced de mis apetitos y aversiones. En esos momentos resulta impensable una vida auténtica.

Lo anterior deja entrever la influencia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) con su obra *El mundo como voluntad y representación*. El verdadero valor del filósofo –y por derivación *bona fide*, digamos, de un ser humano–, no consiste en no temer a nada, sino en saber a qué debemos temer y, sin embargo, continuar avanzando hacia nuestro objetivo.

Al respecto, en el estudio del pensador catalán J. F. Mora (1912-1991) del filosofar de Schopenhauer, señala al respecto que “el hombre vulgar permanece siempre ante el mundo como un ser inconsciente, que busca sin conseguirla la satisfacción de sus instintos vitales” (2001, p. 3198-3201). Lo anterior es claramente compatible con el pensamiento de nuestro filósofo, señalado repetidas veces por su pesimismo (Fann, 2003, p. 132). Se trata, en verdad, de ese pesimismo resultado de la ausencia de coraje y del

miedo a la reflexión radical. Pues bien, más que pesimismo, una buena filosofía se alimenta del espíritu de familia: la sana, *skepsis*, la ironía y la abstención del juicio (Vlastos, 1991).

En cuanto a su obra *Tractatus Lógico-Philosophicus*, la consideramos que se trata de un nuevo filosofar por su estructura compleja de pensamiento que ni siquiera Frege entendió como manifestó en una carta escrita a Bertrand Russell el 6 de octubre de 1919: “Mantengo relación epistolar con Frege. No entiende una palabra de mi trabajo y ya estoy completamente agotado por tantas aclaraciones” (Wittgenstein, 2012, p. 13).¹² Por su parte, Russell le dirá repetidas veces lo mismo y rechazará la introducción que escribirá para que, con su apoyo intelectual, pueda ver la luz su obra. En su examen doctoral también ocurrirá lo mismo. Son conocidas las numerosas y muy fuertes desavenencias que tuvo Russell con su rebelde estudiante de doctorado.

¿Cuál es la clave o llave para comprender y explicar la obra de Wittgenstein? La bibliografía sobre el esfuerzo, dicho técnicamente, las hermenéuticas sobre Wittgenstein son numerosas.¹³ ¿Por qué se lamenta de la incompreensión hacia el filosofar de grandes filósofos y lógicos como Russell y Frege? Hay obras en la historia que se adelantan a su tiempo, en ciencia o filosofía y también en las artes. Es, por ejemplo, lo que pasó a uno de los creadores del realismo literario, Marie Henri Beyle (1783-1842) quien escribió bajo el seudónimo de Stendhal obras como *Rojo y negro* (1830) o *La cartuja de Parma* (1939), el que afirmó que se le comprendería en el próximo siglo, tal fue el caso de nuestro pensador.

Pues bien, así es como Wittgenstein parte, en *Tractatus Lógico-philosophicus*, del microcosmos que es su persona –¿acaso tenemos alguna razón más directa e inmediata que nuestras propias experiencias?–; se trata de un filosofar que se asume conforme a su criterio personalísimo formado en su historia, experiencias, alegrías, tristezas y temores. Las formas de vida, experiencias propias y el mundo de la vida constituyen una férrea unidad (Suárez, *et al.*, 2017). El primer fundamento consiste en todo lo que

12 Con Bertrand Russell ocurrió lo mismo.

13 Véase también a Pérez Chico. Mayoral, 2015; Hamilton, 2017; Bouveresse, 1993; Kripke, 2006; Mounce, 2007; Fann, 2003.

pertenece a una sola persona en el universo, cada ser único que, en virtud de su genio, del pensamiento complejo, alcanza lo universal; es lo singular lo que crea lo universal, lo universal que genera lo único, la influencia kantiana, de Frege, Russell, Schopenhauer, filosofía, lógica, lenguaje, batallas, cautiverio, misticismo, etcétera, se percibe, pero lo que domina sobre todo es la complejidad de lo que fue su vida íntima. Digámoslo sin ambages en la inmensidad del universo, en todo caso, es el individuo, hombre o mujer, niño o anciano y demás, quien marca la diferencia.

Situémonos en el marco de la complejidad. Así las cosas, en el *Tractatus Lógico-philosophicus* que escribe Wittgenstein para obtener el grado de doctor en Filosofía por la Universidad de Cambridge el 18 de junio de 1929, les dice a B. y G. E. Moore –los dos más importantes profesores de la Facultad de Filosofía de Cambridge en el momento, por lo demás–: “No os preocupéis, ya sé que nunca entenderéis nada” (Wittgenstein, 2012, p. 46). Pues bien, no se trató simplemente de un problema de mentes brillantes como lo fueron Russell y Moore, sino del enfoque desde el cual partió Wittgenstein: el microcosmos de su propia personalidad, así cuando llegó a su primera proposición. En otras palabras, el piso primero para la filosofía es la vida misma; y en este caso, la propia vida:

1. El mundo es todo lo que viene al caso (*Die Welt is alles, was der Falt is*)

La primera pregunta que surge es ¿cuál es el caso? Y, la respuesta que encontramos desde las lógicas no clásicas y su biografía es que el caso es el mismo Wittgenstein; específicamente, el sujeto epistémico y la variación, según los tipos de lenguaje (= lógica epistémica y lógica dinámica). ¡Vaya qué tipo de caso! Y, sí es el mundo, su micromundo universal y único, con la dignidad y valentía con la que se enfrenta a la muerte en la Primera Guerra Mundial, con la confianza de que solo ante la muerte demuestra el ser humano su autenticidad; con sus palabras “solo la muerte le da significado a la vida”, implica una filosofía de la vida y de la muerte en la que ambas se hermanan, por lo demás, si se quiere, desde las palabras con ecos franciscanos “hermana vida, hermana muerte”.

1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas (Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge)

Es claro: el mundo no consiste en cosas. Aquí hay total acuerdo con la crítica que hace Marx a la mercancía y por derivación a todo el mundo de las mercancías, que lo conducen al descubrimiento de la plusvalía y la enajenación; justamente, cuando la vida humana se reduce a cosas cuyo máximo valor es el de intercambio o el valor de uso. Esto es lo que Wittgenstein llama los hechos: se trata, sin más ni más, de los hechos de cada uno. Una traducción adicional de esta idea con la ayuda a Ortega y Gasset: cada uno tiene sus circunstancias. Como puede verse, la misma longitud de onda marca aparte de la filosofía contemporánea.

1.2 El mundo viene determinado por los hechos, por ser estos todos los hechos (Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, dass es alle Tatsachen sind)

En otras palabras, el mundo es un tejido de circunstancias, de acontecimientos, de vivencias y de experiencias y el contexto es siempre fundamental. Podemos superar una comprensión reificada del mundo y la realidad. Superar la reificación del mundo es, queremos decirlo, el primer paso hacia la sabiduría. El mundo es una serie de hechos, por consiguiente, plurales, que no terminan de exponerse, no terminan de ser interpretados, en fin, que no terminan de efectuarse. Y sí es a través de estos hechos, o tejidos de eventos, circunstancias o conjuntos de experiencias que el mundo se hace posible.

1.3 Porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso (Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist)

El mundo ni siquiera se entiende en términos fragmentarios, parcialidades de parcelas de hechos. El mundo quiere ser visto y explicado como un tejido entero. Lo que sea o no el caso, no puede

ser entendido de manera segmentada. Wittgenstein, un destacado miembro conspicuo de la filosofía analítica y del empirismo lógico, según las clasificaciones de la historia de la filosofía (que manan clasificartodo: “realistas”, “idealistas”, “empiristas”, “racionalistas” “materialistas” y demás) expresa claramente la futilidad del análisis; esto es, de la compartimentación y fragmentación. Hay aquí, una atmósfera de complejidad, si se quiere. Lo que el filósofo austriaco resalta como totalidad (*Gesamtheit*; jamás algo semejante a *Totalität*) coincide con la necesidad de la síntesis en la complejidad (Maldonado, 2015). En otras palabras, lo que es o no el caso, no puede ser externo ni determinado. Otra manera de afirmar lo mismo es reconocer la importancia de la dependencia de los contextos (*context-dependent information*).

1.4 *Los hechos en el espacio lógico son el mundo* (Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt)

Los hechos se relacionan con los tejidos de experiencias, las cuales anidan, por definición, de las experiencias de cada persona, pero cuando estos hechos son expresados de manera objetiva o realista o trascendente –según se quiera–, constituyen el mundo. El mundo es la expresión lógica de los hechos. Mundo, universo, realidad –según se quiera–, son el título lógico de los hechos, todo lo cual remite, como instancia fundacional, al mundo de las experiencias y las vivencias.

1.5 *El mundo se descompone en hechos* (Die Welt zerfällt in Tatsachen)

El mundo no está hecho de cosas, en el verdadero sentido de la palabra. El mundo está construido por nuestras acciones y experiencias. Vemos nuestras experiencias en el mundo y, en cada caso, se trata del contexto de las propias vivencias. Estos son los hechos. La presencia del agente observador es inevitable. La vida, el espíritu alimenta e ilumina al mundo. La vida, del espíritu, son los hechos.

1.6 Algo puede ser el caso o no ser el caso y todo lo demás permanece igual
(Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und Alles übrige gleich bleiben)

Conforme lo personal, lo que no afecta a uno permite la permanencia del mundo. Si el mundo es todo lo que viene al caso, todo lo demás permanece igual; esto es, en otras palabras, indiferente. Es, sencillamente, la X de una ecuación, cuya contraparte es enteramente conocida. Lo importante son los juegos (de lenguaje) que se juegan en cada caso y lo que queda por fuera de un juego determinado, es indiferente. No es que no exista, sino que carece de sentido y significación. Eso mismo es indiferente.

1.7 La matemática es un método de la lógica (Die Mathematik ist eine Methode der Logik)

Aquí Wittgenstein expresa su opinión de que la lógica es el conocimiento que domina por encima de las matemáticas. Esta fue una de las razones principales de los numerosos encuentros, cartas y debates con Russell y Frege. La matemática no es más que un camino –y acaso, *in extremis*, ni siquiera el más importante–, que conduce a la lógica. Pues bien, se puede decir, la lógica es el corazón de la filosofía, ya que, gracias a ella, entendemos el tejido del mundo. El *Tractatus* es, *prima facie*, un tratado de lógica-y-filosofía. Posteriormente, de cara a las *Investigaciones filosóficas*, el tema puede y debe matizarse fuertemente, pero por lo pronto, ese es otro tema diferente. Ahora bien, afirmar que la matemática existe en función de la lógica significa que aquella es una especie de propedéutica para los temas de sentido, significación, referente, signo y etcétera, todo lo cual, anida en los hechos mismos, es decir, en los haces de vivencias y experiencias.

1.8 El mundo para quien es feliz es otro que el mundo para quien es infeliz
(Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen)

No hay dos mundos iguales hablando más radicalmente, no existe algo así como “el”, mundo o “la” realidad. La grandeza del mundo

radica en su relativismo –por decir lo menos, en el sentido de la teoría de la relatividad de Einstein–. Más exactamente: la complejidad del mundo se basa únicamente en cruces, implicaciones, intersecciones, conmensurabilidad o disyunciones, etcétera, entre unos hechos y otros. La posibilidad de que tejidos diferentes puedan llegar a ser traducibles o congruentes es el resultado de la lógica. La complejidad del mundo reside precisamente en su multiplicidad irreductible. Wittgenstein nos permite entrar a la complejidad, *avant la lettre*.

1.9 El sentimiento del mundo como limitado es lo místico (Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist)

Lo que resulta místico –y místico no significa aquí, en alguna manera, misterioso–, no es cómo sea el mundo, sino el hecho mismo de que el mundo es, acaece, tiene lugar, sucede. Recabando, naturalmente, que el mundo es todo lo que viene al caso. Y que lo que no viene al caso es indiferente. La mística es *prima facie* una experiencia –inmanente, por lo demás–, de las cosas en general. Se trata de una experiencia que desborda lo decible y acaso, igualmente, a lo indecible. La mística es la vivencia en su intensidad y el tejido de vivencias en su amplitud y profundidad. La mística no conoce lo misterioso; por el contrario, sabe que lo misterioso no termina de decirse y ciertamente no se dice de una mejor manera que de otra.

1.10 Lo inexpresable, ciertamente existe. Se muestra, es lo místico (Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische)

Lo inexpresable, queremos sugerir, no es lo inefable. Es lo que termina de ser dicho. Lo que no encuentra en una expresión, un medio, un lenguaje, un idioma o un sistema de signos, una forma de existir en el mundo mejor que en otros u otras. En la historia de la filosofía –que es, por derivación, uno de los productos mejor acabados de la historia de la racionalidad– no se encontraba un espacio a la mística tan amplia y sólida como en Wittgenstein, acaso desde el medioevo (los místicos medievales).

El misticismo, un capítulo perfectamente obliterado, si no ocultado, en la historia del predominio del *logos*. Por ejemplo, nombres como Eckahrt y sus discípulos, Ángela de Foligno, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, Al-Gazali. Y siempre, sus antecedentes: la así llamada mística pagana: los misterios eleusinos, el panteísmo y el animismo. Ahora bien, Wittgenstein sabe que el misticismo existe en el tejido mismo del mundo y marca límites a la razón. La mística comienza allí donde terminan los límites del lenguaje y, por tanto, de los juegos de lenguaje. Reiteramos: lo inexpresable no es lo inefable, es lo que no acaba de decirse, frente a lo cual lo más prudente es el silencio. Existen seres y verdades que solamente podemos mostrar, no demostrar, pero no por ello, su solidez y veracidad son menores. Existe aquí un puente explícito y directo con la obra de Gödel. Pero sería el tema de otras consideraciones aparte.

1.11 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella, superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo (Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie –auf ihnen– über sie hinausgestiegen ist. Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist. Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig)

Aquí está la famosa distinción de Wittgenstein de que hay filosofía que empieza en el primer piso –la suya, específicamente– y las filosofías que empiezan por el segundo piso, saltándose el primero –la mayoría–. Digamos que es imposible pensar fuera del lenguaje. Pero es cierto, al mismo tiempo, que el tema importante en el lenguaje son los juegos de traducción e interpretación que existen en numerosos lenguajes –incluidas lenguas e idiomas; por ejemplo, el lenguaje de la música, el de la poesía, la arquitectura o las matemáticas. La buena inteligencia (= la buena filosofía) consiste: a) en el reconocimiento de la existencia de numerosos lenguajes; b) en la posibilidad, si no la exigencia, se aprenden tantos

lenguajes como quepa imaginar; c) que el mundo es el resultado de juegos, entrecruzamientos, intersecciones y vacíos entre lenguajes diferentes y plurales. En una palabra: la complejidad del mundo es irreducible.

1.12 De lo que no se puede hablar hay que callar (Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen)

De acuerdo con Heidegger, el mundo y la vida, los tema y problema de verdad y belleza, por ejemplo, no puede convertirse en un ser-masa o uno que se pierde en habladurías. *Flatus vocis*, decían los medievales, que de discusiones bizantinas sabían mucho. El mundo para los más –aquellos que, viviendo la vida, viven la muerte de los demás y viviendo la muerte, viven la muerte de los otros, para parafrasear a Heráclito–, consiste en *lenguajear*. En inglés común y corriente existe la expresión, muy hermosa por lo demás, (*small talk*); el pequeño lenguaje de todos los días que no dice nada, pero en el que se va el tiempo y las energías. Con Heidegger, el lenguaje del “uno” (*man*) o en una traducción mejor: el “se”, como cuando “se dice”: “se afirma que” y ese “se” no remite a nadie en particular. Afirmaciones generales que terminan por ser huecas.

Esto es, dicho en otras palabras, el lenguaje del “hombre mediocre”, para retomar la obra de José Ingenieros. Ese que se diluye en los lugares comunes, en los saberes circulantes, en la *doxa* y en las formas estandarizadas de vida y comportamiento. Si el hombre-masa. La gente, es decir, nadie en particular. Pues bien, contra estos modos, Ortega y Gasset observa en su libro *¿Qué es Filosofía?*: “Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y, el filosofar, como un tipo esencial de vida, es insuficiente y no es radical” (1995, p. 241). En otras palabras, simple y llanamente, hablemos, definamos y discutamos. Pero, al final del día, sobre aquellas cosas sobre las que no podemos hablar ya lo hemos dicho, lo mejor es guardar silencio. Que antes que una claudicación, es un llamado a la prudencia y la sabiduría. Con Wittgenstein la filosofía no se rinde y claudica: se abre al silencio y también a la mística, que es una metamorfosis del conocimiento, no un límite o ausencia del mismo.

Los puntos anteriores han sido elegidos de la extensa obra de Wittgenstein para enfatizar dos cosas, de manera puntual. De un lado, negativamente, el reconocimiento de que la filosofía no se reduce a la historia del *logos*, como fue efectivamente la historia a partir de Platón y Aristóteles y de toda la tradición que les sucedió. *Logos* es el título clásico para designar alma, entendimiento, razón, conciencia, de acuerdo con las formas generales como se expresó el tema en la historia y siempre que remiten a una perspectiva encefalocéntrica; desde Plotino y Agustín de Hipona hasta Husserl, pasando por Descartes, Hume, Hegel o Schopenhauer, por ejemplo. La filosofía es más que un conocimiento racional, de orden predicativo o proposicional. Entonces, a partir de esto, cabe entonces el segundo aspecto, a saber: de otra parte, dicho positiva o afirmativamente, la filosofía es una forma de vida que encuentra entre sus raíces la experiencia –hechos (*Tatsachen*) y no cosas– en la que no existe, de ninguna manera, una distinción –ni siquiera analítica o epistémica, entre teoría y *praxis*. El filósofo en Wittgenstein es una unidad compleja, ciertamente, pero enteramente comprometida, en toda la línea de la palabra.

Si Sócrates es pagano y Bochenski un ferviente católico, Wittgenstein sabe de *skepsis*, pero la suya encuentra sus raíces en lo más profundo del espíritu y también sabe de mística. La mística no es una renuncia al mundo; por el contrario, es el encuentro con el mundo, como con los límites del lenguaje donde comienza, quizá, lo más importante de la vida.

CAPÍTULO CUARTO



BOCHENSKI, GUERRERO Y SACERDOTE POR POLONIA

De los tres filósofos elegidos para este estudio, Bochenski es quizá el menos conocido para el gran público. Por ello, se imponen algunas precisiones puntuales de orden biográfico. Józef Maria Bochenski (1902-1995) nació en Polonia y murió en Friburgo, Suiza. A los 18 años ingresó al ejército polaco en llamada guerra ruso-polaca (1919-1921), librada entre la Segunda República Polaca (1919-1939) contra los rusos bolcheviques y Ucrania. Esta guerra concluyó con el armisticio del 12 de octubre de 1921.

Bochenski alcanzó el grado de doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Suiza en 1931 y doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, Roma, en 1934. Fue alumno de Jan Lukasiewicz (1878-1956) autor de la primera lógica de cálculo no clásica y la lógica trivalente “con lo que abrió el camino para cualquier otra lógica de más de dos valores” (Ferrater Mora, 2001, p. 2224). Cabe señalar, entre paréntesis, que Charles de Gaulle participó en esta guerra ruso-polaca dándose cuenta que la caballería era cuestión del pasado, que las nuevas batallas libraron con tanques y carros de acero, lo que se confirmó en la Segunda Guerra Mundial.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Bochenski, ya en su calidad de fraile dominico, participo como capellán en las cuatro batallas de Montecassino que, con objeto de poder avanzar y tomar Roma, se libraron del 4 de enero al 19 de mayo de 1944, con un resultado de 55 000 aliados muertos y 20 000 alemanes e italianos caídos. La capital habría de ser tomada finalmente el 4 de junio de 1944, provocaría la muerte de Mussolini y su amante Claretta Petacci el 25 de abril de 1945, ejecutados por los partisanos italianos y luego exhibidos públicamente en la Plaza de Loreto en Milán.

Una de las contribuciones más importantes de Occidente a la historia de la humanidad es la lógica; más exactamente la lógica formal. Esta disciplina nació con la obra más extensa de Aristóteles, y por su extensión, se puede decir que es la más importante, son sus trabajos sobre lógica reunidos en los *Analíticos primeros* y los *Analíticos segundos*; Aunque no ha sido reconocido por parte de filósofos, pero sí de lógicos y matemáticos. Los *Elementos* de Euclides nace de la axiomática y con ella, todo el razonamiento de tipo deductivo o hipotético-deductivo que habrá de ser tan determinante en la historia de Occidente.

La génesis y desarrollo de la lógica formal fueron escritos inicialmente, de manera magistral y única por Bochenski en el libro por el que es más conocido en la historia de la filosofía: *Historia de la lógica formal* (1985; originalmente publicada en 1956).

Por consiguiente, con respecto a la lógica formal, hay dos los textos canónicos; por un lado, el de los esposos Kneale llamado *El desarrollo de la lógica* (*The Development of Logic*) y, por el otro, absolutamente singular, el libro de Bochenski ya mencionado. Es imposible que una buena biblioteca, personal o universitaria, no tenga en sus anaqueles estos dos libros, pero, queremos subrayarlo en el marco de este estudio, particularmente el de Bochenski.

Publicado originalmente en alemán en 1956, cuenta con varias ediciones en las principales lenguas indioeuropeas. En español, en la Biblioteca Hispánica de Filosofía tenemos este libro como un acervo invaluable. No existe otro libro que se compare a la monumental obra del filósofo polaco que, además, termina dedicándole un espacio importante a la forma india de la lógica, la sexta parte del libro mencionado y por primera vez a las puertas a la comunidad académica en general y a la filosófica en particular

se abre sobre esta *terra incognita*, profunda y vasta, que es la lógica de la India. Digamos por lo pronto que mientras una de las lógicas no clásicas, la lógica polivalente llega máximo a valores heptavalentes, la lógica en la India sabe de valores mayores, *exa*, *nono* y decavalentes.

Los estudios en lógica formal constituyen una obra colosal. Bochenski no solo nos invita a recorrer más de dos mil años de una de las expresiones más completas del pensamiento abstracto en Occidente, desde Aristóteles hasta la conclusión su libro, sino, adicionalmente, nos lleva a visitar cerca de dos mil años del más grande reservorio de lógica en la familia humana, desafortunadamente, obliterado en numerosas ocasiones debido al excesivo acento eurocéntrico, a saber: a la forma india de la lógica. En este aspecto, Bochenski fue pionero. No solo elaboró la primera historia completa y sistemática de la lógica formal, insuperable en cualquier sentido hasta la fecha, sino que también fue el primer libro y autor en facilitar la primera exposición sistemática de la historia de la lógica formal india.

Digamos, *en passant*, que la India es una verdadera potencia mundial en la exportación “no formal” de lógicos y matemáticos a Occidente y recientemente también en informáticos (*computing science*). Con una observación puntual: aquello de lo que sabe y preocupó a Bochenski de la lógica formal clásica; digamos, con cautela que las lógicas clásicas quedaron fuera de su enfoque (una decisión curiosa atendiendo al hecho de que estudió bajo la tutela de Lukasiewicz).

Como suele suceder en numerosas ocasiones, en el Prólogo del libro en cuestión, Bochenski reconoce, sus deudas y agradecimientos con profesores e investigadores de entre los mejores del mundo académico; profesores de las universidades de Ámsterdam, Princeton, Berna, Friburgo en Suiza, Harvard, San Buenaventura en Nueva York, Berkeley, Dublín, la Biblioteca Nacional de París, Leiden, Westfalia, Lovaina, Göttingen, Múnich, Kolmar en Alemania y la Universidad de El Cairo. No se necesita mucha imaginación para comprender de inmediato dos cosas: primero, el afán de investigación de Bochenski, que ya convertido en sacerdote, después de haber participado en la Segunda Guerra Mundial y, segundo, el prestigio y las conexiones

que había adquirido el filósofo polaco. Cabe pensar que la elección de estudiar la historia de la lógica formal corresponda más a su formación y trabajo como teólogo, que a sus posibilidades como filósofo. Interés legítimo.

Platón sostenía que la juventud debía dedicarse a la metafísica, cuando aún se disponen de energía para el pensamiento abstracto y mucha vitalidad. En la edad adulta, la vejez, diríamos hoy, las mejores facultades se dedicarían a la ética, la política y otras cuestiones más prácticas y de conocimiento; requieren de menos vitalidad y menor capacidad de abstracción. Desde luego, Platón habló por sí mismo, aunque una mirada desprevenida, pero atenta a la historia de la filosofía, de la lógica y de las matemáticas pone en evidencia, que tal, efectivamente, es el caso. La lógica, la filosofía pura (= metafísica), las matemáticas, la física pura, la química teórica y la música (cultura, por no llamarla “música clásica”). Técnica y puntualmente dicha, la música temperada, he aquí las áreas conspicuas del pensamiento abstracto, aquellas que enseñan, verdaderamente a pensar; las demás áreas o campos del conocimiento solo enseñan a conocer. Una distinción sutil que puede dar mucho que hablar a todos aquellos dedicados a otros campos ajenos al sexteto mencionado.

En cambio, Bochenski es el anti ejemplo más perfecto de lo que afirmaba y fue Platón. La lógica es, manifiestamente, es una de las áreas por excelencia del pensamiento abstracto, no cabe la menor duda. Bochenski, no sin otras contribuciones, será recordado en la historia de la filosofía como una fuente excelsa y necesaria de un capítulo fundamental, uno de los menos explorados de todos aquellos amantes de la filosofía. Es apasionante, dicho con otras palabras, que, en medio de una de las épocas con más penurias, el medioevo, la lógica formal, ha sido una de las áreas que más ha prosperado. Si el medioevo hizo alguna contribución a la historia del conocimiento humano en general, sin duda, una de ellas es la lógica, mucho más que la filosofía propiamente dicha e incluso que la propia teología, *ditto cum grano salis*.

Ahora bien, la lógica formal clásica puede verse de dos maneras; o bien sirve como fundamento y acaso entonces implícitamente como justificación de toda la historia de la humanidad Occidental, expresa, da forma, constituye y determina la forma canónica de

pensamiento de Occidente durante alrededor de 2 300 años, desde Aristóteles. Se trata, para decirlo musicalmente, de la historia de la variación sobre un mismo tema. Los pilares puestos por los megáricos y el Estagirita, fueron desarrollados –a la manera de tocatas y fugas, como variaciones hasta la mitad del siglo xx. Entonces, pero esta es ya otra historia, emergen las lógicas no clásicas.

Es como si las penurias de la guerra hubieran servido de preparación a Bochenski para su batalla, para continuar con la analogía, con la lógica, uno de los capítulos cimeros del pensamiento abstracto. Digamos, por lo demás, que este no es el único caso. Algo semejante sucede con Jean van Heijenoort, ese seguidor de confianza de León Trotsky en la Ciudad de México, que vivió toda la historia del asesinato del líder ruso, las traiciones y dudas que recayeron sobre Diego Rivera. Tras la militancia y las experiencias, van Heijenoort regresa a Harvard, donde escribe uno de los libros fundamentales en toda la historia del pensamiento, precisamente sobre el nacimiento y formalización de la lógica formal clásica. No puede leerse de manera lineal la historia de los pensadores y contra lo que postula Platón, ciertamente, no es verdad que la juventud, la edad adulta o la vejez sean necesariamente asimétricas. Nietzsche afirmaba, de eso sabía mucho, que la vida nos quiere guerreros.

Con un cierto haz de luz desde la complejidad, podemos hacer una lectura de la obra y vida de Bochenski afirmando que, como ser humano, amó a Polonia, como joven soldado y también en su calidad de fraile dominico como capellán en las cuatro batallas de Montecassino. Y conociendo la guerra, el sufrimiento humano, los vejámenes y el sufrimiento, decide hacerse sacerdote, sin abandonar su formación como filósofo, pero recurre a la lógica como una especie de salvación de lo mejor de la mente, en fin, del espíritu humano. Pensar mejor, por implicación cabe derivar, puede convertirnos en mejores seres humanos. Regirnos por algunos de los principios, modos y estructuras más perfectos jamás desarrollados en la historia del universo puede contribuir a saber vivir y a llevar una vida buena. La buena vida que en griego se designaba como *eupraxein*, lo entienden los pueblos andinos como *suma qamaña* y *sumak kawsay* y, los pueblos mayas como el *utz k'aslemal*.

Bochenski es un claro ejemplo de que la filosofía y la lógica nos ayudan a vivir una vida plena, en la que la claridad de nuestros actos y el valor de ellos son iluminados por el filosofar y, conforme con Heidegger, al perseguir una estrella, una meta, una ilusión que gracias a nuestros hechos dará un sentido legítimo a nuestras vidas, evitando perdernos en vacuidades, habladurías, que le restan al ser humano su dignidad.

Mientras que Sócrates nos invita a un examen sincero, denodado, sistemático y auténtico: la *epimeleia tes psychés* lo que podemos traducir como el cuidado del alma; Wittgenstein nos conduce a estudiar los usos del lenguaje, pues no solo hacemos cosas con palabras (Austin), sino que, además, somos, nosotros y el mundo, nuestro lenguaje. Bochenski llama la atención sobre el buen uso y el sentido de la razón, el entendimiento, la capacidad de juicio, los tejidos argumentativos, porque en ellos acaece la verdad. Subrayemos lo siguiente: la verdad surge solo en el lenguaje proposicional, el de los predicados y la verdad es, quizá, el mayor de los desafíos de la existencia sin dejar de pensar en el trasfondo en la belleza. Los griegos bien hablaban de *kaloskagathón*, esto es la belleza que es buena o la bondad que es hermosa; no establecen sabiamente ninguna distinción ni mucho menos una oposición o jerarquización entre verdad y belleza.

Por cierto, la dignidad es aquella que nos viene por nuestro libre albedrío como la concibió en 1486 el fraile dominico Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) en las palabras escritas en su *Oración sobre la dignidad del hombre* conforme la disposición divina:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. (Della Mirandola, 2004)

Con Pico della Mirandola, en esta atmósfera en la que también lo acompañan Petrarca, Brunni, Valla y Alberti, la idea de la dignidad

sienta todas las bases del humanismo renacentista, en ese largo trecho desde el *Quattrocento* hasta el *Cinquecento*. La historia de la humanidad no habrá de ser la misma desde entonces. La Revolución francesa, a mediados del xx, para ser más precisos el 10 de diciembre de 1948 elevará la dignidad humana a los más excelsos valores que le confieren sentido a la libertad, igualdad y fraternidad. La Declaración Universal de los Derechos Humanos dirá de manera puntual que los seres humanos tienen dignidad y derechos por el simple hecho de existir. Lamentablemente, debemos reconocer que los genocidios realizados durante la Segunda Guerra Mundial perpetrados por el nazismo, el fascismo, el estalinismo, los bombardeos de los aliados sobre las ciudades alemanas estimadas en dos millones de toneladas de dinamita, las bombas atómicas lanzadas sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, el Holocausto sufrido por los judíos, el sitio de Stalingrado, que el escritor ruso Vasili Grossman (1905-1964) relato magistralmente en su libro *Vida y destino*, obviamente prohibido (2016) en la entonces URSS, los *gulags* y tantas masacres acontecidas sobre poblaciones de civiles fueron el triste origen de la declaración antes citada.

La filosofía es aquella que se centra en a la existencia misma, en el problema del saber vivir y morir dignamente, en fin, a la dignidad de saber que la vida misma es fundamento de cualquier otro principio y valor. No es poco, en verdad. Afortunadamente cada vez más países legislan sobre leyes que protegen la eutanasia o la buena muerte, otros han avanzado recientemente en este sentido como España y Colombia.

Pues bien, mientras investigamos la participación de Polonia y, de Bochenki en especial, la Segunda Guerra Mundial, leímos del norteamericano, cuatro veces Premio Pulitzer, R. Atkinson *El día de la batalla. La guerra en Sicilia y en Italia 1943-1944* y al final encontramos la mejor respuesta desde la estética de la literatura en el poema *El Primer Coro de la Roca* de T. S. Eliot (1888-1965), Premio Nobel de Literatura 1948, con la traducción de Jorge Luis Borges: “¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento? / ¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en información?”. La respuesta es, en verdad, una pregunta. Y si es así, una de las lógicas no clásicas, la lógica erotética, nos permite entender, efectivamente, que hay ocasiones, en las que la respuesta final es

una/otra pregunta y no un juicio conclusivo. Extrapolemos, la verdadera, la buena filosofía no nos brinda respuestas y ciertamente no las respuestas que quisiéramos escuchar. La buena filosofía, al final del día, puede respondernos con una pregunta y entonces podemos entender lo que hay más allá de la pregunta, que ya no es simplemente el conocimiento, sino esa experiencia singular que es la sabiduría y que la filosofía proclama como amor: *philia* a la *sophia*. El acento se cargó tradicionalmente sobre la *sophia*; importante. ¿No podríamos escuchar, aunque sea solo un momento, a la *philia*? La lógica erotética puede indicar el camino.

El contrapunto entre Atkinson, Borges y Elliot muestra que, mientras para el primer autor todo parece consistir simplemente en información, en contraste, en otra obra de la mitad de extensión del autor inglés N. Davies (1939) *Europa en guerra 1939-1945. ¿Quién ganó realmente la segunda guerra mundial?*, encontramos reflexiones, al final de las que el conocimiento estético destella:

Aunque el siglo XXI ya haya llegado, muchas personas inteligentes siguen intentando conciliarse con las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial. Un importante cardiólogo británico con afición a la poesía expresó el problema perfectamente en los siguientes versos:

Mi paciente reposa en la cama del hospital
 Sin afeitarse, oliendo a orines
 Y comido por los piojos
 Sin domicilio fijo
 Vive en la calle
 Y no tiene trabajo
 Ni familia, ni amigos
 Con un acento eslavo declaró
 ‘Yo combatí en Monte Cassino’
 Mis médicos ayudantes, en su ignorancia
 Quedaron indiferentes al hombre y a la historia
 Y me volví hacia ellos/con la mano en el hombro
 De mi paciente, para hablarles de la grandeza
 Del Segundo Cuerpo Polaco
 Y del valor infinito de todo ser humano.

Bochenski combatió en la batalla de Monte Cassino. No sabemos, en contraste con lo que sí nos dice Wittgenstein, cuáles fueron las tribulaciones que conoció el filósofo polaco, pero podemos leerlas indirectamente, como una especie de efecto Doppler, precisamente por su silencio y omisiones, su acento, fuerte y firme, en torno a la lógica formal.

CAPÍTULO QUINTO

LAS LÓGICAS NO-CLÁSICAS, ESTÉTICA Y LA LIBERTAD DE PENSAR

Gracias a las lógicas no clásicas (Maldonado, 2020a, p. 20)¹⁴ podemos tener la libertad como nunca de pensar por nosotros mismos, sin miedo a las contradicciones – lógica intuicionista–, sin temor al rigor clásico en la construcción de argumentos –lógica libre–, en fin, por ejemplo, atendiendo a la posibilidad de que los temas y asuntos de la lógica no pertenecen única ni exclusivamente al ámbito de la razón –lógica de la ficción–. Pensar es, simple y llanamente, pensar como alguien libre, con el ejercicio total de la autonomía y más radicalmente, si se quiere, de la autarquía (*autós arché*; esto es, quien tiene el fundamento en sí mismo) que es, de lejos, bastante más y muy distinta a, simplemente, la autonomía.

Mientras que la lógica formal clásica respondió a las divisiones establecidas por Platón y Aristóteles, esos dos errores de los cuales debemos poder liberarnos, entre verdad y belleza, las lógicas no clásicas en general hacen posible establecer, por primera vez en

14 Considerando que las lógicas no clásicas (LNC) forman parte de las ciencias de la complejidad, y que la buena ciencia se funda en problemas. “El problema del que me ocupo aquí es el de la complejidad del mundo, la realidad o la naturaleza”.

alrededor de 2 500 años que ambas son expresiones de una sola y misma cosa acaso la única que, al final del día, tiene sentido: la afirmación, el cuidado, el conocimiento, la exaltación, el posibilitamiento de la vida; de la vida humana, pero también de la vida en general, como la conocemos y cómo podría ser posible. La verdad no es superior ni ajena a la belleza y la belleza no ocupa un espacio diferente ni un papel distinto al de verdad. Ambas tienen como finalidad afirmar y exaltar, tanto como quepa imaginar, a la existencia humana; por decir lo menos.

De esta suerte, mediante las lógicas no clásicas es posible superar el dualismo establecido por la lógica formal clásica; esto es, el imperio de un estilo de pensamiento y de vida distintivamente binario, dualista, bivalente. Si Nietzsche sabe, con toda razón, desde *El origen de la tragedia* que no existe dualidad alguna entre la dimensión apolínea de la existencia y la dimensión dionisiaca del mundo es porque, como lo expondrá en sus trabajos de madurez, ambas escalas, la apolínea y la dionisiaca, tienen sentido en función de afirmar la voluntad de vivir que es, en la filosofía de Nietzsche, por un lado, negación del nihilismo y, por otra, la exaltación de la *hybris* como vida – esa magnífica “locura” de la cual no hay escapatoria porque no existe nada más por fuera de la voluntad de vivir. Nietzsche, complejidad *avant la lettre* (2001, p. 61).

La vida no es más lógica que estética, para decirlo en una palabra; con las lógicas no clásicas podemos comenzar a superar la dramática historia del dualismo, la que termina siendo finalmente patológica. Por lo demás, ya en Benedetto Croce en su *Arte y la filosofía* encontramos: “Hablar no es pensar lógicamente, pero pensar lógicamente es, al mismo tiempo, hablar” (Croce, 1969). Las lógicas no clásicas permiten considerar por diferencia: nada semejante existe ni es posible, en absoluto; en el marco de las lógicas no clásicas (LNC) y, como sostendremos oportunamente, tampoco nada semejante, puedo serlo, *a fortiori*, en el seno de las ciencias de la complejidad (Maldonado, 2020a, p. 24).¹⁵ Digámoslo de manera clara y fuerte, las lógicas no clásicas son ciencia –en general–, muy buena ciencia, en el sentido amplio, incluyente, pero desprevenido de la palabra.

¹⁵ Recomendamos leer este excelente libro y, de aquí en adelante, ya no pondremos el entrecomillado.

Como ya va siendo conocido, las lógicas no clásicas son de reciente creación; apenas, *grosso modo*, se construyen a partir de la segunda mitad del siglo xx hasta la fecha. Son igualmente conocidas como lógicas filosóficas gracias al hecho de que se dan a la tarea de abordar y resolver problemas clásicos en la historia de la filosofía que quedaron sin resolver; por ejemplo, el temor a las contradicciones, la posibilidad de que existan, sin mayor problema, inconsistencias, o bien, se ocupan de la articulación entre el mundo microscópico y el universo macroscópico, por mencionar tan solo algunos rasgos distintivos. En una tercera caracterización, las lógicas no clásicas han sido igualmente llamadas sistemas alternativos de notación, lo cual remite al tema, algo técnico, de los sistemas de cuantificación en las lógicas no clásicas (Cfr. Gabbay, *et al.*, 2009). Así las cosas, cabe hablar de las lógicas no clásicas, o bien, de lógicas filosóficas o también de sistemas alternativos de notación. Dado su carácter más abierto e incluyente, se ha adoptado el primero, con lo que un rasgo distintivo salta inmediatamente a la vista, se trata de sistemas no clásicos, lo que marca un fuerte contraste con toda la historia tanto de la filosofía y la ciencia, como de la lógica y la matemática.

Como se aprecia sin dificultad, lo anterior pone inmediatamente sobre la mesa, a plena luz del día, el tema de las relaciones entre la lógica formal clásica y las lógicas no clásicas. Existen hasta el día de hoy, dos posturas principales: las lógicas no clásicas son complementarias o extensiones de la lógica formal clásica (LFC); esta comprensión es verdadera tan solo si se atiende a unas cuantas de las lógicas no clásicas. De otra parte, sin embargo, es el hecho de que las lógicas no clásicas son alternativas a la lógica formal clásica. Esta idea es cierta cuando se observa el panorama general de las lógicas filosóficas.

Cabe precisar de manera puntual, por añadidura, en qué consiste la lógica formal clásica. Esta es también la lógica simbólica, la matemática, la proposicional, la de predicados, o también la de primer orden. Se trata de distintas maneras de comprender un mismo cuerpo y espíritu, a saber, en general, la lógica formal clásica no se ocupa de lo que sea verdad o verdadero, sino, en el mejor de los casos, de las condiciones para hablar o establecer una verdad. Los nombres diversos corresponden a diversas etapas en la

historia de un mismo cuerpo y espíritu. Sus fundamentos fueron sentados por Aristóteles y la tesis de los principios de identidad, de (no) contradicción y de tercero excluido. Todo lo demás es historia. Ser occidentales significa creer en la identidad, rehuir a las contradicciones y creer en el principio de analiticidad según el cual una cosa es una cosa y no puede ser al mismo tiempo, en absoluto, otra.

Dicho lo anterior, las lógicas no clásicas nos permiten, sin problema de ninguna índole, pensar, vivir y tener experiencias en eventos raros o, si se prefiere, cisnes negros, consistentes en comportamientos irrepetibles, sistemas irreversibles, fenómenos impredecibles, acontecimientos únicos o singulares, inflexiones o situaciones, límites, el tiempo, el caos, indeterminación, fenómenos difusos y de polivalencia y, en general, toda clase de fenómenos, problemas, sistemas y comportamientos que cabe pensar y vivenciar.

Si clásicamente se consideraba que se podía pensar gracias al cerebro o a que el lenguaje lo permitía, desde las lógicas no clásicas es perfectamente posible sostener utilizando todo nuestro organismo, dicho en lenguaje filosófico: todo el ser, para pensar. Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) escribió unas bellas liras que se sitúan exactamente en esta misma longitud de onda:

No hay cosa más libre que el entendimiento humano;
pues lo que Dios no violenta, ¿por qué yo he de
violentarlo? (De la Cruz, 2009, p. 455).

Y en otras bellas liras, escribió:

Óyeme con los ojos,
ya que están tan distantes los oídos,
y de ausentes enojos en ecos de mi pluma mis gemidos;
y ya que a ti no llega mi voz ruda,
óyeme sordo, pues me quejo muda (De la Cruz, 2009,
p. 455).

Nos preparamos a pensar mediante la lectura, el estudio y la reflexión. Pero también, a través de la experiencia y una larga

vida. Pensar, en otras palabras, no es un punto de partida, sino un punto de llegada, es el resultado de un trabajo de partida. Al cabo, si emerge y, claro, si hay también algo de suerte, nos sobreviene pensar.

Pensar se convierte en un problema dado que, de suyo, es crítico, reflexivo, no acepta ningún criterio de autoridad de ninguna clase, es siempre cuestionador e implica la autonomía, independencia, libertad y la formación de criterio propio. No en vano la Ilustración con Kant eleva el pensar a un acto de soberanía por parte del individuo. “Atrévete a pensar” (*sapere aude*), atrévete a saber por tí mismo, como se aprecia, la clave no está en la frase de Kant, sino en el acto de osadía, libertad e independencia por parte de quien osa pensar.

El pensar en la conquista de Hernán Cortés, su diferencia con los mayas y la península de Yucatán

La historia siempre sirve para atemperar la idea clásica, de corte occidental, sobre el pensar y entender que existen otras formas, estilos, problemas y modos de relacionamiento del pensar. Contra los griegos no existe una canónica del pensar y, por derivación, tampoco de la filosofía o de la vida.

Veamos el caso de Hernán Cortés, tal como sabemos la conquista del Imperio azteca por parte de este conquistador. En contraste, en la península de Yucatán, Gonzalo Guerrero, al que consideramos el primer mexicano, primero preso de los mayas y después, una vez asimilado a ellos, reconocido como jefe guerrero maya –con el cuerpo tatuado como correspondía a su cargo–, los preparó para combatir sin miedo a los españoles. Los guerreros mayas, liderados por Guerrero, lograron que la conquista española tardara más de 15 años gracias a que los mayas combatieron sin miedos ni falsas creencias sobre los desconocidos caballos, los arcabuces, el acero, las armaduras, los canes. Desde la primera batalla en Champotón, hoy Campeche, que los españoles llamaron “la bahía de la mala pelea” el pensamiento de Gonzalo Guerrero fue la mejor arma y defensa de los naturales u originarios mayas. Vivir, como por lo demás, cuando es necesario combatir, sucede mejor cuando nos liberamos de los

temores. Sin ambages, llevar una vida con miedos no es vivir y así, todas las batallas están perdidas, incluso antes de emprenderlas.

Existe, sin embargo, poca información acerca de Gonzalo Guerrero. Queremos sostener sencillamente que Gonzalo Guerrero es el primer mexicano por voluntad propia, lo cual quiere decir que eligió libremente dejar de pertenecer a y reconocer sus orígenes hispanos, para constituirse históricamente en el hombre que sería el origen de otra identidad nacional, ni ibérica ni totalmente indígena; por distinción de personalidad lo que en años futuros serían criollos y mestizos, quienes, con los antecedentes de Martín Cortés y Yanga (nuestra tercera raíz étnica africana), encabezados por Hidalgo y Morelos llevarían a cabo, tres siglos después, en 1810 el inicio de la Independencia de España. Una de las primeras, que se empiezan a librar en América Latina contra el despotismo, el colonialismo y la dependencia.

Las únicas referencias directas que sobre Gonzalo Guerrero que conocemos son las obras de Hernán Cortés (1983) (1485-1547), Bernal Díaz del Castillo (Díaz del Castillo, 2004) (*ca.*1492-*ca.*1584), fray Diego de Landa (De Landa, 2003) (1524-1579) y Antonio de Solís (1994) (1610-1686).

Es posible afirmar que Gonzalo Guerrero nació a finales del siglo xv en el puerto de Palos de la Frontera, en la actual provincia de Huelva, Andalucía, España. Antonio de Solís recoge de Jerónimo de Aguilar la noticia de que Gonzalo Guerrero era “un marinero natural de Palos de Moguer” (De Solís, 1994, p. 55), cuando lo correcto es afirmar que nació en Palos de la Frontera y no en Palos de Moguer, ya que etimológicamente su denominación toponímica procede del vocablo latino *Palus* (laguna) y de hecho, se llamó únicamente *Palos* hasta 1642, sin embargo, a mediados del siglo xvi los primeros cronistas de *Indias* Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y Francisco López de Gómara (1511-*ca.*1562), creyendo que *Palos* y *Moguer* eran un solo pueblo, crearon el incorrecto *Palos de Moguer*.¹⁶ A partir de 1511 se tienen datos sobre Guerrero, pues en ese año embarcó en una expedición bajo el mando del capitán Pedro de Valdivia a bordo del navío La Santa María de

¹⁶ Esta denominación es errónea, ya que por la aproximación territorial entre Palos de la Frontera y Moguer se pensó que el primero perteneció en algún momento a Moguer.

la Barca, el cual después de explorar la costa centroamericana encalló y naufragó en los arrecifes llamados de Los alacranes (De Solís, 1994, p. 54) o Las víboras (De Solís, 1994, p. 46) cerca de las costas de Yucatán. Sobrevivieron solo 20 hombres, entre los que se encontraba el capitán Valdivia, Jerónimo de Aguilar y el propio Gonzalo Guerrero, quienes abordaron un batel sin velas y alcanzaron la costa de Yucatán.

La historia en general está hecha de detalles y ellos marcan sentidos y direcciones, ausencias u omisiones. Pues bien, contra las generalizaciones propias de la lógica formal clásica, las lógicas no clásicas saben de particularidades, de excepciones, de matices y de gradientes: esta es, sin la menor duda, su enorme fortaleza. Los sistemas alternativos de notación saben de y trabajan con cuantificadores particulares. Si, en un plano, la biología es el ámbito de las excepciones, pues siempre hay una excepción en biología, en otro plano, las ciencias sociales y humanas son también la dimensión de los matices, gradientes y singularidades. Pensar lo particular es la fortaleza de las lógicas no clásicas y, sin embargo, ellas saben, además de generalidades y demás. Con el caso de Hernán Cortés y Guerrero introducimos la historia; pero bien podría ser, también, la psicología o la antropología.

Gramaticalmente dicho, el mundo de la biología, de las ciencias sociales y humanas permite ampliar enormemente la ventana de la filosofía gracias a las formas mismas con las que trabajan. Expresiones tales como: “sin embargo”, “en algunas ocasiones”, “no siempre”, “ahora bien”, “no todos”, “algunos”, muchos semejantes y próximos. Esto, en marcado contraste con los cuantificadores universales de la lógica formal clásica del tipo: “siempre”, “nunca”, “todos”, “nadie”, “existe”, por ejemplo.

La buena filosofía, después de 2500 años de generalizaciones, ha comenzado a aprender a pensar, además, en excepcionalidades y circunstancias; *ditto*: en experiencias y en hechos (Wittgenstein), en vivencias y en particularidades. El mundo admite siempre excepciones. Pues bien, se abren de par en par las puertas en la historia de la racionalidad occidental: el papel de la contingencia, el azar, la aleatoriedad o la casualidad en la economía del universo y del mundo. Dicho en referencia al mundo griego: el papel de la diosa *Tyché* y que los romanos mal traducen como fortuna. No

afirmamos que el mundo o la existencia es azarosa; sostenemos, mucho mejor, que existe un componente, un condimento, un ingrediente de azar en el universo y en la vida. Dejamos atrás, muy atrás, al determinismo de cualquier índole.

Pues bien, tras llegar a tierra firme, los exploradores –lo que al cabo habría de convertirse en conquistadores y colonizadores– fueron tomados prisioneros y presentados ante el cacique de esa región, Halach Uinik, “el cual sacrificó a Valdivia y a otros cuatro a sus ídolos y después hizo banquetes (con la carne) de ellos a la gente, dejó para engordar a Aguilar y Guerrero y a otros cinco o seis” (De Landa, 2017, p. 106). No obstante, Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar lograron aprovechar un descuido de sus captores y escaparon; así dieron con otro cacique más generoso quien era enemigo del primero, pero se sirvió de ellos como esclavos.

Tiempo después, Guerrero fue enviado como esclavo a un nuevo amo: Nachán Can, el cacique de Chactemal (hoy Chetumal), quien, debido a que Gonzalo demostró ser buen sirviente, respetuoso de las creencias mayas y gran estratega militar, le entregó a su hija Zazil Há en matrimonio. Con ello se consuma su asimilación en la cultura maya. De esta unión nacieron tres hijos. Al integrarse por completo en dicha cultura, se perforó las orejas para llevar zarcillos como los indios, adoptó nuevos vestidos y se tatuó el cuerpo. La vida, según parece, se lleva por delante a las creencias.

Para el año de 1514, Guerrero ya era considerado un *nacom*, es decir, un jefe militar. Su pericia era la síntesis de los conocimientos militares español y maya y con ella ayudaba al cacique Nachán Can a vencer las tribus o grupos indígenas enemigos.

Como quiera que sea, Hernán Cortés desembarcó en Cozumel en el año de 1519, rumbo a la conquista de México. Allí fue informado por unos indios que en aquellas tierras “unos españoles estaban siete años había cautivos en el Yucatán, en poder de ciertos caciques” (Cortés, 1983, p. 12), motivo por el cual Cortés, como señala en su primera *Carta de relación*, envía un mensaje a los náufragos para que se unan a su expedición

Supo nuevas de ellos y la tierra donde estaban, le pareció que haría mucho servicio a Dios y a vuestra majestad en trabajar que salieran de la prisión y cautiverio en que

estaban y luego quisiera ir con toda la flota con su persona a los redimir, si no fuera porque los pilotos le dijeron que en ninguna manera lo hiciese, porque sería causa que la flota y gente que en ella iba se perdiese, a causa de ser la costa muy brava como lo es y no haber en ella puerto ni parte donde pudiese surgir con los dichos navíos; y por esto lo dejó y proveyó luego con enviar con ciertos indios en una canoa, los cuales le habían dicho que sabían quién era el cacique con quien los dichos españoles estaban, y les escribió como si él dejaba de ir en persona con su armada para los librar, no era sino por ser mala y brava la costa para surgir, pero que les rogaba que trabajasen de se soltar e huir en algunas canoas, y que ellos los esperarían allí en la isla de Santa Cruz (Cortés, 1983, p. 13).

Cortés envió regalos para los caciques e indios que entregaron la carta. Dicha misiva, de acuerdo con Bernal Díaz del Castillo, decía lo siguiente:

Señores y hermanos: Aquí, en Cozumel, he sabido que estáis en poder de un cacique detenidos, y os pido por merced que luego os vengáis menester, y rescate para dar a esos indios con quien estáis; y lleva en navío de plazo ocho días para os aguardar; veníos con toda brevedad; de mí seréis bien mirados y aprovechados. Yo me quedo en esta isla con quinientos soldados y once navíos; en ellos voy, mediante Dios, la vía de un pueblo que se dice Tabasco o Potonchan (Díaz del Castillo. 2004, p. 43).

Cortés señala en esa *Primera Carta de Relación* que “tres días después que el dicho capitán despachó a aquellos indios con sus cartas, no le pareciendo que estaba muy satisfechos, creyendo que aquellos indios no lo sabrían hacer tan bien como él lo deseaba, acordó de enviar y envió, dos bergantines y un batel con cuarenta españoles de su armada a la dicha costa para que tomasen y recogieran a los españoles cautivos si allí acudiesen” (Cortés, 1983, p. 13). Por ello salen dos navíos enviados por Cortés, con dirección a la costa de Catoche (litoral de Cozumel), en busca de los españoles

que los indios tenían como esclavos. Diego de Ordaz, capitán de la mayor de las naves, tenía la orden de aguardar ocho días en la costa de Catoche. Otro barco más pequeño informaría a Cortés de la respuesta de los caciques. La réplica de los caciques fue que debía enviar rescate para los amos de los españoles, pues eran esclavos.

Como se aprecia, en muchas ocasiones los seres humanos, en este caso, específicamente, los españoles, actúan guiados por los pre-conceptos, los prejuicios y las pre-comprensiones que tienen. Literalmente, la historia de la racionalidad humana es una historia de perjudicados frente a la que filosofías como las de Sócrates, Wittgenstein, Husserl y Heidegger, aunque diferentes entre sí, cumplen la función, esencial, de liberarse/liberarnos de los prejuicios y pre-comprensiones. Una liberación semejante consiste, lisa y llanamente, en un cambio de actitud; esto es, en una transformación personal análoga, si se quiere, a la salida de la Caverna, en Platón. La filosofía está para cambiar el estilo, la forma o los estándares de vida habida hasta el momento. La filosofía, pues, es: a) un tipo de conocimiento; b) un tipo de vida, perfectamente radical.

Pues bien, de acuerdo a lo que relata Bernal Díaz del Castillo, “en dos días les dieron a un español que se decía Gerónimo de Aguilar” (2004, p. 43-44), quien al recibir el rescate de las cuentas enviadas por Cortés las llevó con su amo para que le dejase libre; así “caminó Aguilar adonde estaba su compañero, que se decía Gonzalo Guerrero, en otro pueblo, cinco leguas de allí” (Díaz del Castillo, 2004, p. 44). Aguilar leyó a Guerrero la carta enviada por Hernán Cortés y Gonzalo Guerrero le respondió:

Hermano Aguilar: Yo soy casado y tengo tres hijos, y tiénneme por cacique y capitán cuando hay guerras; idos con Dios, que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas. ¡Qué dirán de mí desde que me vean esos españoles ir de esta manera! Y ya veis estos mis hijitos cuán bonitos son. Por vida vuestra que me deis de esas cuentas verdes que traéis, para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra (Díaz del Castillo, 2004, p. 43-44).

Conforme a la obra de Antonio de Solís, solamente llegó a la isla donde Cortés se encontraba “uno de los cautivos cristianos

que estaban en Yucatán” (1994, p. 54), a quien “recibíóse Andrés de Tapia con los brazos; y gustoso de su buena suerte, le llevó a la presencia de Hernán Cortés acompañado de aquellos indios, que según lo que se conoció después, eran los mensajeros que dejó Diego de Ordaz en la costa de Yucatán” (1994, p. 54). Al encontrarse Aguilar frente a Cortés, le dijo todo acerca del naufragio y finalmente le refirió “que de los españoles que estaban cautivos en aquella tierra” solo se encontraba vivo Gonzalo Guerrero, “pero que habiéndose manifestado la carta de Hernán Cortés y procurado traer consigo, no lo pudo conseguir porque se hallaba casado con una india bien acomodada, y tenía en ella tres o cuatro hijos, a cuyo amor atribuía su ceguedad” (1994, p. 55). Ello resulta que en aquella época no era bien visto que se pusiera en segundo lugar la religión cristiana, por lo que los actos de Guerrero de no abandonar a su familia “por irse con los cristianos” (1994, p. 55) podía interpretarse como actos indignos.

Por su parte, Diego de Landa sostiene que Gonzalo Guerrero jamás tuvo conocimiento de aquella carta, puesto que Jerónimo de Aguilar no contó con el tiempo para llevársela encontrándose lejos del lugar donde este último se hallaba y es así como lo relata en su obra: “De este Jerónimo de Aguilar fuimos informados que los otros españoles que con él se perdieron en aquella carabela que dio al través, estaban muy derramados por la tierra, la cual nos dijo que era imposible poderlos recoger sin estar y gastar mucho tiempo en ello” (Cortés, 1983, p. 14).

Cabe una observación puntual: existen, sobre el mundo y los hechos, versiones diferentes, relatos disímiles en ocasiones, en fin, interpretaciones distintas y no siempre convergentes. Es, exactamente, esto lo que marca la complejidad del mundo, a saber: una multiplicidad irreductible. Si la lógica formal clásica afirma la existencia de una verdad única y universal –que agradó al mundo subsiguiente, resultado de la hibridación entre Atenas, Roma y Jerusalén–, las lógicas no clásicas nos permiten ver que el mundo está constituido por una pluralidad de sistemas de verdad. Más exactamente: no existe una verdad única. Wittgenstein entendió perfectamente esta idea. El pluralismo lógico que son las lógicas no clásicas no es otra cosa que un pluralismo de sistemas de verdad. Por derivación, quisiéramos decir, también: pluralidad de sistemas

de belleza. A los ojos de una visión clásica y acaso conservadora, esta idea resulta más que escandalosa.

La historia, la antropología, la psicología, la sociología, la propia biología, específicamente en el estudio de la evolución y el desarrollo, toda la literatura revela exactamente el encuentro con una visión prismática, cromática de hechos y acontecimientos, de lecturas e interpretaciones, de vivencias y sentidos. Las lógicas no clásicas son sistemas alternativos de pensamiento y filosofía. La fenomenología al respecto es amplia, profunda y sugerente y permite tomar distancia, por decir lo menos, de un modelo generalista –y a partir de la modernidad específicamente fisicalista– del mundo y la realidad. Dicho históricamente: la biología apenas comienza a nacer a partir de 1859 con Darwin; las ciencias sociales y humanas nacen, *grosso modo*, hacia la segunda mitad del siglo XIX; la historia nace como ciencia, disciplina propia apenas a comienzos del siglo XX gracias, específicamente, a la Escuela de los Anales. La historia de excepciones, eventos raros y cisnes negros perfectamente reciente (o tardía, si se lo ve con los ojos de los griegos antiguos). La complejidad nace, como tal, apenas hacia finales del siglo XX. Una historia apasionante sobre la que, sin embargo, no parece haber una reflexión integrada y de gran escala de segundo orden, por así decirlo. Las ciencias de la complejidad permiten una reflexión semejante.

Volviendo al relato sobre españoles y mayas, finalmente, tiempo después un grupo de españoles, con intenciones de atacar a los mayas, arribó a los señoríos donde vivía Guerrero y este dispuso inmediatamente la defensa. Al encontrarse los españoles con los indígenas, comenzó la batalla. Guerrero murió en ella a causa de un arcabuzazo disparado por uno de sus hermanos de sangre. Tras más de veinte años viviendo entre los indios, la fecha del deceso de Guerrero fue el 13 de agosto de 1536, significativamente el mismo día que 15 años antes fue sometido el imperio azteca con la conquista de la gran Tenochtitlan. Dijeron los españoles que lo vieron, que “ha muerto un español que estaba desnudo, pintado su cuerpo y con apariencia de indio”.

Cuatro siglos y medio después, en 1982, para ser exactos, el primer mexicano Premio Nobel de Literatura, Octavio Paz escribiría, según Mario Vargas Llosa, el mejor libro de crítica literaria

aparecido en América Latina *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, en el que se plasma la realidad de esa época novohispana, en el que el primero expresa: “En México y Perú, por el contrario, todo alude a las civilizaciones prehispánicas, lo mismo los nombres de las cosas, las plantas y los animales que los nombres de los lugares donde se levantan las ciudades. Más que una visión del mundo, una civilización es un mundo. Un mundo de objetos y, sobre todo, un mundo de nombres” (Paz, 1982, p. 70). Nombrar, en efecto, es un acto poético, con evidentes consecuencias políticas y de otro orden de magnitud. Según parece, y ello está lejos de cualquier tipo de nominalismo, los avatares del mundo y el espíritu humano con, de un extremo al otro, problemas semánticos.¹⁷ Sócrates anduvo en la *polis* indagando acerca de qué “se” entiende por belleza, por justicia, entre otros términos abstractos. Wittgenstein acusa a los juegos privados de lenguaje, Bochenski reconoce en general la importancia del lenguaje y la lógica. Seguramente los problemas del mundo empiezan por el lenguaje, pero terminan bastante más allá de él.

En cualquier caso, de acuerdo con Paz y Vargas Llosa, lo que Gonzalo Guerrero empezó resistiendo a la civilización española con sus pensamientos y palabras, rompiendo con todas sus lógicas religiosas, familiares, españolas, europeas como afirmación de lo diferente, identitario, rebelde, independiente y libertario, se continúa repitiendo por más de ciento treinta millones de seres humanos en México y en América Latina, en sus gentes, cultura, costumbres, pensamientos, ríos, montañas y mares. Nombrar es un problema constitutivo del filosofar.

La libertad de pensar que nos permiten las lógicas no clásicas (LNC)

Howard Gardner (1943) desarrolló la teoría de las inteligencias múltiples en 1988 y señala que no existe una única forma o excelsa inteligencia, sino diferentes tipos de inteligencia. Hasta hoy se han encontrado las siguientes, de acuerdo con diversos trabajos realizados en la Universidad de Harvard: la inteligencia lingüística

¹⁷ Semántica es, hoy, bastante más que cualquier tipo de nominalismo.

o verbal, lógica, abstracta o matemática, imaginativa, musical, corporal o sinestésica, intrapersonal, interpersonal y naturalista o de respeto a la naturaleza. Así las cosas, esta es simplemente una analogía de lógicas no clásicas, podemos decir que no existen ocho, sino innumerables lógicas relacionadas con el universo, la vida, la naturaleza, la sociedad, el individuo y, en general, el conjunto de lo que genéricamente se considera como la realidad. La analogía que pretendemos aquí se funda en el reconocimiento de que, clásicamente, la inteligencia coincide, plano por plano, con la lógica, de tal suerte que a un buen manejo lógico le equivale o expresa una alta inteligencia.

La lógica formal clásica fue la forma canónica de pensar, hablar y vivir, en la historia de Occidente, a través de un proceso sistemático que atraviesa medularmente, de un lado, a la importancia del Liceo, la *Stoa* y la *Universitas* y en otro contexto tiene que ver con la importancia de la Iglesia, metafórica y literalmente hablando. Aristóteles habrá de ser considerado en el siglo XII como “el filósofo de la Iglesia”, lo cual no tiene simplemente un valor epistémico, sino principalmente organizacional o institucional. Pues bien, la lógica –literalmente *organon*– también será válida, a pesar de la muerte del medioevo y el paso por el Renacimiento, en el desarrollo de la ciencia moderna. Es así como en la ciencia clásica cartesiano-newtoniana-leibniziana se aplica la lógica formal. Los cuestionamientos que conducirán principalmente a una delimitación acerca de las capacidades de la lógica formal clásica surgirán, gracias a los trabajos de Frege, cuya obra principal publicada en 1879, tiene que ver justamente con la naturaleza del concepto (Frege, 1977).

Pues bien, las lógicas no clásicas constituyen una más que idónea introducción a la filosofía, o bien, a la complejidad (Luengo González, 2018, p. 206-207).¹⁸ No existe absolutamente ninguna necesidad de comenzar por la lógica clásica, lo cual no significa que haya que desconocerla. De entrada, la idea de un pluralismo lógico significa varias cosas:

18 El autor nos invita a que “en los debates de las posibles complementariedades entre las vertientes, es indispensable que el paradigma de la complejidad esté predispuesto a la crítica, abierto a la discusión y al diálogo, sin ataduras ni limitaciones, sabiendo que la aventura del conocimiento es un desafío abierto sin fin”.

- I. No existe una canónica del/para el pensar
- II. No existe una vida regia para el pensar
- III. Múltiples mundos son posibles, por lo menos, gramaticalmente hablando
- IV. Diversos sistemas de verdad existen y son posibles

Wittgenstein aparece Inmediatamente en el acápite tres: diversos mundos son posibles. Lo cual significa exactamente que no existe “la” realidad, como única, indivisa, absoluta. Por el contrario, existen y son posibles múltiples mundos; la gramática es tan solo una manera de identificarlos a todos ellos.

Como se aprecia sin dificultad, las lógicas no clásicas nos permiten ganar en grados de libertad. Por extensión, no existe, en absoluto, algo así como “el método”, “la vía” y expresiones próximas y semejantes –ni para el pensar ni para vivir–. El rasgo distintivo de la complejidad consiste en la multiplicidad; más exactamente, una multiplicidad irreductible. La idea de multiplicidad, al mismo tiempo, tiene un valor ontológico y epistémico, tanto más cuanto que no existen, en manera alguna, dos cosas: la ontología y la epistemología. Ambas son una sola y misma cosa. En otras palabras, la historia del objeto, por así decirlo, es contemporánea, concomitantemente, la propia historia del sujeto que se descubre a sí misma y viceversa. De este modo, a un pluralismo ontológico le corresponde, paralela y necesariamente, un pluralismo epistemológico.

Pues bien, la idea de multiplicidad encuentra en la ciencia moderna su piso más sólido –y ciertamente el primero– con la teoría de la evolución de Darwin, la cual pone de manifiesto que la naturaleza consiste y se funda en diversidad, especiación o arborización. Es el famoso esquema, elaborado a mano, por lo demás, que incluye Darwin, en su libro de 1859, con el que nace la biología como ciencia, el *Origen de las especies por medio de la selección natural* (1859). Como ha sido puesto de manifiesto por otros autores (Cfr. Eldredge y Gould, 1977; Gould, 2007), al mismo tiempo, el origen de la biología como ciencia es el origen de la historia.

Pues bien, dado que la diversidad, la especiación, la arborización o multiplicidad –para el caso son iguales–, representan de entrada el rasgo distintivo de la complejidad, es precisamente el reconocimiento de la diversidad en absoluto, la búsqueda de la

unidad, lo que hoy constituye la puerta de entrada: la filosofía y la complejidad. El contraste con los orígenes de la tradición occidental no puede ser más fuerte. La búsqueda de la unidad –para nada, en absoluto, despreciable–, corresponde en realidad a un sueño del pasado. Hoy por hoy, hemos aprendido y sabemos –y debemos poder vivir– con la idea de multiplicidad o pluralidad irreductible. He aquí un reto teórico y existencial sin parangón en la historia de los últimos siete mil años, por lo menos.

La idea de pluralidad proviene, originariamente, de la biología y no de la física (puesto entre paréntesis, manifiestamente no de la filosofía clásica y mucho menos de la religión). Así, en la modernidad, la física fue la ciencia básica en el panorama de las ciencias naturales, análogamente como la economía lo fue para las ciencias sociales, en marcos, tiempo y contextos de complejidad, la biología puede ser reconocida como la base material para cualquier tipo de conocimiento (Maldonado, 2014). Sin ambages, la biología –esto es, saber de diversidad debido precisamente a que sabemos de vida– nos permite pensar a la realidad no de manera mecánica sino como sistema de sistemas o, lo que es aún mejor, de modo organicista. En otras palabras, la complejidad consiste en encontrar y tratar de explicar pluralidades irreductibles. La historia del pensamiento sufre así una inflexión fuerte: la unidad de la diversidad.

La buena ciencia, la buena filosofía, la buena investigación, en fin, el buen arte no son otra cosa que distanciar, criticar o cuestionar lo inherente al mundo, de los lugares comunes, de los saberes circulantes; en una palabra, del sentido común. Se trata de ver lo que nadie vio, de pensar lo que nadie ha pensado, en fin, inventar lo que nadie ha descubierto. La buena investigación se mueve de lo conocido a lo desconocido.

En el lenguaje de la complejidad, esta se expresa de dos maneras: el buen pensar piensa en eventos raros (Maldonado, 2016), o bien, en cisnes negros (Taleb, 2008). Dicho de manera puntual: la buena ciencia, arte y filosofía se da a la tarea de pensar, ver y explicar lo (que anteriormente era) imposible. La estética tiene aquí un amplio, consolidado y bien ganado protagonismo (Maldonado, 2021; Maldonado, 2013). La obra de Picasso (1881-1973), en general, y el *Guernica*, en particular, logra una estética

con colores que la naturaleza nunca creó, formas que nunca fueron contempladas. La historia del arte en general –de la plástica en particular–, abunda en ejemplos y casos de una enorme libertad, de rupturas, quiebres e innovaciones que hasta ese momento eran sencillamente inimaginadas. De manera significativa, las artes siempre van por delante en los procesos de creatividad, le siguen las ciencias y las tecnologías, incluida la filosofía y al final sucede la cultura. La cultura siempre va a la zaga cuando se trata de cisnes negros y eventos raros.

Recabamos en esto, las lógicas no clásicas permiten una amplitud magnífica de grados de libertad a nivel epistemológico en general y consiguientemente también en el plano de las decisiones y acciones subsiguientes. Con una observación importante: mientras que la teoría de las inteligencias múltiples es, en el mejor de los casos, una “teoría” y en realidad mucho más una idea o una sugerencia, las lógicas no clásicas sí constituyen ciencia serie, sólida y consolidada (bastante más que una “teoría”).

En cualquier caso, resulta evidente que gracias al conjunto integral de las lógicas no clásicas podemos pensar en inconsistencias sin rehuir, en contradicciones sin eliminarlas o resolverlas, por ejemplo, en difusividad y polivalencia en condición de que en cada caso sean no-triviales. Negativamente hablando, las lógicas no clásicas –análogamente a lo que acontece con la estética– nos permite aprender que podemos vivir sin miedos y abiertos a formas, estructuras, dinámicas y comportamientos contraintuitivos. Los sistemas complejos son sistemas abiertos y la *conditio sine qua non* nos sirve para ver y trabajar con sistemas abiertos, tener una estructura de mente abierta. La inmensa mayoría de la gente tienen prejuicios, preconcepciones, pre-comprensiones y habitualmente, reducen lo nuevo a lo conocido.

Para decirlo en el lenguaje de la estética, aquí hay dos posibilidades, o bien, el arte imita a la vida o sucede lo contrario. Desde luego que las consecuencias no son, en absoluto, las mismas. Sin embargo, lo que quiera que suceda –este es un tema de una complejidad maravillosa que no puede despacharse de forma elemental– lo real, lo que quiera que sea ello, no puede reducirse a lo ya visto y conocido, pues nunca es tal. Basta una mirada atenta a la historia del arte o la filosofía, por ejemplo, para verificarlo. Si nos

interesa lo real, debemos ser capaces de conocerlo sin una forma determinada, ciertamente no con una forma a pesar de otras, en fin, no con una determinación específica a expensas de otras posibles. Una de las lógicas no clásicas arroja una sugerente luz al respecto; se trata de la lógica cuántica preocupada por determinar si lo que sabemos sobre el universo microscópico corresponde o no, cómo y por qué con lo que sabemos del universo macroscópico o viceversa. Pensar bien es simple y llanamente pensar en todas las posibilidades; no porque todo se cumpla o pueden llevarse a cabo –lo cual es cierto en el contexto de la mecánica cuántica–, sino porque cualquiera de las posibilidades puede acontecer. Pensar cómo son las cosas es mucho más que tratar con lo dado, el ser, lo que está-ahí, lo que sucede, lo que está a la mano y demás; además es pensar en posibilidades y con ellas, ulteriormente, pensar también en lo imposible e indeterminado. He aquí el rasgo distintivo de la complejidad.

Pensar en la complejidad

Ante la situación de epidemias, calentamiento global, destrucción de la naturaleza, desigualdad social en el mundo y amenazas bélicas o guerras comerciales y tecnológicas, de injusticia e inequidad, por ejemplo, lo menos prudente que puede hacer la comunidad de complejólogos de primera generación es enfrentarse entre sí desde las dos corrientes dominantes: el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad. Debemos sumar esfuerzos y el problema que nos ocupa en la complejidad es el conocimiento estético, que es único e irremplazable. Al fin y al cabo, la buena ciencia y filosofía no simplemente están contra algo, sino, mucho mejor, en el sentido más fuerte, pero preciso de la palabra, consisten en una creación de pensamiento, mundos y horizontes. Es cierto que existe en la filosofía una *pars destruens*, pero este es, en realidad, un momento metodológico o heurístico en la construcción o creación de nuevos mundos. Complementaria y quizás más importante que la *pars destruens*, está la *pars construens*.

Manifiestamente cada época desarrolla la ciencia, la ciencia y filosofía que necesita. De tiempos y lugares que han aprendido, por ejemplo, la indeterminación, la no-linealidad, la existencia

–inaplazable– de turbulencias, inestabilidades, fluctuaciones y perturbaciones, emerge una nueva clase de filosofía o de ciencia: la complejidad. Es evidente que siempre existen antecedentes –he aquí un enunciado trivial– también se puede hablar de complejidad *avant la lettre*. Sin embargo, propiamente hablando, se trata de una estructura mental, por decir lo menos, que apenas emerge y se consolida a partir de los años 1980 hasta hoy. En esta nueva etapa de modernidad y, más radical y auténticamente, en esta nueva etapa civilizatoria, tienen lugar cambios vertiginosos, un nuevo paradigma recorre el mundo: el de la complejidad. (Maldonado, 2015, p. 320) Este novedoso acercamiento es reciente, apenas se remonta a pocas décadas atrás. (Osorio García, 2012, p. 271) Precisamente por eso, creemos, es necesaria una introducción, que es este trabajo.

En verdad, los primeros institutos se crean a finales de los años 1970 “el Centro de Estudios para la Dinámica No-Lineal en el Instituto La Jolla (1978); a comienzos de los 1980 se crea el Instituto Santa Cruz para la Ciencia No-Lineal [...] Finalmente, en 1984 surge el más famoso de todos el Instituto Santa Fe (SFI) [...] Posteriormente, en Estados Unidos y en Europa y después en Japón y la China, surgen otros centros e institutos similares” (Maldonado y Gómez Cruz, 2010, p. 9-10).

Existe una gran familia de complejidad. Los miembros más destacados de esta familia son las ciencias de la complejidad, el pensamiento complejo, la cibernética –de primer y segundo orden–, el pensamiento sistémico, incluso el holismo. Por razones de delimitación de espacio dejemos los demás de lado aquí y digamos algunas palabras sobre el pensamiento complejo.

Se trata de una corriente de pensamiento creada y liderada por Edgar Morin (Juignet, 2015) quien propone “en la tercera parte de su libro *Ciencia con consciencia* de 1982, la cual denomina “por un pensamiento complejo”. (Luengo González, 2018, p. 74.) De estos miembros los dos más destacados son las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo. Desde luego que existen diferencias que han sido el objeto de diferentes consideraciones.

Cabe aquí señalar que para el pensamiento moriniano “el método de la complejidad es el pensamiento complejo, es un principio de acción que no dirige, sino anime”. (Morin, 1990, p. 436) De acuerdo con un autor destacado, las ciencias de la complejidad

“tienen un enfoque científico, epistemología en el ámbito de la ciencia, inter y transdisciplinar, formulación de problemas de frontera, por su parte el pensamiento complejo tiene un enfoque filosófico y ético-político, epistemología más allá de las ciencias transdisciplinares, con núcleos organizadores del conocimiento” (Morin, 1990, p. 122-123).

Los orígenes del pensamiento complejo pueden rastrearse a través de dos textos principales: primero, *Le Journal de Californie* escrito por el propio Morin (Morin, 1970) y por B. Chamak, *Le groupe des dix, ou, les avatars des rapports entre science et politique*. (Chamak, 1997) Brevemente, la historia es la siguiente, Morin era un sociólogo de reconocimiento nacional que había escrito algunos libros de cierto interés. En 1969 recibe una invitación para visitar el Instituto de Palo Alto, el Instituto Salk, gracias a lo cual Morin se entera del Instituto sobre estudios no-lineales en La Jolla, donde aprovecha para enterarse de y conocer lo mejor que había en California en materia de ciencia. Eran el maravilloso año 1968 con todo lo que la cultura del momento implicaba. Luego de su estadía, Morin regresa a París y se dedica a repensar y digerir la información que expone en su diario de 1970. Sin lugar a dudas, la inteligencia de Morin consistió en haber estado abierto y entendido los desarrollos del pensamiento que tenía lugar en ese momento, alrededor de California (Berkeley, Davis, entre otros).

Esta historia coincide, plano por plano, con el recuento que hace Chamak, acerca del grupo, formado en 1969 que se reunía todas las semanas hasta 1976 con la participación de figuras como H. Atlan, J. Attali, J. de Rosnay, R. Passet, el propio Morin, M. Serres y varios más. Se trataba de encuentros no formales –esto es, no eran seminarios, sino conversatorios con exposición y participación de ideas y proyectos–, todo lo cual contribuyó a formar el pensamiento de Morin propiamente dicho *El método* y los desarrollos que conducen al pensamiento complejo.

Antes de presentar contraposiciones entre las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo para lo cual resulta de ayuda (Luengo, 2018), lo importante consiste en el reconocimiento de que existen dos puertas de acceso principales, perfectamente diferentes a la complejidad y todo depende de las fortalezas, por ejemplo, matemáticas, computacionales o científicas, o bien

narrativas, epistemológicas y discursivas de quien quiera adentrarse en la complejidad. Por lo demás, de acuerdo con Maldonado y Gómez Cruz las ciencias de la complejidad originalmente son:

Tabla 1
Tabla comparativa de ciencias de la complejidad

Ciencia de la complejidad	Área de estudio	Inicios	Autores destacados
Termodinámica del no Equilibrio	Los sistemas alejados del equilibrio termodinámico y los procesos irreversibles.	Principios de la década de los cuarenta.	Ilya Prigogine; Constantino Tsallis.
Teoría del Caos	Los sistemas complejos sensibles a condiciones iniciales.	Finales de la década de los cincuenta.	Edward Lorenz; Stephen Kellert.
Teoría de Catástrofes	Cambios súbitos e irreversibles en sistemas estructuralmente estables.	Finales de la década de los cincuenta.	René Thom.
Geometría fractal	Los fractales. Figuras autosemejantes de dimensión no entera.	Década de los setenta.	Benoit Mandelbrot.
Lógicas no Clásicas	La lógica difusa, la lógica paraconsistente, la lógica cuántica, la lógica libre, etc.	A lo largo del siglo XX, con grandes avances en los años noventa.	Jean Louis Gardes; Lofti Zadeh; Francisco Miró.
Redes Complejas	Redes que presentan ciertas características estadísticas y topológicas.	Inicios del siglo XXI.	Lászlo Barabasi, Steve Strogatz.

Nota. Adaptado por Maldonado Castañeda y Gómez Cruz, 2010.

No obstante, es cierto que las ciencias de la complejidad se han venido enriqueciendo, acorde a los avances de la investigación en diferentes dominios. Al grupo anterior de ciencias de la complejidad cabe agregar dos, siempre en acuerdo con las características centrales de la especificidad de las ciencias de la complejidad. Estas dos nuevas ciencias son: la epigenética (Maldonado, 2021c) y la biosemiótica (Maldonado, 2020b). Las justificaciones están presentes en cada uno de los textos referidos.

Una observación puntual sobre la estética. En la literatura podemos hacer uso de la epistemología de segundo orden o

el sapiencial saber del saber. Así, el primer nivel es la acción reflexiva del conocimiento del conocimiento; existen autores cónicos como Dostoiévsky, C. Vallejo, J. Joyce, F. del Paso, G. Chaucer, M. Yourcenar o J. Cortázar, por ejemplo, con juegos de escalas, dimensiones, tiempos y personalidades que nos permiten observar rasgos de complejidad. Curiosamente, algunos filósofos relacionados con la epistemología de primer orden son el neokantiano E. Cassirer, J. Piaget y el tomista R. Verneaux. Simple y llanamente, es el uso del hipertexto, algo que es bien conocido por escritores y poetas. No es que los dos libros mencionados sean precisamente gran literatura, pero sí sirven como punto de referencia.

En verdad, también encontramos que la epistemología de segundo orden es una asignatura pendiente que puede obtener luces frescas y promisorias desde la estética. Cabe añadir que la estética es la gran olvidada del pensamiento complejo o de las ciencias de la complejidad y que sus aportaciones pueden ser enormes desde lo sapiencial (Maldonado, 2021b). Así como en la epistemología de primer orden se estudia el conocimiento del conocimiento, con el metaconcepto como unidad básica en este campo, en la epistemología de segundo orden, que es el saber del saber o lo sapiencial, el referente primero es la humildad sapiencial expresada en el socrático: “Solo sé que no sé nada”, por lo que, el saber del saber nos obliga a tener las cuatro virtudes cardinales: fortaleza, templanza, justicia y prudencia. Estas diferencian al sabio del genio como en los casos de grandes artistas como Van Gogh, Gauguin, Shakespeare, Cervantes, Heidegger (“ese gran filósofo, ese pequeño hombre”) y muchos más, quienes fueron genios. Algunos de los que sí tuvieron esta cualidad fueron pensadores como Sócrates, Wittgenstein, Montaigne, Gadamer, Gandhi, Mandela, aunque reconozcamos que cualquier lista es imperfecta y no pretende afirmar nada, sino simplemente nos invita a mirar en una dirección. La sabiduría implica, entre otras cosas, una paz interior, suprema calidad humana y el tránsito de la ciencia a lo sapiencial o lo místico.

Las referencias a las epistemologías de primer y segundo orden proceden en realidad de la cibernética y en rigor, no corresponden al lenguaje de la complejidad, sin embargo, se entiende y no presenta

mayor ruido. Se trata de una referencia clásica. Hoy empleamos otros lenguajes para designar lo mismo; como la de hipertextos.

La posibilidad de establecer puentes, crear túneles, generar sinergias, superar las divisiones y las comprensiones analíticas, pensar en términos multinivel y sí: vincular ciencia y filosofía con estética y arte, dicho en general, es algo que puede retomarse, adicionalmente gracias al austriaco doctor en física teórica F. Capra en su libro *El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental* en su primera edición de 1975 y las subsiguientes revisadas de 1983 y 1999, en la que propone hermanar todo tipo de conocimientos, actitudes, genialidades y sabidurías milenarias de todo el mundo y culturas. En esta misma dirección, ya desde Sonora, México, en *Las enseñanzas de Don Juan*. (Castaneda, 1974, p. 73) Carlos Castaneda (1925-1998), señala: “Lo mío han sido todas descripciones de un fenómeno imposible de discernir bajo las condiciones del conocimiento lineal del mundo occidental”, (Castaneda, 1974, p. 37) Por su parte, es reveladora la frase con la que empieza Capra su libro: “Observa detalladamente cada uno de los caminos. Ponlos a prueba tantas veces como creas necesario. Luego pregúntate a ti mismo y solo a ti mismo, lo siguiente: ¿Tiene corazón ese camino? Si lo tiene el camino es bueno; si no lo tiene, no sirve para nada”. (Capra, 2017, p. 21) Capra dedica su libro a diversos científicos, místicos y músicos de diferentes culturas como Ali Akbar Khan, Carlos Castaneda, Werner Heisenberg, Krishnamurti o Alan Watts, entre otros. Como se aprecia, se adivinan aquí actitudes y valores fundamentales que son la esencia de lo sapiencial y la epistemología de segundo orden o el saber del saber, consiste en descubrir la ilusión, la estrella, el fin o el *telos* que dirigirá siempre nuestra vida y actos hacia una felicidad no egoísta.

¿Qué es lo que puede proporcionar la estética a la complejidad?

De manera tradicional, la filosofía fue el ámbito de la razón a partir de Platón y Aristóteles y el predominio, amplio del *logos*. En la Grecia arcaica, una situación semejante no existió en absoluto; ni en otras culturas, formas de vida y de pensamiento. De manera

clásica, el imperio de la razón es lo común que comparten la ciencia y la filosofía. Las artes fueron expulsadas de la República (*politeia*) y de consuno, la estética nunca ocupó un papel ni siquiera de reparto en la historia de la filosofía. Las sensaciones, las emociones y las pasiones, el ámbito de la estética fue relegado a lugares secundarios. Hasta cuando, al cabo de mucho tiempo, gracias a Baumgarten la estética comienza a obtener, una vez más, un protagonismo. Seguidamente, Kant le otorga un lugar a la estética, en la economía de la racionalidad.

De acuerdo con Kant, en *La crítica del juicio* (Kant, 2007, p. 128), el conocimiento estético es aconceptual, pues está en el campo de las emociones, sentimientos e instintos y no de la razón. Es otro espacio de libertad, sin otra finalidad que el goce y cada afirmación de quien contempla un objeto respecto a si es, según él, bello o no, constituye una verdad universal desde lo personal.

Vale observar que en dos idiomas cercanos, el inglés y el alemán, existe una palabra que sirve para designar la esfera de las sensaciones y los sentimientos, sin establecer distinciones ni jerarquías, se trata de *feelings* y *Empfindung*, respectivamente. El ámbito de la estética consiste en la recuperación acerca de la importancia de las sensaciones o sentimientos, algo bastante más originario que simplemente las emociones. En la historia de Occidente las pasiones fueron, si cabe la expresión, las malditas del mundo y todo fue, *grosso modo*, la negación de las pasiones. La historia reciente, acerca de las emociones no es ajena a la importancia del encefalocentrismo. Al fin y al cabo, las emociones existen en el cerebro –en el encéfalo, en rigor–, pueden ser moldeadas y manipuladas consecuentemente. Cabe una sospecha acerca de la llamada inteligencia emocional y otros discursos semejantes, puesto que se trata del hecho de que abierta o tácitamente son la continuación de la tradición platónico-aristotélica en la negación de las pasiones (*hybris*).

Nadie piensa bien, si no piensa con todo el cuerpo, con el organismo entero. El pensamiento encuentra sus raíces en la biología; en las emociones y en las pasiones, en fin, en las sensaciones y los sentimientos, donde anidan las más auténticas y radicales de la existencia y el mundo. No precisamente en los juicios, los argumentos, los raciocinios, los tejidos de sentencias y proposiciones y demás. Wittgenstein resulta en este plano una

referencia imprescindible. La complejidad del mundo y de la vida primero estriba en encontrarle y abrirle, luego, por así decirlo, un espacio a los sentimientos, las emociones y las pasiones –tres maneras diferentes de señalar en una misma dirección– y en superar la escisión cuerpo-alma, cuerpo-mente, cultura-naturaleza y otras expresiones semejantes. Una de las características centrales de la complejidad consiste en el rechazo y la superación del dualismo de cualquier tipo.

Por lo menos son posibles y existen dos canales de retroalimentación entre la estética y la complejidad y entre la complejidad y la filosofía. De un lado, se trata de reconocer expresamente que la razón –en cualquier sentido o acepción– es hueca sin los sentimientos. La mente sin el cuerpo constituye un total desvarío, análogamente a lo que es la existencia de los seres humanos por fuera y por encima de la naturaleza. Las buenas ideas no son diferentes a los sentimientos y las sensaciones y al cabo todos los asuntos del mundo son, literalmente, viscerales.

La piel humana, mucho más y mucho mejor que un “órgano” es, en realidad, desde el punto de vista fisiológico, anatómico y termodinámico, una víscera (exactamente como lo es el hígado, los riñones o los intestinos). Los asuntos del mundo y de la existencia son un asunto de piel y la piel es el primer termómetro de las experiencias y las vivencias. La percepción –dicho de modo puntual y fuerte: la mente– en ocasiones nos engaña. En la historia del arte, por ejemplo, la importancia de esa técnica conocida como *trompe l'oeil*. Es posible perfectamente y sin ninguna dificultad engañar a la percepción o a la mente.

En contraste, el cuerpo jamás nos miente. La dificultad estriba en que en la historia de Occidente jamás nos enseñaron o aprendimos a escuchar al cuerpo, que siempre nos habla, a través de una pluralidad de lenguajes, a saber: a través de los lenguajes de las sensaciones y los sentimientos (*prima facie*). Existen numerosas formas de escuchar al cuerpo, pero la básica es a través de la respiración. La inmensa mayoría de seres humanos no saben respirar, no respiramos, en absoluto, con los pulmones, son simplemente los órganos. Respiramos, literalmente, a través de la mitocondria de todas y cada una de las células. En este mismo sentido, no vemos con los ojos; estos son sencillamente los órganos

de la visión, la visión acontece en el cerebro. Podríamos ampliar estas referencias. En cualquier caso, la idea de base queda clara por un lado, no hay dos cosas, cuerpo y mente, sino una sola y, de otra parte, las raíces del conocimiento y del pensar no están en modo alguno en el cerebro, la mente o la razón; se encuentran en el cuerpo (Maldonado, 2020c; Maldonado, 2021c).

Vivimos, manifiestamente, un mundo marcado por “el efecto mariposa o de Lorenz”; es decir, pequeños cambios imperceptibles pueden dar lugar a fenómenos de amplia magnitud y envergadura. La conclusión, simple y directa, es que los seres humanos no pueden controlar nada; la idea de control es superficial y pasajera. Pues bien, el fenómeno por excelencia del cual dependen los seres humanos –y la vida en general– no cabe controlar en manera alguna el medio ambiente. Solo que el concepto de medioambiente es, esencialmente, abierto e indeterminado. Hace referencia al clima, por ejemplo, los movimientos de los ríos, los mares y los océanos, a la propia deriva continental y las tectónica de placas. El título general para estos cambios no controlables es de naturaleza y abarca desde el entorno inmediato hasta la vastedad del universo.

Ahora bien, estamos volviendo a aprender acerca de la naturaleza y con ello acerca de la importancia del azar, la casualidad, la contingencia o la aleatoriedad. La complejidad consiste, para decirlo puntualmente, en el reconocimiento de que el mundo y la vida contienen un componente de aleatoriedad, que es perfectamente irreductible. La contingencia es, antes que un concepto, una experiencia. Así, la estética abre las puertas –no si la ciencia y manifiestamente no a pesar de esta– a la importancia del azar.

La fenomenología acerca del aprendizaje reciente sobre la contingencia es amplia y profusa y, *grosso modo*, cubre, fuertemente, la historia de finales del siglo XIX hasta hoy en numerosos dominios: la economía y la guerra, la política y la antropología, la meteorología y las finanzas, los terremotos y los las revoluciones, los golpes de estado y los de mano y los levantamientos populares, en fin, las pandemias y las epidemias y las falencias de los gobiernos y los estados.

La complejidad comporta un tipo de vida y de pensamiento (= filosofía) que sabe, adicionalmente, acerca de indeterminación

(si se quiere, de incertidumbre), de fractalidad e irregularidades. Existe una fuerte inflexión con respecto a esa historia que nace en la *polis* griega, luego de la Tiranía de los Treinta, cuando sucede el gobierno de Solón y de Pericles. Se trata, quizás, de la más fuerte y grande de las revoluciones en las estructuras mentales habidas desde entonces. Esta es la impronta de la complejidad.

La realidad no es lo que parece y el mundo no se funda –ya, en absoluto–, en el primado del sentido común y la percepción natural; siempre esencialmente acríticos-. Asistimos a un mundo –*lato sensu*–, amplia y fuertemente marcado por transiciones de fase, ausencia de regularidad, relatividad alta de las “leyes” y las “constantes”, por incompletud, por la imposibilidad de consistencia total, en fin, por la presencia de polivalencia y difusividad. Desde luego que las verdades que alguna vez se adquirieron permanecen. Además, hemos hecho el aprendizaje de la complejidad. Pues bien, si la complejidad tiene sentido es porque se trata, ante todo, de una experiencia vital, de una vivencia, mucho antes y más radicalmente que, de un concepto, una idea, una ciencia o una filosofía, o algo semejante.

Las ciencias de la complejidad

Después de lo aportado por Edgar Morin, Basarab Nicolescu, Fritjof Capra, Rolando García y muchos otros contribuyeron en conformar la corriente identificada como “pensamiento complejo”, también se encuentra la impulsada por varias instituciones y complejólogos de primera generación como el Instituto Santa Fe de Nuevo México, Estados Unidos, la London School of Economics and Political Science y el Centro de Ciencias de la Complejidad de la Universidad Nacional Autónoma de México (C3). Existen pensadores iberoamericanos sobresalientes como Carlos Eduardo Maldonado de la Universidad el Bosque en Colombia, Alfonso Gómez Cruz de la Universidad del Rosario, Carlos Reynoso de Argentina, Germinal Concho, Felipe de Jesús Lara-Rosano del C3, México y varios más. Estas dos corrientes dominan hoy el campo de la complejidad, sin embargo, lo que falta es la inclusión de la estética como conocimiento indispensable.

Estética, pensar y complejidad

En su acepción clásica, la estética fue concebida por Baumgarten y Kant como el estudio, conocimiento o intuición de lo bello o de la belleza. Sin embargo, en su acepción originaria, la *aisthesis* hace referencia a las sensaciones y a la capacidad sensible de los seres humanos. En consecuencia, no se reduce en modo alguno ni al estudio del arte ni tampoco al tema de lo bello. La *aisthesis* es en sí misma una estructura cognitiva y conocemos –a través de nuestra experiencia– al mundo ya como sensación, es decir, no es un modo ni superpuesto ni tampoco subyacente de conocimiento: las sensaciones y sentimientos son ellos mismos estructuras cognitivas. Baumgarten y Kant jamás sospecharon una comprensión semejante. Vale la pena recordar las referencias a los *feelings* y la *empfindung* hechas arriba, en ese sentido, el español no conoce una aproximación semejante.

La crisis de la *aisthesis* en la historia de Occidente consiste, literalmente, en el hecho de que toda la tradición occidental ha sido un anestésico de la experiencia humana y del mundo, es decir, la sedación de los sentimientos y sensaciones en nombre de la razón y el entendimiento. En última instancia, no se trataba de la negación total de las pasiones, un tema que fue caro a la tradición judeocristiana. Cabe decir que la complejidad, consiste en un proceso mediante el cual la vida deja de estar anestesiada y toma conciencia de las dimensiones tónicas del universo y la vida. Son dimensiones tónicas porque así fueron relegadas por la tradición, pero en realidad constituyen estados de alerta, despierto, conciencia y vitalidad sin iguales.

La *aisthesis* griega puede ilustrarse, por ejemplo, con su origen hasta los presocráticos, mejor aún, en el período arcaico. En la comprensión clásica, los presocráticos habrían sido los primeros en reflexionar sobre este tema. Así, encontramos en verso las palabras de Parménides de Elea: “Lo primerísimo, de entre todos los dioses el primero, al Amor se formó” (García Bacca, 1991, p. 51). En Pitágoras (a. C. 500 – 470 d. C.) encontramos la primera reflexión directa sobre lo bello, en donde como admirador de las medidas y cantidades señala a la proporción y a la armonía como elementos indispensables para que un ser pueda considerarse bello (Volpi, 2005, p. 1677).

Lo sublime es aquello que provoca en nuestro espíritu el sentimiento de lo majestuoso (Gombrich, 2012, p. 493), de la causa que nos da una dimensión humana limitada, por ejemplo, contemplar un mar embravecido, lo infinito del cielo estrellado o las cumbres de las grandes montañas.¹⁹ Después de sus *Crítica a la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*, el genio de Königsberg logra también abarcar el arte en su filosofar (Kant, 2013, p. 7). En México, mucho tiempo después, tendríamos otro genio también, oriundo de Monterrey (lo que significa aproximadamente la palabra alemana de Königsberg): el padre del ensayo mexicano, maestro de Octavio Paz y Carlos Fuentes, el sapiencial Alfonso Reyes.

En este apartado, partimos de la hipótesis de que el conocimiento artístico es una de las formas cognitivas de las que disponemos como seres humanos y desafortunadamente no lo hemos desarrollado desde nuestros primeros estudios, en la educación básica, sino hasta la universidad, lo que implica una desventaja comparativa con otros países que sí lo aprovechan desde la niñez. Por ello, nuestro interés es contribuir a través de estas páginas y reflexiones a impulsar el conocimiento morelense por medio del pensamiento complejo y la estética, confiados en lo que Kant señaló que, frente a la ciencia que se basa en el conocimiento y en la razón, el otro tipo cognitivo tiene en la intuición, sentimiento, instinto o emociones una gran fuente cognitiva que nos lleva inmediatamente al saber conforme su máxima: *sapere aude* o el reto que nos propone tener el valor, la audacia, el coraje de atreverse a buscar el saber significa literalmente, *atrévete a saber*.

Reflexiones sobre la estética

De igual manera, Aristóteles sostiene en las primeras palabras de la *Metafísica* cuando afirma: “Todos hombres tienen naturalmente el deseo de saber” (Aristóteles, 2002, p. 3), continúa inmediatamente, ya con una visión estética: “El placer que nos causan las percepciones

¹⁹ Véase el cuadro de Joseph Mallord William Turner, *Tormenta de nieve: un vapor a la entrada del puerto*, 1842, óleo sobre lienzo, Tate Gallery, Londres. También Caspar David Friedrich, *El caminante sobre el mar de nubes* de 1818 en la Kunsthalle, Sala de Arte de Hamburgo.

de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista [...] el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento”. El término empleado por Aristóteles es el *agapesis* que significa un deleite físico, material; si se quiere, sensual. Se asimila exactamente al ágape del *symposio* (el *Banquete* de Platón): la cena que solo se hace con amigos y entre amigos, el lugar más propicio de todos para que emerja y se haga posible la “verdad”.

Por otra parte, en el *Arte poética* afirma que “pues lo hermoso, un objeto bello viviente y cualquier otra que se compone de partes, debe tener estas bien colocadas, asimismo la grandeza correspondiente, porque la hermosura consiste en proporción y grandeza” (2007, p. 27). Posteriormente, afirma que “la poesía es más filosófica y doctrinal que la historia; por cuanto la primera considera principalmente las cosas en general; más la segunda las refiere en particular [...] Más lo que imita son las acciones; luego, aunque haya de representar cosas sucedidas no será menos poeta” (Aristóteles, 2007, p. 29). Aristóteles establece la teoría de la *mímesis*, en la que afirma que el arte es la imitación de la naturaleza, postulado que sería dominante durante los siguientes dos mil años hasta que llegaran nuevas posiciones conforme la historia de las ideas estéticas con base en los autores anteriormente señalados. Este cambio sucederá a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La estética de Aristóteles habría de pasar a lugares muy secundarios.

Encontramos temas fundamentales en la estética de Juan Plazaola quien afirma con humor que “los libros de estética suelen ser poco estéticos”; este autor nos ayuda a identificar que en esta introducción, serían imposibles de abarcar todos los autores, algunos solamente los anunciaremos, invitando al amable lector a referirse tanto a Plazaola²⁰ como a los autores originales, los temas capitulares de esta disciplina son:

- a. “La estética como problema”, aquí caben las preguntas si nos encontramos ante una posición filosófica u otra científica, nosotros nos manifestamos porque estamos en un campo de la filosofía, no es el concepto el que constituye

²⁰ *Ibid.*, 15.

la unidad básica de lo estético, sino conforme a Kant, es aconceptual, pues es producto de nuestros sentimientos, instintos, emociones, pasiones, estas, alejadas de la razón, estamos en otro campo del ser humano y ante otra epistemología que es diferente de la científica en cuanto a materia y forma.

- b. “La vivencia estética”, Plazaola se apoya en Platón al afirmar que esta es “como vivir en las islas de los bienaventurados”; Dante “pasa el tiempo sin sentir”; P. Valéry “una separación del resto de los hombres”.
- c. “El universo estético”, L. B. Alberti “una consonancia conforme a la razón”; A. Durero “la belleza es indefinible”; P. B. Shelley “himno a la belleza intelectual”; R. W. Emerson “la belleza es la expresión del universo”; Ch. Baudelaire “lo bello es melancolía y misterio”.
- d. “Arte y artesanía”, Plazaola estudia al arte como *poiesis* o producción originaria generadora de lo bello, en este sentido, tanto la poesía como la escultura, pintura o música son *poiesis* por oposición a la técnica artesanal.
- e. “El arte y la realidad”, empieza Plazaola con la mencionada teoría aristotélica del arte como *mimesis* o imitación de la naturaleza, la que informamos que dominó dos milenios en este campo para enfrentarse a la posición del estagirita desde varios autores como Baltasar Gracián, quien considera, contestatariamente contra Aristóteles, que “el arte suple los descuidos de la naturaleza”, en esta corriente Bernini también afirma que “corregir a la naturaleza” es la misión del arte.

Por su parte, José María Valverde en su *Breve historia y antología de la Estética*, (Valverde, 2017, p. 17, lleva a cabo –también con una pequeña antología– la división de su obra en los siguientes capítulos: “La antigüedad: los grandes fundadores”, “Helenismo y Edad Media”, “El Renacimiento”, “La Ilustración”, “El Romanticismo” y, finalmente, “De Nietzsche a hoy”. Encontramos en este autor que se guía por la historia de las ideas estéticas con un gran conocimiento de las fuentes originales, buscando crear una obra de fácil asimilación por los lectores y como una invitación a

este campo de la belleza. Así, en su introducción menciona: “Este libro, nacido de la enseñanza, pero con esperanzas de interesar a los lectores libres de cursos y exámenes, solo pretende ofrecer una mínima síntesis del desarrollo histórico de la estética” (Valverde, 2017, p. 13).²¹

En una clase de estética en El Colegio de Morelos, un alumno preguntaba por la diferencia entre genio y sabio, en nuestro criterio podemos citar la genialidad estética o literaria de William Shakespeare o Miguel de Cervantes. Sin embargo, para referirnos a la sabiduría podemos tomar como ejemplo por sus hechos y palabras, la vida y palabras del sileno Sócrates, quien integró lo que se conoce como virtudes cardinales o del corazón, junto con la valentía demostrada en diez años de luchas en las Guerras del Peloponeso entre atenienses y espartanos. Lo cual no permite volver al hilo central de este libro: el coraje de la vida, la filosofía y los tiempos turbulentos que, a veces, debemos vivir.

De esta suerte, podemos concluir que mientras la genialidad es el poder de realizar originalmente lo que nunca la humanidad había conseguido o contemplado como en Shakespeare o Cervantes. Por su parte, la sabiduría o lo sapiencial, exige poseer virtudes cardinales como en la vida y palabras de Sócrates; este es el lenguaje clásico del problema. Por lo demás, nosotros consideramos que existen sabidurías, en plural, y no una sola sabiduría. Así las cosas, en la estética podemos referirnos a la genialidad, pero el campo de lo sapiencial está en otro camino –como le gustaba referir a Heidegger en su reflexión filosófica– con las virtudes cardinales ya estudiadas por Santo Tomás de Aquino como guías, distinguiéndose de la teologales que son fe, esperanza y caridad. La sabiduría consiste en vivir acorde a la naturaleza: jamás en contra suya y nunca por encima de ella.

Aprovechando un libro clásico, como es el del gran historiador del arte austrobritánico Ernest Gombrich, *La historia del arte*, en el encontramos que su posición es que en la introducción fija su posición personal al respecto: “No existe, realmente el arte. Tan solo hay artistas” (Gombrich, 2012, p. 15). De este modo, comprobamos que Gombrich no acepta otras posiciones que tienen que ver con la

21 *Ibid.*, p. 13.

época, circunstancias, históricas, sino que, simplemente, el arte es lo que hacen los artistas. Tal vez a algunos molestará esta posición. Sin embargo, recordemos kantianamente que en el arte nadie tiene la verdad absoluta, sino por lo contrario, cada quien construye una verdad universal aconceptual.

Por otra parte, en otra obra monumental, como es la de Peter Wilson, se considera el conocimiento estético, pero surge la pregunta:

Hace cien años, los escritores como Hugo von Hofmannsthal, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, o Thomas Mann podían aspirar a decir algo que rivalizara con el conocimiento científico de la época. Otro tanto puede decirse de Richard Wagner, Johannes Brahms, Claude Monet o Édouard Manet, [...] ¿podemos decir lo mismo hoy? Las artes y las humanidades siempre han sido un reflejo de la sociedad en la que se insertan, pero durante los últimos cien años han hablado con una confianza cada vez menor. (Watson, 2017, p. 17)

Nuestra respuesta es que el conocimiento estético nos permite observar la realidad desde otra perspectiva que nos enriquece y es una asignatura, un pendiente en la cultura actual. La estética, por tanto, es una forma de vida, mucho más que una expresión artística. Se trata, si cabe decirlo y sin jerarquizar sobre el tema, de una forma de vida, una radicalidad mucho mayor que la ciencia o que la filosofía, en el sentido academicista de la palabra. El arte, de entrada y hasta el final, implica nuestra sensibilidad, mucho más que lo que simplemente pensamos o creemos.

El historiador inglés Eric Hobsbawm (2014, p. 495) trata el tema del arte en uno de sus libros, del año 1998, menciona: “Es práctica habitual entre los historiadores analizar el desarrollo de las artes, a pesar de lo profundamente arraigadas que están en la sociedad, como si fuesen separables de su contexto contemporáneo, como una rama o tipo de actividad humana sujeta a sus propias reglas y por ello susceptible de ser juzgada de acuerdo de ellas”. Más adelante señala: “La tecnología revolucionó las artes haciéndolas omnipresentes”. Esta posición genera una crítica que podemos

hacer desde lo que se considera clásico o aquello que trasciende a su tiempo como la *Iliada*, (Homero, 2017, p. 87) sobre todo, la edición que introduce Alfonso Reyes; también la Venus de Milo, las obras de Policleteo, considerado por diferentes estudiosos de la estética como el más grande escultor de Grecia, el que pudo hacer “el arte del arte” o establecer un canon de la escultura, con sus grandes obras Doríforo o portador de lanza, Discóforo o la diosa Hera de Argos; Leonardo da Vinci con sus pinturas de *La Gioconda* y *la Última Cena*; Miguel Ángel Buonarroti (*La Piedad*, *El David*, *El Juicio Final*), William Shakespeare, Miguel de Cervantes Saavedra, etcétera. A esta historia hay que agregar ese capítulo ampliamente ignorado que son las artes africanas y amerindias que históricamente fueron puestas de relieve gracias a Picasso. Los ideales de belleza, de sensibilidad y lo sublime, deben incluir artes de pueblos, culturas y sociedades que no aparecieron en el canon occidental: música, pintura, arquitectura, tejidos, máscaras y rituales. Un cruce fantástico se produce en este punto entre la estética y la antropología; entre la estética y la paleontología.

Estética y complejidad

Lo que siglos después el pensamiento complejo con Edgar Morin (1990, p. 135) y otros (Nicolescu, 2010, p. 87), junto con las identificadas como ciencias de la complejidad mencionadas, nos abrirían a reflexionar o –el caminar filosófico, conforme como le gustaba llamar a Martin Heidegger– buscando una estrella como ilusión, guía para vivir auténticamente y no como el hombre-masa orteguiano o el Uno por diferencia al *Dasein*, (González Ibarra, 2016, 98) con su propia esencia lingüística, histórica y enfrentada a la muerte, que se pierde en banalidades y hablaturías (González Ibarra, 2017, p. 77) de acuerdo al filósofo alemán de Messkirch creador de la obra *Ser y Tiempo* de 1927.

Unir transdisciplinariamente a las ciencias sociales con las humanidades desde la estética (Gadamer, 1975, p. 75) y el pensamiento complejo para aplicarlo en la educación universal es el objetivo general de este trabajo. Empezaremos desde el particular, aprovechando el pensamiento complejo y otra obra traducida al

rumano por la Universidad de Valaquia titulada *El arte del derecho*, publicada en México por la prestigiada casa editorial Fontamara, el de hermanar la educación, derecho, ciencia política, economía, desde la complejidad multidimensional con la estética, conscientes de la discusión interminable de, si en este campo en el que se habla también, como la filosofía del arte o de la belleza.

Aquí consideramos que el pensamiento complejo (Ballester Brage y Colom Cañellas, p. 149) puede aportar desde su perspectiva transdisciplinaria un criterio interesante, aunque, de entrada (*prima facie*) nos encontramos con el reto que ya afirmamos antes en una atmósfera kantiana: que lo estético es aconceptual, por tanto, con el bucle recursivo como primer referente de la complejidad (Rolando García, 2013, p. 182) podemos llegar a una retroalimentación, objeto de arte-sujeto, belleza-empatía, psicología, sociología, filosofía, técnica, artesanía y demás. El reto, pues, queda abierto y al final de este trabajo cabrá juzgar si hemos aportado un pequeño grano de arena en esta playa incesantemente cambiante y difusamente bella.

Lo anterior nos recuerda al gran libro del neokantiano Ernest Cassirer (1993, p. 85) que al trabajar sobre la epistemología tituló a su obra *El problema del conocimiento*, mientras que otros autores han nombrado a sus obras *Teoría del conocimiento* como Johannes Hessen (2007, p. 168) editado en alemán en 1925 y traducido al castellano por José Gaos en 1936, *Epistemología. Ciencia de la Ciencia* conforme con Mario Bunge (1980, p. 30), filosofía del conocimiento, gnoseología, etcétera.

Por lo que respecta a la pregunta de si la estética es ciencia, nuestra respuesta es que no; y no es para nada necesario que lo sea, por lo demás, como queda ya señalado, es un conocimiento aconceptual intuitivo, sentimental, emotivo, imaginativo, de una individualidad universal, pues la ciencia tiene su unidad cognitiva en el concepto, como ser lógico socrático que capta la esencia de todos los entes y sujetos, no es la razón ni la lógica lo que impera en este campo, sino lo que señalamos anteriormente. Por el contrario, afirmamos que es una forma de conocimiento que está en otra esfera del científico.

El arte antecede siempre a la ciencia. La ciencia siempre va a la zaga. Y en algún lugar, entre ambas, se sitúa la filosofía. Histórica, heurística, social, en fin, epistémicamente, el arte siempre ha

antecedido a la ciencia. El problema es que Occidente hizo creer que algo solo tenía validez cuando estaba sostenido por el aparato de la ciencia. De cualquier manera, Occidente creyó que había jerarquías de conocimiento y el arte jamás se situó en los primeros lugares. De consuno, la estética ocupa tradicionalmente lugares secundarios. La primacía siempre la tuvo la epistemología, la lógica, la matemática, en fin, la ciencia y durante algún tiempo, la primacía la tuvo también la filosofía.

Por su parte, Massimo Fusillo nos da la razón en su libro *Estética de la literatura* (2012, p. 16-17) analizando la *Crítica del juicio* de Kant afirma que “la experiencia estética se define como placer sin interés, finalidad sin objetivo; se convierte en experiencia individual de una libertad que busca, sin embargo, ser compartida y hacerse universal: aun careciendo de demostraciones, puede llevarnos hacia el sentido último de nuestra existencia, hacia una forma completamente peculiar de verdad”. Lo anterior nos alienta en nuestra convicción de que la complejidad necesita del conocimiento estético.

En lo tocante a la cuestión de si puede tener un método la estética, consideramos que ello no es posible, pues, no podemos aplicarlo para producir o disfrutar obras de arte, en las que participa la imaginación, inspiración, emociones, sentimientos y trabajo creativo o *poiético*. Plazaola menciona también: “Si algo caracteriza lo estético, es su complejidad cualitativa, tanto mayor cuanto mayor es su valor artístico”. (Plazaola, 2007, p. 278) Las artes en general, y la estética con ellas, no tienen, en absoluto ninguna preocupación por el método. Esta es una angustia propia de la ciencia y, parcialmente, de una parte de la filosofía.

Otro tema que estudia nuestro autor es lo que identifica como “la vivencia estética, así, lo que llamamos bello es lo que impresiona nuestros sentidos, eso que empieza cautivando los ojos y los oídos, produciendo sensaciones deliciosas” en nosotros de cualquier forma. Nos recuerda que para Kant “lo bello es la armonía de la imaginación y el intelecto”; recordando, a su vez, a Aristóteles quien señaló que “hay goces del cuerpo y del espíritu”, siendo Kant “el primero que de manera sistemática analizó el carácter desinteresado de la belleza, distinguiéndose de lo agradable a los sentidos”, recuerda a san Agustín (2015, p. 215) –con el dolor por

el saqueo de Roma el 24 de agosto de 410 d. C. por los visigodos comandados por Alarico I– en *La ciudad de Dios* (412-426 d. C.)– menciona: “Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos: he ahí lo que sucederá al fin sin fin”.

Considera la contemplación o vivencia estética como “una experiencia de paradójica complejidad”²² y cita de varios autores: Henri-Frédérique Amiel, “Horas de éxtasis”; Vicent Van Gogh, “Un olvidarse de mí mismo”; Leopold Stokowsky, “Lejos del mundo, cuando alcanzamos su última esencia, la música es la voz del todo, la melodía divina, el ritmo cósmico, la armonía universal”.

Gracias al desarrollo del pensamiento complejo (Luengo González, 2018, p. 76) consideramos que ahora podemos comprender con mayor riqueza a la estética y viceversa, a los diversos problemas, cuestionamientos y disputas en las que se encuentra. Para empezar podemos afirmar que uno de los aspectos más complejos del ser y hacer humano es la obra artística, con los señalamientos que llevó a cabo Juan Plazaola, con la transdisciplinariedad como lanzadera que une los tejidos científicos y humanísticos, para poder afirmar que la obra de arte es multidimensional, y contiene una gran cantidad de elementos como el artista, la materia que se emplea como mármol, tela, pintura, instrumentos musicales, inspiración, sensibilidad, intuición, trabajo y entre otros, que permite llegar a ese estado que provoca en nosotros placer, asombro y mil sentimientos.

Así, el arte es una de las formas de realización del ser humano tanto del que lo crea como quien lo disfruta. En la relación objeto y sujeto artístico se da una integración que conforme la filosofía oriental del budismo zen (Suzuki y Fromm, 1998, p. 11) podemos comprenderlo mejor: se funde en sujeto en el objeto artístico para que penetre hasta lo más hondo de nuestro ser. Por ejemplo, en el teatro, podamos tener una catarsis o purgación de sentimientos dolorosos, en la comedia, alejar de nosotros problemas cotidianos y en la música, soñar despiertos siguiendo la obra musical.

Siguiendo al pensamiento de Emmanuel Kant en su *Crítica del juicio* nos encontramos que afirma “el gusto es la facultad de juzgar un objeto o representación por medio de una satisfacción desnuda de todo interés [de posesión, agregamos nosotros]. Lo bello es lo

22 Plazaola, *Introducción*, 305 (véase n. 93)

que se representa sin concepto como objeto de una satisfacción universal”, (Kant, *Crítica del juicio*, p. 32-33) agrega más adelante, “Más esta universalidad de las condiciones subjetivas del juicio sobre los objetos, no puede dar más que valor universal subjetivo a la satisfacción que referimos a la representación del objeto que llamamos bello” (Kant, *Crítica del juicio*, p. 38).

En otra obra escrita veinte años antes (Kant, 2017, p. 5) encontramos elementos que le permitirán desarrollar con mayor madurez en la *Crítica del juicio* el tema estético, incorporando el asombro, como cualidad de lo bello y reconociendo la pequeñez del ser humano ante eventos y contemplaciones que le producen el efecto emocional de sentirse abrumado o apoderado de la grandeza de la belleza o, por ejemplo, contemplar la majestuosidad plácida del océano o la embravecida de un ciclón.

Con los elementos anteriormente citados sobre estética y aprovechando el paradigma emergente de la complejidad podemos realizar una propuesta relacionada con las ciencias sociales.

Estética en las ciencias sociales

Consideramos que, desde el conocimiento y la experiencia estética, la educación (UNESCO, 2015, p. 61) se amplía, puesto que no puede realizarse desde la técnica ni la ciencia. Por el contrario, el conocimiento estético es de naturaleza diferente, pues conforme con Kant es “aquel que no se expresa con conceptos” (Kant. Observaciones, p. 87). Lo anterior, en virtud de que relaciona nuestras emociones, sentimientos e instintos y tiene como último juez al valor supremo de nuestro gusto o repulsión; así, la afirmación sobre lo bello de cada persona es una afirmación universal, concreta, que tiene valía insuperable y definitiva.

Es posible decir sin dificultad que el arte del derecho –como la ciencia política y la economía– puede convertirse en espacio (Ferrajoli, 2011, p. 475) de la reflexión filosófica (Atienza, 2017, p. 221) por medio de la estética y nos posibilita a acceder a otro ámbito epistémico que nada puede suplir. De este modo, deja de ser cierto que únicamente a través de la razón pueden abordarse y acaso resolverse los asuntos propios del derecho, la política y la

economía. La razón sabe de intereses –y poderes–, en tanto que la sensibilidad no puede disimularse o disfrazarse.

De esta suerte, al cumplir con las exigencias de proporción, armonía y esplendor, el derecho (Ferrajoli, 2011) es poseedor de esta calidad y podemos sostener a fin de, en la medida de lo posible, convertirlo en, o asumirlo, como (el) arte (del derecho). Tiene enemigos al frente como es la corrupción (González Ibarra y González Camarena, 2015, p. 121), la ignorancia, injusticia y el desprecio a lo humano, lo que en un mundo dominado por el consumismo (de marcas carísimas), vanidades ostentosas ante miserias que lastiman a la menor sensibilidad social, desproporciones ante quienes todo tienen en exceso y aquellos que carecen de lo elemental, recordando la frase del poeta López Velarde: “Nadie tiene derecho a lo superfluo mientras otro carezca de lo indispensable” (1994, p. 137). Así el abogado que desde la madurez que otorga, no la vejez, sino la conciencia social, la sensibilidad artística y la reflexión, será un ser completo, pues por el camino del arte del derecho llegará seguramente a poder contemplar el escenario portentoso de la vida y de la sociedad, con una amplitud y profundidad que antes no poseía. La importancia del derecho estriba en que es la mejor herramienta para hacer posible la justicia y la equidad. Una sociedad injusta, inequitativa, en la que impere la impunidad es el caldo para la generación de todo tipo de violencia.

Partiendo del postulado de que el ser humano naturalmente tiende hacia el conocimiento y hacia la belleza, (Aristóteles, 2002, p. 64) consideramos que el derecho es arte cuando cumple con las cualidades estéticas de proporción, armonía y esplendor. La primera la contemplamos desde la aristotélica justicia distributiva, aquella que atiende a la manera conforme a la cual se reparten los bienes, riquezas y oportunidades de una nación; la segunda permite la paz social, gracias a una cultura de respeto al derecho de los demás y del propio y la última la empleamos como reconocimiento de que brilla el derecho, cuando se cumple de la mejor manera su búsqueda eterna de la justicia. Al fin y al cabo, el tema sensible de la dignidad y la calidad de vida –esto es saber vivir bien– es una sola y misma cosa con la existencia en una sociedad en la que la justicia es un hecho existencial. El derecho es la gramática de la política y, a su vez, la política no es otra cosa que la legitimación de un sistema

económico. Pues bien, nuestra sugerencia es que el adhesivo que exaltando a la vida unifica armoniosamente al derecho, a la política y a la economía, es la estética.

Para llegar a esta conclusión nos hemos apoyado principalmente en los estudios y reflexiones estéticas antes desarrolladas. Debemos reconocer que ellos nos llevaron de la mano, facilitándonos la labor, lo que agradecemos, junto con las obras de Umberto Eco, J. F. Rafols y Francisco Larroyo, quienes afirmaron que la estética es el estudio de los problemas relativos al arte y la belleza, mientras que esta atiende al conocimiento sensible, la lógica es la ciencia del conocimiento abstracto. En esta afirmación disentimos, pues consideramos que la lógica no es ciencia, sino disciplina, por no tener objeto propio de estudio (Larroyo, 1979, p. 25).

Empezamos por el pensamiento de Pitágoras, quien sostuvo que el cosmos se puede comprender y explicar por medio de los números y que el arte debe guardar proporción y armonía –estos valores dominarán a la estética griega por siglos– y que la belleza máxima se expresa a través de las formas geométricas.

En la misma línea de pensamiento concuerda la afirmación de Sócrates, cuando ya en la asunción propia de Platón, considera en *El Banquete o Simposio* que una vida contemplando a la belleza es una vida que vale la pena ser vivida. En el mismo sentido, la idea de Aristóteles, quien en el capítulo quinto de su *Arte Poética* (2007, p. 67) sostiene que el arte tiene reglas, mismas que retoma de Pitágoras, señalando que son proporción y armonía. Kant (1724-1804) en sus obras *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, *Crítica de la razón pura* y *Crítica del juicio* sostiene que la estética es lo universal sin concepto, lo que significa que por atender al sentimiento, no puede ser ciencia, pues no interviene aquí la razón, ni el concepto. Así, la afirmación “a cualquiera una obra artística” basta para convertirse ante todo el mundo como una máxima universal, ante ella no tiene valor otra que lo niegue, en consecuencia lógica, en el arte brilla la libertad máxima ligada a nuestros sentimientos.

En 1781 Kant publicó su *Crítica de la razón pura*, en la que la estética tiene un sentido diferente, dado que es, si cabe, en la puerta de acceso al mundo, puesto que se funda en la intuición de lo sensible (Kant, 2008 2020, p. 66) y contiene al espacio y tiempo justamente como formas –a priori– de la sensibilidad. Posteriormente, en

junio de 1787, Kant publica la *Crítica de la razón práctica*, en la que estudia entre otras ciencias, al derecho; le comunica a Schütz que trabaja en la que será publicada en el año de 1790 como *Crítica del juicio*, en la que culmina sus reflexiones sobre el arte²³ mismas que empezó en 1864 con *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*.²⁴ Como es fácil observar, podemos darnos cuenta de que el racionalismo cartesiano no logró opacar la clara reflexión en Kant sobre el arte. Todo lo contrario, como es sabido, Kant logra distanciarse de Descartes y, en el curso de alrededor de un cuarto de siglo, logra desarrollar su propia filosofía. Fue Hume quien lo despertó, diría Kant, del sueño dogmático del racionalismo y el idealismo. Ernst Cassirer, neokantiano, editor de las obras completas del filósofo de Königsberg, afirma respecto de la década que va de los sesenta a los setenta años de su vida: “las obras de esta época de la vida de Kant revelan la fuerza creadora de la juventud, unida a la madurez y a la perfección de la vejez” (Cassirer, 2003, p. 318).

La proporción se identifica con la justicia distributiva señalada por Aristóteles, que es la manera que la sociedad reparte bienes y oportunidades; aquí vemos la armonía social como fin del derecho, para poder vivir en paz; el esplendor siempre está presente, así decimos que “brilló la justicia” cuando consideramos que una sentencia la honró y el equilibrio como forma de vida que permite que toda sociedad se desarrolle sin los excesos de quien todo lo tiene de sobra y de aquellos que necesitan de lo más elemental; aquí recordamos al poeta Salvador Díaz Mirón (1853-1928) quien afirmó en su poema *Asonancias*: “Nadie tendrá derecho a lo superfluo, mientras alguien carezca de lo estricto”.

Estética en la política y en la economía

Si como afirmamos las ciencias sociales son también técnica, ciencia y arte (Kainz, 1952, p. 434) la ciencia política (Vallespín,

23 Kant, *Crítica del juicio*, 164 (véase n. 64)

24 Ambos sentimientos están relacionados con la emoción, no con la razón. En el mismo tomó esta *Crítica del juicio*, sostiene que el juicio del gusto no pasa por los conceptos.

2002, p. 296) será arte (Ayuso, 2003, p. 175) en cuanto logre la armonía social nacional²⁵ y universal (Morin y Kern, 2005, p. 167), la justa proporción en la distribución de la riqueza (Atienza, 2018, p. 275) y el asombro de propios y extraños cuando consigue seguridad pública, atención de excelencia en la salud, empleo bien remunerado, educación desde básica hasta universitaria, conservación de la naturaleza, vivienda confortable, respeto a las leyes y aquellas cualidades que permitan disfrutar el sentimiento del orgullo de ser de esa nacionalidad. Desde la complejidad es un interminable construir-deconstruir, llevar a la sociedad de la conservación de un orden, a la superación del mismo, por medio de la aplicación de la transdisciplinariedad en todos los campos de las instituciones públicas y privadas en la sociedad civil (Arcos Palma, 2009, p. 140) y en los tres ámbitos del gobierno para conseguir la gobernanza o buen gobierno.

Por su parte, sucintamente la estética en la economía se dirige al arte del empleo de los recursos públicos (Romero Tellaeche y Berasaluce Iza, 2019, p. 385) y privados (Acemoglu y Robinson, 2014, p. 355), en la relación armoniosa entre empresario y trabajador (Arias Galicia, 2018, p. 659), lo sustentable (Leff, 2010, p. 17), Estado y empresariado (Mazzucato, 2017, p. 295), en la cuestión hacendaria con la debida proporción entre los tributantes, el justo reparto y empleo del ingreso en la globalización, la transparencia y honestidad (Kirby, 2010, p. 331) en el manejo de los recursos públicos, lo que significa la claridad esplendorosa del manejo de las finanzas, en lo privado, el diseño organizacional (Daft, 2019, pp. 45-85) y de su estructura, sus valores éticos y respeto a la naturaleza, la política de “libros abiertos” para que el trabajador sepa el estado que guarda la empresa.

Conforme con la lógica deóntica o lógica de las normas *deon* es lo debido y obligado en griego clásico. Así tenemos que Leónidas se sacrificó por esto, como señala su estatua en *Las Termópilas*, nos encontramos que las normas económicas han sido dominadas por el neoliberalismo, el consumismo depredador, la falta de fraternidad

25 En contra del vicio muy frecuente en los políticos de expresar largos discursos insustanciales, la escritora nos recuerda las palabras de John Gardner: “Si puedes expresarlo en quince palabras, en vez de en veinte o en treinta, exprésalo en quince” (1997, p. 59).

humana, por el contrario, se han matematizado desde el cálculo del crecimiento económico, es decir, el que pretende aumentar la producción y el consumo indiscriminado.

Deseamos concluir con la afirmación de que, por lo antes expuesto, el conocimiento estético y el complejo son elementos fundamentales para la educación universal que exige la problemática del mundo actual con su riesgo de sobrevivencia ocasionado por la destrucción de la naturaleza y las posibles guerras atómicas.

Dentro de las lógicas no clásicas que uno de los coautores menciona en su obra *Pensar. Lógicas no clásicas*, nos llama la atención la lógica de las matemáticas que comenzamos con la definición de que el número es la representación cualitativa del ser desde lo particular o individual a lo infinito, conforme lo anterior evitamos lo tautológico que pretende desde lo cuantitativo establecer los límites (definición significa etimológicamente *de-finis*) de ese ser que llamamos número.

Lo cualitativo de los números tiene que venir de afuera, de una metavisión que permita la libertad de pensar en esos símbolos que nos otorgan la delicia de jugar con lo infinitamente rico de la realidad, las cosas, el mundo, el universo, es una lógica libre que, si nos la apropiamos, podemos imaginar, construir en nuestro espíritu, eternidades de colores, sabores, seres, bellezas, fealdades sin estar sujetos a límites que lo cuantitativo nos impone. Desde la complejidad podemos integrar lo cuantitativo con lo cualitativo como el cero y el uno, (01), lo que nos permite movernos en el infinito, por oposición de lo bivalente de 0 o 1, positivo o negativo, vida o muerte, lo negro o lo blanco, con lo que perdemos el color del arcoíris y más, mucho más, infinitos colores y formas nunca imaginados como han logrado los grandes pintores como El Greco o los arquitectos al estilo del catalán Antoni Gaudí (1852-1926) a quien en el momento de otorgarle su título de arquitecto, el presidente del sínodo expresó: “Hemos otorgado el título a un loco o a un genio, el tiempo lo dirá”. El pensar no puede sujetarse a nada. Por el contrario, es libertad, por eso los atenienses son los padres de nuestra cultura occidental porque, (por diferencia a los persas con su enorme imperio, el más grande del mundo en ese momento), eran libres, no sometidos a la esclavitud de un gobierno de tiranos.

CAPÍTULO SEXTO



ENTRANDO EN LA COMPLEJIDAD DE LA ÉTICA

Una introducción en tres actos

La filosofía nace en el momento mismo en el que los griegos descubren el pensamiento abstracto, sin lugar a dudas la más grande contribución a la historia de la familia humana. Por ese mismo camino la filosofía aparece como la madre de todas las ciencias, no por algún criterio fundacional o por algún criterio epistemológico, lógico o metodológico. Simple y llanamente porque en su raíz está el gusto, el placer o el amor (ágape) –para el caso da lo mismo, por el conocimiento. Por esta la razón, desde Sócrates hasta Heidegger desde Platón hasta Merleau-Ponty, desde Aristóteles hasta Foucault mismo, por ejemplo, la filosofía tiene una sola función: cambiar la vida humana. Esto es, cambiar radical, estructuralmente, la vida humana, más que simple religión, algo cercano a las artes y no muy distante a las ciencias, eso es una buena filosofía.

Pues bien, eso en qué consiste la filosofía originaria y radicalmente con Sócrates, pero que puede rastrearse a varios pensadores anteriores, es lo que Aristóteles denominará –él con su afán clasificatorio, jerarquizante y analítico–, como “ética”. Solo por mor de la comunicación adoptemos, pero solo provisionalmente, el término y campo: la ética.

Sócrates fue primero escultor, antes que guerrero y filósofo. Ese que solo sabía que no sabía nada. En varios lugares expone lo que es al mismo tiempo la analogía de las parteras, que ayudan a dar a luz –pensando muy seguramente en su esposa Xantipa– y su

experiencia como escultor debe ser posible sacar el alma interior de cosas y materiales. Sócrates, quien tenía en mente a Fidias, visto como el más grande escultor de la época.²⁶

Un escultor cumple su “servicio social” y se compromete en la guerra, regresa triunfador y sobreviviente, con las experiencias adquiridas, para la época, en una edad relativamente mayor, se hace el filósofo por antonomasia en la historia de Occidente. Entonces Sócrates se lanza a cuestionar a los sofistas y con ellos al estado existente de las cosas.

Sócrates odiaba la democracia y con toda razón (Maldonado, 2018, p. 3). La democracia es, de modo natural, el estado de opinión. Y no hay nada más odioso que los opinadores y los generadores de opinión. Sócrates quiere transformar la opinión en concepto, en reflexión, en categorías, en fin, en filosofía, y en ello consiste la mayéutica. La filosofía nace en medio de la democracia y gracias a ella –que administran Solón y Pericles–, pero, inmediatamente, se vuelve contra ella; pues lo que interesa no es la *doxa*, que la manejan mucho mejor los sofistas, sino la reflexión argumentada y justificada. La ciencia, dirá Platón en el *Teetetes*, es la ecuación consistente en creencia, más justificación. Creencias tienen todos; el aspecto verdaderamente sensible radica en la justificación de las mismas. Y para ello, Sócrates tiene tiempo. Está dispuesto a debatir el tema, si es preciso, el día siguiente, si es que el tiempo apremia. El filósofo siempre tiene tiempo, pues, al cabo, no sabe del mismo.

Precisamente por su cuestionamiento de los saberes circulantes el estado de opinión Anito y Melito, en nombre de la institucionalidad y de las posturas políticamente correctas, llevarán a juicio a Sócrates con el resultado final que todos conocemos. Con una observación fundamental: la defensa que de sí mismo hace Sócrates es lo menos inteligente que puede haber. Un jurista avezado podrá explicarlo mejor. Sócrates no quería la absolución; sucedía algo así como que estaba harto de las cosas. El arte logra cosas importantes, la guerra a veces es necesaria y justa, la filosofía es sabiduría y conoce sus capacidades, pero nada puede contra la ignorancia y la mediocridad. Simplemente hay que suprimirla, pero Sócrates se siente viejo.

²⁶ Al cabo habrá que agregar también el nombre de Praxiteles.

Fin del primer acto

Wittgenstein forma parte de una familia rica, su vida tiene todas las comodidades y facilidades. El entorno de la parentela es boyante, las artes y el pensamiento son una atmósfera cotidiana en casa. Wittgenstein se interesa inicialmente por la ciencia y la ingeniería. Solo después, ya en Inglaterra, se vuelca hacia la filosofía con la que mantiene una intensa relación a pesar de sus serias diferencias con los filósofos; lo cual, para el austríaco, significó decir: cuando entró Russell y los demás filósofos del momento en Oxford, Cambridge y Londres, principalmente. Russell fue, de hecho, su director de tesis –*advisor* o *promotor*, en inglés. En el mundo germánico –Alemania y Austria es más fuerte: se trata del *doktorvater*, que significa literalmente “el padre doctor” o el “padre del doctor” o también “el padre del doctorado, es decir, del estudiante”–.

Mientras que Wittgenstein tiene una ácida relación con Russell, encuentra la amistad de otro grande como George Moore, además, claro, de John Maynard Keynes.

Pues bien, digámoslo sin ambages, el *Tractatus* es la más inteligente reflexión en el marco de la filosofía analítica sobre la filosofía y se sitúa –qué duda cabe– en la misma longitud de las reflexiones de Sócrates. Solo que Wittgenstein tendrá la inteligencia tanto como la oportunidad de reinventarse a sí mismo. Cosa que demasiados pocos filósofos lograron hacer en la historia de la filosofía. La crítica de Wittgenstein a los filósofos es la misma que dirige contra los científicos. El hilo conductor de sus críticas es una sola la claridad y, por tanto, la crítica a las jergas –filosóficas y científicas–, a los juegos abstrusos del lenguaje.

Detengámonos un momento

La palabra más repetida en la obra de Platón es la palabra *xorismós*, que significa “distinguir”. La filosofía consiste en la distinción de tres cosas: conceptos, planos y contextos. Y ello frente a los sofistas que todo lo mezclan, todo lo enredan, todo lo hacen palabrería y jerga.

Flatu vocis es el término en latín, cuando el latín dominaba o era *lingua franca*. Entonces es imperioso mencionar que la gran, la

verdadera contribución del medioevo a la historia del pensamiento estuvo en la lógica. Esa que con acierto llamaba Llull como *Ars Combinatoria*. La filosofía de Wittgenstein será llamada como filosofía analítica, lógica y análisis de los usos del lenguaje. Pues a los filósofos, al cabo del tiempo, les gustó clasificar las cosas. Wittgenstein es, simple y llanamente, más allá de la letra, en el espíritu, un filósofo inclasificable. Esto es, un filósofo, *tout court*.

El *Tractatus* es el resultado –complejo– de sus encuentros altisonantes con Russell y compañía, el retiro parcial a Noruega y su participación en la Primera Guerra Mundial. En otras palabras, es la conjunción entre mente y experiencia, entre intelecto y vida, en fin, entre cerebro y cuerpo. El ideal por donde se lo mire.

Digamos, que Russell incidió para que Wittgenstein fuera nombrado profesor en Cambridge, donde permanecerá hasta su muerte. Y de pasada es imperativo mencionar que Wittgenstein padecía un temperamento nervioso, irritable y depresivo. No queda difícil, no sin un aire romántico, pensar en la conjunción entre genio y locura. Un tema sempiterno en la historia de los grandes pensadores y creadores. El filósofo austríaco es la encarnación perfecta de lo que cabría, en otro plano, designar como un espíritu renacentista: sensibilidad artística, amor por las matemáticas, sólido conocimiento de ingeniería, en fin, destacado espíritu filosófico. Wittgenstein es, de lejos, bastante más que un filósofo en el sentido académico de la palabra.

La suya es una filosofía de la autocracia, de la libertad, de la plena autonomía. Alguien que piensa por sí mismo, nos invita a pensar y nos previene de los artilugios y los estilos gótico y barroco del pensar. Esta es su verdadera dificultad. Al cabo, los problemas filosóficos se resuelven por medio del lenguaje, lo cual en absoluto quiere decir que los problemas filosóficos se resuelven como lenguaje; y mucho menos, que los problemas “reales” del mundo se resuelven con palabras. Esto es banalidad y justamente uno de los objetivos de la crítica wittgensteiniana. Las cosas no son lo que parecen.

Fin del segundo acto

Bochenski, digámoslo, más que filósofo, es un lógico. Entiende a la filosofía como lógica o sobre la base de la lógica, y es así

como la escribe y la vive. Polonia, esa tierra de nadie –a la vista de la historia de los pueblos– se destaca porque es la nación que, distintivamente, hace una enorme contribución a la humanidad específicamente en términos de lógicos. Bochenski mismo fue estudiante de Lukasiewicz, una de las figuras cimeras de la lógica de todos los tiempos y uno de los padres de las lógicas no clásicas; un capítulo central de las ciencias de la complejidad.

Coincidiendo con Sócrates y Wittgenstein, para decirlo negativamente, Bochenski se opuso siempre a la grandilocuencia trascendental de los grandes sistemas; grandes palabras, pesados conceptos, argumentos con sobrepeso o mucha obesidad. Como se observa, se trata del llamado –que en su caso se asume desde el papel de la lógica formal, a la que dedica su libro más importante–, a un pensamiento sosegado, si no sobrio, un estilo de vida pausado, en fin, una reflexión serena sobre un mundo y época cargados de turbulencias y fluctuaciones.

Bochenski se ordenará sacerdote dominico muy joven y como tal participa en una vida que debe atravesar dos guerras mundiales y un país que es invadido por unos u otros antes y después. Podría asumirse primero su refugio en Suiza y luego en Friburgo obedeciendo a una decisión personal para consagrarse a una vida de profunda meditación filosófica.

Es cierto que Bochenski no ocupa los primeros renglones en la historia de la filosofía del siglo xx. Pero en cuanto la mirada se dirige a Polonia, su nombre aparece, o bien, cuando nos referimos a ese capítulo central que es la lógica; un apartado, hay que decirlo, clásicamente abandonado por la “gran” filosofía, mucho más dedicada, acaso no sin buenas razones, en el curso del siglo xx, a temas de la razón práctica.

Como quiera que sea, la lógica –cuyo sentido originario ha sido siempre el del arte del pensamiento o de la buena razón–, se convierte, en Bochenski, en la base o la guía para una existencia correcta; es como decir que si alguien desea saber cómo vivir bien –aunque sin grandilocuencia alguna– debe poder asumir como bastón de apoyo en su andar, a la lógica. La lógica y la ética –queremos decirlo de manera sucinta– resultan al cabo una sola y misma cosa, advirtiendo, desde luego, que Bochenski sabe de la historia de la filosofía, sabe de ética, es católico y sacerdote, no

ignora las relaciones entre moral y teología. Queremos, debemos mejor, pensar el asunto más allá de los encajonamientos, siempre rígidos.

Cada filósofo es su vida y su obra; a veces en tensión, en ocasiones incluso asimétricas, pero nunca desvinculadas. Un tema sutil, en verdad, pues en el trasfondo lo que parece insinuarse es la cuestión sobre si, en el caso en que haya una tensión máxima, cabe optar por la biografía del autor o por su obra. Heidegger es el caso que siempre emerge, pero con él, la pregunta puede ampliarse a prácticamente a todas las áreas. Dado que es un tema que apenas se insinúa, podemos dejarlo aquí, provisoriamente, de lado.

La ética es siempre un asunto agónico

Aunque parezca trivial, la ética es un asunto distintivo y exclusivamente humano. En griego, el *ethos* se dice y se escribe de dos maneras: con épsilon y con *etha* (*ἠθος* y *ἔθος*) respectivamente. En el primer caso, se hace referencia a la moral individual; en el segundo, a la ética colectiva, recordando que la *etha* quiere asimilar al *oikos*. En español una distinción semejante no existe y el problema se remonta a la Roma antigua, pues el latín pierde esa riqueza del griego, y en el mejor de los casos, tan solo podrá hablar de *mor*, *mores*. La moral como asunto individual vinculado a las costumbres. Tan solo el alemán podrá recuperar la distinción originaria de los griegos; es lo que acontece en Hegel con la distinción entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, correspondientemente.

En su origen, en la Grecia arcaica, los temas relativos a lo que después se llamará “ética”, son de plano a plano un asunto agónico; esto es un tema en el que se nos va la existencia; para decirlo de manera llana: un asunto de vida o muerte. Solo con el curso de los siglos, el asunto se convertirá en un tema de lenguaje y de actos ilocucionarios y perlocucionarios –como en Habermas–, que es entonces cuando nada se sabe de ética o ha triunfado, para decirlo con Vattimo, el pensamiento débil.

Pues bien, en la Grecia arcaica es un asunto agónico; por ello mismo, un tema relativo a si seguimos viviendo como lo hemos hecho, o si debemos o podemos cambiar radicalmente de vida.

Cuando el término acuña definitivamente para la historia, con Aristóteles, *Ética a Nicómaco* se lee en griego como *ἠθικά*; esto es, en su relación con épsilon y la ética es lo que siempre habrá de ser un asunto de recomendaciones y consejos de vida: “hijo, haz esto”, “hijo, evita aquello”. Dicho en el lenguaje editorial de nuestros días, la ética fue siempre literatura de autoayuda y eso es el libro de Aristóteles a su hijo y esa ha sido esencialmente la ética. En su acepción griega originaria, la ética hace referencia a las costumbres, a acostumbrarse, a adquirir o tener hábitos, en fin, a lo habitual. La sociología tiene un nombre (fuerte) para ello: el *status quo*. En otras palabras, en su primera acepción, la ética no quiere cambiar el mundo, sino que nos orienta a que nos habituemos a la cultura.

De esta suerte, aunque no lo sepan, todos aquellos que hablan de ética y que la destacan como un asunto importante son conservadores en el sentido antropológico de la palabra. Podríamos intentar traducir el conservadurismo antropológico a la política, pero un lector avezado tiene mejor olfato que nosotros.

Por tanto, hemos querido llamar la atención sobre tres casos particulares acerca de lo agónica que es la ética: Sócrates, Wittgenstein y Bochenski. Desde luego que otros ejemplos serían posibles y el primero que siempre debe saltar a la cabeza es Spinoza. Creemos que lo dicho aquí es suficientemente ilustrativo para que pueda extrapolarse, dependiendo de la cultura filosófica del lector, a otros casos o ejemplos, los tres capítulos precedentes aportan buenos argumentos.

La ética, dicho sucintamente, es el *logos to anthropós*. En cualquier caso, en términos inclusivos podríamos decir igualmente que es el *logos to gynekos*. El *logos to anthropos* es la ética. Todo aquello que comporta al ser humano no es meramente un asunto de visión, de perspectiva o de ángulo. Más radicalmente, es un asunto de experiencias, límites, exploraciones, riesgos y mucha apuesta y juego. Se trata de la vida misma. Asunto en el que se dirime, seamos conscientes o no, permanentemente el destino mismo de la existencia. Un mal paso, una decisión desafortunada, un contexto peligroso, una relación indebida y la existencia misma se pone en peligro, parcial o de manera definitiva.

En este sentido, la existencia transcurre –seamos o no conscientes de ello–, en ocasiones, al filo del caos y en otras

ocasiones alejado él y muy cerca del equilibrio. Cuando la existencia transcurre cerca del equilibrio, se trata de un estilo de vida meramente funcional. Sartre sostiene que el más grande invento del ser humano es sí mismo(a) y que los seres humanos, cuando vivimos auténticamente, no dejamos jamás de inventarnos, pero este es un tema que debe quedar aquí de lado por razones de espacio, la existencia humana se inventa a sí misma en la forma de la mala fe. La mala fe es la antípoda de la libertad; se trata de esa forma de existencia en la que la libertad se enmarcará, puesto que cada quien finge libertad. Desplaza las tomas de decisiones y las finge como si fueran reales cuando poco o nada le importan. El acento, como se observa, va en la autenticidad de la existencia porque una existencia inauténtica es meramente funcional y no apuesta su libertad, termina asimilándose a las cosas mismas.

Pues bien, en la historia de la filosofía moral, en ese capítulo de la ética en general, en los estudios comunes sobre ética –por ejemplo, éticas deontológicas, éticas aplicadas y varias más–, en la mayoría de los casos se omite la radicalidad de la ética; se trata de un asunto en el que, ulteriormente, se nos va la vida. No es simplemente un asunto de ideas, principios, valores, normas y demás. Spinoza es, sin duda, quien más y mejor se da cuenta de esta situación después de los griegos. Ni Aristóteles ni Kant que son los dos grandes sistemas éticos en la historia de la filosofía, saben de esto, pero como experiencia propia, de forma conspicua, Sócrates, Wittgenstein y Bochenski sí lo saben. Por ello, este libro y este trabajo.

Por ello, el esfuerzo por comprender a la ética exactamente como un problema complejo en el sentido preciso de las ciencias de la complejidad. Digámoslo con la jerga de complejidad, que se trata de entender a la ética no solamente en el marco de tiempos y contextos de turbulencias e inestabilidades –lo cual en realidad es bastante trivial; para ello no se requiere saber de complejidad; basta con saber de crisis en general–; mucho mejor, el tema que emerge es comprender a la ética como un fenómeno, específicamente como una forma de vida, que se define en términos de transiciones de fase de primer orden y de segundo orden, la ética o la vida como un fenómeno alejado del equilibrio, como una existencia vivida en filo del caos, en fin, como un sistema que tiene lugar lejos de

cualquier cosa como una campana de Gauss, una curva de Bell o en términos de la ley de grandes números. Literalmente, una vida que se vive en los extremos de la campana de Gauss. Los filósofos morales nada saben al respecto y la inmensa mayoría de quienes se llenan la boca hablando de ética, nada saben de complejidad. En otras palabras, de una existencia que se define como compromiso, riesgo total, apuesta de gran calibre, en fin, como libertad radical.

Podemos volver, provisoriamente, a Sartre, puesto que, sostenía (Sartre, recordémoslo es, históricamente hablando, el segundo filósofo más importante de Francia después de Descartes; hasta el momento): “Nunca fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana”. Porque entonces la vida se vivía con total responsabilidad: tanto de sí mismo, por parte de cada quien, como de sus amigos y compañeros. Si alguien caía prisionero de los nazis, existía el riesgo de que, por torturas, cayera toda la red de combatientes que se oponía al ejército invasor. Sartre, como es sabido, formó parte de la resistencia francesa. Se vivía, día a día, la vida como riesgo, compromiso y total libertad.

Pues bien, como hemos observado, algo análogo acontece con Sócrates, Wittgenstein y Bochenski. Seres humanos enteramente libres. En correspondencia con ello, el tipo, el estilo de filosofía por el que optaron, expusieron y defendieron. En contraste con los filósofos academicistas, esos contra los que, en otro contexto, se oponía Agustín de Hipona y esos mismos contra quienes se rebelaron los humanistas del *Quattrocento* y el *Cinquecento*: los escolásticos.

Retomemos, la ética es un asunto agónico. Algo que, para contextualizar con algunas de las lecturas contemporáneas, ignoran absolutamente los Rawls y los Habermas.

De la ética a la bioética: complejizando la ética

Sin embargo, el tema de las relaciones entre ética y complejidad demanda un paso adicional. Los límites de la ética coinciden exactamente con el inicio de la bioética, primera manera de decirlo, o bien, allá donde termina la ética, comienza la bioética, segunda manera de exponerlo. A fin de entender esta dúplice expresión, se impone una observación importante sobre la bioética.

En un sentido originario, es posible entender a la bioética como un *ethos* del *bios*, lo cual comporta bastante más que simplemente un *ethos* del *anthropos* o del *gynekos*. En otras palabras, *bios* funge como el núcleo y el *ethos* como sufijo.

Ciertamente en los orígenes de la bioética se encuentran preocupaciones específicamente clínicas, pero es igualmente verdadero que el padre del concepto y del campo, R. van Potter, muy pronto se da cuenta y sugiere el giro hacia lo que denominó una “bioética global”. Esto es, literalmente, a un *logos* que es *ethos* del *bios* en general.

La complejidad de la existencia humana acontece cuando logramos desbordar la existencia individual, desde sí misma. Varias aristas emergen. Se trata, por ejemplo, del puente entre la existencia personal y la *polis* a la que se debe la vida; como en el caso de Sócrates. O bien, de la inscripción de la existencia en un marco más amplio, como la época y acaso, el decurso de la historia; que es lo que, acontece con Bochenski. Asimismo, cabe considerar ese desbordamiento de la existencia en el espíritu mismo o con un sentido cósmico, por ejemplo, lo que tiene lugar con Wittgenstein y su preocupación con el lenguaje y sus estados místicos y espirituales.

Una existencia individual, vivida para sí misma o en pequeña escala no es una vida bien vivida. Cabe decir que en eso consiste la alienación, esa existencia que solo sabe de sí misma y que se debe tan solo a sí misma y, digamos, a sus pequeñas cosas. En la escala del lenguaje existe una hermosa expresión en inglés *small talk*, que son esas conversaciones sobre las pequeñas cosas del día a día, sobre el vecino o lo que sucede “allí”, del otro lado, sobre los avatares y vaivenes de la cotidianidad. Es posible expresar este estado de existencia como ese centrado específicamente en la función fática del lenguaje y en la puramente apelativa. En cualquier caso, hay cualquier cosa menos, notablemente, función poética del lenguaje. La ética, queremos decirlo, es la existencia enraizada en el *small talk* y que bien podemos traducir como la mera habladuría. Pues bien, una existencia semejante solo sabe de juegos privados del lenguaje, para decirlo con Wittgenstein y lo dramático es que no lo sabe.

La bioética, comprendida entonces un sentido amplio, corresponde a una vida centrada en otra dimensión que la mera

individual o colectivo inmediato. En las raíces de la ética pulsa, una y otra vez, Protágoras y su dejo sobre la medida de todas las cosas. Pues bien, la bioética sabe de toda la trama de la vida y, con ello mismo, de todos esos espacios donde las fronteras de lo humano se diluyen: la naturaleza, el lenguaje, los sistemas de códigos, siempre esencialmente indeterminados en su perímetro, las obligaciones y pertenencias a la historia.

Digámoslo de manera directa y puntual. Allí donde termina la ética –esto es, la preocupación por lo humano–, allí mismo comienza la bioética, es decir, la preocupación por la vida en general y en primer lugar por la biósfera, nuestro lugar y convivió con ella–.

Sostiene Merleau-Ponty que entrar a la historia no es entrar al pasado, por el contrario, es lograr que generaciones venideras hablen de uno. Pues bien, Sócrates, Wittgenstein y Bochenski han entrado a la historia. Nos ocupamos de ellos en cada generación siempre con miradas prismáticas. No han muerto, no en un sentido de inmanencia, es decir, viven en sus palabras, obras o efectos y consecuencias con nosotros y entre nosotros. La vida se alimenta de muchas maneras, en verdad.

La bioética no es otra cosa que una complejización de la ética como una complejización de una existencia individual que no es tal. Sócrates, Wittgenstein y Bochenski son tres ejemplos de ética porque lograron sobrepasarse a sí mismos y en dicho sobrepasamiento, paradójicamente, se realizaron a sí mismos. Solo quien logra perder su propio yo lo puede encontrar, si tal es, por ejemplo, el caso. Nos debemos a nuestras obras y a nuestras acciones y no somos más que ellas, es decir, una analogía se hace inmediatamente posible en este punto. Se trata de una mirada al arte.

El artista es esa clase de existencia, centrada en torno a procesos creativos, que se define por la búsqueda incesante de la obra maestra. En contraste, Chopin escribe dieciocho mazurkas, Beethoven, ocho sinfonías, Mozart, más de treinta conciertos, Picasso ensaya una y otra vez numerosos borradores, Da Vinci toma notas y notas para alcanzar la obra cimera de su vida. Los ejemplos pueden multiplicarse a voluntad.

Cada quien no es otra cosa que sus acciones, ni siquiera sus intenciones, sin embargo, las acciones no le pertenecen a nadie una

vez que están en el mundo. Pertenecen, literalmente, al mundo. Esta es la más hermosa –hermosa, no trágica– de las circunstancias de la vida. Nadie que no actúe y obre no existe. El mundo parece estar lleno de zombies o muertos vivientes, esa obsesión de Hollywood, antecedida premonitoriamente por Heráclito, es exactamente en este marco que caben las reflexiones de Hannah Arendt sobre la vida práctica y sus distinciones, sobre obrar, laborar y actuar.

Una existencia auténtica es una vida llevada en la acción, incluso en esa forma contradictoria que es la no-acción, al estilo de Mahatma Gandhi, por ejemplo. Pero se trata de una acción que nace en cada uno, que lo desborda y no le pertenece en absoluto. Pues bien, quien dice acción dice riesgo, apuesta, desafío. En griego, una vida buena o un saber vivir se expresan como el *eupraxein*; una *praxis* buena (*eu*). Los saberes andinos lo sintetizan como el *suma qamaña* y el *sumak kawsay*. La filosofía, digamos de forma resumida, no es otra cosa que un *eupraxein* (verbo), una *eupraxis* (sustantivo).

No somos lo que sabemos, en absoluto. Somos en verdad lo que hacemos con eso que sabemos, por ejemplo, con eso que hemos leído, con los títulos y reconocimiento que recibimos, en fin, con eso conocemos y pensamos. Entonces, con Sócrates podemos jugar a la ironía y sostener que nada sabemos, esa es la única certeza que podemos afirmar; con Wittgenstein, los del mundo son los límites de nuestro lenguaje y que el mundo es aquello de lo que se trata en cada caso.

Digámoslo en otros términos, contra los Descartes y Kant, entre otros, no es cierto, en absoluto, que el ser humano sea racional. De los tres niveles del sistema encefálico, el menos usado es el neocórtex y dependemos ampliamente, en ese orden, del cerebro reptiliano y del sistema límbico. Nuestra vida sucede, en el mundo de la vida, ampliamente en piloto automático. El mundo es, primariamente, un asunto de entrañas antes que de ideas, principios y valores. Pues bien, recordemos que la piel no es un órgano –que es lo que clásicamente, se dice–, es una víscera. Los asuntos del mundo y de la vida son asuntos de piel y de este modo, son un asunto visceral. No hay nada que hacerle: lo ético es la dimensión agónica de la existencia. Esta es la verdadera complejidad del tema.

En otras palabras, primero existimos, sentimos y experimentamos y después, si acaso, pensamos. Nuestra vida no está regida por

ideas y principios, sino por sentimientos, placeres, humores, afectos y sensaciones. Las ideas existen e importan, pero en determinados momentos. Todas las éticas clásicas son ciencia ficción y están condenadas a los anaqueles secundarios de las bibliotecas que tenemos.

Es precisamente por ello que vale la pena mirar ejemplos conspicuos. Como Sócrates, Wittgenstein, Bochenski, sin abandonar, digámoslo *en passant*, a ese filósofo que todos odiaron: Spinoza; detestado por igual por judíos, católicos y protestantes. Hay que ser demasiado inteligente para ser odiado por todos. Y entonces, claro, demasiado peligroso. A título provocador, recordemos que, entre las lecturas predilectas de Spinoza, estaban Lucrecio, Thomas Hobbes y Giordano Bruno, tres malditos para las buenas conductas; uno de ellos incluido junto con el propio Spinoza en el *Index Librorum Prohibitorum*; otro llevado a la hoguera por un jesuita y el primero de todos ellos, proscrito por el medioevo: atomista, para mayores señas.

Descubriendo la complejidad de la ética

La filosofía se ocupa de una sola cosa, a todo lo largo de su historia a partir de la Grecia antigua, a saber cómo cambiar nuestra existencia o lo que es equivalente, cómo llevar una vida buena, que valga la pena de ser vivida, sin ambigüedades, sin ambivalencias, sin vergüenzas ni penas. A ello se orienta el mito de la caverna o el mito del río *lethé* de Platón. A ello apunta la *skepsis* cartesiana y antes de ella, la *skepsis* de Sexto Empírico o de Pirrón, el primero de todos; a ello señala el epicureísmo, o bien, el estoicismo, en tonadas y dominantes diferentes, musicalmente hablando. En esa dirección se orientan las posturas políticas basadas en teorías del conocimiento de Hobbes y de Locke. En esto consisten los consejos del buen pietista que es Kant o toda la fenomenología y la historiografía de Hegel. Los ejemplos pueden y deben ampliarse en cada caso.

Todo parece indicar que los seres humanos no han aprendido a llevar una vida buena (*eupraxis*) y la filosofía emerge como la forma de transformar radicalmente; esto es, metamorfosear la existencia humana; a escala individual y social; a escala personal e histórica, según el caso. ¿Es casualidad, preguntamos de pasada, que acaso

la primera expresión de la metamorfosis en la historia de Occidente sea la de un poeta como Ovidio, que también escribe sobre el arte de amar y el remedio del amor, sin dejar de mencionar las tristezas y las pónicas, exactamente con un mismo talante y un mismo espíritu? Kafka, después de G. Bernard Shaw, vuelve como ninguno sobre la metamorfosis, un tema no muy recurrente, por lo demás.

Sin embargo, el tema no solamente está lejos de ser reciente para la mayoría de los seres humanos, sino adicionalmente, es un asunto incómodo. La filosofía, *grosso modo*, fue y ha sido siempre políticamente incorrecta. Excepto, claro está, cuando ha hecho genuflexiones indecorosas ante la teología, los poderes, los ejércitos o los partidos; *as it happens*, cómo se dice en inglés. Al cabo, dice el sentido común, ese que es siempre esencialmente acrítico, conservador agachado y cumplidor de órdenes y deberes, ¿para qué sirve la filosofía? “No se puede vivir de la filosofía”, arguyen. La filosofía, sostenía Zenón de Elea, es aquello básicamente sobre lo cual se ríen las sirvientas sin saber de qué se trata, sobra decir que hay que recordar la anécdota para contextualizar.

Pues bien, la complejidad de la filosofía consiste exactamente en la complejidad de la transformación de una forma de existencia y en el reto (agónico) por asumir una vida auténtica, libre o comprometida, como se prefiera. Son numerosos los profesores de filosofía, pero muy pocos los filósofos, sostenía, con otras palabras, Gilles Deleuze, a propósito de quienes crean conceptos y quienes, simplemente, los usan.

Ahora bien, tres ejemplos que hemos querido tomar en este libro ponen de manifiesto un hecho elemental: una vida que no es asumida auténtica y radicalmente; esto es, una vida que no se asume sin riesgos y de forma total, no merece la pena ser vivida. Una existencia semejante es la de los filósofos, vendidos al mejor postor o los invasores y quienes aceptan la invasión y se someten, como es el caso de Bochenski, quien sabía bien de su Polonia. Del mismo modo, un filósofo que opta por y prefiere la soledad y la independencia, la autonomía y la libertad, como Wittgenstein. Pero cabe subrayar siempre lo siguiente, estos no son modelos se trata, simple y llanamente, de ejemplos.

Al fin y al cabo, la ética ni se puede ni se debe enseñar; de lo contrario no es ética, sino adoctrinamiento. La ética es siempre

ejemplar, ejemplarizante. Antes que las palabras, están siempre los hechos, es decir, los gestos, los actos, las relaciones, las vivencias y las experiencias.

Es posible, engañar a la mente. La razón produce sus propios demonios y fantasmas, descubrió Goya mucho antes que Freud y sus seguidores. También descubrió Goya, que la razón pone por sí misma sus propios límites, mucho tiempo antes que las antinomias y los paralogismos de la razón pura de Kant.

Aunado a lo anterior, queremos decir que la complejidad de la ética estriba exactamente en esa capacidad para superar los engaños de la mente, la que puede ser siempre manipulada por múltiples mecanismos: el atrio ayer, el megáfono esta mañana, la publicidad y la propaganda en este momento. Sócrates, Wittgenstein y Bochenski son tres ejemplos conspicuos de que es posible superar las veleidades que quieren engañar siempre a la mente, y entonces hacer de la existencia algo dócil, sumiso y manipulable.

Discursos sobre la ética hay numerosos, filósofos morales, los hay variopintos. Textos y eventos sobre ética, los hay de toda clase, a gusto del consumidor. Nada de ello sirve, pues son engaños, adoctrinamiento y dulcificación de la vida. Nadie libre habla de la libertad: la ejerce, lucha por ella, que es entonces la de los demás; nadie auténtico dice que la suya es una existencia auténtica. Y así sucesivamente.

La ética ni se puede, ni se debe enseñar: es ejemplo y solo desde adentro logramos entender la vida. Jamás desde afuera

Sócrates entrega su vida por la juventud de Atenas, en tanto que los Anito y Melito –de la suya y de todas las épocas–, sostenían que la estaba corrompiendo. No es, en realidad, sino la expresión de que Sócrates estaba transformando a su sociedad y su época. Bochenski se erige como miembro de lo que otrora fuera una de las tribus salvajes de Europa, los polacos, en el mismo espíritu de Simón Bolívar y se da batalla contra todas las adversidades. Wittgenstein, cuyas *Investigaciones* fueron consideradas a finales del siglo xx como el más importante de todos los libros de la filosofía contemporánea, según un estudio. No en última instancia podemos

decir de pasada y con un tono algo socarrón, Wittgenstein a quien Mario Bunge nunca entendió ni alabó, lo cual habla muy bien del filósofo vienés.

Sería desobligante desconocer que hay y hubo otros filósofos del mismo carácter que los tres que aquí hemos considerado. Una lectura atenta a los capítulos que preceden y sus conducciones permiten entender la delimitación, la elección y las justificaciones. Al fin y al cabo, los ejemplos no son caprichosos. Siempre elegimos aquello que es diferente y destacado, no lo que es común y llano.

Es posible decirlo de dos maneras: la complejidad de la ética consiste en la complejidad misma de la transformación (metamorfosis) de la forma de existencia que individual, tanto como colectivamente, se ha llevado hasta la fecha. En verdad, la marca de calidad de la naturaleza es el cambio, no la permanencia. Es en este sentido cabe pensar, originaria y seminalmente en la filosofía como *philosophia perennis*.

La otra manera de comprender la complejidad de la ética es apuntando a ese conjunto esencialmente abierto e indeterminado que es la vida en general, dentro de la cual, en cualquier lugar menos en el centro, se sitúa la existencia de esa especie que se denomina como humana. Lo hemos dicho en numerosos textos antes: se trata de la vida tal-y-como-existe, tanto como de la vida-tal-y-como-podría-ser posible. En otras palabras, la complejidad de la ética es la complejidad de la inscripción de la existencia humana en el seno de la naturaleza. Es en este sentido, podemos señalar abierta y escuetamente que estamos entrando (apenas) a la complejidad de la ética. Las éticas con ropaje de complejidad que hablan de una ética planetaria, se quedan demasiado cortas.

La naturaleza comporta una dimensión que excede al planeta. Empezando, porque además no es el tema central aquí, que el planeta está vivo y entonces se dice de varias maneras: Pachamama, Tonanzin, Gaia, entre otros y no meramente como planeta, que es un término distintivamente físico. No hay vida en la tierra, la tierra está viva. Solo que la tierra que está viva es apenas un punto azul de un espectro sugestivamente más amplio, abierto, indeterminado que, *à la limite*, exhibe vida o se comporta como un sistema vivo. Pero esto, en el marco de lo que nos hemos planteado con este libro, es apuntar demasiado lejos, aunque sea verdadero.

Pues bien, estas dos maneras de decir la complejidad de la ética quieren significar la complejidad de la vida y para los seres humanos, naturalmente, es la suya propia. La ética apunta desde sí misma más allá de sí misma; es lo que cabe idóneamente comprender como bioética.

Podemos entrar en la ética como un asunto complejo. Tenemos con nosotros a tres guías, a la manera de Beatriz que guía a Dante por su periplo, Sócrates, Wittgenstein y Bochenski son estupendos guías, solo que, como todo buen guía, apunta a algo más que a sí mismo. El horizonte de lo que apuntan es la vida. De lejos, el más fantástico, el más apasionante, el más sensible, el más difícil, el más importante, es decir, el más complejo de todos los sistemas posibles. Solo que la ética es ya aquí no simplemente un asunto acerca de lo humano, sino, más originaria y radicalmente, acerca de la vida misma: la vida de la naturaleza, la vida en el planeta, la vida posible en otros espacios, es decir, la vida de todas las especies en su entramado. En una palabra, por decir lo menos, la vida de la biósfera (no simplemente la vida en la biósfera).

Con todo tal parece que nunca terminamos de entrar en dicho horizonte. La filosofía está aquí para invitarnos a dar el paso siguiente. Y ahí vamos ... aunque ladren los perros.

Referencias bibliográficas

- Acemoglu, D. y Robinson, J. (2014). *Por qué fracasan los países*. Ariel.
- Ambrosio Morales, Ma. T. y Anglés Hernández, M. (2017). *La protección jurídica de los animales*. UNAM.
- Arcos Palma, R. J. (2009). La estética y su dimensión política según Jacques Rancière. *Revista Nómadas*, 31. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105112061010.pdf>
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Editorial Lumen.
- Arias Galicia, F. L. (2018). *Administración de capital humano para el alto desempeño*. Trillas.
- Aristóteles. (2002). *Metafísica*. Editorial Porrúa.
- Aristóteles. (2007). *Arte poética*. Editorial Porrúa.
- Atienza, M. (2018). *Filosofía del derecho y transformación social*. Trotta.
- _____. (2003). *Introducción al Derecho*. Fontamara.
- Aquino, T. de (2010). *Suma teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ayuso, A. (2003). *El oficio de escritor*. Punto de Lectura.
- Ballester Brage, L. y Colom Cañellas, A. J. (2017). *Epistemologías de la complejidad y la educación*. Octaedro.
- Bouveresse, J. (1993). *Wittgenstein y la estética*. Universitat de Valencia.
- Bunge, Mario. (1980). *Epistemología*. Siglo XXI Editores.
- Chamak, B. (1997). *Le groupe des dix, ou, les avatars des rapports entre science et politique*. Éditions du Rocher.
- Chomsky, N. (28 de noviembre de 2017). Las consecuencias con Donald Trump al frente del gobierno (y su política anticlimática) pueden ser devastadoras si se toma en cuenta que es un país con una importante actividad agrícola. *El Universal*.
- Capra, F. (2017). *El Tao de la Física*. Sirio.
- Cassirer, E. (2003). *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1993). *El problema del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (1974). *Las enseñanzas de Don Juan*. Fondo de Cultura Económica.

- Chavolla, A. (2015). Filosofía del cine. *Sincronía*, 67, 1-17. <https://www.redalyc.org/pdf/5138/513851505004.pdf>
- Couloubaritsis, L. (2014). *La philosophie face à la question de la complexité: Le défi majeur du 21e siècle*. Bruxelles.
- Cortés, H. (1983). *Cartas de Relación*. Editorial Porrúa.
- Croce, B. (1969). *El arte y la filosofía*. Nueva Visión.
- Daft, R. L. (2019). *Teoría y diseño organizacional*. CENGAGE.
- De la Cruz, Sor J. I. (2009). *Obras completas, I. Lírica personal*. Fondo de Cultura Económica.
- De Solís, A. (1994). *Historia de la conquista de México*. Espasa-Calpe Mexicana.
- Díaz del Castillo, B. (2004). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Editorial Porrúa.
- Dorado, D. (2010). La consideración moral de los animales no humanos en los últimos cuarenta años: una bibliografía anotada. *Telos Revista Iberoamericana de estudios Utilitaristas*, XVII/1.
- Droysen, J. G. (1988). *Alejandro Magno*. Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (2012). *Los derechos en serio*. Ariel.
- Eldredge, N. y Gould, S. J. (1977). Punctuated Equilibria: The Tempo and Mode of Evolution Considered. *Paleobiology*, 3. <https://www.jstor.org/stable/2400177>
- Fann, K. T. (2003). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Tecnos.
- Ferrajoli, L. (2011). *Principia iuris. Teoría de la democracia*. Trotta.
- Ferrater Mora, J. (2001). *Diccionario de Filosofía Q-Z*. Ariel.
- Frege, G. (1977). *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Freud, S. (1973). *Obras completas*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Fusillo, M. (2012). *Estética de la literatura*. Antonio Machado Libros.
- Fundación Affinity (23 de enero de 2022). *Declaración universal de los derechos del animal*. <https://www.fundacion-affinity.org/la-fundacion/declaracion-universal-de-los-derechos-del-animal>
- Gabbay, D. M., Shehtman, V. y Skvortsov, D. (2009). *Quantification in Nonclassical Logic*. Elsevier.
- Gadamer, H. G. (1975). *Verdad y método*. Sígueme Ediciones.

- García Bacca, J. D. (1991). *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica.
- García Gual, C. (1989). *Los siete sabios. (Y tres más)*. Alianza Editorial.
- García, R. (2013). *Sistemas complejos*. Gedisa.
- García Morente, M. (2014). *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Editorial Porrúa.
- Gombrich, E. (2012). *La historia del arte*. Phaidon.
- González Ibarra, J. D. (2017). *Con el segundo Heidegger por los caminos del habla*. Fontamara.
- _____ (2016). *Heidegger por los caminos hispanoamericanos y otras veredas*. Fontamara.
- _____ (2015). Gerardo González Camarena. *El cansancio ciudadano de la corrupción en México*. Fontamara.
- Gould, S. J. (2007). *Punctuated Equilibrium*. Belknap Press.
- Grossman, V. (2016). *Vida y destino*. Galaxia Gutenberg-Colofón.
- Hamilton, A. (2017). *Wittgenstein y "Sobre la certeza"*. Teorema.
- Hessen, J. (2007). *Teoría del conocimiento*. Editorial Porrúa.
- Hipona, A. (2022). *Confesiones*. Editorial Porrúa.
- Hobsbawm, E. (2014). *Historia del siglo XX*. Editorial Crítica.
- Homero. (2017). *La Ilíada*. Editorial Porrúa.
- Janik, A. y Toulmin, T. (2017). *La Viena de Wittgenstein*. Editorial Athenaica.
- Jiménez, V y Zepeda, J. (2018). *Juan Rulfo y su obra. Una guía crítica*. Editorial RM.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates. El Banquete. Apología de Sócrates*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Johnston, W. M. (2009). *El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual (1848-1938)*. KRK Ediciones.
- Juignet, P. (2022, 29 de mayo). *Philosophie, science et société*. <https://philosciences.com/philosophie-generale/complexite-systeme-organisation-emergence/17-edgar-morin-complexite>
- Kainz, F. (1952). *Estética*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E. (2017). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2013). *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial.
- _____ (2020). *Crítica de la razón pura*. Editorial Verbum.

- _____ (2007). *Crítica del juicio*. Tecnos.
- _____ (1988). *Lecciones de ética*. Editorial Crítica.
- Kirby, D. (2010). *Historia de Finlandia*. Akal.
- Kheyam, O. (1961). *Rubaiyat*, Plaza y Janés.
- Kripke, S. A. (2006). *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado. Una exposición*. Anaya.
- Larroyo, F. (1979). *Sistema de la estética*. Editorial Porrúa.
- Landa, Diego de. (2003). *Relación de las cosas de Yucatán*. Promo Libro.
- Laercio, D. de. (2003). *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial Porrúa.
- Leff, E. (2010). *Discursos sustentables*. Siglo XXI editores.
- López Velarde, R. (1994). Cuauhtémoc. *Obras*. Fondo de Cultura Económica.
- Luengo González, E. (2018). *Las vertientes de la complejidad*. ITESO.
- Maldonado, C. E. (2021). *Las ciencias de la vida son ciencias de la complejidad*. Editorial Trepén.
- _____ (2021a). *Estética de la complejidad*. Desde Abajo.
- _____ (2021b). *Estética y complejidad. Elementos para un estado crítico del arte*. Editorial Corporación Creación Arte y Ciencia.
- _____ (2021c). “Epigenetics and/as Complexity”. *Biología teórica, Explicaciones y complejidad*. Editorial Universidad El Bosque-Bievep.
- _____ (2021d). “La extraña naturaleza de la vida: biología cuántica, complejidad, vida y salud”. *Investigaciones en complejidad y salud* No. 9, 3(9).
- _____ (2021e). De la ciencia lenta al pensar: el horizonte de la sabiduría. *Revista Thelos*, 1(12). thelos.utem.cl/articulos/de-la-ciencia-lenta-al-pensar-el-horizonte-de-la-sabiduria/.
- _____ (2020a). Lógicas no clásicas. *Pensar*. Universidad El Bosque.
- _____ (2020b). La biosemiótica como una de las ciencias de la complejidad. *Revista Ciencias de la Complejidad*, 1(1).
- _____ (2020c). Un cerebro, dos cerebros: complejizar la medicina y la biología. *Investigaciones en complejidad y salud*, 8(2).
- _____ (2016). El evento raro. *Epistemología y complejidad. Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* (56), 187-196.

- _____ (2015). Pensar la complejidad, pensar como síntesis. *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (54), 313-324.
- _____ (2014). Cómo puede ser la biología la nueva base de la ciencia. *Crítica.cl. Revista latinoamericana de ensayo*, 18.
- _____ (2013). “Estética y complejidad: del estado del arte a los problemas”. *Estética y sistemas abiertos. Procesos de no-equilibrio entre el arte, la ciencia y la ciudad*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ y Gómez Cruz, N. A. (2010). *El mundo de las ciencias de la complejidad. Un estado del arte*. Documento de Investigación No.76. Editorial Universidad del Rosario.
- Marchán Fiz, S. (2000). *La estética en la cultura moderna*. Alianza Editorial.
- Martín Blanco, S. (2012). Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum. *Revista de Bioética y Derecho*, España, 25. http://scielo.isciii.es/pdf/bioetica/n25/bioetica_animal.pdf
- Mazzucato, M. (2017). *El estado emprendedor*. RBA libros.
- Medrano, G. L. (1998). *El proceso de Sócrates*. Trotta.
- Mill, J. S. (2013). *Sobre la libertad* (N. Rodríguez Salmones, trad.). Alianza.
- Montealegre Torres, J. L. (2020). Corrientes de la complejidad: Convergencias y Divergencias. *Revista Eidos*, 32.
- Morawski, S. (1977). *Fundamento de estética*. Península.
- Morin, E. y Anne-Brigitte K. (2005). *Tierra-Patria*. Kairós.
- _____ (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- _____ (1970). *Le Journal de Californie*. Éditions du Seuil.
- Monk, R. (2002). *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Anagrama.
- Mounce, H. O. (2007). *Introducción al “Tractatus” de Wittgenstein*. Tecnos
- Nava Escudero, C. (2011). *Estudios ambientales*. UNAM.
- Nicolescu, B. (2010). *Manifiesto de la transdisciplinariedad*. Ediciones Du Rocher.
- Nietzsche, F. W. (2001). *El origen de la tragedia*. Editorial Porrúa.
- Nussbaum, C. M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Ediciones Paidós.

- Osorio García, S. N. (2012). El Pensamiento Complejo y la Transdisciplinariedad: Fenómenos Emergentes de una Nueva Racionalidad. *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Militar Nueva Granada*, 1.
- Ortega y Gasset, J. (1995). *¿Qué es Filosofía?* Espasa Calpe.
- Parlamento alemán. (2017). *Ley Fundamental de la República Federal de Alemania*,
- Partido Animalista Contra el Maltrato Animal, el 13 de agosto de 2017. <https://pacma.es>
- Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la Fe*. Fondo de Cultura Económica.
- Peirano, Martha. (2019). *El enemigo conoce el sistema*. Debate.
- Pérez Chico, D. y Mayoral, J. V. (2015). *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Plaza y Valdés.
- Platón. (1921). *Apología de Sócrates*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Plazaola, J. (2007). *Introducción a la estética. Historia, teoría y textos*. Universidad de Deusto.
- Pico della Mirandola, G. (2004). Discurso sobre la dignidad del hombre. *Revista UNAM*, 11.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Rescher, N. (1998). *Complexity: A Philosophical Overview*. Routledge.
- Reyes, A. (2014). *Literatura Universal*. Fondo de Cultura Económica.
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2007). Derechos animales y ética medioambiental. *De animales y hombres, studia philosophica*. Ediciones de la Universidad de Oviedo.
- _____ (1999). Poniendo a las personas en su sitio. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 18(3). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4254786>
- _____ (1980). Derechos animales, injusticias humanas. *Environmental Ethics*, 2(2). <http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-Derechos-Animales-injusticias-humanas.pdf>
- _____ (1975). The Moral Basis of Vegetarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 5(2), 181 y ss. <http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-The-Moral-Basis-of-Vegetarianism-1975.pdf>

- Reguera, I. (2002). *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*. EDAF.
- Romero Tellaeche, J. A. y Julen Berasaluce, I. (2019). *Estado desarrollador. Casos exitosos y lecciones para México*. El Colegio de México.
- Rodríguez Azueta, M. S. (1998). *Gonzalo Guerrero ¿El vasco desconocido?* Euskonews y Media. Recuperado el 20 de julio de 2020. <http://www.euskonews.eus/0014zbnk/gaia1404es.html>.
- Rowlands, M. (2013). *El filósofo y el lobo. Lecciones sobre el amor y la felicidad. Una historia real*. Seix Barral.
- _____ (2012). Pueden los animales ser morales. *Revista Dilemata*, 9(4). <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/137>
- _____ (3 de junio de 2011). Los animales actúan a partir de emociones morales. *El País*. https://elpais.com/diario/2011/06/03/paisvasco/1307130009_850215.html
- _____ (2009). *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. Palgrave Macmillan.
- _____ (1997). Contractarianism and Animal Rights. *Journal of Applied Philosophy*, 14 (3). http://fewd.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Rowlands__Mark_1997_Contractarianism_and_AR_1468-5930.00060.pdf
- Russell, B. (2014). *Historia de la filosofía occidental*. Espasa.
- Singer, P. (2016). ¡Abran las jaulas! *Letras libres*, 18(211). <https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/08/dosier-singer-mex.pdf>
- _____ (2005). Ética para un solo mundo. *CONfines de relaciones internacionales y ciencia política*, 1(1) <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63310102>
- _____ y Casal, P. (2000a.). El proyecto gran simio y el concepto de persona. *Laguna: Revista de filosofía*, 7, 333-347. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=172306>
- _____ (2001b). Grandes simios, personas y animales. Respuesta a los críticos. *Laguna: Revista de Filosofía*, 7, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=241212>
- _____ (1999). *Liberación animal*. Trotta.
- _____ (1995). *Ética práctica*. Cambridge University Press.
- _____ (1986). All animals are equal. *Applied Ethics*. Oxford Readings in Philosophy, UK.

- Solís, A. de. (1994). *Historia de la Conquista de México*. Espasa-Calpe Mexicana.
- Stadler, F. (2011). *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Fondo de Cultura Económica-UAM.
- Suárez, J. A., Sánchez, M. C., Giraldo, A. M. (2017). *Wittgenstein–Husserl. Lebensform und Lebenswelt. Philosophy Workshop*. Editorial P.U.J.
- Suzuki, D. T. y Fromm, E. (1998). *Budismo zen y psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica.
- Taleb, N. N. (2011). *El cisne negro: El impacto de lo altamente improbable*. Ediciones Paidós.
- Tucídides. (1990). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Gredos.
- UNESCO. (2015). Replantear la educación. ¿Hacia un bien común mundial? UNESCO.
- Vallespín, F. (2004). *Historia de la teoría política*. Alianza Editorial.
- Valverde, J. M. (2017). *Breve historia y antología de la Estética*. Ariel.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- Volpi, F. (2005). *Enciclopedia de obras de la filosofía*. Herder.
- Watson, P. (2017). *Historia intelectual del siglo xx*. Editorial Crítica.
- Werner, Jr. (2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (Xirau, J. y Roces, W., trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus Lógico-philosophicus*. Alianza Editorial.

Sócrates, Wittgenstein y Bochenski en la paz y en la guerra.
Una introducción a la filosofía y a la complejidad
fue arbitrado bajo el sistema de pares ciegos
y se editó en El Colegio de Morelos.

Avenida Morelos sur #154, esquina Amates,
colonia Las Palmas, Cuernavaca, Morelos, México.
777 318 0125, 777 318 0126 y 777 318 0127
elcolegiodemorelos.edu.mx

Para su formación se usó la familia tipográfica Calisto MT.
El tiraje de la presente obra fue de 500 ejemplares.

Este libro es una introducción a la filosofía y también a la complejidad. Tres ejes conductores guían esta introducción: Sócrates, Wittgenstein y Bochenski. Distintos entre sí, en sus estilos y modos de entender la filosofía, los tres tienen en común haber sido guerreros que conocieron la experiencia límite de la guerra y el sufrimiento humano. La vida, decía Nietzsche, nos quiere guerreros. Esto es, contra todas las apariencias, mucho coraje, un inmenso valor y, sobre todo, mucha sabiduría.

Proponemos una introducción a la filosofía, a la complejidad como una introducción, no a un saber o un conocimiento por más excelso que sea, sino como a una forma de vida. La filosofía no es algo que se conozca o se sepa. Es una forma de vida. Los tres hilos conductores elegidos permiten acercarnos a la filosofía como a una actitud, bastante más que como un conocimiento profesional; la filosofía, acaso ocupada consigo misma, que es la historia de la filosofía. Por el contrario, se trata de asumir la radicalidad de ese estilo de vida que no hace concesiones ante nada, que invita a callar cuando el lenguaje ha sido superado, en fin, a entender que la lógica es un estilo de vida antes que simples construcciones proposicionales.

Alrededor de estos ejes, otros temas, problemas y cuestiones se tematizan y se proponen. Las ciencias de la complejidad, que son ciencias de la vida, afirmamos, implican una filosofía singular: saber vivir, aprender a vivir, vivir bien.