

¿Es la razón Universal?

Los primeros principios y las primeras nociones

VI Congreso de la SHAF, Málaga, 13 de septiembre de 2004

Jacinto Choza, Universidad de Sevilla

1.- La razón como facultad y como formalización de la inteligencia. 2.- La tradición sobre el orden de las primeras nociones y los primeros principios. 3.- La crítica a las primeras nociones y al principio de no contradicción en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. 4.- Último planteamiento de las cuestiones.

1.- La razón como facultad y como formalización de la inteligencia.

Una geometría es un modelo teórico de espacio; una física, un modelo teórico de movimientos; una metafísica, un modelo teórico de realidad y una lógica un modelo teórico de razón.

Mientras no conocíamos más que una geometría, una física, una metafísica y una lógica, creíamos que el espacio, el universo, la realidad y la razón, eran una. Cuando hemos llegado a conocer varias geometrías, varias físicas, varias metafísicas y varias lógicas, sin que resulten excluyentes entre sí, es decir, cuando se ha roto la supuesta correspondencia biunívoca entre ciencia y realidad, hemos llegado a pensar que cada una de esas zonas, espacio, movimiento, realidad y razón, son plurales en la medida en que generan una pluralidad de modelos teóricos que pueden corresponderse son ellas.

La tesis que propongo es que la razón, entendida como facultad intelectual de la psique humana, es una, pero que entendida como formalización de esa inteligencia en orden a un determinado tipo de funcionamiento, es plural, y que como no puede haber una inteligencia no formalizada por una cultura, los modelos teóricos de razón que podrían obtenerse son, al menos, tantos como culturas. Quizá más, si en cada cultura se diesen varios modelos, o quizá no tanto, si algunas culturas diferentes correspondiesen, en realidad, a un mismo tipo de formalización de la inteligencia.

La tesis de que la cultura es más radical que la razón, ya la expuse en el congreso de la SHAF de Valencia, en septiembre de 2000, y ahora voy a obtener algunas de sus consecuencias, a saber, que la razón es plural.

Creo que eso puede comprobarse examinando la tradición filosófica sobre el orden de nuestras primeras nociones y de los primeros principios, y la crítica a esa tradición que realiza Heidegger.

2.- La tradición sobre el orden de las primeras nociones y los primeros principios.

Desde las formulaciones aristotélicas, recogidas en los comentaristas medievales, hasta las formulaciones de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, se ha sostenido que la razón tiene, en su ejercicio, un punto de partida, un comienzo, y que desde él se pueden obtener unas cuantas y primordiales razones, en cuya obtención se dilucidan los primeros principios y el orden que guardan entre sí.

Recordemos brevísimamente el planteamiento aristotélico-tomista y el planteamiento

hegeliano.

En la Suma Teológica Tomás de Aquino sostiene:

“Primo autem in conceptione intellectus cadit ens” (I, q. 5 a3 c, Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 9, 1051 a 31).

“Ita, quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundum apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 11, a. 13, ad. 4, cfr. qq. 84-87)

Hegel, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, primera parte, La ciencia de la Lógica, primera sección, la doctrina del ser, A) la cualidad, §§ 86-98.

§ 86 “El puro ser marca el inicio, porque tanto es pensamiento puro como a la vez el elemento inmediato simple e indeterminado”

§ 87 “Este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada”

§ 88 “La nada es, pues, considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad de entrambos. Esta unidad es el devenir”

[...]

“Un ejemplo, también al alcance de todos, es el comienzo; la cosa en su comienzo no es aún, pero este no ser de la cosa no es un mero no ser, pues ya contiene su ser. El comienzo mismo es también devenir y expresa ya el respecto al proceso ulterior”

§ 89 “En el devenir, el ser como uno con la nada y la nada como uno con el ser, se desvanecen: el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad; en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado”

§ 90 “El ser determinado es el ser con un carácter dado, que es inmediato, o sea, es simplemente la cualidad. El ser determinado, reflejado en sí en este su carácter, es alguna cosa que está ahí (Daseiendes), lo algo”

§ 93 “La alguna cosa llega a ser lo otro, pero lo otro es también un alguna cosa; por consiguiente llega a ser igualmente alguna cosa; y así hasta lo infinito”

3.- La crítica a las primeras nociones y al principio de no contradicción en la Carta sobre el humanismo de Heidegger.

El planteamiento de la polémica humanismo-antihumanismo que se desplegó durante la segunda mitad del siglo XX, tiene también la forma de enfrentamiento entre metafísicos y antimetafísicos. y puede localizarse como centrada en la noción de sujeto trascendental y, más en concreto, en la noción kantiana de yo trascendental, y en la unidad de la razón.

En una posición humanista, neoilustrada o neomoderna se sitúan quienes postulan un yo trascendental y una unidad de la razón donde comuniquen todos los sujetos humanos y donde se encuentren a sí mismos todos ellos. En una posición anti-humanista, anti-ilustrada o

posmoderna se sitúan todos aquellos filósofos que consideran que el hombre se encuentra a sí mismo fuera de sí, en el futuro, en los proyectos comunes o en el ser, y que no hace falta apelar a un yo trascendental ni a la unidad de la razón para dar cuenta de la unión efectiva o posible entre los hombres.

Desde el planteamiento de la *Carta sobre el humanismo* la polémica se podría describir de este modo: o el hombre se encuentra a sí mismo en la reflexión y en la unidad de la razón, como sostiene Hegel, o el hombre se encuentra a sí mismo fuera de sí, en el éxtasis amoroso hacia el ser o la sabiduría, como pretende Heidegger. Incluso podría decirse que en ambos casos se piensa en el ser humano en término de estructura erótica, pero que en el primer caso lo que se ama es un fundamento que radica en uno mismo (que sería la razón), y en el segundo un fundamento que se encuentra en el otro, en lo otro (como en el enamoramiento).

Aunque Heidegger quiere dejar de lado la polémica, de todas formas recoge las objeciones que se hicieron a *Ser y Tiempo* y las clasifica de un modo que le permite mostrar el rendimiento que puede tener un pensar que se sitúa en el momento cero de la meditación sobre el ser, y al margen de la tradición sobre las primeras nociones. Lo que tiene lugar entonces no es ni una serie de construcciones conceptuales ordenadas genéticamente, ni una charlatanería sobre el ser, sino la apertura de lo que a partir de Heidegger llamamos formas de vida “alternativas”. A saber, lógicas alternativas, éticas alternativas, cosmovisiones alternativas, formas alternativas de la existencia religiosa e incluso ontologías alternativas.

Casi con la estructura de una *quaestio disputata*, recoge las críticas y las responde en los siguientes términos.

1. Como se habla contra el humanismo, se teme una defensa de lo inhumano, pues “¿qué más ‘lógico’ que a quien niega el humanismo sólo le quede la afirmación de la inhumanidad?” (63).

2. Como se habla en contra de la lógica, se supone que se desprecia el rigor del pensar y se teme una defensa de lo irracional, pues, “¿qué más ‘lógico’ que quien habla contra lo lógico esté defendiendo lo alógico?” (63).

3. Como se habla en contra de los valores, se piensa en una filosofía que desprecia los mayores bienes de la humanidad y se teme una defensa de lo carente de valor, pues “¿qué más ‘lógico’ sino que un pensar que niega los valores deseche necesariamente todo como carente de valor?”(63).

4. Como se dice que el ser del hombre es un “ser-en-el-mundo”, se cree que esta filosofía desprecia la trascendencia, niega el más allá y se hunde en el positivismo, pues ¿qué más ‘lógico’ que quien afirme la mundanidad del hombre niegue la trascendencia ¿ (64).

5. Como se analiza a interpreta la tesis nietzscheana de la “muerte de Dios”, se cree que este pensar es ateísmo, porque, “¿qué más ‘lógico’ que quien ha experimentado la muerte de dios sea un a-teo, un sin-dios?” (64).

6. Finalmente, puesto que se habla contra todo lo que la humanidad considera como lo más excelso y sagrado, se piensa que esta filosofía propone “un ‘nihilismo’ irresponsable y destructivo”, porque “¿qué más ‘lógico’ que quien niega en todo lugar lo verdaderamente ente se sitúe del lado de lo no-ente y con ello predique la mera nada como sentido de la realidad?” (64).

Lo más característico y chocante de estas críticas es para Heidegger su apelación a la lógica, o sea, al funcionamiento de una razón que se supone único. Pero tal apelación lleva consigo la suposición de que cuando ante una doctrina se propone otra, esta otra es contraria y contradictoria con la primera. En el lenguaje ordinario y en el mundo de la vida algunas veces sucede así, pero otras no. No siempre lo que se propone frente a algo establecido es lo contrario

de ello.

Ciertamente la lógica aristotélica es una lógica bivalente, en la que solamente hay dos valores, verdadero y falso, pero también la lógica aristotélica señala varios modos de oposición. A una tesis dada o establecida se puede oponer una contraria, una contradictoria o una simplemente diferente. Pero una cierta inercia mental, una determinada formalización cultural de la inteligencia, lleva a creer que respecto de lo dado, mejor dicho, respecto de lo socialmente establecido (en el orden político, intelectual, científico, religioso, etc.) cualquier propuesta de algo diferente es propuesta de lo contrario, lo desestabilizador, lo destructivo. Una cierta inercia mental lleva a creer que la propuesta de algo diferente es oposición, revolución, destrucción.

Ahora, después de que se han desarrollado las lógicas polivalentes, y, por cierto, no como oposición a la aristotélica, sino como desarrollos de ella, y ahora que el adjetivo “alternativo” ha pasado al lenguaje ordinario para designar formas de comportarse diferentes de las más comunes y establecidas, aquellas críticas a Heidegger pueden parecer excesivas. Ello se debe a que el punto de vista heideggeriano tiene ahora más vigencia social y cultural que el de sus críticos, a lo cual en buena parte ha contribuido el trabajo del propio Heidegger y de cuantos compartieron su enfoque y su actitud.

De entrada, no es cierto que “la ‘contra’ que lleva a cabo un pensar contra las creencias comunes conduce necesariamente a la mera negación y a lo negativo” (65). Más bien sucede que con esa permanente apelación a la lógica y al orden establecido se impide la reflexión sobre ello, con lo cual dicha lógica y dicho orden establecido quedan protegidos y a cubierto del pensar, o, mejor dicho, quedan desprotegidos y desasistidos de pensamiento, de reflexión, de vida, y abandonados a una inercia mecánica y ciega. “Con esa permanente invocación a la lógica se despierta la impresión de una total entrega al pensar, cuando precisamente se está abjurando de él” (65), y ello se pone de relieve al examinar cada una de las objeciones críticas.

Ad primum. Por eso la oposición al humanismo no implica una defensa de lo inhumano. El anti-humanismo como crítica al antropocentrismo implícito en la noción de *animal rationale* y, sobre todo, en la noción de sujeto, no es un rechazo de lo humano, sino un humanismo alternativo en el que la esencia de lo humano queda determinada desde la pertenencia a y el éxtasis del hombre hacia el ser, hacia la sabiduría. Y ese éxtasis, que coloca al hombre en el punto cero de la meditación, de la contemplación, si no se cancela en las divagaciones sobre opiniones filosóficas y en las hablaturías, da lugar a una lógica alternativa, una ética alternativa, una ‘cosmología’ alternativa, una religión alternativa y una ontología alternativa. Todo ello tiene mucho más contenido, y da mucho más que hablar (y que escribir), que las opiniones filosóficas.

Ad secundum. “Pensar contra la ‘lógica’ no significa romper una lanza en favor de lo ilógico, sino simplemente repensar el *logos* y su esencia [...] ¿Para qué nos valen todos los sistemas de la lógica, por muy amplios de miras que sean, si ya previamente e incluso sin saber lo que hacen rehuyen la tarea de preguntar aunque sólo sea por la esencia del logos?” (66).

Una de las cosas que Heidegger comparte plenamente con Descartes (y hay más de una), es la prevención contra la lógica formal, en la cual queda englobada también la lógica dialéctica. Fiarse de ella es como abdicar del pensamiento y entregarlo a una calculadora, a un mecanismo ciego, que arroja una ‘verdad’ a cuya generación y emergencia el pensamiento no ha asistido, o, cuando se trata de una lógica dialéctica, que refiere los procesos en términos de una ingeniosa concatenación de contradicciones ocultando la polivalencia y riqueza del ser.

La lógica entiende el pensar como el “representar” del ente sobre el fondo de la generalidad del concepto, que a su vez asume la interpretación del ser como el más genérico y vacío de los conceptos. Desde esta perspectiva, lo otro que el ente, lo diferente del ente, es el

no- ente, como señalan Tomás de Aquino y Hegel. Esta es sólo una de las formas de desarrollar el logos, pero hay otra. También se puede preguntar por su esencia y se puede preguntar qué es “negar”, qué es “no-ente”. Se puede decir que el no-ente es la nada, pero también, desde la perspectiva heideggeriana, se puede decir que no-ente es el “ser” y que no-ente es el “olvido del ser”. Por eso es legítimo preguntar ¿cuántas son las formas y los sentidos del ser?, ¿y los del no-ser? Y, situados en esta perspectiva, se puede decir que el irracionalismo es, precisamente, la irreflexiva y despótica afirmación de una lógica que impide pensar el logos en su esencia, es decir, en su relación con el ser. En efecto, el pensar no puede anteceder al ser de ninguna manera, y mucho menos lo concebido por el pensamiento. Lo absolutamente primero es la sentencia de Parménides “pues, en efecto, hay ser”, y la esencia del *logos* tiene que ver con las diversas posibilidades que tiene el pensar de arrancar o de despegar a partir de esa sentencia.

Ad tertium. “El pensar contra ‘los valores’ no pretende que todo lo que se declara como ‘valor’, esto es, la ‘cultura’, el ‘arte’, la ‘ciencia’, la ‘dignidad humana’, el ‘mundo’ y ‘dios’, sea carente de valor” sino algo bastante diferente. Algo bastante diferente que no es, precisamente, lo contrario.

En los años 40 la filosofía de los valores había construido y difundido toda una doctrina, que incluso llega hasta nuestro incipiente siglo XXI, según la cual los valores no son, sino que valen, y que eso los hace invulnerables a la contingencia. Heidegger rechaza esa posición, porque esa invulnerabilidad de los valores ante la contingencia es en el fondo la misma que la del sujeto trascendental, que a la postre se descubre como un postulado innecesario. Ese fue parte del trabajo de Dilthey, y esa es la debilidad que Heidegger señala en la afinidad de Husserl y Scheler con los planteamientos trascendentales kantianos.

Fundar los valores en el sujeto trascendental es, en efecto, una subjetivización, y el pretender deducir de ahí su objetividad es exponerlos todavía a mayores avatares de la contingencia, a un relativismo todavía mayor, como es el de los constructos conceptuales humanos. Por eso “el peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace” pues realmente consiste en “la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser”(67). Por eso, pensar contra los valores, y especialmente contra la filosofía de los valores, no es proclamar la irrelevancia de todo lo valioso ni la nulidad de todo lo que hay, sino traer el pensar que se ocupa de los valores a la luz del ser, al claro del ser, precisamente para rescatar a los valores “de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto” (67). Y no se añade ahora nada más sobre el asunto porque queda pendiente la pregunta por la relación de la ontología con la ética, y al responderla se retomará de nuevo la cuestión. Entonces se hará claro que lo que hace valioso a un valor, según Heidegger, es el ser, que los valores surgen de la verdad del ser.

Ad quartum. Cuando se define y se describe al hombre como ser-en-el-mundo, no se quiere decir que el hombre sea solamente un ser de este mundo, y que no tenga relación con otro mundo distinto de este, con el más allá, con dios o, en general, con lo que trasciende de este mundo, con la trascendencia. Mundo no significa la ‘tierra’ o lo ‘terreno’ como contrapuesto al ‘cielo’ y lo ‘celestial’. Tampoco significa un ente que pueda considerarse objeto desde un punto de vista ‘objetivo’, que es justamente el punto de vista del sujeto cartesiano o kantiano.

Mundo significa “la apertura del ser”, “es el claro (*Lichtung*) del ser en el que el hombre está expuesto” (68), es “mundo de la vida”, es el ámbito generado por la cultura, por el lenguaje, o bien, es la cultura y el lenguaje mismo, y por eso es radicalmente histórico, como lo es el modo de darse el ser. “Mundo” es aquello mediante lo cual y en lo cual el ser aparece, y aquello mediante lo cual y en lo cual el hombre aparece, y aparece para sí mismo, como

cuidador o como déspota del ser.

Lo celestial y lo terrenal, lo increado y lo creado, el cosmos ptolemaico o newtoniano, son desarrollos y elaboraciones a partir de las experiencias del mundo de la vida, pero no son lo primario. Por eso, “la frase que dice: la esencia del hombre reside en el ser en el mundo tampoco alberga una decisión sobre si el hombre es en sentido metafísico-teológico un ser que sólo pertenece al acá o al más allá” (69).

Ad quintum. Por todo lo que se ha dicho, la hermenéutica existencial del *Dasein* no “ha decidido nada sobre la “existencia de dios” o su “no ser”, así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses” (69), y no puede ser ni teísta ni atea.

Pero no debería sacarse la conclusión de que es atea porque más bien prepara el terreno para esclarecer adecuadamente la relación entre dios y el hombre. En efecto, si como decía Guardini hombre irreligioso es aquel para quien la existencia es obvia, entonces solo puede ser religioso el hombre que puede abrirse al misterio, que puede recogerse en sí mismo y que puede adoptar una actitud de meditación o contemplación ante todo lo que se ofrece a su vida, a su experiencia. Pero ese es el hombre que está determinado en su esencia al modo heideggeriano como referencia al ser. Y así lo expresa Heidegger.

Ad sextum. Lejos de hundirse en el positivismo y en el nihilismo, la hermenéutica existencial del *Dasein* abre la posibilidad de una ontología nueva en la que por primera vez se describe y se establece de modo adecuado la relación real del ser y el hombre, la preeminencia del ser sobre el hombre, y la posibilidad de inaugurar un humanismo alternativo que determine adecuadamente y por primera vez la esencia humana y, con ello, la dignidad del ser humano.

“Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra ‘dios’” (70). Se trata de tres momentos bien diferenciados, sobre los que el autor volverá en varias ocasiones, especialmente en el libro *Identidad y diferencia*.

Porque en la concepción humanista del hombre, en la que se determina su esencia como sujeto, como razón autónoma y única, se habla de dios como del ente supremo, como de la *causa sui*, y a la vez, como de la causa del mundo. El mundo, a su vez, es determinado como un ente objetivo, como si no tuviera nada que ver con el hombre. La dimensión existencial del hombre queda sin considerar, y, por tanto, queda silenciado el plano en el que tanto el mundo como dios son relevantes para el hombre.

“El predominio de este ámbito [antropocéntrico y logocéntrico, de unidad de la razón] es el fundamento” tanto del biologismo como del pragmatismo, que determinan muy deficientemente la “*humanitas* del *homo humanus*”. Frente a él, el anti-humanismo, o humanismo no antropocéntrico y no logocéntrico, asume como su cometido “poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser” prescindiendo del “humanismo en sentido metafísico” (72).

4.- Último planteamiento de las cuestiones.

Nuestro planteamiento inicial era que la razón como facultad es una, y que las formalizaciones de la inteligencia por parte de las culturas son muchas, por lo cual, la razón en este segundo sentido es plural.

Después del breve recorrido que hemos hecho, semejante tesis da lugar a las siguientes

cuestiones:

¿Cuántas determinaciones hay en las formalizaciones culturales de la razón que provienen de la inteligencia en tanto que facultad?

Debo a María José Montes la observación de que hasta el propio Hume, enemigo como pocos de los apriorismos, creía sin embargo que los principios de la geometría de Euclides eran innatos.

¿Cuál es la verdadera raíz y fundamento de la razón y la racionalidad, la subjetividad misma, el yo trascendental y la conciencia, como podría quizá sostenerse desde una posición cuyos puntos claves serían Descartes, Locke, Kant, Hegel y Husserl, o la vida, el ser y Dios, como podría sostenerse quizá desde una posición cuyos puntos claves serían Aristóteles, Agustín, Fichte, Dilthey y Heidegger?

¿Hay unos universales del pensar, como al parecer hay unos universales lingüísticos? ¿Se pueden obtener deductivamente o sólo inductivamente?

¿Esos universales del pensar y del hablar, provienen de la estructura a priori de la mente humana, o emergen al primer contacto de la mente humana con la experiencia empírica, como decía Aristóteles de los primeros principios del ser y del pensar?

Si tuviera razón Aristóteles, ¿podría suceder que los universales del pensar y del hablar se formaran modulados de un modo indiscernible por la propia experiencia empírica en la que emergen, de manera que en lugar de una subjetividad trascendental hubiese una facticidad trascendental como sostiene Heidegger? En ese caso, ¿no sería la fenomenología trascendental una hermenéutica trascendental?

¿Disponemos ahora de mejores herramientas, de una técnica filosófica más depurada para abordar estas cuestiones, como soñaba Kant, o bien nos encontramos de nuevo en el punto cero, en el origen, en lo cual no cabe progreso, como sostiene Heidegger, o bien eso es lo más alto que el pensamiento puede llegar como él mismo sostiene igualmente?