

---

---

## CRITICA DE LIBROS

---

---

### Fascismo y filosofía

Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, edición española, Muchnik Editores, Barcelona 1989. 414 pág.

Acaba de aparecer la edición española del ya famoso libro que Víctor Farías publicó en francés (*Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987), en traducción de Enrique Lynch, y de Agapito Maestre, con revisiones del autor; pero la edición española, además de incorporar y, a veces, de rectificar, en un sentido radicalizador, materiales de las ediciones italiana y alemana añade otros nuevos, y también un importante prólogo en el que el autor sistematiza críticamente las reacciones que su libro ha suscitado hasta la fecha en Europa y EE.UU. Esto hace de la edición española —excelentemente presentada por Muchnik Editores— la más aguda versión de la obra del antiguo discípulo de Heidegger y actual profesor de la Universidad Libre de Berlín, el chileno Víctor Farías.

La presente reseña no se propone entrar en la polémica abierta por el libro de Farías (nos reservamos para una ocasión ulterior). Pretende más bien dar, en esbozo, un «diagnóstico» del significado que, a nuestro juicio, pueda tener un libro que como el de Víctor Farías ha sido capaz de suscitar en cascada tan apasionadas reacciones, ya sean favorables, ya sean adversas. Nuestro diagnóstico va orientado a determinar por qué un libro como el de Farías puede provocar hoy, a casi 50 años de distancia de los hechos centrales que él analiza, reacciones tan vivas o, lo que es lo mismo, va orientado a determinar la naturaleza de estas reacciones, en tanto que han sido suscitadas por un libro sobre el ambiente nazi que envolvió las actividades de un profesor alemán de filosofía llamado Martin Heidegger.

Desde luego el libro de Farías puede leerse —y muchos lo leen así— como si fuera algo parecido a un informe propio para ser incorporado al sumario de un proceso judicial que con-

tra Martin Heidegger tuviera abierto un tribunal de crímenes del nazismo. Pero este tipo de lectura no explicaría el interés inusitado que el libro de Farías ha suscitado y ello, no solo porque la filiación nazi de Heidegger era ya muy conocida (sin perjuicio de que Farías aporte interesantes detalles) sino porque el acusado falleció hace ya muchos años. Es evidente que lo que se juzga no es a un funcionario muerto, profesor en Friburgo en los años 30 y 40, sino a este mismo funcionario en cuanto autor de un sistema filosófico de amplia y profunda influencia que entre otras cosas tuvo que ver, al menos desde un punto de vista *etic*, con lo que, sobre todo en Francia en los años 40 y 50, se llamó existencialismo y tiene que ver con lo que, en los años 80, se llama, sobre todo desde Italia, postmodernismo. En general, se trata de una concepción filosófica muy definida de nuestro siglo y que su autor presentó (y muchos la han recibido) como la única alternativa a las dos grandes concepciones actuales —vinculadas con la ciencia y la tecnología planetaria del presente— del mundo y de la historia: El positivismo y el marxismo.

Lo que la obra de Farías se ha propuesto parece que es el análisis comparativo de esta tercera concepción filosófica del mundo, con la concepción del III Reich, con la concepción del nacional—socialismo alemán. No se trata, por tanto, en ningún caso, de separar una persona (débil y miserable por sus compromisos con el nazismo) de su doctrina «grande intocada, e intocable». Se trata de mostrar la consustancialidad de origen de esta doctrina con el III Reich en el cual Heidegger vivió y con el cual se identificó al formular la nueva concepción del mundo. Heidegger sobreentendió siempre que esta nueva concepción del mundo no era otra cosa que la misma conciencia madura del pueblo alemán. El *Ser*, cuyo sentido se propone Heidegger analizar en su obra fundamental, es precisamente la existencia del ser que sabe preguntar por el ser y este ser no es un individuo abstracto (como tantos interpretan) sino un individuo que forma parte (*Mit—Sein*), junto con otros individuos, del pueblo alemán; el *Tiempo* tampoco es el tiempo astronómico sino que es, sobre todo, el tiempo del futuro que se abre al destino auténtico o inauténtico del hombre, cuya realización prístina tiene lugar a través de la raza germánica. Pues

sólo en alemán —ha dicho Heidegger, tal como Farías nos subraya—, sólo en el lenguaje de Hölderlin; es posible pensar: no ya pensar en filosofía, sino pensar sin más (p. 403). Es necesario, además, depurar el alemán de todo lo falso que procede del latín, comenzando por la propia palabra «falso» (p. 366). Ahora bien, teniendo en cuenta que las dos grandes concepciones avanzadas del presente, el positivismo y el marxismo, aparecen encarnadas, en cuanto concepciones vivas, históricas, en las dos grandes realidades políticas de nuestro siglo —USA y URSS— resultará que la tercera posibilidad, la única verdadera filosofía según Heidegger, deberá entenderse como vinculada necesariamente a Europa y, más concretamente, a Alemania, al pueblo alemán. Y quien vea este pueblo como una suerte de Ave Fenix, que renaciendo de sus cenizas, vuelve a sobrevolar sobre Europa y se aproxima cada vez más a su reunificación (una vez que el vigor monolítico del Estado soviético parece haber desfallecido) podrá también sospechar si la actualidad del libro de Farías, no tiene mucho que ver con las perspectivas de una Europa futura y de la función que a Alemania le asignan algunos en medio del comunismo soviético y del capitalismo americano.

La importancia del libro de Farías reside, a nuestro juicio, en el hecho de que en él se plantean de frente los problemas de las relaciones entre la concepción filosófica del mundo ligada a Heidegger y la concepción del mundo del nacional socialismo. No se trata de discutir, ni incluso de conceder ciertas implicaciones personales de Heidegger con el nazismo, salvando, en todo caso, su filosofía, como si ésta debiera vivir en otro lugar. Por ejemplo, en el lugar en donde ponemos a la verdad o la falsedad propias del pensar «puro», y no en el lugar donde ponemos la bondad o la perversidad propias del hacer de los hombres. Lo que Farías parece haberse propuesto sistemáticamente —continuando importantes avances en este sentido, de Löwith o Tugendhat, de Habermas o Ebeling— es desarrollar la tesis de la consustancial identidad entre *Ser* y *Tiempo*, de Heidegger y *El mito del siglo XX*, de Rosemberg, la consustancial identidad de la metafísica existencial y de la política del nacional socialismo. Lo que, a su vez, lleva implícita la cuestión general sobre la posibilidad de una concepción filosófica

del mundo que no esté comprometida con una determinada actitud política (pero también recíprocamente). La cuestión de si la verdad o la falsedad filosófica puede entenderse de modo intemporal, especulativo, o si más bien, depende siempre de la bondad o perversidad política o moral que la sostiene, y, lo que es más grave, de un modo no unívoco; pues podría ocurrir que la verdad ontológica del nihilismo, pongamos por caso, está vinculada con la perversidad moral y política del nacional socialismo, incluido el holocausto, la aniquilación de millones de personas (como consecuencia lógica del la autoconcepción del pueblo alemán como único pueblo que está en la verdad), y que, correlativamente, a la bondad política y moral de la sociedad futura deba subordinarse, por ejemplo, la reconocida falsedad de una metafísica teológica o biológica, la utopía de la sociedad buena y feliz del milenio que comienza. «La intención de mi trabajo es una y compleja: poner de manifiesto el germen de inhumanidad discriminadora sin el cual la filosofía de Martin Heidegger no es pensable como tal» (Prólogo a la edición española). Farías da por supuesta la premisa de que el nacionalsocialismo que condujo al holocausto es el mal, y que por tanto, una filosofía ligada al nacional socialismo es una aberración. Pero esta premisa funciona solo a título de postulado, que los lectores compartirán o no, tomarán o dejarán; pero ¿por razones filosóficas o morales?

En todo caso, el libro de Farías nos pone delante de una situación histórica —la «consustancialidad» de la filosofía de Heidegger con el nacional socialismo— que nos obliga a tomar posición en la cuestión de las relaciones dialécticas entre la *génesis* histórica de un sistema filosófico y la *estructura* de ese sistema, en tanto ha de eliminar, hasta cierto punto, «por estructura», sus dependencias genéticas, sus orígenes. ¿Hasta dónde es posible llevar adelante esa eliminación o descastamiento, sin desvirtuarlo?, ¿Hasta donde, recíprocamente, la *reducción genética* más positiva, impide entender los propios contenidos?. Ocurre aquí, *mutatis mutandis*, como con la llamada música descriptiva, con *Las cuatro estaciones* de Vivaldi, pongamos por caso: ¿Hasta qué punto, para entender musicalmente estos conciertos es necesario, como algunos críticos defienden, estar viendo arroyos, relámpagos, vendimiadores o tormentas a medida que

avanza la orquesta, o no es precisamente necesario prescindir de estas conexiones, genéticamente «consustanciales», si se busca entender musicalmente e internamente el tejido sonoro?. ¿No es la propia naturaleza de la «sustancia estructural sonora» del concierto la que determina esa desconexión de las fuentes que, sin embargo (sobre todo cuando ellas mismas son sonoras) están positivamente en el origen de la sinfonía?. Porque muchos de los motivos originarios no pueden precisamente entrar en la estructura sinfónica; deben sufrir un proceso de abstracción, mediante el cual, las referencias originarias se desdibujan y resultan ser sustituyibles por otras —aunque, eso sí, no por cualquier otra. ¿Cómo trazar las líneas divisorias?

El interés del libro de Farías no se explica, en resolución, solamente en términos del interés propio de los análisis, por finos que ellos sean, de determinadas ideologías pretéritas, como pudiera serlo el análisis de la subordinación de la metafísica estoica al Estado romano, o la de la metafísica tomista a la Iglesia católica, o la de la metafísica hegeliana al Estado prusiano. Todos estos son temas obligados entre los críticos de la cultura. Pero la «deducción trascendental» que Heidegger llegó a hacer desde el *heroe* hasta Hitler (vid. pp. 245—246), no es muy distinta de la «deducción trascendental» que Hegel hizo desde el *principio* hasta Federico Guillermo III. Si la exploración de esta subordinación de la metafísica de Heidegger al Estado nacional socialista suscita hoy tal interés, ¿no habrá que pensar, en que, a los 50 años de la derrota de Alemania, ésta parece que resurge de nuevo de la crisis de las evidencias marxistas y positivistas?. Hay, por esto, una profunda paradoja en el libro de Farías: él avanza con seguridad en el establecimiento de la consustancialidad de origen entre los pensamientos alemanes más reaccionarios y chauvinistas (incluyendo a los que segregó esa especie de Fray Gerundio alemán, tan amado por Heidegger, que se llamo Abraham de Santa Clara) con los pensamientos de Heidegger. En este orden de cosas, el capítulo VI del libro de Farías, en el que se analiza *Ser y Tiempo* es magistral, como lo son los capítulos sobre la esencia que «marca» la existencia (pág. 158), los análisis sobre la filosofía como fundamento de las ciencias (pág. 160), el análisis de la *llamada* (pág. 151), el del Mit—Sein (pág. 178)

y tantos otros. Ahora bien, y esto es lo que resulta paradójico, en el supuesto de que, con estos análisis, Farías estuviera demostrando la reducción de la *nueva filosofía* a la condición de mera excrescencia ideológica del nacional socialismo, Farías estaría también demostrando la escasa importancia de su empresa analítica, o, al menos, su importancia meramente erudita (siempre que se suponga que, aunque el nacional socialismo sea un fenómeno alemán, Alemania no tiene que ver necesariamente con el nacional socialismo o con algo parecido), y, por tanto, estaría eliminando una explicación del interés que su libro sigue suscitando.

Pero si el interés del libro de Farías es tan profundo como suponemos, habrá que pensar en que la *reducción* de referencia es aparente (al menos en el sentido de una reducción «descendente» de la metafísica a la política). Por lo menos porque, a la vez, lo que se está reduciendo (ahora de modo «ascendente», la política a la metafísica) es el nacional socialismo, o, por lo menos, Alemania, o, por lo menos, Europa, a la condición de una concepción metafísica, es decir, de una concepción del hombre y del mundo capaz de autorizar incluso un holocausto futuro, si no ya de millones de judíos, si de millones de negros, de chinos, de tullidos, o de ancianos. (Tampoco puede decirse que Hegel *redujo* Dios al espíritu humano, si a la vez no se tiene en cuenta que *elevó* el espíritu humano a la condición divina).

Y, sin llegar a tanto, habrá que pensar que si el interés filosófico del libro de Farías se conserva después de aceptados sus propios análisis reductores, es porque ellos mismos están consiguiendo mostrar hasta qué punto la Ontología de Heidegger, aunque sea falsa, en cuanto subordinada al nazismo, debe ser tenida en cuenta y, aunque sea para ser refutada, debe dársele «beligerancia». No hay una Ontología que pueda estimarse como verdadera de modo inmediato, es decir, prescindiendo de la consideración dialéctica de sus alternativas más profundas. Si la Ontología de Heidegger, sin perjuicio de su consustancialidad originaria con el nazismo, constituye una de esas alternativas, ya no será posible condenarla sin más, como se condena a los nazis. Habrá que analizarla y discutirla. Y, al analizarla, descubriremos acaso que la «alternativa heideggeriana» puede ser entendida también, cambian-

do, dentro de ciertos límites, sus originarias referencias nazis y que, por tanto, esa alternativa no es de todo punto insólita, pues ella se re-produce funcionalmente, con parámetros diversos a los germánicos, una y otra vez. Por ejemplo, y para atenernos, por brevedad, a la cuestión de la conexión del Pensar con el Lenguaje, diríamos que la importancia de la posición heideggeriana reside en que, bajo la forma de una afirmación dogmática muy concreta (el privilegio de la lengua alemana) aquella posición está planteando la cuestión de referencia no ya en el terreno genérico, cuasi-psicológico —«¿es posible pensar al margen del lenguaje, en general?»— sino en un terreno más positivo, histórico: «¿Són equivalentes todos los lenguajes, históricamente dados (entre ellos, pero sólo como uno de ellos, el alemán y todo lo que él implica), en relación con el pensar, o hay que reconocer diferencias significativas?». Quién discute a Heidegger sus posiciones dogmáticas (respecto del privilegio del alemán, como lenguaje filosófico por excelencia), acaso es porque presupone, con Voltaire, por ejemplo, que el alemán es un idioma bárbaro, pero no porque niega que haya algún idioma o grupos de idiomas —acaso los idiomas románicos— más aptos que otros para el pensar filosófico. Y esto equivale a cuestionar si tiene sentido hablar de un «pensar humano» universal, racional, común a todos los hombres cualquiera que sea el lenguaje en que se expresen o si, más bien, el pensamiento filosófico debe considerarse ligado a unas determinadas culturas —que habrá que precisar— y que la universalidad y racionalidad que el pensamiento pueda alcanzar no habrá de estar ligada a la universalidad y racionalidad que pueda alcanzar la cultura de referencia.

Nos inclinamos por fin a poner la importancia del libro de Farías en el hecho de que él está, desde luego, ejercitando, incluso sin necesidad de representárselos, temas de este orden de una forma que el lector también los ejercita a propósito de un análisis que reviste a veces el aspecto de un informe policiaco-erudito o meramente sociológico. El libro de Farías, en esta edición española, es un libro imprescindible llamado a ser punto inexcusable de referencia en los debates futuros. Por nuestra parte, esperamos poder volver a él en otra ocasión.

Gustavo Bueno Martínez

### Un tratado sobre Caramuel

Julián Velarde, *Juan Caramuel. Vida y obra*, Pentalfa, Oviedo, 1989, 429 pp.

Si el lector de esta reseña no está interesado por la filosofía, ni por la teología, ni por la lógica, ni por las matemáticas, ni por la astronomía, ni por la física, ni por la ingeniería, ni por la arquitectura, ni por la poliorcética, ni por las artes militares, ni por la esteganografía, ni por la cabalística, ni por la música, ni por la gramática, ni por la teoría del lenguaje, ni por las ideas morales y políticas, ni por la psicología de la memoria, ni por la pedagogía, ni por la didáctica, ni por la náutica, ni por la meteorología, ni está interesado por la Historia de España del siglo xvii, ni por la Historia de la Iglesia y del papado, si ninguna de estas disciplinas le interesan, no tiene por qué leer el libro que aquí comentamos. Pero si, por el contrario, siente curiosidad por alguno (o varios) de estos temas será cosa de que lea este libro pues, por lo que se refiere al modo cómo estas disciplinas fueron cultivadas con gran éxito por el sabio Juan Caramuel de Lobkowitz, no encontrará otro mejor y, por lo que toca a cómo se desarrollaron estos conocimientos en el siglo xvii, la obra de Julián Velarde le será de extrema utilidad.

Juan Caramuel permanecía injustamente olvidado por los historiadores españoles hasta tal punto que podríamos decir que Velarde con este estudio toma el testigo de Jacopo Tadisí, quien en 1760 (hace ya más de dos siglos), en Venecia, dio a la luz su *Memoire della vita di monsignore Giovanni Caramuel di Lobkowitz vescovo di Vigevano*. Sin embargo, el interés de la obra del polígrafo madrileño es indudable, y sus contribuciones a los campos más diversos son sorprendentes, y esto sin olvidar la curiosidad que despierta la biografía de este cisterciense girovago, polígloto, autodidacto, «matemático audaz», «hombre verdaderamente divino» (Feijoo), «portento de sabiduría y de fecundidad que abruma y confunde el pobre entendimiento humano» (Menéndez Pelayo), «non plus ultra de los ingenios y erudición» (Diego Mateo Zapata).

«Tenía Caramuel ingenio como ocho, elocuencia como cinco, y juicio

como dos», escribe Humanus Erdman, enemigo acérrimo del erudito cisterciense, en su *Anti-Caramuel*. Efectivamente, así lo atestiguan sus muchas invenciones. Fue pionero en el estudio de la combinatoria matemática, inventor de los cologarismos decimales o logaritmos perfectos (o de Caramuel), admitió el infinito potencial y se dio cuenta de la necesidad del axioma de elección, se anticipó a la doctrina hamiltoniana de la cuantificación del predicado, y se interesó por la teoría de la probabilidad aplicándola a la lógica (en la entonces llamada lógica caramuela o *lógica moralis*, claro antecedente de la lógica deóntica). Además, reformó y amplió la lógica clásica al aplicarle métodos matemáticos, desarrolló la lógica de relaciones, fue el primero que introdujo el cálculo binario en Europa, y se interesó por el enigma de la cuadratura del círculo.

Pero no sólo resaltó Caramuel por su cultivo de las ciencias formales. Como físico se interesó por la teoría de la gravitación, estudió la isocronía del péndulo, y discutió sobre las tesis del magnetismo. Como astrónomo intentó dar solución al problema de la determinación de la longitud en alta mar mediante la observación de la luna. Aplicó los logaritmos de base dos («*logarithmi enharmonici*») a los estudios musicológicos y propuso la división de la octava en doce partes iguales (eliminando la diferencia entre sostenido y bemol): el *Clavecín bien temperado* de J. S. Bach (1772) consolidaría posteriormente esta invención.

Tampoco fue desdeñable su actividad como gramático escribiendo, entre otras, una gramática latina, otra griega, otra árabe, otra hebrea, otra española, y otra china, al margen de su esteganografía (o arte de la escritura oculta) y de sus métodos revolucionarios para la enseñanza de la escritura. Se interesó por los procesos psicológicos de la memoria haciendo contribuciones nada desdeñables a la mnemotecnia. Fue también crítico de arte, etimólogo, metodólogo de la Historia e historiador, y teórico del lenguaje.

Pero no era Juan Caramuel solamente un erudito, una mente especulativa: su biografía nos sorprende con su comportamiento heroico en los asedios de Lavoina (1635) y Frankental (1644) y su conducta ejemplar durante la peste que asoló Roma en 1656. El

que fuera obispo de Vigevano cultivó con mucho éxito la ingeniería, la arquitectura y la poliorcética, y era experto en las artes militares. Como arquitecto criticó a Bernini por su diseño de la plaza elíptica y la escalinata de San Pedro en el Vaticano, por no ser conformes con los principios de la arquitectura oblicua. Precisamente la arquitectura oblicua fue la gran contribución teórica de Caramuel en este campo pues era éste un tema sobre el que «hasta ahora no ha escrito ni tratado ninguno». Reformó Caramuel, con gran éxito, la catedral y la plaza asimétrica de Vigevano.

Y todo esto por no hablar de sus estudios sobre el oficio de impresor y de otras muchas materias de las que trata su *Mathesis Biceps*: centroscofia, orometría, hydrographia, náutica, hypolatica, nectia, potamographia, hidráulica, aërographia, anemometria, ptetica, sciographia, etc.

Por último, también cultivó Juan Caramuel la filosofía, criticando con gran acierto las ideas innatas de Descartes, y polemizando con el francés y con los mismos tomistas sobre el estatuto gnoseológico de los *ens linguae* o entes de razón. Impugna el cisterciense la teoría cartesiana de los torbellinos y el dualismo *rex cogitans / rex extensa* oponiéndose a las filosofías mecanicistas. También argumenta Caramuel en favor de la unificación del saber y, por ende, la unificación del lenguaje que le lleva a investigar la posibilidad de un lenguaje universal (proyecto que también ocupó a algunos de sus coetáneos). Su *Mathesis Audax* es, sin duda, un antecedente del *ordine geometrico* ejercido por Espinosa en su *Ética*. En fin, no hace falta alejarse más pues es ya sabido que nuestro monje escribió más de setenta libros impresos (ochenta y dos, según Tadisi) y más de una treintena de libros manuscritos.

En cuanto al autor de este libro sobre Juan Caramuel tampoco es persona común pues a su conocimiento profundo de las lenguas clásicas (puesto de manifiesto en sus cuidadas traducciones de Platón, Aristóteles, Caramuel, Leibniz, y Peano) y de la gramática (*Gnoseología de la gramática generativa*, 1981), une Julián Velarde un conocimiento atestiguado de las ciencias formales (*Lógica formal*, Pentalfa, 1982) y de la Historia (*Historia*

*de la lógica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1989). Y es cierto que no abundan investigadores que puedan enfrentarse indistintamente con problemas matemáticos y filológicos, físicos y metafísicos, lógicos y teológicos, arquitectónicos e históricos. Y, sin embargo, resulta imprescindible esta capacidad para poder llevar a cabo con éxito el análisis de la vida y obra de Juan Caramuel.

Por otra parte, la obra que aquí reseñamos es el resultado de más de nueve años de investigación continuada. Los anteriores escritos de Julián Velarde sobre Caramuel («Juan Caramuel y la ciencia moderna (Estudio de su obra hasta 1644)», *Actas I Congreso Teoría y Metodología de las ciencias*, Oviedo, Pentalfa, 1982: 503-551; «En el tricentenario de la muerte del genio español Juan Caramuel», *El Basilisco* n.º 14 (1983): 83-87; «La filosofía de Juan Caramuel», *El Basilisco* n.º 15 (1983): 4-25; «Los orígenes del cálculo binario», *Actas II Congreso Teoría y Metodología de las ciencias*, Oviedo, Pentalfa, 1984: 263-271; «Proyectos de lengua universal ideados por españoles», *Taula* n.º 7-8 (1987): 7-78 desembocan en esta obra de síntesis. Pero no se trata, en absoluto, de una miscelánea, pastiche de artículos, mezcla de retales cosidos *ad hoc* por dar a la imprenta un libro. Todo lo contrario, el libro de Velarde es coherente en su estructura, rigurosísimo en su metodología, penetrante en sus análisis, e indudablemente novedoso en sus materiales. Su autor, además de tener un conocimiento exhaustivo de la obra impresa de Caramuel, ha pasado buena parte de estos últimos nueve años estudiando los manuscritos que se conservan en el Archivo Capitular de Vigevano (Italia). El resultado es una obra erudita, elaborada con cuidado y sin prisas, que despliega de un modo ordenado y atractivo unos materiales en gran medida desconocidos y, sin embargo, importantísimos para conocer la Historia de la filosofía, de la ciencia, y de la cultura europea del siglo XVII. Efectivamente, hasta el momento, los estudios existentes sobre la vida y la obra del cisterciense madrileño abordaron siempre aspectos parciales: sus contribuciones a la lógica (el artículo de Berka y Sousedik, y el de Aníbal Pastore), a las matemáticas (los análisis de Fernández Diéguez, Santiago Garna, Héctor Hernández, Aldo Pareta, Pérez Laborda, etc.), a la arqui-

tectura (los trabajos de Antonio Bonel y de Florensa), etc. El libro que comentamos, sin embargo, hace un repaso exhaustivo de la obra caramuelea (tanto impresa como manuscrita) estableciendo multitud de nexos pertinentes entre unos trabajos y otros y con la propia biografía del autor y las circunstancias históricas (políticas, sociales, culturales, etc.) de la Europa del siglo XVII. La figura de Caramuel, a través de su dilatado epistolario, se refracta en muchos de los sabios europeos coetáneos (Descartes, Mersenne, Wendelino, Rheita, Kircher, Gassendi, Marci, Tomás Compton, Passerino, Gaspar Jongelinx, etc.) y su luz alumbró incluso los rincones de la intriga vaticana en su correspondencia con Chigi (el, más tarde, papa Alejandro VII).

Además, el estudio de Velarde incluye un comentario (en ocasiones firmemente crítico) de los trabajos sobre Caramuel realizados por otros autores, donde queda patente la necesidad de conocer los textos (manuscritos e impresos) de primera mano y del modo más exhaustivo posible. Merece la pena destacar las puntualizaciones y críticas que se vierten a propósito de los trabajos de Pascal (en *Las Provinciales*), Moreri (en su *Diccionario*), Ceysens (en «Autour de Caramuel»), Pastine, Armogathe, etc.

Para terminar, tan solo añadir que la lectura de este libro resulta interesante y muy entretenida por varias razones: en primer lugar, por lo llamativo de la biografía de nuestro monje cisterciense (magnífica disculpa para una novela histórica). Pero también por la propia redacción del texto, académico, pero nada engolado, plagado de comentarios sutiles, con su aparato crítico potente, pero apartado en las notas para no censar al lector, y acompañado de cuarenta y nueve láminas y grabados en nada superfluos. Y además, con la frescura de todos esos pasajes transcritos de los que no olvidaré las notas de Caramuel sobre la defensa de Praga y, sobre todo, la carta que dirige nuestro monje a la reina regente María Cristina desde su «exilio» en Campaña, pesados de su precaria condición (pues su diócesis tan solo rentaba setecientos escudos anuales).

David Alvargonzález

## Una lectura leibniziana de un ejecutivo español

Felipe Gómez-Pallete, *Estructuras organizativas e información en la empresa*, Asociación para el Progreso de la Dirección, Madrid, 1984, 403 pp.; «Cómo anticiparse al resto de Europa» en *La sociedad de la información*, AA.VV. Ciencias de la Dirección, 1988, pp. 63-105.

Que una publicación cultural como *El Basilisco* quede reclasificada en el llamado «Sector Primario de la Información» a efectos de una nueva contabilidad nacional, no puede ser una mera cuestión semántica. Atenta no sólo contra las tradicionales clasificaciones de los sectores productivos (primario, secundario, terciario), sino también contra el propio marco de las «relaciones de producción», en el sentido más señaladamente marxista del término; invierte el sentido de la interacción entre base y superestructura y fagocita las clásicas relaciones entre Trabajo y Capital en el escurridizo marco ontológico leibniziano de unas nuevas mónadas, dotadas de energía (actividad) e información (conocimiento), pero con ventanas (comunicación). Tal es, me parece, la senda «post-moderna» por la que discurre la cada vez más abundante producción bibliográfica del dinámico ejecutivo de la I.B.M., Felipe Gómez-Pallete, quien, sin preocuparse mucho de la espuma sociológica de los Lyotard o los Baudrillard, va directamente al grano y saca las consecuencias económicas pertinentes de los planteamientos de Daniel Bell.

Parte el autor de *Estructuras organizativas e información en la empresa* de una especie de evidencia *a priori* desde la que cobran sentido tanto sus desarrollos empíricos como conceptuales. «La consideración del mundo —afirma sin pestañear— en términos de Información y Energía está ocasionando una revisión profunda de los fundamentos de la Economía y de la Contabilidad; de los conceptos de jerarquía y organización; de las técnicas y de los estilos de dirección» (p. 175). Desde esta hipótesis *informacional*, que no *informática* (excusa reiterativamente el ejecutivo de la I.B.M.), cuya importancia económica cifra en un 50% de nuestro P.N.B., se postula un ambicioso cambio conceptual que, expresado en términos de un quiasmo, su-

pone el paso de la polisémica expresión habitual de los «sistemas de información en las organizaciones» a la consideración pretendidamente unívoca de «las organizaciones como sistemas de información». Pero lo más sugestivo y excitante del libro es, sin duda, su leibniziana pretensión de que los contenidos expuestos y el método resultante se expresen «mediante razonamientos que resistan el análisis de la lógica formal» (*sic.* p. 25). Sentémonos, pues, y calculemos, como proponía Leibniz.

El libro se divide en 5 capítulos, cuya encomiable claridad y concisión se ve orquestada por una respetable batería de esquemas, ideogramas y organigramas que, a modo de soporte intuitivo, geometrizan en las páginas pares el flujo verbal de las impares en un alarde estético-didáctico poco común. Destinado a fundamentar la identificación de Bell entre la sociedad post-industrial y la sociedad de la información (1979), el capítulo 1º insiste en que tal categorización general, cuya validez no demuestra, no ha repercutido todavía en el nivel microeconómico de las organizaciones. ¿Cómo es posible que lo que vale para el «todo» no se refleje leibnizianamente en las «partes», si es verdad que *ex omnibus partibus relucet totum*? De ahí que el capítulo 2º se dedique a definir los conceptos fundamentales que flanquean la encrucijada de las organizaciones humanas. Si el concepto de sistema propuesto se acoge al patronazgo genérico de L. von Bertalanffy de modo coherente, es lógico que pronto se module en el contexto organizacional al definirlo «en términos de *actividades* 'horquilladas' entre *decisiones*; dos aspectos de una misma realidad» (p. 67). Asimismo la noción de información se decanta enseguida hacia el enfoque decisional de H.A. Simón, pues «información es todo aquello que reduce la incertidumbre ante un acto de decisión» (p. 73). En consecuencia, el breve recorrido por la literatura organizacional de Taylor a Kast, por un simple diagrama de intersección de Venn, arroja el nada sorprendente resultado de que «*todo* miembro de una organización —con independencia del departamento al que pertenezca— es un decisor, pues todos sin excepción utilizan información, sea cual sea el soporte físico de ésta en una u otra —o en todas— de las fases de una decisión» (p. 107). Contra lo que pudiera pensarse, tal simpleza deductivo-tecnocrática no pretende as-

fixiar los aspectos informales o espontáneos de las organizaciones (las relaciones de poder y autoridad, las variables psicossociológicas, etc.), sino categorizarlas de forma más rigurosa en un modelo, cuya complejidad abarca XV x 15 dominios diferentes, en los que la colaboración entre *teoría* y *práctica* se hace más estrecha y fértil. Queda demostrada la habilidad deductiva y la capacidad prestidigitadora de Gómez-Pallete. Resta ahora reconducir el renuente mundo de las *verdades de hecho* al transparente mundo lógico de las *verdades de razón* para consumir el proyecto leibniziano.

Hay aquí un salto lógico que, si bien salva al autor del ridículo panglosiano de consagrar las empresas existentes como las mejores posibles, traiciona el propósito deductivista leibniziano enunciado al principio. El capítulo 3º expone y analiza los resultados de una encuesta llevada a cabo en 1980 sobre 204 empresas españolas concerniente al grado de madurez que reflejan. Un correcto uso de las técnicas estadísticas permite a Gómez Pallete concluir con Dickson (1968), Nolan (1974) y Power (1983) que el grado de madurez de una empresa no se mide por la simple inversión en recursos tecnológicos (en particular, automación e informática), sino por la existencia o no «de hábitos de gestión evolucionados», pero «volcados hacia la consideración de la información como recurso» (p. 129). Este interesante aviso para navegantes que advierte empíricamente desde la propia A.P.D. y la I.B.M. que «emplear más 'cantidad de informática' nunca será índice o sinónimo de mayor madurez» (p. 161) constituye, a mi entender, uno de los resultados más inteligentes del libro, cuya valoración del conocimiento racional no se deja seducir por simples correlaciones mecánicas. Pero, aunque ello supone un importante correctivo crítico al papanatismo burocrático y oficialista de las nuevas tecnologías, el hecho de que se trate de un mero resultado empírico en consonancia con la cultura empresarial de corte pragmático, no desactiva la carga ideológica del informacionismo.

De hecho, tras este corte epistemológico, Gómez-Pallete vuelve a la carga en el capítulo 4º, no sin advertirnos que el dilatado lapso de tiempo que media entre la encuesta de 1980 y la redacción de 1984 ha sido aprovechado para cablear «el eterno y fecun-

do ciclo entre el plano de las ideas y el terreno de los problemas prácticos» (p. 173), que como consultor de distintas empresas ha debido resolver. A partir de esta experiencia se trata ahora de «levantar un esquema o armazón de empresa idóneo para gestionar el recurso informático» (p. 183), lo que le concede una secreta superioridad sobre modelos anteriores como el de R. Anthony descalificados por administrativistas, jerárquicos y monetaristas. Aunque el talante no excluyente y la filosofía armonista de corte leibniziano que profesa Gómez-Pallete le empuja a adoptar un tono conciliador frente a los modelos y métodos alternativos ensayados tanto por quienes se han ocupado del desarrollo organizacional de las empresas (la cultura empresarial) como por quienes se empeñan en propugnar el desarrollo tecnológico mediante la incorporación de las herramientas informáticas (cultura informática), la síntesis propuesta por él exige la implantación progresiva de una «nueva cultura», que sólo puede emerger a partir de la superación e incorporación crítica de los viejos modelos administrativos (H. Simon, J. Galbraith) y de las técnicas asociadas de marcada raigambre informática (*Management Information Systems*, M.I.S., y *Decision Support Systems*, D.S.S.). Y aunque esta especie de *Aufhebung* (pp. 216-235) no es muy leibniziana, sí lo es el procedimiento de ir desgranando mónada a mónada el universo empresarial.

De hecho, el acceso a esta nueva cultura no se deja al azar, ni se confía a la ciega astucia de la razón. Se vehicula a través de un nuevo método meticulosamente articulado y destinado a comprender las organizaciones humanas como sistemas de información para poder gestionarlas de acuerdo con los más modernos procedimientos. «De esta suerte —reitera de forma profética, no exenta de propaganda— nace un nuevo saber, un nuevo oficio, producto cultural de quienes lo engendraron dedicándose a sus tareas específicas: hacer empresa y velar por los medios que manipulan información» (pp. 237 y 309). Conserva el método la distinción de los tres niveles (corporativo, sectorial y elemental) ya utilizados por la encuesta del capítulo 3º, pero agrega una descripción pormenorizada de las técnicas operatorias que permiten pasar del escenario inicial al grupo de trabajo que rediseñará la estructura de la empresa en la fase de laboratorio mediante la confección de exhaustivos

diccionarios de entidades, actividades e informaciones (verdadera *característica universalis* en orden a una *mathe-sis* de tipo matricial combinatoria), validará y cuantificará sus resultados y culminará con la planificación de un desarrollo tecnológico y organizativo capaz de soportar el reto del futuro. No se puede negar ambición teórica ni capacidad de seducción a Gómez-Pallete. Muchas de sus observaciones (sobre selección y dinámica de grupos o sobre la ambientación de escenarios) y bastantes de las técnicas propuestas (sobre fasificación, retroalimentación, selección de items, etc.) gozan de gran eficacia práctica desde el punto de vista de la administración y es una pena que nuestras anquilosadas burocracias públicas, tan deseosas de modernización, no las pongan en práctica para hacer un chequeo de su funcionamiento interno. Tal vez se evitarían muchos de los colapsos administrativos en los que actualmente se empantanar. Sin embargo, el descuido imperdonable de los fenómenos de poder y autoridad y de los intereses conflictivos que animan a los distintos agentes sociales permite explicar no sólo que el estimable esfuerzo de Gómez-Pallete haya pasado desapercibido para las empresas públicas, sobre las que la variable político-social gravita como una losa, sino también su fracaso anunciado, caso de aplicarse por vía burocrática.

De esta manera, aunque el último capítulo, «depositario de los límites del conocimiento del autor», se haya redactado al calor de una sentencia de Gramsci («hay crisis cuando lo viejo no muere y lo nuevo no puede nacer», p. 323), adolece de un análisis de las condiciones materiales de existencia que posibilitan o imposibilitan el cambio de mentalidad tan afanosamente perseguido por Gómez-Pallete. Es cierto que, de entrada, el capítulo 5º despliega un mosaico de datos relevantes sobre las micro-revoluciones tecnosociales que la confluencia tecnológica de los sectores de la comunicación y la información (ordenadores, teléfonos, dictáfonos, fotocopiadoras, radiotransmisión, vídeo, etc.) están operando en la vida cotidiana de las empresas, sobre el paulatino e inexorable ocaso de los intermediarios (posibilitado por la extensión de los P.C.), sobre la inversión entre costes tecnológicos y cargas sociales de personal, o sobre la emancipación de los decisores racionales por lo que concierne a las decisiones no programables (pp. 325-339). Pero de

tal mosaico no se deriva mutación alguna para las relaciones de producción; sólo emerge la necesidad de domesticar las nuevas fuerzas productivas incorporando a la «cúpula ejecutiva de las empresas» (p. 355) la nueva figura del *Chief Information Officer* (CIO), cuyo perfil robotizado recuerda muy de cerca el «generalista» (integrador, planificador, pero resolutivo, conciliador y explorador de tierras «de nadie»), que en la T.G.S. aspira a suplantarse la vieja figura del filósofo.

De ahí que la nueva noción de «Organización-Base-Cero» (O-B-C), clave de bóveda hacia la que hábilmente se dirigen todas las expectativas del lector, resulte a la postre algo decepcionante. Su geometría triangular entre los vértices «Organización», «Informaciones» y «Actividades» sólo conduce a replantearse «qué unidades emiten y/o deben emitir —a gritos, por escrito o vía sofisticados medios electrónicos— qué informaciones; se trata de normalizar los atributos de las mismas, quiénes son los responsables de suministrarlas y quiénes son obligados receptores a tenor de las actividades que cada cual tenga encomendadas» (p. 369). En suma, la O-B-C no es otra cosa que la objetivación gráfica (boxológica) de los canales de comunicación entre casillas herméticas que sólo la abstracción *formalista* mantenía aisladas. Que tal estructura sea «invariante», porque se acomoda a las más heterogéneas formas de organización, sólo es un síntoma de su grado de abstracción. En vano se esfuerza Gómez-Pallete en promover la «aceptación del moderno/antiguo» O-B-C «como motor o núcleo de un permanente quehacer empresarial» mediante una *imagen* de triángulos y círculos sucesivamente inscritos y circunscritos que «torpemente recuerda a la espiral de los nuevos/viejos mundos en formación permanente» (*sic*, p. 371). Aparte del quebranto de la lógica bivalente que supone la ambivalente adjetivación de la O-B-C, el autor reconoce que en la búsqueda del esquema formalizable que le permitió entender las organizaciones como sistemas de información, «los elementos espontáneos de las mismas — sistemas de poder e influencia; normas informales; sistemas de valor; motivaciones, emociones y deseos; relaciones afectivas; actitudes, etc.— han sido prácticamente evitados» (*ibid.*).

No es de recibo en este punto descalificar *a priori* posibles objeciones por

tal omisión, aludiendo a la proclividad de los ejecutivos a refugiarse en los «blandos» aspectos informales o arguyendo que el rigor formal amplía los márgenes de la libertad humana, porque tales disculpas son leibnizianamente insostenibles. Gómez-Pallete debe enfrentar el siguiente dilema: ¿Habrán de evitarse u omitirse tales aspectos porque no son formalizables (y entonces el esquema O-B-S no goza de la capacidad omnicomprendiva que se le atribuye) o, más bien, porque la formalización propuesta de corte leibniziano es parcial, incompleta, abstracta y, en definitiva, idealista? Si el hombre es *conatus* (deseo) como comienza estableciendo la geometrización alternativa de corte espinosiano, tal vez haya que reconocer cierta geometría de los efectos y de los conflictos en la empresa, cuyo carácter necesario y determinante no puede resolverse armoniosamente con el simple expediente de transformar las jerarquías en redes (Naisbitt, 1983).

Ciertamente que el que acumula información incrementa su poder, pero sólo a condición de que esa información sea privilegiada y no accesible al conjunto de los agentes de la red. En consecuencia, la receta de Gómez-Pallete «para adelantarse al resto de Europa» sólo puede resultar eficaz si el resto de Europa ignora los mecanismos de progreso ideados por el ejecutivo español o carece de potencia para neutralizarlos. Pensar que ello sea así y que para conseguirlo sólo necesitamos «un cambio de mentalidad», me parece otro síntoma más de idealismo. La simple distinción entre «actividades de energía» y «actividades de información» no resuelve el problema, mientras tales actividades se sigan considerando como conjuntos disyuntos que se solapan en el momento de la «estructuración».

No obstante, el hecho de que los esfuerzos de Gómez-Pallete, en mi opinión, sólo puedan provocar «cambios débiles», cambios de variables (Bateson), que sólo afectan al interior del sistema (Watalawick), revulsivos de conciencia, inquietudes intelectuales, no me parece que sean inútiles, cuando se les despoja del optimismo panglosiano que muchas veces llevan aparejados. Puesto que la tarea de «entender el mundo» no está concluida, ni lo estará jamás, merece la pena seguir empeñándose en ella, aunque con ello no se obtenga el fruto milagroso de «anticiparse al resto de Europa».

Alberto Hidalgo Tuñón

## La incomunicabilidad de los géneros

Antonio González Carloman, *Estructura lógica de la geometría clásica del plano*, Universidad de Oviedo, 1987.

1. Acaso no esté de más volver a decir hoy (cuando todavía están vivas las tendencias totalitarias, monistas, en Ontología y Gnoseología) que el comienzo de la primera grieta profunda que se abrió en el edificio totalitario, monista, construido por los primeros metafísicos de nuestra tradición (Tales, Pitágoras, Parménides) tuvo lugar en su cara matemática con el descubrimiento de las magnitudes incommensurables. A un lado quedaba el género de las magnitudes aritméticas (de la «cantidad discreta») y al otro el género de las magnitudes geométricas (de la «cantidad continua») sin que, al parecer, fuese posible encajar enteramente las unas sobre las otras para construir un todo armónico. Pero si son los géneros matemáticos los más fértiles para el razonamiento riguroso, aquéllos que parecen ser incomunicables, si no pueden, al parecer, reducirse mutuamente o bien a una unidad superior, ¿cómo podríamos seguir hablando de la *unidad* del Universo, o de la *verdad* como unidad de nuestros conocimientos? Sólo en términos poéticos o místicos, sólo en el lenguaje de lo inefable. Se comprende el *dictum* platónico: «el maestro que no enseña a sus discípulos la existencia de los números irracionales merece la pena de muerte».

2. La cuestión de la «incomunicabilidad de los géneros» no es, en cualquier caso, sólo una cuestión antigua. Sigue siendo cuestión central en la filosofía «académica» y es conveniente recordar hoy que fue Ortega (y no Heidegger o Wittgenstein) quien volvió a plantear la cuestión de la comunicación de los géneros como cuestión central legada por la tradición filosófica (*La idea de principio en Leibniz*, Revista de Occidente, 1958; ed. revisada, Alianza Editorial, 1979).

3. Ahora bien, no deja de causar sorpresa que Ortega, en su *regresus*, partiendo de Descartes, hacia la antigüedad, se haya detenido en Aristóteles y no haya llegado a Platón. Este proceder no puede ser casual, puesto

que Ortega ha saludado a Parménides como «descubridor del Ser», de su unidad; por tanto, diríamos, de la comunicabilidad plena y total de los géneros. Sospechamos que la oposición antiguo/moderno, tal como Ortega la utiliza, no es muy consistente y que el problema de la incomunicabilidad de los géneros haya que situarlo en el contexto de otras oposiciones. Concretamente, en la oposición que Platón trazó por primera vez y con toda precisión en *El Sofista*, la oposición entre los defensores de la comunicación total de los géneros (Parménides) y los «amigos de las Ideas», los defensores de la incomunicabilidad total de los géneros, es decir, los megáricos (Euclides de Megara, Estilpon, Diodoro). Los primeros (Parménides, pero también Anaxágoras) han enseñado que «todo está en todo», es decir, se han guiado por un principio de continuidad; los segundos (es decir, los megáricos pero también los atomistas) han enseñado que «nada está en nada». Platón, que habría visto que el principio ontológico del continuismo absoluto es incompatible con el pensamiento racional (y este es acaso su principal descubrimiento) ha visto también que «la más radical manera de aniquilar todo discurso es aislar cada esencia [cada especie, cada género] del resto; porque es sólo por el mutuo entretejimiento de las ideas (*τῶν εἰδῶν συμπλοκῆν* como el discurso ha nacido» (*El Sofista*, 259, e).

4. Desde estas perspectivas nos acercamos al libro de Antonio González Carloman, libro estrictamente matemático y que (como diría Edward W. Strong) no necesita de filosofías para ser leído. Pero en cambio la filosofía sí necesita de libros como el de Carloman para poder seguir analizando problemas como el de la incomunicabilidad de los géneros.

¿Qué es lo que González Carloman se ha propuesto? Nos lo dice en su prólogo sumarisímo: reconstruir la geometría del plano por medio de conceptos estrictamente conjuntistas. En términos clásicos: mostrar la comunicación total entre los antiguos géneros de la categoría (o género generalísimo) de la cantidad, a saber, la cantidad continua y la cantidad discreta y ello por el procedimiento de la reabsorción de los «materiales geométricos» en el agua madre de la teoría de los conjuntos, en cuyo campo González Carloman ya se había internado profundamente desde hacía largos años.

5. Tenemos que renunciar al análisis pormenorizado de esta obra profunda. Nos limitaremos y aun muy rápidamente al análisis de su construcción del concepto de ángulo. Nuestro objetivo es determinar, si fuera posible, hasta qué punto esta construcción (una de las más fértiles, originales y consistentes de toda la obra) se mantiene estrictamente en el ámbito del género aritmético (conjuntista), o bien si la reexposición conjuntista de Carlowman se logra, como creemos, no por vía de reducción sino merced a la intervención (ejercida, es cierto, más que representada) de un «tercer género» a través del cual se habría logrado la comunicación, en este punto, entre la Aritmética y la Geometría, el género del *movimiento*.

El tratamiento estrictamente geométrico del ángulo se encuentra por supuesto, en Euclides. El ángulo aparece en los *elementos* en una definición del libro I, después de haber sido ya definidos los conceptos de punto, recta y plano. Sin duda, el concepto de ángulo es un concepto más complejo porque él se compone de los tres conceptos precedentes: «ángulo es la inclinación de dos rectas que se tocan». En este contexto, el concepto de ángulo parece dárse nos tras una construcción absoluta, previa a cuanto pueda a su vez venir después. Pero hay que tener en cuenta que las definiciones de punto y de recta (por no hablar de la superficie plana) sólo aparentemente son conceptos geométricos primitivos y previos a lo que viene después de ellos. Si, por ejemplo, el concepto de punto fuese primitivo, su definición euclidiana no sería siquiera geométrica porque «lo que no tiene partes», podría ser el alma o incluso la sílaba; luego si esta definición tiene significado geométrico es porque va referida *anafóricamente* a las construcciones geométricas ulteriores (por ejemplo, si dos rectas sólo pueden tener un punto en común, éste no podrá tener partes que fuesen a su vez puntos). Pero si punto, recta y plano se nos dan en definiciones anafóricas (sean del propio Euclides, sean de sus escoliastas) también ángulo, que se edifica sobre ellos, habrá de ser anafórico, pese a su posición «absoluta» en el terreno de las definiciones. A nuestro parecer, el concepto de ángulo de Euclides va referido anafóricamente a los triángulos (en general, a los polígonos) como si fuera un «fragmento» desprendido de ellos y considerado en abstracto.

Sólo de este modo se explican las negaciones que la determinación del concepto euclidiano de ángulo comporta. En efecto, el ángulo se nos aparece como la inclinación entre dos rectas. Pero estas rectas sólo pueden ser la «generalización» resultante de desprender ángulos de polígonos, como si al no estar ya estos ángulos entretreídos con otros formando figuras con sus líneas mutuamente contadas, sus lados «quedasen libres» y pudieran desarrollarse indefinidamente como rectas. Ángulo plano será así, por tanto, una relación ( $\kappa\lambda\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ ) entre rectas intersectadas en un punto. Una relación entre rectas, y no una parte del plano, como trece siglos después, y prefigurando el concepto de Hilbert, pretenderá la definición del papa Gerberto (*angulus est spatium, quod sub duabus lineis si invicem tangentibus continentur*).

Ahora bien, esta relación entre rectas sólo podría consistir positivamente (dado que Euclides no introduce medidas) en ese punto de intersección, que es el fundamento de la relación; de manera que, si no hubiese intersección, tampoco habrá relación ni ángulo. Tal sería el caso de las rectas paralelas, definidas mediante procedimientos negativos («las que prolongadas al infinito no se cortan por ninguna parte», es decir, las que no tienen relación definida). En cambio, cuando las rectas no son paralelas, estarán en relación porque constituyen ángulos (postulado V y proposición recíproca, proposición 17: «en todo triángulo, dos ángulos cualesquiera tomados de vez son menores que dos rectos»). Y dos semirectas (o una recta y una semirecta) sin punto de intersección tampoco formarán ángulo. Por ello mismo, y por no ser relación, no habrá ángulo en la disposición que hoy llamamos «ángulo llano», que queda excluido explícitamente por Euclides ( $\mu\eta\ \epsilon\pi\epsilon\upsilon\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\alpha\varsigma\ \tau\tilde{\nu}\ \gamma\rho\alpha\mu\mu\acute{\omega}\nu$ : las dos rectas que se tocan no descansan ambas sobre una recta). La exclusión del ángulo llano, que muchos comentaristas ven como punto muy oscuro, se justificaría perfectamente manteniendo la tesis de que el concepto de ángulo euclideo es un concepto de relación, relación entre dos rectas (que en el ángulo llano quedan «reabsorbidas» en una única recta sobre la que descansasen). También, el concepto de ángulo como relación (intersección de dos rectas), explica la necesidad de excluir los ángulos convexos, puesto que lo que importa, dado un ángulo rela-

ción, es determinar la relación opuesta, y la relación de igualdad entre esas relaciones (los ángulos opuestos por el vértice de la proposición 15), lo cual excluye la consideración del ángulo convexo de uno dado, puesto que éste queda «repartido» entre el opuesto por el vértice y los dos adyacentes. Por último, la naturaleza anafórica (respecto de polígonos planos) del concepto euclidiano de ángulo explica que este concepto excluya los ángulos diedros, los curvilíneos o las definiciones de ángulos a partir del concepto de «haz de rayos».

La interpretación anafórica, en el sentido dicho, del concepto de ángulo da cuenta de las eliminaciones y exclusiones que su determinación comporta. Pero, en cualquier caso, lo cierto es que todas las situaciones excluidas o negadas por la «determinación angular» se nos presentan de algún modo como *membra disjecta*, entre los cuales hay vínculos innegables que tan sólo la definición ha logrado amputar «anatómicamente». Ahora bien, la reconstrucción de la unidad entre esos *membra disjecta* no parece viable por la vía estática de Euclides. ¿Cómo podría extenderse el concepto de «inclinación» al ángulo llano o paralelo, en los cuales precisamente la inclinación es nula? ¿Cómo se aplicaría ahí el *dictum de omni*? Sin embargo, la reconstrucción de esta unidad —como ocurre con las multiplicidades formadas por las circunferencias, elipses o pares de rectas— puede tener lugar apelando a la comunicación con otro género, a saber, el movimiento. Es cierto que el movimiento (no el tiempo) podía seguir estimándose él mismo como un género geométrico; pero esta cuestión hemos de dejarla aquí de lado, en la medida en que nos pone delante los problemas de la génesis y la estructura. Lo que sí sabemos es que el tratamiento cinemático de los ángulos no tuvo que esperar a W. Schmid o a Möebius. No fue desconocido por los griegos, y Hipias de Elis, según Proclo, recurrió a la cinemática (incluso al tiempo) para resolver el problema de la trisección del ángulo. Se comprende, por otro lado, que sólo cinemáticamente pueda generalizarse el concepto euclidiano de ángulo al caso del ángulo llano —una generalización que desborda los límites de la silogística aristotélica, presidida por el *dictum de omni*. Sólo cuando el ángulo se nos da como cada una de las posiciones de dos rectas que giran en torno al



punto de su intersección podemos incorporar el concepto de ángulo llano como una de las posiciones límites del conjunto.

¿No sería posible una reconstrucción de todos estos *membra disjecta* que el concepto euclidiano de ángulo ha producido, en la unidad de un concepto que no tuviese que apelar al movimiento, sino que tan solo utilizase conceptos estrictamente conjuntistas?

6. Seguramente la construcción de González Carloman constituye la aproximación máxima a este objetivo. Habrá tenido que regresar para ello a una redistribución del plano euclideo en términos estrictamente aritméticos, conjuntistas. El plano euclideo deja de ser, en efecto, la totalidad de los puntos y rectas de Euclides para convertirse en el conjunto P de infinitos elementos (A,B,C,...) biyectivo con el conjunto C de los número complejos. En consecuencia, el plano, así definido, recibe las transformaciones  $\Phi: C \rightarrow C'$  consabidas de la traslación, el giro y la simetría horizontal, redefinidas en términos estrictamente aritméticos. Estas transformaciones pueden considerarse separadas del género movimiento, cuando en ellas se recogen tan solo las relaciones entre los términos *a quo* y *ad quem* (como ocurre, sin más, en la simetría).

Como concepto definido partiendo del conjunto P se introducirá la figura fundamental del «envértice» (algo más que el multipunto, pues dice multipletes ordenados) mediante el cual los vectores pueden redefinirse como bivértices (que serán, por tanto, más que bipuntos). Con todo, el verdadero, «contexto determinante» de la teoría de los ángulos se nos ofrece en los tres primeros párrafos del capítulo III de la obra que comentamos, por medio de un original desarrollo del campo de las cantidades constituidas por las clases de congruencias, definidas a partir de la relación consabida:

$$x \equiv_{\omega} y = ] t \ni z (x-y = \omega \cdot t).$$

Dos aplicaciones biyectivas que se construyen a continuación, la aplicación  $s: [0, \omega [ \rightarrow R_{\omega}$ , tal que  $x \ni [0, \omega [ = ] s(x) = x_{\omega}$ , que permite incorporar los restos de las divisiones a las propias clases, a título de elementos representantes canónicos y la aplicación, también biyectiva,  $s'$ :

$$] - \frac{\omega}{2}, \frac{\omega}{2} ] \rightarrow R_{\omega} \text{ tal que } x \in ] - \frac{\omega}{2}, \frac{\omega}{2} ] = ] s'(x) = x_{\omega}, \text{ que introduce representantes canónicos relativos de las clases disyuntas de congruencia, y permite polarizarlas. El teorema clave será el siguiente:}$$

$$2 \cdot x_{\omega} = a_{\omega} <= | x_{\omega} = \left(\frac{a}{2}\right)_{\omega} \vee x_{\omega} = \left(\frac{a}{2}\right)_{\omega} + \left(\frac{\omega}{2}\right)_{\omega}$$

dependiendo cada miembro de la alternativa de que en la «distancia»  $\omega \cdot t$  entre  $x_{\omega}$  y  $a_{\omega}$ ,  $t$  sea par o impar. El teorema tiene corolarios de gran trascendencia como por ejemplo este:

Cuando  $b_{\omega} = \left(\frac{a}{2}\right)_{\omega} + \left(\frac{\omega}{2}\right)_{\omega}$ , entonces y sólo entonces  $a$  y  $b$  serán de signos contrarios. El contexto determinante cristalizará, por último, al contraerse la estructura general de las congruencias en el sistema particular de las congruencias  $\cong 4$ , sistema que se engranará, a su vez, con el sistema de los complejos módulo 1, mediante la aplicación  $\beta! R \rightarrow C'$ , tal que  $x \in R = ] \beta(x) = ix$ .

Una vez dibujado, con gran precisión, el contexto determinante, nuestro autor puede ya definir el concepto de ángulo y derivar las principales relaciones abiertas por la nueva figura. El autor se mantiene en la ortodoxia euclidiana, es decir, en la concepción del ángulo como relación, sólo que la relación no se establecerá entre dos rectas sino entre dos vectores ordenados. Ángulo será ahora simplemente cualquier pareja ordenada (AB, CD) de vectores de V (siendo V el conjunto de vectores no nulos). Medida del ángulo (AB, CD) $^{\circ}$  será ahora un elemento del conjunto cociente de las congruencias  $R_{\omega}$ . En particular (AB.BA) $^{\circ} = \left(\frac{\omega}{2}\right)_{\omega}$ . Esto da pie para definir el ángulo llano como aquel ángulo cuya medida es  $\left(\frac{\omega}{2}\right)_{\omega}$ . Queda abierta, por supuesto, la construcción de nuevos ángulos a partir de otros dados por adición o producto. En particular, la duplicación de un ángulo prepara la posibilidad de utilizar el teorema clave de las congruencias. Se obtendrá así la relación:  $2(AB,XY)^{\circ} = (AB,CB)^{\circ}$ , que define el concepto de bisectriz como vector perteneciente a la dirección definida por las dos orientaciones opuestas. Y de aquí resulta la posibilidad admirable de redefinir

el concepto de perpendicularidad: los vectores bisectrices del ángulo (AB,BA) serán los vectores perpendiculares al vector AB.

Por último, y a fin de dar una idea de la potencia de los conceptos introducidos en el momento de reconstruir los teoremas clásicos sobre ángulos, citaremos la demostración del teorema 15 de los *Elementos* (igualdad de los ángulos opuestos por el vértice). Si los ángulos (AB,AC) y (AD,AE) son opuestos por el vértice (situación que puede construirse al margen de los «conceptos gráficos») entonces (AB,AC) $^{\circ} = (AD,AE)^{\circ}$ . En efecto: (AB,AC) $^{\circ} = (AB,AD)^{\circ} + (AD,AC)^{\circ} = \left(\frac{\omega}{2}\right)_{\omega} + (AD,AC)^{\circ} = (AD,AC)^{\circ} + \left(\frac{\omega}{2}\right)_{\omega} = (AD,AC)^{\circ} + (AC,AE)^{\circ} = (AD,AE)^{\circ}$

7. ¿Puede concluirse, a la vista de estos resultados, que la teoría general de los ángulos haya sido resuelta en la forma de una teoría estrictamente conjuntista (sin perjuicio de su génesis geométrica en su sentido convencional-espacial)? Así lo sugiere el autor, quien nos indica explícitamente que los dibujos (muy escasos) intercalados en su exposición pertenecen al «lenguaje figurativo», que pueden servir de guía útil para el razonamiento pero que son prescindibles si nos atenemos estrictamente al lenguaje conjuntista.

Creemos, por nuestra parte, que el autor tiene razón cuando habla en estos términos («lenguaje figurativo» y «lenguaje conjuntista»). Pero, ¿cubre este planteamiento las más profundas relaciones que mantienen conectados el orden aritmético y el orden geométrico de los ángulos? A nuestro juicio, el orden aritmético no es un orden «formal» (es decir, exento de toda comunicación estructural con el orden geométrico) sino que implica, ya en su mismo proceso, un orden cinemático (que comparte con la Física) que, a su vez, sólo puede establecerse sobre términos corpóreos dados en el espacio. Me referiré a un solo punto, por otra parte, central para nuestro asunto: La teoría aritmética de las congruencias, teoría que hace posible, tal como la ha manejado González Carloman, acoplada al «motor de cuatro tiempos» de los complejos módulo 1, incorporar a la teoría de los ángulos el orden de las relaciones cíclicas. La verdadera cuestión, entonces, nos parece ésta: ¿Acaso el siste-

ma de las congruencias contiene, en cuanto estricto sistema aritmético, el orden que buscamos? La respuesta a esta cuestión nos parece que ha de ser negativa. El conjunto cociente  $R_\omega$ , de  $R$  por la relación de equivalencia  $\equiv\omega$ , se resuelve en una multiplicidad indefinida de clases disjuntas  $x_\omega$  entre las cuales no media un orden intrínseco (ni entre las clases  $x_\omega \subset R_\omega$ , ni entre los elementos  $x$  de esas clases  $x \in x_\omega$ ). Sin duda, podemos ordenar las clases y sus elementos, atendiendo a criterios aritméticos, disponiendo, por ejemplo, las clases (representadas por un subconjunto de sus elementos) en filas, ajustadas para que los elementos representantes formen columnas, comenzando por los canónicos. Podemos ordenar cada fila según el criterio de la serie numérica y las filas de suerte que la primera columna quede ordenada según el puesto que en la serie numérica correspondan a los representantes canónicos. Ahora bien, es evidente que la ordenación de las filas según el orden de sus elementos no es una ordenación intrínseca de las clases (como tampoco la ordenación alfabética de las fichas contenidas en sobres afecta a la eventual ordenación de los rótulos de los sobres). Al desarrollar las inscripciones habrá que identificar las filas o columnas que se repiten, y es esta identificación la que se lleva a efecto en virtud de un movimiento (operación espacial) de retroinserción o superposición continuada, proceso equivalente a un movimiento de rotación ejercido en el orden bustrofedon de la secuencia de los términos incluidos en la congruencia. Sin duda esta comunicación de las estructuras algebraicas de las congruencias y de los ángulos de ellas derivados con el movimiento (no con el tiempo) debe ser referida al plano de los significantes (numéricos y alfabéticos) y no al de los significados estrictamente conjuntistas. La cuestión es si es posible, en una construcción científica, desprenderse de los fenómenos (aquí, los significantes) entre los cuales tienen lugar las operaciones. A nuestro juicio esto es imposible, porque en la otra opción habría que dar por no escrito el libro de González Carloman «Estructura lógica de la geometría clásica del plano».

Gustavo Bueno Martínez

## El ser y el acontecimiento

Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, París 1988.

*L'être et l'événement*.—El ser y el acontecimiento llama enseguida la atención por sus 560 páginas y por la complejidad de su índice, en el que aparecen además de nociones matemáticas —lo Uno, lo múltiple, el infinito—, nociones específicamente filosóficas —el sujeto, la verdad—, entretrejidas unas y otras con nombres de poetas —Mallarmé, Hölderlin—, de matemáticos —Gödel, Cantor— y de autores clásicos de la historia de la filosofía.

El libro de A. Badiou se presenta como un caso aislado, una excepción en la producción filosófica contemporánea, que recuerda por su aspecto mastodóntico y austero alguna ontología de otros tiempos. En realidad, se trata no sólo de una ontología, donde la referencia a la matemática reemplaza los presupuestos del existencialismo heideggeriano, sino también de algo más.

Badiou advierte enseguida en la introducción que no cabe reducir la filosofía a la ontología porque la filosofía «circula entre la ontología, las teorías modernas del sujeto (que proceden de campos exteriores a la filosofía como la política o la psiquiatría) y por su propia historia».

Si, además de una ontología, este libro también sostiene una posición filosófica muy nueva, o al menos muy nueva en el estado de la situación actual, se debe a que su autor instaura una relación insospechadamente productiva entre los desarrollos de la matemática moderna y la urgencia perentoria de ceñir y de pensar cuáles son hoy los problemas que atañen a la filosofía.

### El ser

«Los griegos no han inventado el poema, han interrumpido más bien el poema por el matema.» A diferencia de Heidegger que consideraba a Platón responsable del olvido de la pregunta por el ser, Badiou sostiene que la filosofía comienza justamente con la doctrina de las Ideas, cuando por primera vez, el ser se entenderá no

como aquello que está presente, sino como aquello que se presenta en términos de multiplicidad pura. El inicio de la filosofía es inseparable del desarrollo de la matemática pitagórica. No es que el ser sea matemático, pero, en cambio, la historia de la matemática formula los grandes problemas de la historia de la ontología en la medida en que su objeto es precisamente el concepto de *múltiple*, con cuyas aporías y dificultades se enfrenta Platón en el *Parménides* cuando busca definir lo que es el ser.

En este texto, Platón había distinguido dos tipos de multiplicidades, la multiplicidad inconsistente, o multiplicidad de la presentación, que no se deja reducir a lo uno, y, la multiplicidad consistente o pluralidad, que no puede ser pensada sin lo uno, gracias al cual forma una composición. De esta distinción parte Badiou para proponer una definición de la ontología como teoría de las multiplicidades inconsistentes, es decir, de las multiplicidades que no pueden ser limitadas cuantitativamente, pero sí pueden ser pensadas como pura multiplicidad irreductible a lo uno.

A la noción poética de presencia, el concepto matemático de presentación se opone en un doble sentido. Por una parte, mientras que la presentación de un múltiple requiere para ser comunicable una ley de inferencia universal, la presencia del ser exigía una iniciación esotérica, o una vivencia para ser percibida. La segunda razón de esta diferencia es que a la plenitud del ser que se presenta, se contrarresta el vacío, a partir del cual el ser múltiple se sustrae a la presentación.

En el *Parménides* de Platón, el ser se presenta al borde de un límite al que se puede llamar vacío, porque el ser no es identificable ni a lo uno, ni a lo múltiple. Lo esencial es que lo múltiple siempre sea *múltiple de múltiples*. Esta concepción que Badiou convierte en suya, incorporando filosóficamente a Cantor y a sus sucesores matemáticos, rompe tanto con la tradición del atomismo, como con la filiación aristotélico-hegeliana que postulan siempre un término límite, la primera bajo forma de una unidad microscópica irreductible a la descomposición, y, la segunda bajo forma de una totalidad insuperable. Lo múltiple entendido en estos términos de múltiple limitado consiste precisamente en aquello que se deja pensar

en la presentación del ser, cuando lo *uno* no es más que una figura, una imagen de la pura multiplicidad estructurada operativamente en una composición.

Tres nombres decisivos marcan la historia del concepto de multiplicidad o más sencillamente la historia de la ontología: Platón, Galileo, y el matemático alemán del siglo XIX G. Cantor. La audacia de estos tres pensadores radica en haber apostado por ciertos axiomas —el axioma, lejos de presentarse como una consecuencia obligada de lo que precede, implica siempre una decisión— y en haber elaborado un concepto de múltiple infinito irreductible a lo uno. Desde un punto de vista matemático, lo uno lejos de ser un principio transcendente no es sino el resultado de una operación.

Conviene, quizá, interrumpir aquí el hilo de la obra para aclarar que Badiou presenta su reflexión intercalando entre una meditación propiamente matemática, y otra que consiste en su explicitación filosófica, ontológica o metaontológica, una tercera que versa sobre un autor concreto: Platón, Aristóteles, Pascal, Mallarmé, Hölderlin, Rousseau, Hegel. Partiendo de cada uno de ellos estudia cómo han funcionado en la historia del pensamiento los problemas propiamente ontológicos que formula en toda su precisión la teoría de conjuntos.

De igual manera a cómo Galileo y el siglo XVII reanudaron con el atrevimiento de Platón cuando se permitió pensar la multiplicidad sin lo uno, Cantor lleva hasta el final esta definición del infinito como múltiple de múltiples al sostener que siempre existe un infinito que desborda o excede al infinito y que el infinito no tiene jamás un límite superior ni inferior.

La teoría de conjuntos desplaza la frontera entre la relación todo —partes y uno— múltiple, al suprimir en definitiva ambas referencias y colocarse en otro plano: «Lo múltiple cuyo concepto es pensado sin definir su significación no se halla para un postcantoriano, ni sostenido por la existencia de lo uno, ni desplegado como totalidad orgánica. Lo múltiple consiste en ser sin uno o en ser múltiple de múltiples». La matemática ofrece al filósofo la posibilidad de pensar que más allá de lo múltiple lo uno no es, porque la axiomatización permite ope-

rar con lo múltiple sin definir su objeto, es decir, sin tener que recurrir al ser de lo uno.

La tesis de *L'être et l'événement* es que la matemática, y más precisamente la teoría de conjuntos, permitiría, por una parte, una nueva lectura de la historia de la filosofía atenta a nociones muy distintas a las problematizadas por Heidegger y, por otra, un pensamiento filosófico cuya riqueza también sería nueva, al haber conseguido desligar la matemática del monopolio que el positivismo anglosajón había ejercido sobre ella.

### El acontecimiento

Si la matemática concebida como ontología tiene por objeto la noción de ser entendida como la presentación de múltiples infinitos, la filosofía va a tener por objeto pensar el acontecimiento. El acontecimiento tiene lugar en ese borde fronterizo que no es formalizable matemáticamente como lo es el ser, ni pertenece tampoco como el no-ser al campo de la mística o de la experiencia religiosa. El acontecimiento se define como aquello que de repente ocurre y permite, por lo tanto, afirmar que *lo nuevo es posible en el ser*.

La originalidad de este esfuerzo por prestar atención a algo tan local, tan continuamente considerado como insignificante, considerado, incluso, como el ejemplo mismo de la insignificancia dentro de la tradición filosófica, se debe a que siempre se tenía por costumbre colocar este «ocurrir algo» del lado del simple hecho, reservando a lo que siempre permanece idéntico a sí mismo —y que los pensadores franceses, incluido Badiou, llaman estructura— los honores de la elaboración conceptual. En esta obra se trata de llevar a cabo lo opuesto, a saber, un análisis no de la regla, sino de lo que supone la excepción frente a ella, y, conceder así toda su importancia a lo que escapa a la repetición.

El acontecimiento que Badiou define no es una transformación cuyo origen se debe a un cambio que afecte de pronto a toda la situación en su conjunto. El acontecimiento acaba transformando la totalidad de la situación pero el origen de esta ruptura es hasta tal punto local e indiscernible que requiere de un sujeto para nombrarla y darle así existencia.

No es posible un concepto matemático de acontecimiento, porque la teoría de conjuntos excluye la posibilidad de nombrar y formalizar una multiplicidad no estable. Las modalidades paradigmáticas del acontecimiento se encuentran en otros campos, en los que la exigencia de apostar por una verdad indeterminada sustituye la exigencia de un saber de la normalidad. El azar en Mallarmé y el milagro en Pascal representan las figuras emblemáticas del acontecimiento como aquello que sucede en el lugar más frágil e imposible, lugar donde precisamente se da la *verdad*.

### La verdad

Badiou defiende la necesidad de abandonar la tesis heideggeriana que identificaba ser y verdad para desplazar la verdad al lugar del acontecimiento, zona limítrofe entre lo que es y lo que se sustrae al ser. La verdad habrá de pensarse entonces como una tensión por llegar a nombrar lo que todavía resulta imposible discernir. Así, por oposición al saber que se sitúa del lado de lo discernible, de lo finito, de lo clasificable y de lo ya bautizado, la verdad va a estar del lado de lo indiscernible, es decir, de lo infinito, del lado de aquello cuyo resultado es imprevisible, y requiere, sin embargo, una decisión arriesgada del sujeto que apuesta por lo que no tiene nombre todavía.

La verdad se presenta entonces como proyecto práctico y no teórico en el interior de cuatro ámbitos que son el arte, la ciencia, el amor y la política, porque la esencia de la verdad consiste en existir no como significación u objeto de hermenéutica, sino como ocurrencia singular, separada de la normalidad. Por esta razón, aunque resulte abusivo reducir la verdad a una producción subjetiva, esta verdad solamente puede darse a través de un sujeto que decide de sus existencia y le pone un nombre singular.

Aunque el plano de lo que es y el plano de lo que se dice acerca del ser sean para matemáticos y lógicos diferentes, resulta, sin embargo, que la idea que ellos sostienen de verdad depende de su concepción del ser, entendido en términos de multiplicidad. En la teoría de conjuntos el problema se plantea a partir de la relación entre inclusión y pertenencia, porque esta re-

lación da lugar a tomar frente a ella dos posturas.

En un conjunto dado, la inclusión —conjunto de todos los subconjuntos de ese conjunto— se halla siempre en exceso respecto a la pertenencia —conjunto de todos los elementos que forman ese conjunto— porque el múltiple, resultado de la suma de todos los subconjuntos o partes de un conjunto, siempre es mayor que el múltiple, resultado de la suma de sus elementos. Vale decir, existen múltiples que están incluidos en un conjunto y a la vez no le pertenecen, o dicho todavía de otra manera: «ningún múltiple es capaz de reducir a uno todo lo que incluye».

La decisión principal consistirá en tomar partido frente a esta diferencia: ¿es posible reducir la multiplicidad «excesiva» de la inclusión o la multiplicidad «unitaria» de la pertenencia?, ¿o precisamente en esta separación entre los dos planos es donde ha de pensarse el lugar de la verdad como aquello irreductiblemente nuevo y excesivo respecto a la normalidad de una situación dada y ordenada?

Dos opciones se presentan en este punto del recorrido que son designadas bajo el nombre de *pensamiento constructivista* y *pensamiento genérico*. El primero tiene por objeto el saber, el segundo la verdad. Para el *pensamiento constructivista* o nominalista no es posible una verdad del ser sino solamente un saber. Los partidarios del saber frente a la verdad intentan reducir el exceso de la multiplicidad no sujeta a lo uno, al orden de la lengua como norma o límite unitario, porque dicha forma de pensamiento sólo reconoce la existencia de lo que ya tiene nombre, de lo que es susceptible de ser verificado y ordenado en una clasificación previa.

Por el contrario, el objeto del *pensamiento genérico* no es el ser de lo ya dado, sino el acontecimiento indiscernible, la producción de la nueva verdad que en el presente escapa al saber y en un futuro será su fundamento.

Al colocar la verdad del lado de lo que adviene y no de lo que ya es, Badiou advierte que el concepto de verdad es más un concepto filosófico que matemático, o sea, es más un concepto meta-ontológico que ontológico. Sin embargo, en la medida en que la ver-

dad, a pesar de su dimensión fulgurante, «adviene» de una forma determinada, posee un modo de ser que le es específico, y, existe, por consiguiente, una posibilidad ontológica de pensar su ser. Mientras que K. Gödel había demostrado que sólo era posible un saber y no una verdad del ser, Badiou reconstruye cómo el matemático Paul Cohen ofrece, con su doctrina de los conjuntos genéricos (1963) una alternativa a la tesis constructivista señalando la existencia de un concepto de múltiple indiscernible, o, en términos filosóficos probando la posibilidad de pensar ontológicamente la verdad como acontecimiento que se da en el límite entre el exceso y el vacío de ser.

En el *Manifeste pour la philosophie* (Seuil, París 1989) Badiou define la verdad como una «producción infinita suspendida a un acontecimiento singular» y sostiene que la existencia de la filosofía dependerá de sus posibilidades de formular un nuevo concepto de verdad.

Mientras que la noción de ser se presenta como una noción más propiamente matemática, en cuanto que las matemáticas constituyen la práctica de la ontología, tanto la categoría de verdad como la de acontecimiento —en la medida en que éste implica un sujeto capaz de nombrarlo y de apostar por él— configuran hoy el espacio que abre nuevas posibilidades a la filosofía.

Mercedes Allendesalazar

---

### *Estudios de Filosofía y Metodología de la Ciencia*

Patrick Suppes, *Estudios de Filosofía y metodología de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, 250 pp.

Es difícil negar valor historiográfico y oportunidad editorial a la traducción de trece significativos artículos de Patrick Suppes, seleccionados por José Luis Rolleri y referidos a cuatro importantes tópicos en la filosofía actual de la ciencia: la axiomatización de las ciencias empíricas, la construcción de modelos de datos como soporte para la construcción de teorías, el problema de la medición y la idea de causalidad manejada en las ciencias sociales. Desde el punto de vista *genéti-*

co sirve para apreciar mucho mejor tanto el parentesco inicial (formalismo empirista) como las diferencias reales que la concepción estructuralista de las teorías (en la línea Sneed, Stegmüller, Balzer, Moulines, etc.) mantiene respecto al programa neopositivista de Rudolf Carnap.

Pero lo más interesante de la filosofía de la ciencia de este meticuloso investigador de casos concretos, lógico consumado y *venerabilis inceptor* del programa reconstruccionista «no-proposicionalista», que recurre al instrumento de la teoría intuitiva de conjuntos para axiomatizar teorías empíricas con rigor formal y claridad conceptual, es, sin duda, el *escepticismo* de que hace gala respecto a la posibilidad misma de elaborar una teoría general de la ciencia. Los trabajos del filósofo de Stanford constituyen, así pues, un poderoso antídoto contra las tentaciones imperialistas que desde el trabajo de Sneed embargan a los epígonos actuales del programa.

Las razones que avalan el escepticismo de Suppes provienen de tres fuentes. Hay razones filosóficas de principio como su supuesto de la *pluralidad de las ciencias* que vendría a invalidar cualquier tipo de reduccionismo monista sea de orden lingüístico, ontológico o metodológico, su creencia en la inanidad de toda búsqueda de certeza desde supuestos empiristas y, sobre todo, su negación de la posibilidad de alcanzar completud científica y fundamentación última, incluso en áreas restringidas y avanzadas del conocimiento como las matemáticas. Pero hay también razones históricas y metodológicas. Suppes, a diferencia de Carnap, conoce la estirpe histórica de los programas metacientíficos; sabe, por ejemplo, que el ideal de «la unidad de la ciencia surge en buen grado como un llanto nostálgico de los filósofos que tratan de vencer el gran peso del idealismo alemán del siglo XIX» (p. 83); está dispuesto a defender «que la teoría de la materia de Aristóteles puede ser más sensata y sensible que el tipo de enfoque ingenuo del atomismo reduccionista que ha dominado nuestro pensamiento sobre el mundo físico durante 200 años» (p. 81); sin embargo, no se hace ilusiones respecto a «la posibilidad de rastrear influencias causales en historia de la ciencia» (p. 99). En el plano metodológico, el único viable y prometedor para Suppes, las dificultades provienen tanto de la cre-

ciente divergencia de los lenguajes experimentales especializados (que se hacen cada vez más ininteligibles para el lego) como, sobre todo, del carácter esquemático e insuficiente de los modelos (siempre estadísticos) mediante los que tratamos los datos experimentales en orden «a confirmar o evaluar las teorías científicas» (pp. 105 y ss.).

De ahí la constante precarización de las conclusiones filosóficas. «El conocimiento científico como el resto de nuestro conocimiento permanecerá por siempre pluralista y de carácter altamente esquemático» (p. 92). «Cuando se trata de conocimiento, los cimientos reales descansan sobre arena y no sobre roca» (p. 145), porque las tesis filosóficas clásicas sobre la causalidad absoluta, el determinismo o la verdad objetiva «son falsas y definitivamente anticuadas... tal certeza y tal absolutismo no son necesarios y son, de hecho, perniciosos para la práctica del buen sentido». Esta vecindad con el *pensamiento débil*, tan del gusto de un cierto democratismo formalista, ha suscitado las iras del competente historiador de la mecánica Clifford Truesdell, quien ha escrito un alegato denunciando la blanda «sopa de Suppes», en la que todo se mezcla cuando se pretende representar la axiomática de la mecánica de partículas mediante la definición de un predicado conjuntista, que se aplica a una *n*-tupla ordenada, y en la que las masas, las fuerzas, los movimientos y sus relaciones funcionales se disuelven como letras en un caldo acuoso.

Las críticas de Truesdell, aunque históricamente justificadas, parecen quedar neutralizadas con el siguiente argumento pragmático de Suppes: «hay trabajo interesante e importante más que suficiente para todos nosotros. La tiranía de cualquier enfoque parcial o de cualquier método único, sea formal o histórico, debería ser derrotada por la democracia de métodos que coaligará y separará en una pauta continuamente cambiante, en la medida en que los viejos problemas se extingan y otros nuevos aparezcan» (p. 107).

Lo que sigue llamando poderosamente la atención es que actitudes tan liberales y antidogmáticas hayan generado imperceptiblemente la tiranía metodológica de la teoría intuitiva de conjuntos en la década de los setenta y la dictadura gnoseológica de la metrización y de la concepción estructuralista de las teorías en la década de los ochenta. El caldo de la sopa de letras de Suppes no es tan inocuo, ni tan acuoso como Truesdell pensaba. Contiene un poderoso disolvente retóricamente destinado a triturar las alternativas metacientíficas rivales. La trampa estriba en que al destruir la confrontación polémica (dialéctica) entre alternativas gnoseológicas reales, diluye también los propios conceptos gnoseológicos que articulan el entramado del mismo conocimiento científico.

listas de las teorías en la década de los ochenta. El caldo de la sopa de letras de Suppes no es tan inocuo, ni tan acuoso como Truesdell pensaba. Contiene un poderoso disolvente retóricamente destinado a triturar las alternativas metacientíficas rivales. La trampa estriba en que al destruir la confrontación polémica (dialéctica) entre alternativas gnoseológicas reales, diluye también los propios conceptos gnoseológicos que articulan el entramado del mismo conocimiento científico.

A título de muestra véase el análisis de la causalidad que se nos ofrece en el último capítulo, compendio de su *A Probabilistic Theory of Causality* (Amsterdam, 1970). Se trata de definir la idea de *causa prima facie* como una mera correlación estadística. Restando a ésta la definición formal de correlación (causalidad) *espúrea*, queda el camino expedito para el análisis puramente estadístico e inductivo de la causa genuina. Pero este subterfugio estadístico-aritmético viene justamente a escamotear la idea misma de causalidad, reducida a una secuencia temporal binaria entre estructuras multivariadas, de las que se selecciona interactivamente sólo aquellas conexiones E-R, que han sido reforzadas. Pero si el esfuerzo es posterior temporalmente, ¿cómo podría codeterminar y seleccionar una secuencia temporal anterior de una manera física efectiva? O el concepto de causa no tiene la generalidad que Suppes postula (vale tanto para las ciencias naturales como sociales) o la estructura binaria debe ampliarse materialmente para evitar el regreso al infinito.

Por último, no estaría de más exigir a los traductores un uso más correcto del castellano tanto sintáctico («tiene caso...», «seré negativo...») como semánticamente («acontecimiento» por «éxito», etc.). Es un detalle que desmerece la cuidada edición, en la que no falta una completa bibliografía de Patrick Suppes hasta 1986.

**Alberto Hidalgo Tuñón**

---

---

## NOTICIAS

---

---

### El nuevo *Symploké*

La nueva edición del libro de texto *Symploké* nos da pie para reseñar, casi literalmente, un triste y bochornoso hecho cultural, aunque muy significativo, acaecido en 1988. El 2 de marzo de 1988, la Editorial Júcar recibía un informe del M.E.C. en el que después de unas consideraciones bastante extensas, no autorizaba el libro *Symploké* como libro de texto para 3º de BUP. Las razones esenciales que se aducían eran de esta índole: «lenguaje inaccesible a las capacidades del alumno medio», «la materialidad del libro resulta impropia», «su metodología, ya casi en el siglo XXI, ofrece criterios y soluciones fijas en los problemas filosóficos, verdades acabadas, de un saber seguro e indiscutible», «excesiva amplitud de contenidos», «la estructura didáctica del manual es muy tradicional», «tal vez no cumpla la función que debería, como manual de enfoque, y es que no es, lo que se dice, excesivamente crítica, ofrece una visión 'diferente', desde las categorías del materialismo dialéctico, de los problemas filosóficos, tratados en el documento. Pero tan dentro de una 'escolástica' como cualquier manual». Por otra parte, en el mismo documento, se decía, que *Symploké* «tiene un alto nivel de documentación y erudición. Es un estupendo libro de consulta por ser tremendamente actual en sus citas y textos, manteniendo la ventaja de no olvidar a los clásicos» y «ofrece unos contenidos y perspectivas que sin cambiar enunciados, enriquece el mercado editorial», etc., etc.

Al día siguiente de la prohibición, la reacción social fue contundente. Los autores acusaban a Educación de «incompetencia y prevaricación», calificando el oficio del Ministerio de «joya inquisitorial», señalando que la comisión ha actuado frívolamente porque desautoriza, dogmática y apriorísticamente, un libro de texto con argumentos de autoridad.

El Consejero de Cultura, De La Cera, afirmó sentirse «abochornado» por la decisión ministerial y mostró su «profunda sorpresa y total desacuerdo ante tan errónea decisión, que no se corresponde con el valor intelectual del libro... yo soy del PSOE y defiendiendo el libro a muerte».

En los Ayuntamientos de Gijón y Oviedo, IU presentó mociones en defensa del libro *Symploké*. M. G. Fonseca, diputado de IU, presentó una interpelación urgente ante el Congreso solicitando que Maravall explicase las razones de la prohibición. *Symploké* pasaba a ser una cuestión y un problema de política educativa y cultural, al poner en solfa la reforma educativa y, en general, la línea político-cultural del gobierno. En este sentido apuntaban los artículos que se escribieron, por entonces, en todos los diarios nacionales.

Era un problema cultura y socio-político, según decía Josechu Arrieta (y otros firmantes del artículo: «*El caso Symploké* como síntoma») porque: «Un hecho de esta naturaleza resulta ser un claro indicador de la situación actual del sistema educativo, caracterizada por la exacerbación del discurso sobre la enseñanza, que funciona como mera apariencia y aparato de propaganda fácil, compatible con una realidad que, sin embargo, evoluciona en sentido contrario al mismo.

El caso de *Symploké* está sólo en contradicción con el contexto educacional aparente, pero es perfectamente coherente con el contexto real subyacente al discurso escolar oficial. Contra lo que se dice, el sistema educativo español no avanza hacia una apertura democrática del mismo, sino que más bien se orienta hacia un control tecnológico más estricto que el que consiguieron imponer administraciones anteriores».

En la misma línea de interpretación, aunque situada la argumentación en un plano más general y filosófico, R. S. Ortiz de Urbina en un artículo de *El País*, bajo el título «Cuidados del Cerebro», decía: «*Symploké* significa el retorno a la tradición clásica. La cuadratura del círculo que supone atreverse, y conseguir compendiar magistralmente en nuestros días, en 500 páginas, el Corpus Philosophicus de la tradición, sometiendo a tratamiento filosófico con los criterios del más acen-

drado racionalismo crítico, materiales ingentes y actualizados, sin romper el esquema de los programas vigentes. Lo que avala, por añadidura, la opinión según la cual el problema de la reforma de la enseñanza de la filosofía en su nivel medio no es tanto una cuestión de complejos diseños de desarrollos curriculares abiertos y estratificados, ni de enésimos cambios de programa cuanto sencillamente de formación y actualización del profesorado». *Symploké* rompía, drásticamente y traumáticamente, con los esquemas oficiales de la Reforma por ello Ortiz de Urbina finaliza su artículo diciendo: «Podemos fácilmente imaginar al solícito censor cuando se ha encontrado con este meteorito filosófico entre las manos en vivo contraste con textos que, malinterpretando la pedagogía del descubrimiento, parece que persiguen la infantilización de los adolescentes. Reacciona con el salto de cierto reflejo automático y en la medida de sus posibilidades: con la prohibición».

Otros artículos enfocaban el caso *Symploké* desde una óptica política.

Así, Faustino F. Alvarez en uno de sus sugestivos artículos, decía: «Al perro flaco que es Asturias, todo se le vuelven pulgas. ¿Se atreverían desde el Ministerio, a censurar un trabajo de Castilla del Pino en la Universidad de Córdoba, en la que acaba de jubilarse? No. ¿Algún osado trataría de dejar sin voz a Rupert de Ventós en Cataluña, o a Tuñón de Lara en el País Vasco? No. Sin embargo: «oye, chico, ese libro de título tan raro, el *Symploké*, de unos filósofos asturianos —fíjate tú, filósofos asturianos, ja, ja, ja—, anda diles que se dejen de tonterías, que no movilicen al personal, que para algo estamos nosotros aquí. No se conforman con pedir dinero para Hunosa, y ahora tratan de imponer ideología a la gente joven. Diles a éstos de Oviedo que el texto no se autoriza. Díselo fino, bien razonado, con criterios pedagógicos, y que no den guerra». Y Faustino terminaba su artículo con estas palabras: «Por favor, que el error sea considerado. De lo contrario que no quiero verlo...».

Juan Cuento, con su habitual sutileza, ampliaba la perspectiva del problema a un nivel nacional: «Que no me vengan las autoridades del PSOE con justificaciones didácticas o burocráticas, sólo sé que durante el año triunfal macroeconómico iniciaron la

caza de brujas platónicas. Subvencionan a los entertainers del *todo vale* para maquillar el vacío cultural y persiguen a los excasos adversarios del escepticismo y la mística. Festejan la Ilustración de Carlos III, pero censuran a los que todavía trabajan la razón. Expulsan de la ciudad a los filósofos de raza platónica y coronan como filósofos a los líricos que Platón desterró de su ciudad».

Javier Neira ofrecía una interpretación de las razones por las que *Symploké* resulta «molesto»: «Decir que *Symploké*, el último libro del filósofo Gustavo Bueno, es muy complicado es como afirmar que las pirámides de Egipto tienen forma piramidal, o que una acuarela abstracta de Kandinski no se entiende. Es tanto como quejarse de las honduras del cálculo infinitesimal que, por cierto, también se estudia en 3º de BUP, como el libro de Bueno...

Bueno siempre ha resultado molesto cuando no insoportable para cualquier poder... Ahora, quizás enloquecidos por su propia ignorancia tratan de que no se lea el libro».

Manola Alvarez Quintana, desde una serena y arraigada nostalgia que vive el presente, decía en su artículo: «la escuela de Bueno brilla con luces propias y otros, a la sombra de su adoctrinamiento, seguimos alimentándonos de aquella instrucción moldeadora de un método racional y, por extensión, vital. Los coautores del libro son sus herederos doctrinarios. Su ideal transformista, buscador de una selectividad general y más constructiva que esa del final del bachillerato, una selectividad absoluta y para siempre, desvirtúa cualquier palabra que el poder encaramado pronuncie con vetos. En el fondo este infantilismo democrático de ver al coco por doquier, es ya un aval para el éxito de *Symploké*. Nació para ser esparcido entre los adolescentes de un país renacido de sus propias cenizas, pero podría acabar siendo el «best-seller» delator de la pobreza de miras de un socialismo otrora prometedor, hoy timorato e inquisitorial en su quema de brujas».

Maravall, por entonces ministro de Educación, en respuesta a las preguntas formuladas por el diputado socialista asturiano Alvaro Cuesta Martínez sobre las razones que motivaron la desautorización de la obra como manual,

decía que el informe había sido encomendado a una comisión de expertos «profesores especialistas de reconocida solvencia en el campo de la enseñanza». Resulta aterrador pensar que expertos de M.E.C., que no pueden ni siquiera llegar a distinguir el materialismo dialéctico del materialismo propuesto por los autores de *Symploké*, lleguen, sin embargo, a emitir juicios públicos de tal trascendencia. Nunca dichos expertos salieron a la luz del día, aunque los autores de *Symploké* conozcan sus nombres y apellidos, sus relaciones «personales» filosóficas, y sus comentarios de vacua e inútil prepotencia. Da miedo pensar que dichos «expertos» en Filosofía, como en otras muchas materias, permanezcan siempre en el anonimato de la burocracia ligisladora. Sus criterios, mejores o peores, nunca pueden ser discutidos a la luz pública; sus «razones» sólo vendrán avaladas por la fuerza del documento oficial, pero nunca por una discusión abierta y pública, si esta discusión hubiera tenido lugar, en el caso de *Symploké*, es evidente que los autores del informe quedarían incapacitados para cualquier función pública relacionada con la enseñanza de la Filosofía. Semejante situación se produce con las «batidas» que la nueva inspección realiza en las programaciones de los centros ante las cuales, con la más sincera ingenuidad, uno se pregunta: ¿Qué conocimiento, inspiración..., humanos o divinos, poseen los inspectores, para decidir cómo y cuándo se deben de impartir unos conocimientos, o si éstos se imparten bien o mal?, ¿acaso el conocimiento de «artículos» y «circulares» y..., posibilita ya para opinar sobre, por ejemplo, la estructura lógico-material de una teoría científica?, y si no es posible «saber» a través de las circulares ¿alguien podría discutir, públicamente, qué función real, racional, cumplen los inspectores, si no es la de «cazar» y, por tanto, aniquilar, matar el proceso educativo con posta y puntería de la más baja calidad? *Symploké* rompía y rompe drásticamente con todos estos esquemas y por ello es un alimento de difícil digestión.

Los autores y la Editorial, en esta nueva edición, han remodelado todo el libro que, ahora, se lee con mucha más facilidad. Los contenidos no han variado, pero sí han aumentado considerablemente algunos temas, corregido erratas y se han añadido ejercicios a cada tema; un amplio glosario de tér-

minos filosóficos empleados en *Symploké* (términos que los autores utilizan en sentido muy específico y que sólo toman su significado pleno dentro del esquema general del «materialismo filosófico») cierra las páginas del nuevo *Symploké* que constituye, de este modo, un perfecto resumen de la teoría filosófica denominada «escuela materialista de Oviedo». Un libro de texto, sí, pero que ha supuesto someter a un duro experimento un sistema de pensamiento, con todo lo que esto supone de proceso de contrifugación en un libro de estas características.

## «Perspectiva contemporánea»

La *Sociedad de Estudios de la Guerra Civil y del Franquismo* (SEGUEF), colectivo de historiadores de la España contemporánea nacido en 1985 bajo el impulso del profesor Julio Aróstegui, editó a finales de 1988 el primer número de lo que pretende convertirse en su medio de expresión habitual: *Perspectiva Contemporánea*. La revista supone una elogiable *rara avis* en el conjunto de publicaciones de temática histórica que existen en el país. Ello se debe tanto a su peculiar origen en la iniciativa exclusivamente personal de un grupo de historiadores contemporáneos, como a su decidido propósito de entronque con otras disciplinas sociales y de apertura hacia los problemas metodológicos y filosóficos que tiene planteados la Historiografía. Como subraya el Consejo de Redacción en la presentación del primer número, *Perspectiva Contemporánea* no es el órgano de ninguna institución académica, sea Facultad, Departamento de Historia o Instituto del CSIC, ni tampoco una revista de divulgación histórica editada por firma comercial alguna. Su objetivo es, precisamente, suplir las carencias que afectan a unas y otras, a la par que se ofrece como vehículo de comunicación y debate científico entre los diversos investigadores sociales «que se ocupen de la proble-

mática de la sociedad española en el siglo xx». Para cumplir esta ambiciosa función, su formato interno presenta una estructura clásica en cuatro secciones: Estudios, Fuentes y Método, Biblioteca, y Crónica. La primera se dedica a los artículos de investigación o interpretación, destacando en este número un apunte biográfico sobre el último jefe de gobierno de la República, Juan Negrín (obra de M. Tuñón de Lara), un análisis sociográfico de las milicias alavesas en el Ejército franquista (J. Ugarte) y un examen del papel de la colonia marroquí en la política exterior republicana (C. Serrano). El segundo apartado recoge trabajos sobre teoría, métodos y fuentes documentales, y es aquí donde la colaboración de otros investigadores y filósofos resultará más provechosa si se quiere superar el nivel teórico previo de publicaciones similares. La tercera parte cubre el aspecto tradicional de crítica bibliográfica, en tanto que la cuarta da cuenta de las investigaciones en curso y los congresos y jornadas historiográficas que se desarrollan en España (una tarea bien necesaria dado que es casi imposible saber qué se hace y sobre qué se trabaja en los diversos centros dedicados a la historia contemporánea del país).

