

Los cimientos de la (re) construcción simbólica del mundo o una (re) construcción luhmanniana de las bases aristotélicas

The Foundations of the Symbolic (Re) Construction of the World, or a Luhmannian (Re) Construction of the Aristotelian Bases

Os cimientos da (re) construção simbólica do mundo de uma (re) construção luhmanniana das bases aristotélicas

Juan Soto-Del Ángel

Universidad Veracruzana (México)

jusoto@uv.mx

Adriana Durán-Mendoza

Universidad Veracruzana (México)

aduran@uv.mx

Marco Agustín Malpica-Rivera

Universidad Veracruzana (México)

mamalpica@uv.mx

Fecha de recepción: 29 de diciembre de 2017

Fecha de recepción evaluador: 22 de enero de 2018

Fecha de recepción corrección: 22 de febrero de 2018

Resumen

El pensamiento no puede pensar más que pensamientos. Si piensa la realidad, pensará un pensamiento que refiere la realidad, pero seguirá pensando sólo un pensamiento; además, únicamente puede pensar la realidad eligiendo una forma, es decir, eligiendo determinadas condiciones para pensarla. Sin embargo, suele creerse que se piensa la realidad real; y, entonces, se olvida que se piensa bajo la selección de una forma o de condiciones determinadas. Luego, cuando por mucho tiempo se piensa la realidad bajo las mismas condiciones o formas, resulta difícil pensar la realidad bajo condiciones o formas distintas. En la Cultura Occidental, desde hace más de veinticinco siglos, se viene seleccionado como eje de todo pensamiento de la realidad el pensamiento del ser. En esa medida, el pensamiento del ser es una condición o forma que impide pensar la realidad bajo condiciones distintas.

Según la hipótesis luhmanniana de que el ser no es un ser real sino una determinada certidumbre de realidad que, bajo las condiciones establecidas por Aristóteles, suelen aceptar las conciencias, se hace un análisis de la polémica relacionada con la existencia/no existencia del ser en la Grecia Antigua. Se halla que la deducción fundamenta tanto la existencia como la no existencia del ser; que, a pesar de un fundamento equivalente, hay preferencia por la existencia del ser; que tal preferencia se debe a que se trata como algo estático y en esa medida se hace asible, es decir, puede pensarse y conocerse; que al tratarlo como algo estático, sin embargo, se acarrear algunas dudas, pues hay indicios de su movilidad; que Aristóteles disipa tales dudas cuando da las condiciones para pensar el ser como algo estático y, a la vez, dinámico. Todo, con el propósito de facilitar el acceso a pensamientos de la realidad desarrollados bajo condiciones o formas distintas al ser.

Palabras clave: Ser, Realidad, Sentido, Pensamiento, Mundo, Verdad.

Abstract

When thinking, it is not possible but to think thoughts only. If the thought is about reality, it will think a thought that refers to reality; however, it will be still thinking just a thought. Besides, it can only think about reality by electing one form, that is to say, by choosing particular conditions to think about it. Though, it is usually believed that the real reality is thought; so, it is forgotten that we think by selecting one form or specific conditions to do it. Then, when the reality is thought under the same conditions or forms for a long time, it becomes difficult to think reality under different conditions or forms. In Western Culture, for more than twenty-five centuries, the thought of the being has been selected as the axis of all thought of reality. To that extent, the thought of the being is a condition or form that interferes with the thinking of reality under distinct conditions.

According to Luhmann's hypothesis that the being is not a real being but a specific certainty of reality that, under conditions established by Aristotle, consciences usually

accept, an analysis is done of the controversy related to the existence/non -existence of the being in Ancient Greece. It is found that the deduction grounds both the existence and non-existence of the being; that, despite an equivalent foundation, there is a preference for the existence of the being; that said preference is due to the treatment of the being as something static, which makes it something conceivable, more precisely, it can be thought and known; that recognizing the being as something static, nevertheless, some doubts are brought, since there are signs of its mobility; that, Aristotle dispels those uncertainties when he provides the conditions to think about the being as something static and, simultaneously, dynamic. Everything, with the purpose of facilitating access to thoughts of reality developed under different conditions or forms of the being.

Keywords: Being, Reality, Sense, Thought, World, Truth.

Resumo

Ao pensar, não é possível, mas pensar apenas em pensamentos. Se o pensamento é sobre a realidade, pensará um pensamento que se refere à realidade; no entanto, ainda estará pensando apenas em um pensamento. Além disso, só pode pensar na realidade elegendo uma forma, isto é, escolhendo condições particulares para pensar nela. No entanto, acredita-se geralmente que a realidade real é pensada; então, esquecemos que pensamos em selecionar uma forma ou condições específicas para fazê-lo. Então, quando a realidade é pensada sob as mesmas condições ou formas por um longo tempo, torna-se difícil pensar a realidade sob diferentes condições ou formas. Na cultura ocidental, por mais de vinte e cinco séculos, o pensamento do ser foi selecionado como eixo de todo pensamento da realidade. Nessa medida, o pensamento do ser é uma condição ou forma que interfere no pensamento da realidade sob condições distintas.

Segundo a hipótese de Luhmann de que o ser não é um ser real, mas uma certeza específica da realidade que, sob as condições estabelecidas por Aristóteles, as consciências geralmente aceitam, faz-se uma análise da controvérsia relacionada à existência / não-existência do ser na Antiguidade. Grécia. Verifica-se que a dedução fundamenta tanto a existência como a inexistência do ser; que, apesar de um fundamento equivalente, existe uma preferência pela existência do ser; essa dita preferência se deve ao tratamento do ser como algo estático, o que torna algo concebível, mais precisamente, pode ser pensado e conhecido; que reconhecendo o ser como algo estático, no entanto, algumas dúvidas são trazidas, já que há sinais de sua mobilidade; Aristóteles dissipa essas incertezas quando fornece as condições para pensar o ser como algo estático e, ao mesmo tempo, dinâmico. Tudo, com o objetivo de facilitar o acesso aos pensamentos da realidade desenvolvidos sob diferentes condições ou formas do ser.

Palavras-chave: Ser, Realidade, Sentido, Pensamento, Mundo, Verdade.

Introducción

Desde Aristóteles, una incongruencia suele sostenerse: la verdad es la concordancia del pensamiento con las cosas. En el pensamiento se albergan pensamientos; y, en la realidad, cosas. Cuando aquéllos se piensan tal y como éstas son, los pensamientos son verdaderos; de lo contrario, son falsos. Sin embargo, el pensamiento no puede pensar cosas. Si piensa en cosas, serán pensamientos que se refieren a cosas. Pero, de cualquier modo, son pensamientos. Luego, la concordancia entre pensamientos y cosas no logra ser más que una concordancia entre pensamientos y pensamientos que se da en el pensamiento. Una concordancia, pues, que no tiene a su alcance aquello sobre lo cual juzga como verdadero o falso: las cosas.

Es, por tanto, en el pensamiento donde se produce la diferencia entre los pensamientos y las cosas. Mejor, en el pensamiento se produce la *diferencia* pensamiento/realidad. La realidad de los pensamientos se piensa como una realidad pensada en el pensamiento; la realidad de la realidad *se piensa* como una realidad que va más allá del pensamiento, *se piensa* real. La situación se hace más compleja si se considera que quienes piensan no necesariamente piensan la realidad de igual modo. Las discusiones respecto a quién piensa la realidad real no son pocas. Ello, no sólo en el ámbito de la vida cotidiana; sino, aun, en el de la ciencia.

¿Bajo qué condiciones, entonces, el pensamiento piensa una realidad real? Desde René Descartes se sabe que los sentidos engañan. Luego, no puede sostenerse que los sentidos son la base para pensar una realidad real. La tierra no se piensa plana e inmóvil pese a que se percibe plana e inmóvil. Más aún, no se percibía su redondez y movilidad (a través de los sentidos) cuando empezó a pensarse que era redonda y móvil. El presente trabajo tiene como base un supuesto peirciano y cinco luhmannianos. El primero: pensar es producir signos. Los segundos: las conciencias se perciben con perspectivas distintas; las conciencias, al percibirse con perspectivas distintas, se hallan en la indeterminación; las conciencias, al hallarse en la indeterminación, apuntan a la determinación; las conciencias, al promover la determinación, posibilitan la producción de sistemas sociales; los sistemas sociales constituyen un orden que da lugar a una determinada *certidumbre de realidad* que suelen respetar las conciencias.

A partir de los supuestos anteriores, se hace la siguiente hipótesis: el ser no es un ser real, sino una determinada certidumbre de realidad que, bajo las condiciones establecidas por Aristóteles, suelen aceptar las conciencias. De tales condiciones, establecidas hace más de veinticinco siglos, se viene dudando a partir de que comenzó a pensarse que la tierra no era plana ni el centro del universo, más o menos hace cinco siglos. Se han ofertado nuevas certidumbres de realidad, pero es difícil entender y aceptar propuestas distintas de aquella que imperó por tanto tiempo. Se pretende, aquí, aclarar las condiciones del ser y, con ello, facilitar el acceso a las nuevas propuestas.

En el Desarrollo del trabajo se incluyen seis apartados. El primero pone de manifiesto que los animales racionales, más allá de sus capacidades de sobrevivencia, llevan a cabo la (re) construcción simbólica de sí mismos y de su entorno como mundo; el segundo, que la verdad no está basada en la concordancia del pensamiento con las cosas, sino en una forma de pensamiento; el tercero, que la (re) construcción simbólica del mundo está determinada por lo que funciona; el cuarto, que la *epagogée* da origen a las verdades primeras, es decir, a las verdades de las cuales es posible deducir otras verdades; el quinto, que la (re) construcción simbólica del mundo tiene como base un círculo virtuoso; y, el sexto, que la identificación del ser sólo puede hacerse a partir de indicaciones. En la Argumentación, los ejemplos y la deducción tienen un lugar importante. Las Conclusiones sintetizan la propuesta de Aristóteles y ponen de relieve que se han desvalorado las ciencias prácticas.

Desarrollo

Del sentido o de la (re) construcción simbólica del mundo

Un pensamiento equivale a producir un signo, es decir, a relacionar dos estados de sensación mediante un tercero (Peirce, 1999). Después de percibirse recurrentemente, de manera simultánea o en secuencia inmediata, un olor y una presa o un depredador, es posible aprender y dar lugar a un tercer estado de sensación, una regla que dice: si el olor se hace presente, la presa o el depredador, según el caso, también. Si una planta generalmente sirve de alimento o cura un síntoma, se genera la regla mediante la cual es factible suponer que tal planta *es* una planta que cura tal síntoma o tal planta *es* un alimento. Después de percibirse con reiteración que si se dice una palabra el interlocutor sigue una conducta, es dable generar una regla que da licencia para esperar que al decirse tal palabra el interlocutor siga tal conducta.

En síntesis, experiencias pasadas permiten aprender y, con ello, asociar un estado de sensación con otro a través de un tercero, una regla. Tal es el proceso que, según Charles S. Peirce, se desarrolla cuando se piensa, es decir, cuando se producen signos. Desde el punto de vista estrictamente biológico, no habría diferencia entre un animal racional y un animal irracional cuando asocian, a partir de experiencias pasadas, un olor o un ruido con una presa o con un depredador. Ambos conducen el proceso a través del sistema nervioso que ostentan. El cual se constituye por neuronas y, hay que decirlo, de ningún modo es posible hallar allí la regla que asocia dos sensaciones. Pero, haga lo que haga el sistema nervioso cuando es capaz de predisponer y disponer la consecución de alimentos o la defensa frente al entorno, los animales racionales desarrollan un proceso más complejo que los animales irracionales.

Por ejemplo, los animales irracionales no pueden generar la regla mediante la cual se supone que una determinada planta *es* una planta que cura tal síntoma o que dicha

planta *es* un alimento. Con seguridad, el sistema nervioso de muchos, mediante la intervención de *interneuronas* que conectan *neuronas sensoras* con *neuronas motoras* (Maturana y Varela, 2003), será capaz de aprender y de conducirles a esa planta para alimentarse o curarse, pero no conseguirá establecer lo que la planta *es*. De ningún modo logra *pensar* o *instituir una regla* que posibilite determinar el *ente* o el *ser* (Heidegger, 1993) de las cosas. Y si no *piensan* en entes o en seres, incluso concediéndoles posibilidades de fonación, los animales irracionales están muy lejos del uso de las palabras, puesto que éstas generalmente refieren entes o seres.

Más allá, entonces, de las capacidades de un sistema nervioso para conducir la sobrevivencia, en el caso de los animales racionales, se ha hecho viable pensar, hablar, escribir, dibujar, pintar, esculpir, fotografiar... esto es, se ha hecho viable producir signos en diversas modalidades, con posibilidades de recibirse por uno o más de los cinco sentidos y, en los últimos tiempos, con un alcance *mundial*. Sean lo que sean los animales racionales y su entorno, ha sido posible la (re) construcción de unos y otro a través de los signos, mejor, por medio del sentido, como mundo. Un mundo de sentido que se reproduce por encima de la vida biológica, pero gracias a las condiciones favorables que le otorga. Incluso, la vida biológica, puesto que sólo vive, nada *sabe* acerca de sí misma o del entorno, al menos, en términos de sentido. Lo físico, lo biológico, lo psíquico, lo social... he allí el mundo que se (re) construye por medio del sentido.

El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como “sistema simbólico”. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales, el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad (Cassirer, 1994, 47).

Según Niklas Luhmann (1998a), hay tres tipos de sistemas: biológicos, psíquicos y sociales. Todos, operativamente cerrados. Lo cual quiere decir que ninguno tiene injerencia en las operaciones del otro. Esto, en principio, disloca una verdad comúnmente aceptada: lo biológico y lo psíquico del animal racional constituyen una sola cosa, eso que suele llamarse hombre. En efecto, si lo biológico no tiene injerencia operativa en lo psíquico ni viceversa, eso que suele llamarse hombre queda separado en dos cosas independientes una de la otra; precisamente, lo biológico y lo psíquico. Ya los filósofos habían batallado con el tema. Leibniz (1991), por ejemplo, justificó la sincronía entre alma y cuerpo mediante una *armonía preestablecida*. Ernst Cassirer, sin embargo, se ve, coloca el sistema simbólico (el pensamiento, en terminología de Peirce) entre el sistema receptor y el efector del hombre. Esto es, *piensa* que lo psíquico tiene injerencia en las operaciones de lo biológico.

Puesto que *piensan* distinto, no es posible dar la razón a los dos autores. Sería contradictorio. Tendría que ser a uno, a otro o a ninguno. La situación se hace más

compleja si se toman en cuenta los factores que condicionan al sentido. “El sentido sólo puede ser entendido en relación con el contexto y como contexto funge primero lo que para cada quien presenta su propio campo de percepción y su propia memoria” (Luhmann, 1998a, 157). Luego, al ostentar un campo de percepción y una memoria distinta, quien esto escribe podría errar cuando intenta pensar lo que aquellos autores piensan. Y la complejidad crece cuando quien lee intenta pensar lo que piensa quien esto escribe. También está en condiciones de no acertar.

La deducción, forma de pensar para fundamentar pensamientos

Las bases para la forma en que se ha venido (re) construyendo el mundo por medio del sentido fueron sometidas al análisis y a la discusión en la Grecia Antigua. Destacaron dos posturas, opuesta una a la otra. Por una parte, el *ser* se consideró estático; por otra, en constante movimiento. El pionero de la primera postura es Parménides, con la siguiente sentencia: el ser es y el no ser no es (Abbagnano Vol. 1, 1978). El precursor de la segunda postura es Heráclito, quien, según el Sócrates platónico del Cratilo (*Diálogos*, Porrúa, 1984), sostiene “que todo pasa, que nada permanece, y comparando las cosas con el curso de un río, dice que no puede entrarse dos veces en el mismo río”. En efecto, en este contexto, puesto que el río sólo está pasando no es, no tiene una mismidad o una identidad; luego, no es posible entrar dos veces en él.

El ser es significa: el ser es *permanentemente* idéntico a sí mismo, es decir, tiene una identidad o mismidad, existe; *el no ser no es* significa: el no ser, puesto que está en constante movimiento, no logra una identidad o mismidad, no existe. Si el ser es y el no ser no es, el ser tiene que ser único, eterno, ilimitado, inmóvil e inmutable. Si hubiera dos o más seres, sólo podrían estar separados por espacios vacíos. Espacios vacíos equivalentes, por supuesto, a la presencia o ser del no ser. Lo cual habría que rechazar, pues no puede haber presencia o ser del no ser. Algo similar sucede con lo demás. El ser tiene que ser eterno puesto que, si nace y muere, antes de su nacimiento y después de su muerte se tendría el ser del no ser; tiene que ser ilimitado, pues más allá de los límites que pudiera tener en el espacio iniciaría el ser del no ser; tiene que ser inmóvil, pues si se moviera *el ser tendría que no ser* en un lado para ser en otro; tendría que ser inmutable, pues si mutara *el ser tendría que no ser* lo que es para ser otra cosa.

Con *argumentos* equivalentes, también se sostuvo lo contrario. Gorgias, parafraseado por Abbagnano (1978, Vol. 1), hace ver “que no existe ni el ser ni el no ser” (p. 52). Si el ser es eterno, no nace ni muere. Si no nace ni muere, es infinito. En tanto infinito, lo infinito no puede ocupar un lugar, puesto que, por definición, tiene que ir más allá de cualquier lugar. Si no puede ocupar un lugar, no existe. De otro modo. El ser, si es, es eterno o engendrado. Si es eterno, no nace ni muere; pero el ser, sólo si no es, no nace ni muere. Si es engendrado, tiene que nacer del no ser o del ser; del no ser, no puede, porque de allí no nace nada; si nace del ser, puesto que da a luz, el ser ya es antes de

nacer, y, por tanto, no es engendrado. Y, en efecto, el no ser no es; puesto que, de ser, tendría que no ser y ser.

Pero no sólo se *argumentó* en favor y en contra del ser. También se hizo en favor y en contra del movimiento. Por ejemplo, el Sócrates platónico del Teetetes indica que todos los sabios (Heráclito, Empédocles), con excepción de Parménides, y los más excelentes poetas (Epicarmo, Homero) están de acuerdo con lo siguiente: “nada existe, sino que todo deviene”. Lo que, también señala, puede llevar a concluir: “es preciso suprimir absolutamente la palabra ser”. Luego, hace patente, habría que dar la razón a lo que apunta Protágoras: “*El hombre, dice, es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen, y de la no existencia de las que no existen*”. En este orden de ideas: si el ser es, es porque *parece* a los hombres que es; si no es, es porque *no parece* a los hombres que es. Lo que no es en una ciudad es porque a los hombres de esa ciudad *parece* que no es; lo que es, es porque les parece que es. Lo que no es en una ciudad puede ser en otra; y, lo que es en tal ciudad puede no ser en otra.

Sin embargo, resulta difícil pensar que nada existe. Lo cual, una vez más, es aclarado por el Sócrates platónico, ahora del Cratilo. Menciona que, de aceptar el movimiento constante, habría que rechazar el conocimiento, puesto que algo se conoce cuando se sabe el modo en que *permanece*. Si constantemente cambia, no es posible conocerlo o saber cómo es. “Si, por el contrario, lo que conoce existe; si lo que es conocido existe; si lo bello existe; si el bien existe; si todos estos seres existen; no veo qué relación puedan tener todos los objetos que acabamos de nombrar con el flujo y el movimiento”.

La polémica que pone frente a frente al ser y al devenir deja ver al menos tres hechos. El primero, puesto que ambas posturas la practican, se relaciona con el predominio de *una forma de argumentar*; el segundo, considerando que permite *pensar* el sujeto, el objeto y el conocimiento mismo, es decir, que *funciona*, muestra la preponderancia del ser; y, el tercero, pese a lo anterior, es que de ningún modo el movimiento queda desterrado. Luego, esta forma de argumentar, que implica una forma de pensar, sirve de apoyo a dos posturas distintas para fundamentar, cada una por su lado, una posible directriz en la (re) construcción del mundo a través del sentido. Por una parte, el ser; y, por otra, el movimiento.

Hay que hacer énfasis: se argumenta con base en *una forma de pensar* que, con algún grado de verdad (o de falsedad), sólo puede fundamentar pensamientos. Es en el pensamiento y con pensamientos, pues, como se ha venido dilucidando respecto a la verdad y no, precisamente, concordando pensamientos con pensamientos (de cosas), sino a través de una determinada forma de pensar. Al grado, incluso, de llegar a renunciarse al mundo que se percibe a través de los sentidos. El Sócrates platónico del Fedón lo dice del siguiente modo: “Está demostrado que, si queremos saber verdaderamente alguna

cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer”. Y los examina con apoyo en *la forma de pensar* que aquí se ha citado.

Tal forma de pensar fundamenta con la misma fuerza de verdad tanto la existencia como la inexistencia (el movimiento) del ser. Por tanto, deja en la indecisión si es una u otra la base para la (re) construcción simbólica del mundo. Pero no se puede permanecer en la indecisión. Así, afirmando más que preguntando, el Sócrates platónico del Fedón refiere dos tipos de cosas, “¿Las unas visibles y las otras inmateriales? ¿Éstas siempre las mismas; aquéllas en un continuo cambio?”. Las cosas visibles, es decir, el mundo que se percibe a través de los sentidos, puesto que se hallan en un continuo cambio, son sólo *aparentes*. Mientras que las cosas *verdaderas* son inmateriales y siempre las mismas.

Las cosas verdaderas no sólo tendrían que ser inmateriales y siempre las mismas; sino, también, *en sí*, según explican en el Parménides (edición de Patricio de Azcárate. Disponible en <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf04143.pdf>), Parménides y el joven Sócrates platónicos:

-Parménides: Porque, mi querido Sócrates, imagino que tú y todo el que reconoce para cada cosa una esencia como existente en sí misma, convendréis, por el pronto, en que ninguna de estas esencias existe en nosotros.

-Sócrates: ¿Cómo, en efecto, podría en este caso existir en sí misma?

En este caso, las cosas en continuo cambio, en tanto aparentes, quedan desterradas de lo verdadero; y, las cosas verdaderas o esencias existentes, quedan como inmateriales, permanentes y en sí. Al ser en sí, sin embargo, generan un nuevo conflicto: el pensamiento sólo puede pensar pensamientos en el pensamiento, esto es, no puede pensar cosas en sí (fuera del pensamiento) ¿Cómo, entonces, tener acceso a las cosas *en sí*, es decir, a las cosas verdaderas? Para el efecto, en El sofista de Platón se habla de diversos géneros de ser. Uno de los géneros de ser es el movimiento, en donde aparece, como una especie de tal ser, el pensamiento. Se concluye: si el pensamiento es una especie de uno de los géneros de ser, lo que el pensamiento piensa *es*. Pero los diversos géneros de ser acarrearán también un problema: *un ser no es* el otro. Dos géneros de ser son, por ejemplo, el reposo y el movimiento. Luego, el movimiento *es un ser que no es* el reposo; y, a la inversa; el reposo *es un ser que no es* el movimiento. Más aún, cada cosa que no es un género de ser es un no-ser. Al final se concluye que no sólo el ser es una esencia existente, sino también el no-ser.

Lo que funciona, criterio en la (re) construcción simbólica del mundo

En la polémica relacionada con las bases de la (re) construcción del mundo, una forma de pensar se impone: *la deducción*. Procede del siguiente modo: pone una sentencia que suele aceptarse como verdadera y deriva de allí otras verdades. Ello es posible porque

las verdades derivadas no son más que casos particulares de la sentencia inicial. Del *ser* y *el no ser no es* logra deducirse la infinitud del ser (si el ser fuera finito, moriría y nacería o iniciaría y terminaría en algún lugar; si muriera y naciera o iniciara y terminara en algún lugar, allí donde no hubiera ser, el no-ser sería; pero, no es posible que el no-ser sea). De la infinitud del ser, sin embargo, es posible deducir su inexistencia (si es infinito, no nace ni muere; si no nace ni muere, no ocupa un lugar en el espacio; y, si no ocupa un lugar en el espacio, no existe). Hay que apuntar, entonces, que la deducción fundamenta verdades particulares en verdades generales, pero no tiene manera de fundamentar las verdades generales, al menos, las universales que llegan a servirle de fundamento.

Ello ha hecho posible fundamentar tanto la existencia del ser como la del no ser. Una verdad universal que contenga como verdad particular lo primero lo fundamenta; otra, sin embargo, que contenga como verdad particular lo segundo, logra fundamentar lo segundo ¿Cómo orientarse para elegir una opción u otra? La propia polémica ofrece algunas pistas. La deducción es una forma de pensar que resulta *seleccionada* porque, al menos en la perspectiva de los interlocutores, generalmente *funciona*: sólo en raras ocasiones un caso particular no se somete a las reglas de lo general. Para conocer las cosas, incluso para referirse a ellas, *funciona* pensar que permanecen, que tienen un ser; y, *no funciona* pensar que constantemente se mueven, que no tienen un ser. Pero *no funciona* pensar que las cosas carecen absolutamente de movimiento, de allí que se haya llegado a pensar a este último como un ser. Al parecer, entonces, la (re) construcción simbólica del mundo no es azarosa, sino que resulta seleccionado lo que funciona.

El mundo no sólo se (re) construye a través del sentido en y para una conciencia, sino en y para todas las conciencias. Más aún, en sus diálogos, aquéllas no se refieren a mundos distintos, sino al *mismo* mundo, dentro del cual, por cierto, suelen ubicarse. Luego, de algún modo, todas las conciencias participan en la determinación y elección de lo que funciona en este mundo. No es dable *pensar* que se reúnen a fin de discutir, acordar y poner en acto las propuestas. Ni siquiera es viable *pensar*, concediendo posibilidades a la reunión masiva, que pudieran ponerse de acuerdo. Incluso, pese a que se refieren al mismo mundo, con seguridad, cada conciencia lo piensa de manera distinta. Se hace la siguiente hipótesis: aunque cada conciencia piensa el mundo de manera distinta, les *funciona*, es decir, les va bien, pensando que piensan en un mismo mundo.

Si cada conciencia piensa la *generalidad* del mundo de manera distinta, igualmente piensa de manera distinta las *particularidades* que lo componen; y, si funciona pensar que se piensa en un mismo mundo, también funciona pensar las particularidades que lo componen como si se pensarán del mismo modo ¿Cómo hacen las conciencias que *funcione*? “*Por medio de su simple suposición, generan certeza de realidad, puesto que esta suposición lleva a la suposición de la suposición en alter ego*” (Luhmann, 1998a, 118). En efecto, *ego* ve en *alter* otro *ego*. Esto es, si se habla de interlocutores, uno y otro se perciben con perspectivas distintas. “Para ambos la situación

es por ello, indeterminable, inestable, insoportable. En *esta* experiencia las perspectivas *convergen*, lo cual hace posible imponer su interés por la negación de esta negatividad, un interés por la determinación” (Luhmann, 1998a, p. 128). Determinación que no puede ir más allá de la *suposición* de *ego* y *alter ego*. Pues ellos:

Permanecen separados, no se funden, no se comprenden mejor que antes; se concentran en lo que pueden observar en el otro como sistema-en-un-entorno, como *input* y *output*, y aprehenden en cada caso su forma autorreferencial desde su propia perspectiva de observador (Luhmann, 1998a, pp. 118-119).

Tal interés por la determinación, sin embargo, según Niklas Luhmann, prepara el camino para la formación de estructuras y, al final, da lugar a la autorreproducción de los sistemas sociales. Los cuales constituyen un orden al que, porque les va bien, suelen ajustarse las conciencias. Cada conciencia, por ejemplo, tiene pensamientos propios respecto a la deducción; sin embargo, suponiendo lo que la otro supone, se acoplan. La conciencia que no logre acoplarse tendrá que hacer mejores ofertas o exponerse a la desaprobación.

Gracias a la determinación que procuran las conciencias se da lugar al mundo de sentido en que se desarrolló la polémica que puso frente a frente al ser y al movimiento (el no ser). Por tanto, antes de tal polémica, ser y movimiento tenían ya un sentido. Las conciencias, con seguridad, se referían a uno y a otro sin problemas. Algunas conciencias, sin embargo, no se conformaron con ello. De algún modo, notaron que se podía ir más allá de ese mundo que se había generado de manera espontánea. Entonces, se lanzan en la búsqueda de la verdad. Como se ha visto, poco a poco desarrollan una forma de pensar, la deducción. Misma que fundamenta verdades particulares en verdades generales, pero no tiene manera de fundamentar las verdades universales que llegan a servirle de fundamento. De allí que se haga posible partir de verdades universales opuestas que llevan a verdades particulares también opuestas. En este contexto, la verdad queda en la indecisión: se fundamenta de igual modo el ser y el movimiento (el no ser). Pese a lo anterior, puesto que funciona, sin desterrar el movimiento, hay inclinación hacia el ser.

La verdad como producto de la *epagogée* y de la silogística

En la búsqueda de la verdad se perdió de vista que todo lo dicho es dicho por alguien (Maturana y Varela, 2003). Que, además, ese alguien es un observador que observa mediante una *diferencia* (Luhmann, 1996). En efecto, bajo la diferencia ser/no ser es posible indicar uno o el otro lado. Si se indica el ser, se desecha el no-ser; si se indica el no-ser (el movimiento), se desecha el ser. De tal modo, se pensó, no que un observador decía que el ser o el movimiento eran; sino, que el ser o el movimiento eran. Eran, además, independientes del pensamiento. Todo ello, no sólo llevó a fundamentar con la misma fuerza de verdad la existencia y la inexistencia del ser; sino, también, a situaciones que dejaban perplejo al pensamiento. Por ejemplo, al tratar de fundamentar el

no ser del no-ser, se veían obligados a referirse al no-ser y, con ello, le daban el estatus de ser.

La explicación más acabada de la (re) construcción del mundo bajo la diferencia ser/no ser se halla en Aristóteles. Su propuesta, que tuvo aceptación sin cambios importantes al menos del siglo V a. de C. al siglo XV d. de C., da vigor a la deducción y funda un ser que coexiste con el movimiento. En *Metafísica* (Porrúa, 1996), IV, 7, el filósofo señala: “Decir que el ser no existe, o que el no-ser existe, he aquí lo falso; y decir que el ser existe, que el no-ser no existe, he aquí lo verdadero”. Además, hay una relación recíproca entre lo que se dice y la existencia de lo que se dice. Lo cual se muestra en un ejemplo en *Tratados de Lógica* (Porrúa, 1993), en Categorías, III, 12:

En efecto, si el hombre existe, el juicio, mediante el cual declaramos que el hombre existe, es verdadero. Y la recíproca no es menos exacta; porque si el juicio en que declaramos que el hombre existe es verdadero, el hombre existe también verdaderamente.

En *Metafísica*, VI, 4, puntualiza la forma en que ha de construirse lo que se dice. “Por lo que hace al ser en tanto que verdadero, y al no-ser en tanto que falso, sólo consisten en la reunión y la separación del atributo y del sujeto, en una palabra, en la afirmación o la negación”. Unos renglones después agregan:

Lo falso y lo verdadero no están en las cosas, como, por ejemplo, si el bien fuese lo verdadero, y el mal lo falso. Sólo existen en el pensamiento; y las nociones simples, la concepción de las puras esencias, tampoco producen nada semejante en el pensamiento.

Según Aristóteles, por tanto, lo verdadero o lo falso se (re) construyen mediante juicios o, lo que es lo mismo, a través de afirmaciones o de negaciones, lo que también equivale a la reunión o a la separación del sujeto y del atributo. Todo ello se da en el pensamiento; no, en las cosas. Sin embargo, se parte de una sentencia que va más allá del pensamiento, resultando por tal motivo decisiva para el futuro: un juicio es verdadero si lo que dice concuerda con lo que existe; si no concuerda, es falso. Pero el filósofo es cuidadoso. Aunque se refiere a lo que existe (a las cosas) y a lo que no existe, ambos más allá del pensamiento, sus afirmaciones se mantienen dentro de los límites del pensamiento. En otras palabras, indica lo que es un juicio verdadero y lo que es un juicio falso; no, que la concordancia sea el procedimiento para determinar si un juicio es verdadero o es falso.

En Segundos Analíticos, I, 1, 1 sostiene: “Todo conocimiento racional, ya sea enseñado, ya sea adquirido, se deriva siempre de nociones anteriores”. Y, en I, 1, 2: “La observación demuestra que esto es cierto respecto de todas las ciencias; porque es el procedimiento de las matemáticas y de todas las demás artes, sin excepción”. Es en nociones anteriores, por tanto, no en la concordancia, donde ha de buscarse apoyo para producir conocimiento (verdadero, se entiende). Además, en I, 1, 1, 3, detalla:

También es el procedimiento de todos los razonamientos de la dialéctica, tanto de los que se forman por silogismo como de los que se forman por inducción. Unos y otros, en efecto, sacan siempre la instrucción que procuran de nociones anteriores; los primeros, suponiendo estas nociones comprendidas y concedidas; y, los otros, demostrando lo universal por la evidencia misma de lo particular. Siguiendo este método es como los razonamientos de retórica producen la persuasión; porque llegan a este resultado, ya valiéndose de ejemplos, lo cual no es otra cosa que una inducción; ya valiéndose de entimemas, lo cual no es otra que el silogismo.

Los tratados de lógica de Aristóteles, en donde se ocupa con amplitud de la forma en que ha de obtenerse conocimiento de nociones anteriores, se han reunido y publicado bajo el nombre de El Organon. Ellos han dado lugar, más tarde, a lo que ahora se conoce como deducción (procedimiento de la silogística aristotélica) e inducción (procedimiento con el que en alguna medida coincide la *epagogée* aristotélica). Se vio, ya, la insuficiencia de la deducción: fundamenta verdades particulares en verdades generales, pero no tiene manera de fundamentar las verdades universales que llegan a servirle de fundamento. Podría pensarse que Aristóteles resolvió el problema mediante la inducción. No es el caso. Al menos, no se trata de sumar todos los casos particulares para llegar a los primeros conocimientos, aquéllos de los cuales derivan todos los demás. No hay manera, por ejemplo, de ir uno a uno por todos los casos del ser y evidenciar que cada uno es un ser o que cada uno está en movimiento (y, por tanto, que no es un ser).

Aristóteles fundamenta los primeros conocimientos de manera distinta en *Segundos Analíticos*, II, 5^a, 19, 7. Indica que “hay sensación del ser particular, pero la sensibilidad se eleva hasta lo general”. Así, se tiene contacto con las cosas particulares, hasta que lo universal de algún modo adquiere forma. Continúa: “Se tiene la sensación del hombre, por ejemplo, y no de tal hombre particular, de Callias. Estas ideas sirven, por tanto, de punto de parada hasta que se fijan también en el alma las ideas indivisas, es decir, universales”. La idea de hombre, aquélla que refiere a todos y cada uno de los hombres, se constituyó en algún momento, pero sólo después de haber entrado en contacto con Callias, Pedro, Pablo y algunos otros hombres. He allí la *epagogée* aristotélica, que suele traducirse como inducción. Concluye: “Es, pues, evidente, que la inducción es la que necesariamente nos da a conocer los principios; porque es la sensación misma la que produce en nosotros lo universal”.

Un círculo virtuoso, base de la (re) construcción aristotélica

Aristóteles produce una observación de primer orden. Luego, considera que las cosas son como las observa. Con Luhmann, es posible hacer observaciones de segundo orden, esto es, observar observadores. El principio del primero es la identidad (el ser); el del segundo, la diferencia. Desde Luhmann, Aristóteles se vale de la diferencia ser/no ser. Marca de manera positiva el ser y desecha el no ser. En ese contexto, aquí se (re) construye la propuesta del filósofo ubicándola entre dos extremos. De un lado está la descripción del ser; del otro, un principio que orienta la producción de verdades

relacionadas con tal ser: “es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo y bajo la misma relación, etc.” (*Metafísica, IV, 3*).

En *Metafísica, VI, 1*, Aristóteles considera que la filosofía se ocupa del ser. No, atendiendo a uno u otro aspecto del ser; sino, desde la perspectiva más general, precisamente la del ser. Más adelante, en *VII, 1*, señala con relación al ser: “es la sustancia, es el ser particular, que aparece bajo los diversos atributos”. En *Categorías, 2ª, 5, 1*, hace precisiones respecto a la sustancia y explica los atributos. “La sustancia, en su acepción más exacta, la sustancia primera, la sustancia por excelencia, es aquella que ni se dice de un sujeto, ni se encuentra en un sujeto: por ejemplo, un hombre, un caballo”. Agrega, en *Categorías, 2ª, 5, 2*:

Se llaman sustancias segundas las especies en que existen las sustancias primeras, y no sólo las especies, sino también los géneros de estas especies; por ejemplo, un hombre está en la especie hombre; pero el género de la especie hombre es el animal: y así, hombre, animal son las llamadas sustancias segundas.

De este modo, el principal atributo de una sustancia primera (un hombre, un caballo), es su sustancia segunda (que es hombre, que es caballo). Pero hay otros atributos posibles para una sustancia primera: cantidad (de dos codos, de tres codos), cualidad (blanco, gramatical), relación (doble, mitad, más grande), lugar (en la plaza pública, en el liceo), tiempo (ayer, el año pasado), situación (estar acostado, estar sentado), estado (estar calzado, estar armado), acción (cortar, quemar), pasión (ser cortado, ser quemado).

He allí la forma en que, integrando al movimiento, se da ser al ser. Algo se forja como *uno* y, con ello, se considera una sustancia primera, es decir, algo que existe; que existe, con una sustancia segunda (lo que permanece, la esencia) y con diversos atributos (lo que se mueve, lo que cambia). Considérese como *uno* el ente presente aquí y ahora. Es una sustancia, tiene una identidad, existe; es, además, hombre; un hombre de 35 años con 1.65 m., moreno, esposo de... etc. Habiendo hecho del ser una *sustancia* existente, existente con una *esencia* y diversos *atributos*, se da lugar a los seres que componen el mundo que se viene (re) construyendo a través del sentido.

El filósofo, demostrando lo universal (todos y cada uno de los seres como una-sustancia-que-existe-con-esencia-y-atributos) por la evidencia misma de lo particular (que el ser sea tal como propone es algo que considera se muestra de manera evidente al observar lo particular) y valiéndose de ejemplos (una y otra vez cita ejemplos de cómo la sociedad griega se refiere al ser), (re) construyó el ser del ser.

Se tiene, así, un ser equivalente a una-sustancia-que-existe-con-esencia-y-atributos. Entonces, el juicio se hace viable. La sustancia opera como sujeto; y, la esencia y los atributos como predicado. A través del juicio, afirmando o negando, se producen verdades o falsedades. Mismas que tienen lugar en el pensamiento. Por fin, si lo dicho en

el juicio concuerda con el ser de las cosas, será una verdad; y, si no concuerda, será una falsedad. Hay que repetirlo: tal concordancia no es posible ni la propone Aristóteles.

En el extremo opuesto al ser aristotélico, se dijo, está el siguiente principio: “es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo y bajo la misma relación, etc.” (*Metafísica*, IV, 3). Este principio no es un conocimiento universal que se adquiere de una noción anterior relacionada con lo particular, sino que se considera una noción *comprendida* y se *concede*.

Pese a ello, en *Metafísica*, IV, 3, puede hallarse una defensa de tal principio. Primero, se hace una concesión respecto a los géneros. “Conocer perfectamente cada uno de los géneros de los seres es tener todo lo que se necesita para poder afirmar los principios más ciertos de cada cosa”. Con base en ella, se hace una deducción. “Por consiguiente, el que conoce los seres, en tanto que seres, es el que posee los principios más ciertos de las cosas”. La deducción no precisa quién es el que conoce los seres en tanto que seres; luego, se procede a una nueva concesión. “Ahora bien, éste es el filósofo”. El argumento puede reconstruirse del siguiente modo. Si el que conoce los géneros es el que puede afirmar los principios más ciertos de cada cosa y si el filósofo es el que conoce el género que abarca todas las especies, el ser, el filósofo conoce “el principio cierto por excelencia”, “aquel respecto del cual todo error es imposible”, “que hay necesidad de conocer para conocer lo que quiera que sea”.

Más que por inducción o deducción, el filósofo conoce el género que contiene todas las especies, es decir, el ser, porque se trata de una (re) construcción suya. Incluso, está consciente de que dicho principio, *cierto por excelencia*, es un principio, es decir, un inicio. Por tanto, se trata de una verdad sin verdad alguna que la demuestre o de la que pueda deducirse; y, por el contrario, demuestra o sirve de base para la deducción de otras verdades. Así, no intenta buscar aquella verdad que pudiera demostrar o de la cual pudiera deducir la verdad del principio; en su lugar, echa mano de una estrategia que le permite mantenerse dentro de los límites del pensamiento. Procede, así, a refutar lo que a través del principio se declara imposible: la coexistencia de los contrarios. “Si el pensamiento no recae sobre un objeto uno, todo pensamiento es imposible”, indica en *Metafísica*, IV, 4. Y, si es uno es imposible que el mismo atributo le pertenezca y no le pertenezca, en un tiempo mismo y bajo la misma relación o bajo cualquier otra circunstancia que resulte contradictoria, puesto que ser uno significa ser constantemente *la misma* sustancia, tener constantemente *la misma* esencia y mantener, *con la posibilidad de cambiar*, diversos atributos.

Luego, es posible hablar de un círculo virtuoso. Los seres aristotélicos, en tanto que cada uno es una-sustancia-que-existe-con-esencia-y-atributos y, por tanto, que sólo puede pensarse uno a la vez, fundamentan al principio de no contradicción; el cual, de modo equivalente, fundamenta las verdades universales relacionadas con aquellos seres.

Las verdades que de allí deriven quedan a cargo de la deducción. He allí las bases de la (re) construcción del mundo que se ha venido haciendo a través del sentido.

Diversas manifestaciones del ser. *Materia y forma*

El círculo virtuoso aristotélico señala que cada ser es una-sustancia-que-existe-con-esencia-y-atributos y que no admite la pertenencia y la no pertenencia del mismo atributo en el mismo sujeto en un tiempo mismo, bajo la misma relación o en cualquier otra circunstancia que resulte contradictoria. Lo que no esclarece cuándo se tiene ante sí una sustancia. La razón es sencilla. Se trata de un círculo virtuoso formal, es decir, de una serie de indicaciones ontológicas y lógicas. En ambas el pensamiento se las ve tan sólo consigo mismo. Las primeras, distinguiendo el ser; las segundas, aportando reglas para diferenciar lo verdadero de lo falso en relación con tal ser. Pero si quiere saberse cuándo se está frente a una sustancia, hay que *identificarla* fuera del pensamiento. Como es su costumbre, para superar un escollo que no tiene solución mediante las formas lógicas, Aristóteles echa mano de la sociedad, es decir, de lo comúnmente aceptado. En *Metafísica*, VIII, 1, señala:

Entre las sustancias, hay unas que son universalmente admitidas; otras, por lo contrario, sólo son reconocidas por algunos filósofos. Las sustancias universalmente admitidas son las físicas, como, por ejemplo, el fuego, la tierra, el agua, el aire y los demás cuerpos simples; después las plantas y sus partes, los animales y las partes de los animales, en fin, el cielo y las partes del mismo. Las sustancias admitidas sólo por algunos filósofos, son las ideas y los seres matemáticos.

Con relación, en primer lugar, a las sustancias sensibles ofrece nuevas indicaciones ontológicas. Para el efecto, también a partir de lo comúnmente aceptado, introduce dos conceptos: *materia* y *forma*. Mismos que hace acompañar de otros dos: *potencia* y *acto*. El concepto de *materia* hace del ser algo indeterminado, pero con posibilidades de llegar a determinarse; el concepto de *forma*, que coincide con la esencia, por otra parte, forja la versión del ser que tiene posibilidades para determinar a la materia. La materia es el ser en potencia; la forma, el ser en acto. La madera y el plástico son materias, seres en potencia; las *formas* de silla o de mesa, esencias que pueden hacer de la madera o del plástico seres en acto.

Que la materia es sustancia, menciona el filósofo, se demuestra porque todos los cambios se operan en ella, es decir, siempre es la misma. La mesa puede transformarse en silla, pero la madera permanece; es posible destruir la silla y la madera permanece; incluso, si la madera se somete a un proceso que la destruya, *será madera* destruida. La forma consigue determinar al ser de múltiples maneras. En *Metafísica*, VIII, 2, cita algunos ejemplos: “ciertas cosas resultan de una composición material, por ejemplo, las que provienen de la mezcla como el aguamiel; en otras entran las clavijas, como en un cofre; en otras las ataduras, como en un manojo...”. Así, para las diferentes materias o seres en potencia, hay diversas formas o, lo que es lo mismo, diversos seres en acto

posibles. En fin, sea la composición material, el añadido de clavijas, ataduras o cualquier otra forma que logre darse a la materia, en *Metafísica*, VIII, 3, deja claro que toda sustancia sensible debe tener una “esencia, aquello que, suprimido, sólo deja subsistente la materia indeterminada”.

En *Metafísica*, VIII, 3, además, refrenda la inmovilidad del ser. “La esencia debe ser necesariamente eterna, o bien perecer en un objeto, sin perecer ella por esto; o producirse en un ser, sin estar ella misma sujeta a la producción”. Por otra parte, no se sabe si materia y forma, en los seres percederos, están separadas. Pero hay algo que sí se sabe: en el banco, la silla o la mesa, como en cualquier otro ser con existencia particular, materia y forma son inseparables. Lo cual genera dudas en el filósofo. También en *Metafísica*, VIII, 3, escribe: “Quizá estos objetos no son verdaderamente sustancias, quizá debe decirse que la forma natural es la única sustancia de los seres percederos”.

“Se ve claramente, después de lo que hemos dicho, qué es la sustancia sensible y en cuantos sentidos se toma; es la materia, o la forma cuando hay acto, o, en tercer lugar, el conjunto de la forma y de la materia” (*Metafísica*, III, 2). Queda indicado, así, lo que ha de percibirse como *un* ser. Si se trata del ser en potencia: aquello a lo cual da unidad la materia (la madera, el plástico, el metal, los ladrillos); si se trata del ser en acto: aquello a lo cual da unidad la esencia (la forma de silla, de la mesa, del cuchillo o de la casa); y, finalmente, el conjunto de materia y forma (esta silla, esta mesa, este cuchillo o esta casa). Si el ser en potencia es la madera, puede recibir la forma de cuchillo; pero, puesto que no se trata de una materia adecuada, sólo será cuchillo respecto a la forma; un cuchillo de metal será un ser en acto, es decir, un ser que integra la materia y la forma.

Las indicaciones, sin embargo, en tanto indicaciones, no pueden tener el cien por ciento de precisión. En *Metafísica*, VIII, 6, verbigracia, Aristóteles hace una pregunta interesante. “¿Qué es lo que constituye la unidad del hombre, y por qué es uno y no múltiple, animal y bípedo, por ejemplo, sobre todo si hay, como algunos pretenden, un animal en sí y un bípedo en sí?”. Atendiendo a las indicaciones ontológicas que se han citado, la respuesta es sencilla: la materia o la forma. Animal y bípedo al menos, si se toman como materia, dan lugar a *un* cuerpo, es decir, a un ser en potencia; además, también reciben unidad gracias a la forma, es decir, al alma. “Porque el alma es la esencia y el acto de un cuerpo. En uno y otro caso, podrá decirse animal; pero será en dos sentidos diferentes, aunque ambos se refieren a algo común” (*Metafísica*, III, 3). Luego, si en vez de las indicaciones proporcionadas por los conceptos de *materia* y *forma* se atiende a otras, un hombre podría no ser *uno*, como de algún modo propone Luhmann.

Es posible concluir diciendo que materia y forma son claramente identificables en las sustancias sensibles sujetas a producción: una mesa, una casa, una estatua. No pasa lo mismo con las sustancias naturales. En el caso del hombre, al menos ahora, cuerpo y alma no logran con facilidad, respectivamente, la aceptación como materia y forma. La *forma*

del cuerpo también interviene en la determinación del hombre en tanto hombre; y, puesto que no es accesible a los sentidos, saltan dudas respecto al alma en tanto forma o esencia del hombre. En *Metafísica*, VIII, 5, además, el filósofo manifiesta dudas con relación a la existencia de algunos seres respecto a los cuales no hay producción ni destrucción: “como los puntos, si hay realmente puntos: y también las formas y las figuras”. En seguida, afirma que carecen de materia: “Todos aquellos seres que existen o no existen, sin estar sometidos a cambio, no tienen materia”. En *Metafísica*, XIII, 3, por otra parte, señala que los seres matemáticos pueden estudiarse como seres separados, pero no están separados de las cosas sensibles: “Puede llegarse a resultados excelentes afirmando como separado lo que no existe separado y así lo hacen el aritmético y el geómetra”.

Argumentación

La defensa de los supuestos peirciano y luhmanniano, citados en la Introducción como bases del presente trabajo, es hecha con detalle por los autores correspondientes. No obstante, es posible presentar algunos argumentos ilustrativos. Hay que decirlo una y otra vez: el pensamiento no puede pensar más que pensamientos. Si piensa en una realidad real tiene que ser a través de un pensamiento que refiere una realidad real, esto es, a través de un pensamiento que *significa* una realidad real. El pensamiento, pues, se las arregla para atribuir *sentido*, a veces de realidad real, a pensamientos, es decir, a realidades no reales. Pero cada conciencia, puesto que tiene un campo de percepción y una memoria propios, significa o atribuye sentido de manera distinta, precisamente, con base en su percepción y en su memoria. Allí donde uno ve la culpa del otro, el otro ve la culpa del uno; allí donde uno ve crisis, otro ve oportunidad.

Cada conciencia es un mundo y ninguna puede ingresar al mundo de la otra ¿Cómo podrían? Carecen de puertas, de ventanas, incluso, de lugar. Sin embargo, al percibirse, al menos a través de sus cuerpos, convergen: ambas se perciben con perspectivas distintas. Situación que se vuelve insoportable. De quedarse así, permanecerían en la incomunicación absoluta. Apuntan, entonces, a la determinación y generan una determinada *certidumbre de realidad*. Aunque no piensan igual, pueden vivir; mejor, prefieren vivir, pensando que piensan igual. Se discrepa de los precios, pero se aceptan; se disiente de la evaluación del profesor, pero se admite. Por supuesto, es posible no aceptar o no admitir; entonces, hay que afrontar las consecuencias o convencer con una oferta que se acepte o se admita, sin perjuicio de que, si se acepta o se admite, otra vez, puede haber discrepancia o disentimiento.

La situación es análoga en cualquier ámbito de atribución de sentido. En la ciencia, por ejemplo, se han cambiado las atribuciones de sentido una y otra vez; en las redes sociales, mientras más se intenta aclarar el sentido atribuido a un hecho, a un objeto o a una palabra, más confusión suele generarse. Pero, puesto que les va mejor, las conciencias prefieren pensar que comparten el mismo sentido respecto a los objetos, a los

hechos o a las palabras. Cada conciencia, por su lado, acuerda un sentido que condensa el propio y el que *socialmente* está dispuesto a consentir. Ello, según Luhmann (1998a), pone las bases para la autorreproducción de los sistemas sociales, los cuales confieren un orden a las interacciones, a las organizaciones y a las sociedades en general.

En este contexto, la sociedad griega de la antigüedad (es decir, el orden social admitido por las conciencias griegas de la antigüedad) fundó la diferencia ser/no ser. Algunas conciencias atribuían ser al ser. Otras, considerando que todo estaba en permanente movimiento, no admitían el ser del ser. Conceder ser al ser funciona, puesto que permite asirlo y, en esa medida, conocerlo. Pero asirlo o conocerlo en esa medida, lo hace inmóvil y, entonces, ya no funciona muy bien. Hacen falta, pues, nuevas ofertas. Aristóteles hace la que finalmente se acepta y la Cultura Occidental adopta. Se concede al ser una esencia primera, la sustancia (es decir, la existencia); una esencia segunda, la esencia; y, los atributos. La sustancia y la esencia, sin movimiento, permiten asirlo; y, manteniendo la posibilidad de asirlo, los atributos le devuelven el movimiento.

Aristóteles, para (re) producir el ser del ser, no se vale de la concordancia entre pensamiento y cosas, sino de la *epagogée* y de la silogística. Luego, el ser no es un ser real, sino una determinada certidumbre de realidad producida por la *epagogée* y la silogística, formas de argumentar admitidas por la sociedad de la Grecia Antigua. Sociedad que sigue influyendo en la sociedad mundial contemporánea. Pues tales formas de argumentar, aunque corregidas y aumentadas, y el ser, aunque con nuevas esencias y atributos, permanecen. La ciencia positiva es hipotético-deductiva: mediante inducción transforma hipótesis en leyes, mismas que le sirven de punto de partida para deducir. El presente trabajo cuestiona el ser del ser, pero se vale de la inducción y de la deducción.

La sociedad mundial contemporánea delega funciones en subsistemas. La ciencia es uno y su tarea radica en producir verdades. En sus ámbitos se sigue preguntando y respondiendo, a la luz de la inducción y de la deducción, con relación al ser, produciendo por supuesto verdades con relación al ser. No obstante, hay propuestas más amplias. Cuya carta de aceptación cabal viene aplazándose porque la lucha contra una tradición de veinticinco siglos no es sencilla. No es fácil admitir, ahora, que la realidad no es real, al menos, la realidad real pensada. Tampoco es fácil admitir que se admite una realidad social, pese a que se discrepa de ella. Tal es el propósito del presente trabajo: poner de relieve que la realidad o el ser son (re) construcciones simbólicas o atribuciones de sentido y, por tanto, pueden re (construirse) o sujetarse a nuevas atribuciones de sentido.

Conclusiones

La (des) valoración de las ciencias prácticas

Definido el ser (formas ontológicas) y establecidas las condiciones bajo las cuales han de obtenerse las verdades relacionadas con dicho ser (formas lógicas), se tienen las

indicaciones que permiten aventurarse, yendo incluso más allá del pensamiento, en la identificación del ser, mejor, de los seres y de sus atributos. Lo cual equivale a la (re) construcción simbólica del mundo que se ha venido haciendo al menos desde la Grecia Antigua. Hay que recordar: no fueron primero las indicaciones y, después, la identificación; sino, a la inversa. En otras palabras, la sociedad griega *produce*, de manera espontánea, la (re) construcción del mundo a través del sentido; Aristóteles, en la búsqueda de la verdad, somete a observación tal hecho y, a partir de allí, produce las indicaciones citadas. Las cuales, en adelante, servirán de guía, no para producir verdades verdaderamente verdaderas y falsedades verdaderamente falsas; sino, verdades o falsedades bajo dichas indicaciones lógicas y ontológicas. El problema es que siempre se apuntó a las primeras y se perdió de vista que sólo era posible lograr las segundas.

La (re) construcción simbólica del mundo por parte de la sociedad griega y su sucesora, la Cultura Occidental, en el ámbito de lo espontáneo, siguió su curso. A la fecha, por lo menos en lo que se refiere a los seres y a sus atributos, no se ha desviado mucho. Respecto a la búsqueda de la verdad, en cambio, a partir del siglo XV d. de C., las indicaciones ontológicas y lógicas de Aristóteles empezaron a tambalearse, llegando a generarse más tarde nuevas formas en la producción de la verdad. Después de Descartes (1997), la verdad en tanto concordancia del pensamiento con las cosas se ha hecho insostenible. Después de Kant (1979), conocer no es reproducir el objeto; sino, crearlo bajo las condiciones del sujeto. Después de Cassirer (1998), la realidad se crea mediante *formas simbólicas*. Para Luhmann (1998), la realidad equivale a *sistemas autopoieticos*. En fin, hay muchas ofertas de verdad o de realidad. Por ahora, con el propósito de tener presente su influencia y preparar el camino para entender las perspectivas que lo rebasan, se concluye presentando de manera general y sintética la visión ontológica y lógica de Aristóteles.

El punto de partida se halla en *Metafísica*, VI, 1: “Indagamos los principios y las causas de los seres, pero evidentemente de los seres en tanto que seres”. Se inicia, pues, *concediendo* que hay seres; que, además, tienen principios y causas. De tal modo, la ruta de la investigación queda trazada: *identificar* seres y delimitar sus principios y sus causas. También se aclara la primera tarea: indagar acerca de los seres en tanto que seres. Misma que se concede a la Filosofía. “Esta ciencia, por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenece estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser” (*Metafísica*, VI, 1). En *Metafísica*, IV, 2, explica:

La filosofía constará además de tantas partes como esencias hay; y entre estas partes habrá necesariamente una primera, una segunda. La unidad y el ser se subdividen en géneros, unos anteriores y otros posteriores; y habrá tantas partes de la filosofía como subdivisiones hay. El filósofo se encuentra, en efecto, en el mismo caso que el matemático. En las matemáticas hay partes; una primera, una segunda y así sucesivamente.

Las repercusiones de Aristóteles en la sociedad contemporánea saltan a la vista: en diversos ámbitos, el ser sigue siendo punto de partida para la (re) construcción simbólica del mundo. Tal ser, además, en dichos ámbitos, es tratado bajo el supuesto de que tiene géneros y especies. En *Metafísica*, VI, 1 también se lee:

El principio de toda creación es, en el agente, el espíritu, el arte o cierta potencia. La voluntad es en el agente el principio de toda práctica; es lo mismo que el objeto de acción y el de la elección. Por tanto, si toda concepción intelectual tiene en vista la práctica, la creación o la teoría, la Física será una ciencia teórica de los seres que son susceptibles de movimiento, y la ciencia de una sola esencia, de aquella cuya noción es inseparable de un objeto material”.

Si “toda concepción intelectual tiene en vista la práctica, la creación o la teoría”, se da lugar a tres tipos de ciencias: las prácticas, las productivas y las teóricas. “La voluntad es en el agente el principio de toda práctica; es lo mismo que el objeto de acción y el de elección”. En este contexto, por tanto, la *práctica* tiene que ver con la voluntad o elección del hombre respecto a sus acciones. Luego, ejemplo de ciencias prácticas son la ética y la política. “El principio de toda creación es, en el agente, el espíritu, el arte o cierta potencia”. En otras palabras, el hombre puede poseer alguna potencia o algún arte que la da la posibilidad de crear o producir algo: la salud, el pilotaje de navíos, las construcciones, la poesía. Luego, ejemplos de ciencias creadoras o productivas serían la medicina, el pilotaje, la arquitectura, la poesía. Por último, se indica que la Física es una ciencia teórica que se ocupa de los seres que se mueven y cuya esencia es inseparable de un objeto material. Pero la Física no es la única ciencia teórica.

Por lo tanto, hay tres ciencias teóricas, la Ciencia matemática, la Física y la Teología. En efecto, si Dios existe en alguna parte, es en la naturaleza inmóvil e independiente donde es preciso reconocerle. De otro lado, la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia. Las ciencias teóricas están a la cabeza de las demás ciencias, y esta de que hablamos, está a la cabeza de las ciencias teóricas.

He aquí la propuesta de Aristóteles. A la cabeza de todas las ciencias está una ciencia teórica, la Filosofía, cuyo tema está constituido por las condiciones universales del ser. Por ejemplo, su condición de *ser* una-sustancia-que-existe-con-esencia-y-atributos. Pero más acá de esta condición universal, hay regiones específicas del ser. Lo que da lugar a otras ciencias teóricas: la Ciencia matemática, la Física y la Teología. La primera se ocupa de los seres que no cambian ni tienen materia y, pese a no estar separados de las cosas sensibles, se les estudia de manera separada (los seres aritméticos y los geométricos); la segunda, de los seres susceptibles de movimiento y cuya esencia es, también, inseparable del objeto material; la tercera, de un ser que se halla en la naturaleza inmóvil e independiente de las cosas sensibles o materiales. “Todas las causas son necesariamente eternas, y las causas inmóviles e independientes lo son por excelencia, porque son las causas de los fenómenos celestes” (*Metafísica*, VI, 1).

Más acá del ser y de su manejo mediante géneros y especies, se ve, también hay repercusiones aristotélicas en la (re) construcción simbólica contemporánea del mundo. La matemática y la física permanecen. Las modificaciones de la primera tienen que ver principalmente con nuevos géneros y especies. La segunda, de ser género, pasó a ser especie (el género está constituido por las ciencias naturales). Las causas eternas o, al menos, recurrentes, siguen buscándose. La teología, pese a los diferentes credos, no ha desaparecido.

En el edificio aristotélico, más acá de las ciencias teóricas, aparecen las ciencias productivas. En *El banquete*, Platón define la producción o creación (*poiesis*) como toda causa que hace pasar un no-ser a un ser; tal causa equivaldría, en la concepción aristotélica, al espíritu, al arte o a la *potencia* humana que da lugar a la creación, a la producción o al *acto*. Lo cual no dista mucho de lo que hoy se reconocería como el espíritu, el arte o la potencia de un creador en las bellas artes; más aún, no sería descabellado hablar del arte del bisturí, del pilotaje o de la construcción.

A un lado de las ciencias productivas o creadoras, están las ciencias prácticas, cuyo tema es la voluntad. Quizá, el más olvidado en la Cultura Occidental contemporánea. Tanto las ciencias productivas o creativas como las ciencias prácticas orientan la voluntad o la elección de las acciones. Las primeras indican las acciones relacionadas con la producción o la creación; las segundas, las acciones asociadas al bien o al mal. Esta distinción se pierde con la filosofía positivista de Augusto Comte, imperante en la Cultura Occidental contemporánea. Comte consideró que las reformas sociales habían fracasado porque no se orientó la *práctica* con la *teoría*:

Se admite como una verdad elemental que la explotación de una fábrica cualquiera, la construcción de una carretera, de un puente, la navegación de un barco, etc., deben estar dirigidas por conocimientos teóricos preliminares, ¿y se quiere que la reorganización de la sociedad sea un asunto de pura práctica, que se pueda confiar en los rutinarios? (Comte, 1988, 13).

Aquí, la producción o creación de carreteras y puentes se iguala con la producción o creación de una nueva sociedad. En uno y en otro caso, además, la práctica, es decir, el conjunto de acciones para lograr el fin deseado, ha de orientarse por la teoría. Misma que tiene como fuente principal de conocimiento las ciencias positivas. Para construir carreteras y puentes se requiere, por ejemplo, de las matemáticas, la física y la biología. De modo análogo, para organizar a la sociedad, hace falta la física social o sociología y la política. “La física social es el estudio positivo del conjunto de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales” (Comte, 1998, 54). Por ello, “*hoy en día los sabios deben elevar la política al rango de las ciencias de observación*” (22).

Bajo este contexto, por tanto, no hay más que dos tipos de saber: el teórico y el práctico. El primero describe las leyes derivadas de la observación; el segundo, a partir de aquél, las acciones para lograr un propósito. En la concepción aristotélica, la

descripción de leyes estaría a cargo de las ciencias teóricas; y, las acciones para lograr un propósito, sería tarea de las ciencias creativas o productivas. Aristóteles, sin embargo, todavía cita un tercer tipo de saber: el relacionado con las acciones encaminadas al bien o al mal, el tema de las ciencias prácticas. Estas últimas, en la época contemporánea, equivalentes a la ética, traída y llevada en diversos ámbitos tan sólo como bandera política; y, en las instituciones educativas, mencionada para ganar estatus y no considerada como una disciplina de los programas educativos que lleve a la reflexión del bien o del mal que acompañan a las acciones. He aquí cómo el *Plan de trabajos* reduce a dos los fines del hombre:

Por otro lado, no hay más que dos fines de actividad posibles lo mismo para una sociedad, por numerosa que sea, que para un individuo aislado. Son la acción violenta sobre el resto de la especie humana, o la conquista, y la acción sobre la naturaleza para modificarla a favor del hombre, o la producción. Toda sociedad que no esté claramente organizada para uno u otro de estos fines no será sino una asociación híbrida y sin carácter. El fin militar era el del antiguo sistema; el fin industrial es el del nuevo (Comte, 1998, pp. 11-12).

Al parecer, se tenía la esperanza de que la sociedad industrial finalizara con la violencia humana. Es claro que tal cosa no ha pasado. También es cierto que las ciencias prácticas o la ética no han tenido el éxito de las ciencias positivas. Ello explica, quizá, que la tendencia sea el abandono de aquéllas y la exaltación de éstas. Hay voces, sin embargo, que señalan *la crisis* de la ciencia positiva. “En el desamparo de nuestra vida – así oímos decir- esta ciencia no tiene nada que decirnos” (Husserl, 1984, p. 11). La esperanza, además, continúa:

La ecología general es la primera ciencia que, en tanto que ciencia (y no por las consecuencias trágicas de sus aplicaciones como la física nuclear y pronto la genética y la ciencia del cerebro), llama casi directamente a una toma de consciencia. Y es la primera vez que una ciencia, y no una filosofía, nos plantea el problema de la relación entre la humanidad y la naturaleza viviente. (Morin, 2002, pp. 115-116)

En el ámbito empírico, la moral conduce más al disenso que al consenso y, en esa medida, a la violencia. La diferencia bueno/malo no coincide con otras diferencias que *funcionan* en la sociedad: verdadero/falso, legal/ilegal, gobierno/oposición, pagar/no pagar. De allí que, al amparo de la moral, se *aprecie* o *desprecie* a científicos, jueces, políticos o empresarios. De igual modo, una conducta considerada mala puede tener consecuencias consideradas buenas; y, a la inversa, las mejores intenciones pueden degenerar en los peores resultados.

¿Hemos de aceptar que día tras día los políticos del gobierno y de la oposición se enfrenten verbalmente utilizando la moral, a pesar de que luego, de acuerdo con una correcta comprensión de la democracia, no somos requeridos a elegir entre ellos según criterios morales? (Luhmann, 1998b, p. 209).

“A la vista de esta situación, parece que la tarea más urgente de la ética, sea la de prevenirnos contra la moral” (Luhmann, 1998: p. 209). Más, aún, fracasar una y otra vez, no justifica que se abandonen los estudios relacionados con el bien del hombre. “Somos pues –cómo podríamos dejar de verlo-, en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad* (Husserl, 1984, p. 22). Hay mucho por hacer. Para comenzar, hay que ir más allá del ser que propone Aristóteles (es decir, más allá de la identidad), pero también hay que regresar a él y retomar el camino de la reflexión respecto a la moral.

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, N. (1978). *Historia de la filosofía* (tres volúmenes), Montaner y Simon, España.
- Cassirer, E. (1994). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas* (tres volúmenes), Fondo de Cultura Económica, México.
- Comte, A. (1998). *La filosofía positiva*, Porrúa. “Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad” “Curso de Filosofía Positiva”.
- Descartes. (1997a). *Discurso del método*, Porrúa, México.
- Descartes. (1997b). *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México.
- Descartes. (1997c). *Principios de la filosofía*, Porrúa, México.
- Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*, Gedisa, España.
- Leibniz. (1991). *Monadología*, Porrúa, México.
- Husserl, E. (1984), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios Ediciones, México.
- Kant, M. (1979). *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México.
- Luhmann, N. (1996). *La ciencia de la sociedad*, Anthropos Editorial/Universidad Iberoamericana/ITESO, México.
- Luhmann, N. (1998a). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos Editorial/Universidad Iberoamericana/CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, España.

- Luhmann, N. (1998b). *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta, España.
- Maturana R. y Varela G. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, coedición de Editorial Universitaria con Editorial Lumen, Argentina.
- Morin, E. (2002). *El método. La vida de la vida*, Cátedra, España.
- Peirce, C. S. (1999). “¿Qué es un signo?”. Recuperado el 11 de noviembre del 2017, del sitio Web del Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra: <http://www.unav.es/gep/Signo.html>