

## Situación de la filosofía contemporánea

**Nota Introductoria:** Joel Rojas<sup>1</sup>

La revista *Solar* tiene como objetivo la visibilización de cierta bibliografía poca conocida sobre la filosofía peruana. Por tanto, en este número especial de nuestra revista, hemos decidido publicar un inédito de Víctor Li Carrillo (1929-1988)<sup>2</sup>. Queremos agradecer al Instituto Raúl Porras Barrenechea y a su director Harry Belevan-McBride por cedernos los derechos de autor para hacer posible esta publicación.

Li Carrillo, peruano de ascendencia china, cursó estudios de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su dos tesis, tanto de bachiller y doctor, fueron sustentadas en 1958 cuyos títulos fueron respectivamente: *La teoría convencionalista del lenguaje: interpretación de la doctrina de Hermógenes en el diálogo “Cratilo” de Platón y Las definiciones del Sofista*. Este filósofo peruano, según Manuel Velásquez Rojas<sup>3</sup>, viajó a La Sorbona a estudiar griego (1952-1953) y posteriormente se trasladó en la Universidad de Friburgo donde mantuvo una amistad con Martin Heidegger. Su erudito manejo del griego le permitió entrar en el círculo privado del filósofo alemán. Incluso, recuerda Alejandro Rossi<sup>4</sup>, lo acompañó en 1955 a Cerisy la Salle (Francia), lugar donde dictó su famosa conferencia «¿Qué es esto, la filosofía?», que luego fue traducido por Li Carrillo<sup>5</sup>.

Este escrito inédito que presentamos formó parte del Curso Extraordinario “Situación de la filosofía contemporánea”<sup>6</sup> dictado entre setiembre y octubre de 1966 en el “Instituto Raúl Porras Barrenechea”. Este curso tuvo tres ejes temáticos: a) Teoría de la argumentación, b) El estructuralismo, y c) Arqueología de las ciencias sociales. En esta oportunidad presentamos la primera lección del curso

---

1 Estudiante del último año de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro de la revista *Solar* y del grupo de investigación Pedro Zulen.

2 Para un estudio más detallado sobre Li Carrillo, consúltese la tesis de bachiller de Christian Córdova: *El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

3 Revisar el testimonio de Velásquez Rojas incluido en *La enseñanza de la filosofía*. (2008). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Curso dictado por Li Carrillo en 1967.

4 Parte de esta anécdota aparece en Alejandro Rossi. *Obras reunidas*. (2005). México: Fondo de Cultura Económica. Este filósofo y escritor mexicano conoció a Li Carrillo en la Universidad de Friburgo.

5 Esta traducción fue publicada en 1958 en la Serie “Biblioteca Filosófica” de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, serie dirigido por el filósofo Augusto Salazar Bondy. Además, la tesis de bachiller de Li Carrillo también forma parte de esta serie con el título de *Platón, Hermógenes y el Lenguaje*.

6 Este curso fue mecanografiado y publicado en 1966 por el Instituto Raúl Porras Barrenechea.

que fue publicado en la *Gaceta Sanmarquina*<sup>7</sup>. La inicial línea de investigación de Li Carrillo sobre la naturaleza del lenguaje y la definición, enmarcado dentro de la filosofía del lenguaje, le permitió continuar su camino en torno a una temática metodológica de carácter hermenéutico (o de interpretación). Li Carrillo, en esta primera lección, sostuvo que la filosofía contemporánea posee dos características básicas: 1) la decadencia de la verdad y 2) la transformación interna del pensamiento.

En torno al primer punto, la decadencia de la verdad, Li Carrillo afirma que la frase nietzscheana: “no poseemos la verdad” representa la situación contemporánea de la filosofía<sup>8</sup>, pero Li Carrillo no contextualiza ni explicita la crítica de este filósofo alemán a su tradición y, en efecto, lo hace pasar como un filósofo relativista. Por otro lado, Li Carrillo agrega a su argumento que la ciencia contemporánea no analiza la *verdad*, solamente se aferra a lo esencial del trabajo científico que son las *pruebas*.

Ahora bien, sobre la transformación interna del pensamiento, Li Carrillo atribuye que la estructura interna del pensamiento estuvo regido por la lógica aristotélica, pero sostiene que la lógica en tanto sistema puede tener otras reglas de formación, es decir, pueden haber ‘más de una lógica’. Li Carrillo, para sostener este argumento, utiliza el *isomorfismo algebraico*, en el cual existe una correspondencia de un elemento a otro. Los trabajos etnológicos de Lévi Strauss y Dumézil, análogos al isomorfismo, posibilitan por ejemplo una transformación interna del pensamiento. Además, Li Carrillo, menciona que esta problemática posee tres momentos esenciales: 1) la des-substancialización del concepto, 2) la revitalización de la abstracción y 3) la racionalización del inconsciente.

Finalmente, Li Carrillo expresa que *Las palabras y cosas* (1966) de Michel Foucault forma parte de un nuevo horizonte de reflexión filosófica. La *arqueología* foucaultiana, en tanto método, permite dilucidar y criticar la reciente concepción del hombre a través de la biología, la filología y la economía política. Esta lectura de Li Carrillo representa la introducción y recepción de la obra foucaultiana en el Perú. Posteriormente, en su libro *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo* (1986), podemos notar no solamente la lectura sobre Foucault, sino la del estructuralismo. En este sentido, la obra de este filósofo peruano nos permite comprender las diversas capas discursivas dentro de la complicada historia del pensamiento filosófico peruano.

---

7 Publicado en octubre de 1966, N° 29, pp. 3-4 y 8. En esta edición se incluye fotos de Li Carrillo.

8 La posmodernidad surge en el debate filosófico en 1979 con la publicación de *La condición de la posmodernidad* de Jean-François Lyotard.

## Primera Lección

por el Dr. Víctor Li Carrillo

*Me es muy difícil decir mi emoción y mi gratitud por encontrarme en esta casa y en estas circunstancias. Hace casi veinte años vine aquí por primera vez, junto con otros jóvenes estudiantes, entre los que recuerdo a Julio Ramón Ribeyro, Alberto Escobar y Pablo Macera, para seguir escuchando, como en una prolongación de la cátedra, a un maestro extraordinario, a un maestro que mereció como pocos nuestra admiración, nuestra confianza y nuestro respeto. Raúl Porras Barrenechea apareció ante nosotros como la realización acabada de un ideal intelectual. Fue nuestro maestro y nuestro amigo dos palabras que no se pueden separar para calificar al hombre que supo hacer del magisterio la forma más alta de la amistad. Me siento, por eso, como naturalmente ligado a lo que representa esta casa, que la feliz iniciativa de nuestra Universidad ha restituido a su significación y a su realidad de siempre. Siempre ha sido –y hoy lo es oficialmente– un hogar de cultura, una escuela permanente de peruanismo, un centro de libre y desinteresada creación intelectual. Es mejor manera de rendir a Raúl Porras Barrenechea el homenaje que el Perú le debe y al cual me asocio modesta y sinceramente: el homenaje de admiración y de gratitud.*

*Quiero agradecer muy especialmente, con toda la fuerza de mi afecto, al ilustre Director de este Instituto, a mi fraternal amigo, el Dr. Jorge Puccinelli, a cuyo esfuerzo tenaz y a cuya leal devoción debemos nosotros, debe la cultura del Perú, la existencia de la primera Escuela de Altos Estudios, del primer centro de investigación de la Universidad peruana. Quiero agradecerle por el honor inapreciable de ocupar esta tribuna. Pero quiero agradecerle, sobre todo, por su enseñanza, por su consejo, por su ayuda generosa y abrumadora. Muy temprano, desde las aulas universitarias, admiré en Jorge Puccinelli al profesor de vocación verdadera, al crítico sagaz y erudito, al escritor a la vez brillante y clásico, al peruanista cabal, al infatigable animador de nuestra cultura, al hombre en fin que como pocos ha alcanzado el exacto sentido de lo humano. Por eso, quiero decirle hoy, públicamente, que su amistad –como la de Honorio Delgado, como la de Francisco Miró Quesada– es una de las cosas mejores que me ha dado la vida.*

*Creo que es el sentimiento unánime de mi generación, de toda mi generación. No encuentro otra palabra para calificar al grupo intelectual que se congregó en “Letras Peruanas”, bajo la alta dirección de Jorge Puccinelli. Pienso que ahí nació una generación, en el sentido metodológico y espiritual del vocablo; una generación que es hoy la más activa, la más honesta y la más promisoría de nuestra cultura. Jorge Puccinelli, como lo decía André Gide de Jacques Riviere, es el testigo de nuestra generación. ¡En nombre de ella, mi querido Jorge, muchas gracias!*

## Primera lección

La situación de la filosofía contemporánea es a la vez el título y el tema de nuestro curso. Nada es más difícil sin duda, que caracterizar a un acontecimiento actual de la cultura, y de antemano debe admitirse el carácter provisional y arbitrario de nuestro planteamiento. No hay un camino real, no hay una regla de oro para comprender a una época, más aún cuando esa época es nuestra e inevitablemente nos concierne; tanto nos sirven los presentimientos del pasado como el descifrar los indicios que la actualidad nos libra, a menudo con avaricia. Por eso nos parece que lo más apropiado para reducir la ambigüedad de lo contemporáneo es concebirlo como un conjunto de signos, proyectados hacia el porvenir, inciertos todavía en su mensaje, amenazados por incoercibles transformaciones. Pero sin un código, como lo enseña la teoría de la comunicación, no es posible interpretar signos, lo que implica en nuestro caso constituir un sistema explicativo, aunque sea provisional, aunque sea arbitrario, en cuyo interior las tendencias y direcciones del pensamiento contemporáneo sean significativas e inteligibles.

En la construcción de este sistema, consideramos como hipótesis fundamentales dos momentos que a nuestro juicio describen y explicitan la situación de la filosofía contemporánea: la decadencia de la verdad y la transformación interna del pensamiento. Ambos momentos están indisolublemente asociados.

“Lo que hay de novedoso en nuestra posición presente con respecto a la filosofía –decía Nietzsche hacia 1881– es una convicción que ninguna época ha tenido: no poseemos la verdad. Todos los hombres de otras épocas ‘poseían la verdad’, incluso los escépticos” (Cf. Werke XI, p. 268). Hoy se cumple la aserción de Nietzsche, más plenamente aún que en el siglo pasado. No poseemos la verdad, y éste es, en efecto, el sentimiento diferencial de nuestro tiempo. El índice más claro de que la verdad no es nuestra pertenencia es que ha vuelto a hacerse problemática en su concepto mismo. El racionalismo moderno acogió como supuesto incontrovertible la antigua definición escolástica de la verdad: la adecuación del intelecto a la cosa. Heidegger ha puesto en evidencia, con su genial interpretación del vocablo griego *alétheia* que el fundamento de esta definición es justamente la concepción de la verdad como descubrimiento o revelación.

Por otra parte, como ajena al debate filosófico, se ha acreditado en la experiencia científica contemporánea la idea de que la verdad en cuanto tal no es un problema significativo en el ámbito de la ciencia. “La ciencia –decía Meillet– no busca la verdad, lo que busca es más bien pruebas”. La verdad, desde este punto de vista, parece una abstracción o un mito, mientras que sólo las pruebas representan lo esencial del trabajo científico. Cuando el físico encuentra una estructura algebraica que describe satisfactoriamente el comportamiento de un fenómeno,

cuando el lingüista descubre una oposición significativa en la combinatoria de signos, cuando el matemático generaliza una hipótesis para lograr una demostración, en todos estos casos no prevalece quizás el sentimiento de poseer la verdad sino simplemente la convicción de haber resuelto un problema. Por eso, en el ejercicio efectivo de la experiencia científica, la verdad no parece tener sino un valor estratégico.

¿Por qué debe el hombre poseer la verdad? ¿Por qué no puede vivir en la no-verdad? Puesto que Nietzsche ha situado al problema en el terreno de las convicciones, podría decirse que para el hombre moderno, en su experiencia real, no poseer la verdad no es en modo alguno una tragedia. Ocurre quizás lo mismo que con las contradicciones. Laurent Schwartz decía alguna vez que en la historia de las matemáticas la existencia de contradicciones carecía del carácter penoso y dramático que a menudo se le atribuye. Durante siglos se ha aceptado la imposibilidad de la cuadratura del círculo o de la demostración del quinto postulado de Euclides, simplemente como una imposibilidad fáctica, hasta que en el siglo pasado Liouville y Hilbert, respectivamente, demostraron su imposibilidad, por así decirlo, racional. No se ha demostrado todavía el gran teorema de Fermat. Hay numerosas proposiciones matemáticas, puramente conjeturales, que no han recibido demostración. La física moderna utilizó como instrumento la llamada función de Dirac que, matemáticamente, es imposible, sólo recientemente la teoría de las distribuciones ha constituido una explicación coherente. Por eso, la convicción del hombre moderno de que la verdad no es pertenencia suya aparece, más bien como algo implícito y sobreentendido.

Que la existencia de los objetos exteriores sea simplemente una creencia y que no pueda ser probada satisfactoriamente era para Kant el escándalo de la filosofía y de la razón humana. Que la sumación de algunas series divergentes no sea posible era para Abel el escándalo de la geometría. La indiferencia por la verdad, entendiendo la verdad en su sentido absoluto y compulsivo, es quizás el escándalo de nuestro tiempo.

El otro momento significativo de la filosofía contemporánea es lo que hemos denominado la transformación interna del pensamiento. Lo primero que nos podemos preguntar es: ¿cómo puede el pensamiento transformarse?. Desde siglos prevalece la creencia que el proceso de pensar ha sido codificado definitivamente por la lógica aristotélica y que, por consiguiente, ha descrito la totalidad de su esencia. Aquí hay un equívoco que conviene disipar, y que concierne a la naturaleza misma de la razón. La lógica es un sistema con los caracteres que el formalismo ha explicitado exhaustivamente. Pero este sistema no es único. Basta encontrar otras reglas de formación del sistema para que otro sistema igualmente válido aparezca.

En efecto, hay más de una lógica. Formalmente, se sigue la consecuencia de que hay también más de una razón. Esta evidencia teórica no ha sido todavía inscrita en la práctica. Por obra de este desnivel, de esta incongruencia entre la perfección teórica y los tantos de la práctica, se incorporan muy lenta y difícilmente al trabajo efectivo del pensamiento, los resultados incontrovertibles de la lógica contemporánea. Hay varias lógicas, como hay varias geometrías, como hay varias álgebras. La idea de la unicidad de la lógica, del álgebra, de la geometría proviene sin duda de la persistencia y de la antigüedad de la práctica y del conocimiento. Más antigua y más conocida es la lógica aristotélica. Más antigua y más conocida es la geometría euclídea. Más antigua y más conocida es el álgebra de [François] Vieta y de Descartes. Pero esto no quiere decir que, por obra de las adquisiciones del formalismo moderno, no se haya producido, lenta y penosamente, es verdad, una verdadera mutación en el proceso efectivo del pensamiento, es el ejercicio real del pensamiento.

Lo que nos parece más significativo en esta mutación, puesto que se ha incorporado a la experiencia del razonamiento científico, no es tanto los diversos sistemas axiomáticos cuanto modos de razonamiento, quizás menos sutiles y refinados, pero eficaces y generalizados. Hemos dicho modos de razonamiento, para indicar con ello que, por encima de los esquemas lógicos formales, existen en el interior del saber como sub-esquemas o especializaciones de esquemas formales que se utilizan constantemente, conforme a las necesidades de las diversas disciplinas.

A manera de ejemplo, podemos citar la utilización de lo que un poco inapropiadamente vamos a denominar el método del isomorfismo. Esta palabra, como se sabe, viene de la química, pero ha sido adoptada y naturalmente modificada por las matemáticas, aunque se utiliza por analogía también en disciplinas como la lingüística o la psicología de la forma. En razón de la claridad, daremos la definición matemática, más precisamente algebraica, del isomorfismo. Supongamos que tenemos dos conjuntos  $A$  y  $B$ . En cada uno de los conjuntos admitimos la existencia de respectivas operaciones o leyes de composición. Si el conjunto fuese, por ejemplo, para precisar las ideas, el conjunto de los números naturales, y si el conjunto  $B$  fuese el conjunto de los números enteros relativos, sabemos que existe, que es posible en los números naturales la operación de la suma; del mismo modo, sabemos que está definida en los números enteros la operación de la suma. En el lenguaje un poco esotérico del álgebra abstracta se diría que los naturales constituyen un semi-grupo aditivo abeliano totalmente ordenado, mientras que los enteros constituyen un anillo conmutativo ordenado e íntegro. Ahora bien, podemos establecer una correspondencia de elemento a elemento, una correspondida biunívoca, o más precisamente una biyección entre el conjunto  $A$  y el

conjunto B. Si en esta correspondencia se conservan las operaciones decimos que A y B son isomorfos. En el caso de los números naturales y de los números enteros si se establece una correspondencia entre todos los naturales y un sub-conjunto de los enteros, los enteros positivos, de tal modo que la correspondencia conserve en ambos conjuntos la operación de la suma; podemos decir y podemos demostrar que el conjunto de los naturales y un sub-conjunto de los enteros, llamados enteros positivos, son isomorfos. En lenguaje algebraico, la formulación sería más breve: sea  $N$  el conjunto de los naturales; sea  $Z'$ , parte de  $Z$ , el conjunto de los enteros positivos. Si  $f$  es una biyección de  $N$  sobre  $Z'$  tal que  $f(a+b) = f(a) + f(b)$ , entonces  $f$  es un isomorfismo. Lo importante del isomorfismo es su propiedad, si se admite la expresión, de mostrar entre dos conjuntos de naturaleza no especificada la identidad estructural. Dos conjuntos isomorfos son estructuralmente idénticos. La consecuencia inmediata es que, en virtud del isomorfismo, resulta posible substituir a cada conjunto por su isomorfo. En el ejemplo de los naturales  $N$  y del sub-conjunto de los enteros positivos  $Z'$  tenemos la posibilidad de reemplazar el conjunto  $Z'$  por el conjunto  $N$ , haciendo, entonces de  $N$  una parte de  $Z$ . Este procedimiento se utiliza trivialmente en la construcción del anillo de los enteros.

Este ejemplo nos revela la existencia de un modo de razonamiento particular, que de ninguna manera es extraño o extraordinario. Incluso, pertenece a lo que Lévi-Strauss ha llamado el pensamiento salvaje, es decir, el pensamiento espontáneo y natural, cuya lógica tiene en su contexto propio tanta validez como la lógica aristotélica en la filosofía o en la geometría, o la lógica de la complementariedad trivalente en la mecánica cuántica. Cuando se cuenta con los dedos por ejemplo, se está aplicando estrictamente un isomorfismo entre los 10 primeros números naturales y el conjunto de los dedos de la mano. Pero lo más importante es que este modo de razonamiento, ejercitado de manera constante y sistemática, se incorpora en nuestro proceso del pensamiento hasta convertirse en una operación natural, es decir, como consustancial a nuestro razonamiento, al mismo título que las operaciones de comparación, de clasificación o de división.

En los estudios indo-europeos hace tiempo que concitan admiración y entusiasmo los trabajos de Dumézil. En cierto sentido, y lo citamos a título de ejemplo, la novedad de las tesis de Dumézil acerca de las religiones indoeuropeas se deriva del método que aplica y que ha sido expuesto y defendido en su libro "L'héritage indo-européen [à Rome]". Dumézil parte de la idea de que en una época indeterminada existió entre Europa y Asia un pueblo homogéneo que es el pueblo indo-europeo y que, por diversas circunstancias, emigró en una diáspora comparable a la que realizó el pueblo judío. Para probar su tesis, Dumézil ha estudiado los diversos mitos de los pueblos que lingüísticamente pertenecen al dominio indo-europeo, y encuentra entre ellos insospechadas correspondencias

que permiten sostener la idea de que todos los mitos indo-europeos son estructuralmente iguales. Por ejemplo, Dumézil estudia las analogías entre los flamines romanos y los brahmanes hindúes y encuentra que las funciones de los flamines y de brahmanes se corresponden estrictamente. Cuando tal correspondencia –que conserva las funciones– existe, Dumézil la llama homología. Es obvio que la homología es otro nombre de lo que hemos descrito como el proceso o el método de isomorfismo. No es esto naturalmente lo único que caracteriza el método de Dumézil que, en el dominio que [René] Etiem denomina la mito-historia, ha renovado por completo tanto la interpretación como los resultados. No es esto únicamente, pero esto es lo más importante.

He aquí pues, un ejemplo de la transformación interna del pensamiento que revela la forma cómo el proceso del pensar se enriquece paulatinamente con nuevas adquisiciones. Por eso, y esto es lo que queríamos probar con los ejemplos, tiene sentido hablar de transformación del pensamiento. Que esta transformación deje invariantes ciertos procesos, es decir, que haya formas elementales e irreducibles del pensamiento, es un problema que dejamos de lado.

En esta transformación interna del pensamiento nos parece que se pueden señalar tres momentos esenciales: la des-substancialización del concepto, la revitalización de la abstracción y la racionalización del inconsciente.

La filosofía tradicional definió al concepto como el qué de las cosas. Aristóteles dice que fue Sócrates quien descubrió el concepto, testimonio confirmado por Jenofonte cuando nos dice en sus “Memorables” que una distracción favorita de Sócrates, hoy diríamos una manía, era preguntar por el qué de las cosas; y en efecto, la mayor parte de los diálogos platónicos, en especial, los llamados diálogos socráticos, están contruidos sobre la base de este tipo de pregunta. ¿Qué es piedad?, pregunta Sócrates en el “Eutifrón”. ¿Qué es la belleza? en el “Fedro”. ¿Qué es la Justicia?, en la República. ¿Qué es el coraje?, en el Laches”. Es la pregunta por el “ti esti”, por el “qué es”, por el “quid”.

De aquí se sigue que el concepto representa y expresa la esencia de las cosas, es decir, las características o notas universales y necesarias de las cosas. Se supone, por tanto una correspondencia estricta entre el concepto y la esencia, correspondencia que alguna vez fue concebida como equivalencia. Ahora bien, dentro del mismo pensamiento griego, pero con mayor insistencia en el pensamiento moderno, se planteó el problema acerca del tipo de realidad del concepto y acerca de la índole de la correspondencia entre el concepto y la esencia. En la tradición filosófica, a pesar de los múltiples debates, ha prevalecido la idea de que el concepto es indisociable de la esencia, cualesquiera que sean su modo de realidad y el carácter de su enlace. Hemos dicho que ha prevalecido esta idea, no tanto desde



el punto de vista de su verdad interna, sino más bien desde el punto de vista de lo implícito en el proceso del pensamiento. En el ejercicio efectivo del pensamiento, el concepto es representativo de la esencia.

En el proceso de des-substancialización del concepto, el momento más radical está constituido sin duda por la filosofía de Kant. Pero la culminación del proceso no acontece sino en nuestra época. En efecto, a raíz de las célebres paradojas acerca de la teoría de los conjuntos y más precisamente del tan controvertido axioma de la elección de [Ernst] Zermelo, se puso en evidencia lo que podríamos llamar la arbitrariedad de la correspondencia entre el concepto y la esencia de la cosa. En otros términos: los sistemas axiomáticos han abierto la posibilidad de alterar arbitrariamente las definiciones de los conceptos. Hilbert decía que el sistema de la geometría euclídea seguía siendo válido si se sustituían los conceptos de “punto”, “línea”, etc. por los de “mesa” o “cerveza”.

Que la definición, que el concepto, pueda admitir la arbitrariedad en su formulación; que el valor del concepto pueda ser, como en, el caso de la verdad, un simple valor estratégico; que se pueda alterar el contenido de un concepto para adaptarlo a los fines de una demostración, todo esto contraría sin duda una especie de evidencia natural. Es verdad que, en el fondo, por eso se puede destruir el efecto de la tesis de arbitrariedad.

La des-substancialización del concepto es análoga a la des-substancialización del signo. En la lingüística moderna, desde Saussure, se admite como un lugar común que el signo lingüístico es arbitrario, más precisamente, que la relación que asocia el concepto o significado con la imagen acústica o significante es una relación arbitraria. Decíamos que lo que ocurre con el concepto y la esencia es análogo a lo que ocurre con el significado y el significante. En efecto, el significante es la entidad lingüística, el medio de que se sirve el lenguaje para expresar un concepto; el significado es, en cambio, la entidad lógica, el “qué” de las cosas. Saussure ha definido con precisión lo que entiende por “arbitrario”. “La palabra arbitrario –dice– no debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del hablante; queremos decir que el significante es inmotivado, es decir, arbitrario con respecto al significado, con el cual no tiene relación natural en la realidad” (Cf. Cours, p. 101). Sabemos que esta idea de la arbitrariedad del signo lingüístico ha sido impugnada más tarde por Benveniste uno de los más grandes lingüistas contemporáneos, en su ensayo acerca de la naturaleza del signo lingüístico.

Quizás ahora podemos comprender más claramente lo que entendemos por des-substancialización del concepto. Con ello queremos decir que en nuestra época ha culminado un proceso de disociación entre el concepto y la esencia de la

cosa, de tal modo que la relación establecida entre ellos tiende a hacerse arbitraria en el sentido de inmotivada. El concepto no es pues una representación de la esencia de las cosas, fundada en una relación real y substancial, sino una representación convencional y, por tanto, arbitraria.

¿Qué consecuencias se derivan, de este hecho? Sin duda alguna acontece aquí una transformación de nuestra manera de pensar. El concepto –dice [Gilles-Gaston] Granger– es a la vez una historia y un instrumento. La filosofía y la filología nos enseñan que en todo concepto hay contenido una historia significativa o semántica y que esta historia forma parte de la significación. En este sentido, no hay libertad en la utilización de los conceptos, puesto que tras cada uno de ellos hay todo un proceso de cristalización, de condensación de significaciones. Cuando decimos, por ejemplo, la palabra “categoría” comprendemos que hay un abismo entre su significación usual, cotidiana, y su significación filosófica, es decir, su significación dentro de la historia de la filosofía. Cada concepto debe, dentro de este orden de ideas, encenderse en el horizonte cultural en donde surge, dentro del contexto en el que tiene validez y sentido. Con el proceso de des-substancialización del concepto cobra mayor importancia, no su aspecto histórico, sino su aspecto instrumental.

Este término “instrumento” constituye uno de los conceptos fundamentales para la inteligencia de nuestro tiempo. En otro lugar hemos tratado de probar que la técnica es un proceso de instrumentalización y que existe en la razón, en nuestra facultad racional una dimensión instrumentalizante, sobre la cual se apoya la técnica. Ahora bien, en virtud de la des-substancialización del concepto, en virtud de su índole arbitraria o inmotivada, aparece la posibilidad de potenciar su aptitud instrumental. La ciencia moderna ha convertido al concepto en un esquema operatorio, y a la luz de lo que ocurre en la ciencia moderna, resulta posible entender también que en los sistemas filosóficos, en las doctrinas metafísicas, ciertos conceptos fundamentales funcionan efectivamente como esquemas operatorios. Por ejemplo, éste es el caso de los conceptos de potencia y de acto en la metafísica aristotélica.

Esta transformación es de suma importancia. Podemos decir que, en cierto sentido, el *concepto de filosofía depende de la filosofía del concepto*.

Otro aspecto que hemos indicado en el proceso de transformación del pensamiento es lo que hemos llamado la revitalización de la abstracción. Por los años 30, Jean Wahl escribió un libro que en cierto modo profético, un libro titulado “Hacia lo concreto”, en donde ponía en evidencia la orientación de la filosofía hacia los problemas concretos, entendiendo por problemas concretos aquellos que dominan la vida real del hombre como el problema de la muerte, el problema de

la comunicación inter-personal, el problema del cuerpo propio. Concreto quiere decir aquí: fundado en la experiencia propia. Esta orientación hacia lo concreto culmina en el existencialismo, al que de manera general, podemos definir como la dialéctica de lo negativo y de lo concreto. Es esta orientación hacia lo concreto lo que ha hecho posible en el pensamiento contemporáneo, lo que algunos consideran como la intromisión de la filosofía en otros dominios de la cultura y de la vida como la Literatura, la Política o el Arte, e incluso en la manera misma de vivir.

La orientación hacia lo concreto representa una especie de divisa en la filosofía marxista. El marxismo ha hecho, por lo demás, una utilización ideológica del concepto de concreto; y quizás donde aparece con mayor rigor, donde se observa también los límites de este concepto, es en la crítica de la psicología moderna que hizo Politzer. Desde el punto de vista crítico, el concepto de concreto sirve también para justificar todas las categorías infamantes.

Sin embargo, sin entrar en la compleja dialéctica de lo concreto y de lo abstracto, podemos decir que el concepto de concreto tal como se le utiliza y la orientación del pensamiento hacia lo concreto han alcanzado sus propios límites, hasta convertirse en un procedimiento retórico. La realidad es mucho más compleja, mucho más rica y multiforme; y justamente en la época actual, en todos los dominios del saber, se revela la desoladora insuficiencia de esquemas conceptuales, de formas de razonamiento inéditos, de sistemas de correspondencias más eficaces, para poder comprender y resolver los problemas que la realidad nos presenta. “La explicación científica –dice Lévi-Strauss– no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino la substitución de una complejidad inteligible por otra que lo era menos”. (Cf. “La pensée sauvage”, p. 328).

La exclusiva orientación hacia lo concreto ha tenido un efecto simplificador, en la medida en que ha vuelto las espaldas al trabajo teórico, a la investigación abstracta. Incluso, en el interior del marxismo se asiste a una reacción contra la retórica de lo concreto como lo prueban los trabajos de Althusser y de su escuela, que incorporan el método estructural al análisis de los conceptos marxistas. Otro caso lo representa André Gorz con su ensayo acerca de la estrategia de la lucha obrera en el neo-capitalismo. Otro caso lo tenemos en la escuela alemana, en la llamada escuela pesimista, de Marcuse, de Adorno y sobre todo de Habermas.

La influencia creciente de disciplinas como la matemática y como la lingüística, las más rigurosas y las más perfectas en sus respectivas regiones, alientan la vuelta hacia la abstracción. Sólo que la abstracción ya no tiene el mismo sentido que en la época del racionalismo de Leibniz y de Wolff. La abstracción ya no es dogmática, abstracción es una aptitud analítica y una disposición inventiva. La abstracción es un proceso de descubrimiento de la estructura de la realidad. En

la medida en que es posible anticipar los acontecimientos, nos atrevemos a decir o, más exactamente, a predecir que volvemos pronto en filosofía a la época de los grandes sistemas, justamente en virtud de la creciente tendencia hacia la abstracción.

El tercer momento en la transformación del pensamiento está constituido por la racionalización de lo inconsciente. Esta expresión es un poco contradictoria en su enunciado. Queremos decir con ella que en la época contemporánea lo inconsciente se ha incorporado al pensamiento, es decir, que se hace cada vez más evidente que, incluso en los procesos racionales, en las operaciones mentales más elevadas, está presente la obscura energía inconsciente. Sabemos que el propio Freud descubrió la presencia en el yo de elementos inconscientes, y que este descubrimiento lo obligó a modificar su teoría del aparato psíquico.

La racionalización de lo inconsciente se lleva a cabo en las más diversas regiones de la cultura. Se puede decir que, en nuestra época, lo inconsciente ha invadido a la cultura hasta formar parte constitutiva de ella, pero que, inversamente, con las tentativas de explicación y de sistematización de lo inconsciente, éste ha sido progresivamente racionalizado. La racionalización tiene por consiguiente, un doble sentido. Por una parte, es la explicación racional de lo inconsciente. Por una curiosa paradoja, lo inconsciente que había sido identificado con lo irracional asume cada vez más la esencia de lo humano. Nuestra civilización es un interesante proceso de racionalización y ya quedan muy pocas parcelas de la condición humana que no hayan sido sometidas a la razón. Someter a la razón es para Heidegger la esencia de la técnica moderna. La tecnificación exhaustiva de nuestro mundo deja pues un dominio muy limitado a lo propiamente humano. Lo propiamente humano parece acantonarse en lo que tradicionalmente se ha atribuido a lo irracional y a lo inconsciente. En esas condiciones, cabe preguntarse en qué medida es válida la vieja definición del hombre como animal racional, en qué medida la racionalidad es atributo de la esencia del hombre.

Por otro lado, la racionalización de lo inconsciente tiene otra dimensión, otra proyección. La antropología estructural, por una parte, y la teoría de la argumentación por otra, han puesto de manifiesto la existencia de sistemas implícitos e inconscientes en la razón, humana. Lévi-Strauss en sus trabajos acerca del parentesco en los pueblos primitivos, ha probado que incluso en los pueblos menos civilizados, los sistemas de filiación responden a reglas y estructuras complejas y coherentes. Perelmán, por su parte, a quien debemos la revitalización de la teoría de la argumentación, nos revela en los modos de argumentación tradicionales la presencia de sistemas implícitos que se utilizan inconscientemente.

Por último, esta corriente culmina en nuestros días, con la llamada arqueología de las ciencias humanas. Michel Foucault, en su reciente libro “Las palabras y las cosas” ha descubierto un nuevo ámbito, un nuevo horizonte, a la reflexión filosófica. Foucault se plantea, en efecto, el problema del fundamento histórico de la antropología, y llega a la conclusión de que el saber acerca del hombre está determinado por sistemas implícitos de cuya vigencia no somos enteramente conscientes. Las estructuras que describen al hombre en su totalidad: la vida, el lenguaje y el trabajo no han sido estudiadas sino en épocas muy cercanas, correspondientes a las épocas de invención de la biología, de la filología y de la economía política. Por eso, Foucault concluye con la idea revolucionaria de que el hombre es una invención reciente.

Vemos así pues que los signos de nuestro tiempo indican o delimitan un horizonte desde donde es posible comprender el esfuerzo inmanente, el penoso trabajo interno de la filosofía por determinar su estructura, modificar sus modos de razonamiento, extender sus esquemas lógicos, definir sus reglas de transformación, inventar sus sistemas de correspondencia, todo aquello en suma, en que consiste el movimiento mismo del filosofar.

Este trabajo interno, este esfuerzo inmanente, junto con la modificación de las condiciones reales de ejercicio efectivo del pensamiento, implican una radical transformación de la filosofía cuya primera consecuencia es la decadencia del pensamiento tradicional en su dirección más representativa; el historicismo, la fenomenología, el neo-positivismo, el existencialismo. Ha sido puesta en duda incluso la posibilidad misma de la filosofía. En cierto sentido, en el clima de nuestro tiempo, se abre paso la posibilidad de un nuevo pensamiento anunciado por Heidegger con el nombre de “pensamiento por venir”.

Quizás esté inscrito en el movimiento precursor del pensamiento por venir la instalación de una nueva crítica de la razón. Como los signos que anuncian un nuevo advenimiento contemplamos en nuestro tiempo más de un proyecto crítico. *Crítica de la razón dialéctica* en Sartre. *Pensamiento salvaje* en Lévi-Strauss. *Pensar del ser* en Heidegger.

En esta mutación profunda y radical, actúa como iniciativa y como incentivo la idea del hombre, único objeto de las aventuras, tribulaciones y conquistas del pensamiento. El hombre es una invención reciente, dice Michel Foucault, respondiendo al eco de la agresiva fórmula de Sartre: El hombre es una pasión inútil. Pero por encima de todo resuena en el tumulto de nuestro tiempo la voz solitaria y solidaria de Hölderlin:

*Un signo somos, sin significación,  
Insensibles y lejos de la patria,  
Casi hemos perdido la palabra.*