

fatalmente impuesta a todos los pueblos, cualquiera que sea la situación histórica en que se encuentren”.

Ahora bien, justo es reconocer que lo que no barrunta Cohen, al aferrarse al *Prefacio de 1859*, lo sospecha Paulette Dieterlen en su libro al asomarse al tratamiento de los modos de producción precapitalistas en *La ideología alemana* y los *Grundrisse*. Paulette Dieterlen advierte que, en ellos, la atención de Marx no se concentra en las fuerzas productivas, sino en las formas de propiedad precapitalistas (oriental, griega, romana o germana) y señala con agudeza que “los cambios de propiedad no se explican por el desarrollo de las fuerzas productivas, sino por la forma del intercambio”. Y agrega lúcidamente: “Podemos concluir que en esta parte de la obra (o sea: en los *Grundrisse*), la tesis del desarrollo tecnológico no es tan clara como la que brinda cuando describe la dinámica del modo de producción capitalista.” Ciertamente, lo que encontramos en esta dinámica no corresponde a una ley histórica universal, sino a la ley particular del modo de producción capitalista. Es decir: al desarrollo creciente de las fuerzas productivas (como fin en sí mismo, o producción por la producción) y a las relaciones de producción como medio para impulsar ese desarrollo, constituyendo ambas, al entrar en contradicción, la condición necesaria, aunque insuficiente, para el cambio o instauración de las nuevas relaciones de producción.

La autora ha sospechado, pues, que lo que está claro para el capitalismo (como ley o característica particular y exclusiva), no lo está como ley universal cuando se trata de las relaciones de producción —o formas de propiedad— precapitalistas. Pero, esta sospecha se convierte en certidumbre cuando agrega: “Es en la

génesis, en la consolidación y en las predicciones sobre el capitalismo, donde encontramos la tesis marxista de la primacía explicativa de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción.”

Para terminar, quisiera reafirmar la aportación de la obra que presentamos, precisando que esta aportación no sólo está en los valores expositivos y críticos al abordar el papel y lugar de las explicaciones funcionales e intencionales en el materialismo histórico, y al examinar la teoría de la historia de Marx, sino que está también en ser un libro que —como atestigua mi lectura— da qué pensar, hace reflexionar, y de modo especial a los marxistas que necesitan, hoy más que nunca, un marxismo vivo, abierto y crítico.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Mario Bunge, *Sistemas sociales y filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1995, 199 p.

I

Este libro es una presentación clara y concisa de la teoría de los sistemas sociales de Bunge. Los primeros cuatro capítulos presentan el enfoque sistémico en ciencias sociales, los conceptos de sistema, grupo y clase social, así como una discusión metodológica acerca de las definiciones y explicaciones reductivas y mixtas en sociología.

Los restantes seis capítulos contienen discusiones muy interesantes —basadas en el marco teórico introducido en los cuatro primeros capítulos— sobre las políticas sociales, el impacto social de la innovación técnica, la relación de la técnica con la ciencia y la filosofía

en su contexto social, la opinión pública y el desarrollo científico y técnico en una sociedad democrática, y las corrientes contemporáneas de estudios sociales.

El libro está escrito en el estilo ágil, ameno y agresivo de Bunge, quien muchas veces es tajante en su manera de decir las cosas. Bunge siempre ha pretendido obtener su autoridad para decir las cosas, la justificación de sus afirmaciones filosóficas, en "la ciencia". Habiendo sido formado en la disciplina de la física teórica, en la lógica matemática y el pensamiento exacto, Bunge tiene la profunda convicción de que "la ciencia" es un conocimiento objetivo, incontestable y común a toda la humanidad. En esto fundamenta Bunge su convicción de que los presupuestos ontológicos de las teorías científicas deben ser tomados como firmemente establecidos por la misma ciencia. Ésa ha sido la metodología bungeana a lo largo de la brillante carrera de este filósofo. El argumento es éste: la ciencia es objetiva y por lo tanto (al menos parcialmente) verdadera; luego, sus presupuestos también son verdaderos. Lo que debe hacer el filósofo es encontrar estos presupuestos y darles formulación sistemática. Esto forma parte del "cientificismo" de Bunge, el cual él confiesa "desvergonzadamente" (p. 168).

La imagen de las ciencias de que se nutre esta metodología es ésta: las teorías científicas forman una unidad en cuanto a su método y presupuestos filosóficos, los cuales, además, están confirmados por la misma solidez de las teorías. Pero no se necesita ser un irracionalista o un "posmoderno" para darse cuenta de la falsedad de este supuesto. Consideremos tres teorías: la teoría cantoriana de los conjuntos, la

teoría física de Heisenberg y la biología evolutiva. La ontología que presupone la primera (al menos como la entendieron Cantor y Gödel) es la de un mundo platónico de conjuntos existentes por sí mismos; la segunda (al menos como la entendió Heisenberg mismo) sostiene que las partículas físicas son formas matemáticas,¹ lo cual conduce a la tesis de que "la realidad varía dependiendo de si la observamos o no".² La tercera teoría (al decir del mismo Bunge) "está vinculada con la filosofía dinamicista fundada por Heráclito, así como con la filosofía materialista". ¿Cómo es posible conjuntar todas estas presuposiciones ontológicas en una sola visión? Es obvio que no se puede, pues el materialismo heracliteano es irremediamente incompatible con el platonismo de Cantor y Gödel, así como con la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica, del mismo modo que son incompatibles estas dos últimas ontologías entre sí.

Desde luego, Bunge da razones (buenas o malas) para argumentar que, en realidad, dichas teorías no presuponen otra ontología que la ontología materialista que él sostiene. Bunge cree que las teorías traen consigo una especie de explicitación canónica de su referencia, de modo que un análisis semántico propio debe revelar cuál es esa referencia, más allá de lo que opinen sus creadores. Pero está claro que cada filósofo o científico va a interpretar la teorías desde el marco ontológico que confiese como verdadero. Una cosa es reconocer una teoría, tal y como la entienden sus creadores, y otra cosa es reinterpretar esa teoría desde un marco filosófico ajeno. La teoría de Cantor es la teoría de Cantor

tal y como Cantor la entiende, no la reinterpretación que hace Bunge de la misma.

Esta curiosa idea de que el “verdadero contenido científico” de las teorías *objetiva y necesariamente* (i.e. “científicamente”) presupone precisamente una ontología materialista al estilo de la de Bunge es la piedra angular de su ontología y consecuencia de su concepción de la racionalidad: los productos de la razón no pueden ser sino objetivos y aceptables para todos los humanos sin distinción. De esta manera Bunge cree que puede demostrar que la fe materialista es verdadera. La doctrina materialista bungeana, al menos en este libro, enseña que sólo existen entes materiales y, por lo tanto, niega la existencia independiente de espíritus, ideas y objetos “similares”; pero rechaza el fisicalismo, el cual niega la realidad de niveles suprafísicos de leyes (como las leyes bióticas) (p. 36). Ésta es, sin embargo, una formulación incompleta del materialismo de Bunge. Una formulación más sofisticada se encuentra tal vez en las siguientes citas:

una hipótesis ontológica involucrada en la ciencia moderna y alentada por ella es que la realidad, tal y como nos es conocida hoy, no es un sólido bloque homogéneo sino que está dividida en varios *niveles*, o sectores, cada uno caracterizado por un conjunto de propiedades y leyes que le son propias. Los principales niveles reconocidos en la actualidad parecen ser el físico, el biológico, el psicológico y los socioculturales. Cada uno de éstos puede a su vez ser dividido en subniveles. Por ejemplo, los principales subniveles del nivel físico son los niveles físico propiamente dicho y el químico, y los principales subniveles del nivel sociocultural son el económico,

el propiamente social, y los subniveles culturales. Divisiones más finas pueden ser introducidas y ninguna es claramente delineada y rígida [...]

Una segunda presuposición, relacionada, es que los niveles más altos están enraizados en los más bajos, tanto histórica como contemporáneamente: esto es, los niveles más altos no son autónomos sino que dependen para su existencia de la subsistencia de los niveles más bajos, y han emergido en el curso del tiempo de los más bajos en un número de procesos evolutivos. Este enraizamiento de lo más alto en lo más bajo es la base objetiva de la posibilidad de explicar parcialmente lo más alto en términos de lo más bajo o conversamente.³

Como se puede ver, el materialismo de Bunge —que ha sido llamado ‘materialismo reductivo’ por Johansson (1989)— es dual. Por una parte, para el lado *ley* del cosmos postula diferentes estratos de leyes, pero sostiene que los más altos son realmente dependientes de los más bajos; por otra, para el lado *sujeto* (de las cosas sujetas a las leyes: los entes individuales) postula la dependencia de todo respecto de las cosas materiales. Ahora bien: una cosa es decir que no puede existir nada que no dependa existencialmente de cosas materiales (que no hay sistemas bióticos, mentales o sociales que no tengan una composición física en cierto nivel) y otra decir que las cosas traen consigo sus propias leyes al emerger en el curso de un proceso evolutivo. La primera tesis es inteligible (aunque discutible), mientras que la segunda es francamente oscura.

Según el reduccionismo nomológico de Bunge, las leyes bióticas, por ejemplo, son resultado de procesos evolutivos, al igual que los nuevos organismos bióti-

cos mismos. Aquí se percibe una grave confusión del lado ley con el lado sujeto en el pensamiento de Bunge. ¿Cómo es posible entender que los organismos emergentes traen consigo las leyes que han de regir sus propios procesos? ¿No es más inteligible decir que los procesos evolutivos mismos *están sujetos a leyes*, que la aparición de nuevas formas se da cuando *ciertas condiciones se cumplen*? ¿Qué objeto tendría hacer experimentos, por ejemplo, del tipo de los de Oparin, si no hubiera leyes que rigen el surgimiento de organismos vivos a partir de cuerpos inertes? Esto es un problema para el *evolucionismo* —incomprensible doctrina ontológica que Bunge tiende a identificar con la biología evolutiva.

Pero aquí nos estamos aproximando a uno de los soportes profundos del pensamiento de Bunge: *Éste es la creencia de que las leyes de la física, al igual que la energía física, son eternas e increadas*. Éste es uno de los dogmas religiosos que gobiernan la ontología de Bunge de principio a fin. Pero de ninguna manera es el único. En Bunge encuentra expresión el motivo religioso básico humanista del dominio de la naturaleza, con su correspondiente ideal de la ciencia. Este motivo surge del motivo religioso básico del humanismo renacentista, el cual postula el ideal de la personalidad humana libre y autónoma. Este ideal encuentra su máxima expresión filosófica en la Ilustración, por lo que no debe extrañarnos que Bunge haga abierta profesión de fe Ilustrada en el capítulo 9 y dedique el mismo a demostrar desde esa cosmovisión “el oscurantismo” de los “estudios” sociales contemporáneos.

El motivo humanista de la libertad (el cual postula la autonomía de la vo-

luntad humana) requiere del motivo del dominio de la naturaleza como un medio para lograr la plena libertad (de la enfermedad, el dolor, la muerte, etcétera). Lo interesante del caso es que, al mismo tiempo que lo implica, el motivo del dominio científico de la naturaleza conduce a la negación del motivo humanista de la libertad, pues el ideal de la ciencia necesita postular un hombre sujeto a leyes y regularidades. Cuando Bunge nos dice, por ejemplo, que “las funciones mentales son actividades emergentes de sistemas de neuronas” (p. 37) y por ende están sujetas a las leyes que rigen el funcionamiento de las neuronas (además de las suyas propias), queda realmente poco lugar para el ideal humanista de la libertad (aunque no para otras visiones de la libertad humana). Es por lo tanto incoherente sostener una ontología bungeana y al mismo tiempo entusiasmarse con el proyecto político de la Ilustración (la rebelión *über alles*), pues éste presupone el ideal humanista de la libertad.

Por si fuera poco, al admitir postulados evolucionistas Bunge introduce tensiones religiosas adicionales en su sistema. Aparte de ser oscura, la tesis de que las leyes evolucionan implica que las leyes de estratos superiores al físico son históricas, lo que convierte a los estándares bióticos, lógicos y culturales en normas históricamente relativas. El resultado es que Bunge se ve obligado a admitir, por virtud de sus mismos principios evolucionistas, las consecuencias relativistas que encuentra en los “estudios” sociales “posmodernos” que él tanto aborrece.

La resolución de estas graves antinomias está más allá del alcance de “la ciencia” (al menos de lo que Bunge en-

tiende por tal), porque la ciencia no determina nuestro punto de partida religioso sino al revés: es la raíz religiosa lo que determina la cosmovisión y ésta es la que guía nuestra manera de teorizar científicamente. Bunge ha querido resolver el problema espiritual fundamental de la humanidad —la división religiosa— con base en una apelación a la “objetividad” de las ciencias. Pero, ¿de veras me comprometo la física teórica a confesar que la energía es eterna, que las leyes bióticas o las normas de la justicia son reducibles histórica o evolucionariamente a las de la física? Es obvio que el materialismo de Bunge es una confesión de fe, teóricamente injustificable al igual que todas las demás. Lo grave es que Bunge no acepte el carácter religioso de su punto de partida y que fustigue a los demás filósofos como si fueran unos fanáticos irracionales y dogmáticos.

Bunge apela a intuiciones morales cuando critica los “estudios” sociales contemporáneos, al mostrar sus consecuencias perversas para la vida humana. En general, Bunge critica el irracionalismo y el relativismo de muchas concepciones actuales, algunas de las cuales conducen directamente al fascismo. En este espíritu, habría que criticar acremente el relativismo del así llamado “realismo interno”, al igual que el historicismo y el nihilismo que se han apoderado de las facultades de filosofía de México. Todas estas filosofías son decadentes y peligrosas, pero ello sólo desde otra perspectiva religiosa diferente. ¡No es ninguna crítica para un nazi que se le diga que es nazi!

II

Los “estudios” sociales que Bunge critica, los cuales comparten ciertos ras-

gos “románticos” como el subjetivismo y el relativismo gnoseológico (p. 158), son el fruto del desarraigo religioso, que consiste en la negación de todo principio eterno o trascendente. Usualmente, este desarraigo ocurre en personas que, habiendo absolutizado dogmáticamente principios inmanentes, ven derrumbarse estos principios por causa de las transformaciones históricas. Éste es sin duda el caso de muchos de los marxistas mexicanos, quienes han pasado de defender el pensamiento bolchevique (historicista, aunque atribuía eternidad a la materia) a defender nada menos que el nihilismo de Nietzsche. Desde luego, estos pensadores niegan que el nihilismo sea afín al nacionalsocialismo: ya los verán ustedes decir que los nazis malinterpretaron y manipularon a su conveniencia el pensamiento de Nietzsche (así como dijeron que Stalin malinterpretó a Lenin).

Frente a la grave decadencia que sufre la filosofía mexicana (reflejo de la decadencia en muchas de las esferas de la vida nacional, señaladamente la política), el pensamiento de Mario Bunge sigue siendo un baluarte para los que creen que hay un orden nómico al cual está sujeto el cosmos, en particular la vida social. La ontología de Bunge es una referencia ineludible para el que cree que hay tal orden. En particular lo es para el cristiano, quien está convencido de que Dios puso un orden a su creación, que es real y accesible a todos los hombres, y al cual los hombres están sujetos. En el último análisis, tanto el materialismo de Bunge como su evolucionismo son inconsistentes con su admisión del orden cosmonómico, y son incapaces de sus-

tentar y fundamentar sus convicciones morales.

El enfoque sistémico de Bunge, en particular, es afín a la teoría cristiana de los sistemas sociales, desde el momento en que rechaza tanto el individualismo (atomismo) como el totalismo (holismo u organicismo). Creo que su idea de extender el concepto de espacio de estados a los sistemas sociales es muy interesante, pero Bunge no tiene en claro —me parece— el carácter *normativo* de las leyes sociales (posiblemente como consecuencia de su postura evolucionista). Al ser normativas las leyes sociales, la forma en que sujetan a los entes individuales (los seres humanos) es diferente de la forma en que las leyes no normativas (como las físicas) lo hacen. En el primer caso juegan un papel importante la libertad y la responsabilidad humanas, lo cual no ocurre en el segundo.

Aunque yo he sostenido el enfoque sistémico de Bunge dentro de una visión de las leyes sociales como normas,⁴ creo que es necesario examinar con mayor cuidado el papel de la libertad, la responsabilidad y la acción humana en la conformación de los espacios de estados de los sistemas sociales. En primer lugar, a diferencia de los sistemas físicos, los sistemas sociales son más difíciles de modelar matemáticamente (¿cuál es el espacio de estados de una familia o de una iglesia, por ejemplo?). En segundo lugar, a diferencia de las leyes naturales, las leyes so-

ciales pueden ser *transgredidas* por los agentes.

Hay otras carencias en la teoría de Bunge. Por ejemplo, él no considera que el conjunto de las propiedades de un sistema social s , $p(s)$, incluye propiedades de todos los estratos de leyes, lo cual plantea el problema de su clasificación: si todos los sistemas sociales tienen propiedades económicas, políticas, morales, etcétera, ¿cómo distinguir los sistemas propiamente económicos de los políticos o morales? Está claro que el Estado es un sistema político por antonomasia y que la empresa es uno económico. ¿Cómo hacer estas clasificaciones? Aquí es necesario agregar a la teoría de Bunge el concepto de función guía, que es el tipo de leyes que gobiernan el sistema. Pero creo que esto incluso se puede hacer dentro del marco de su ontología sistemática (véase Bunge (1977, 1979)).

Otro problema es que su lista de niveles de leyes es a todas luces insuficiente. Aunque Bunge reconoce las iglesias (logias y sinagogas) como organizaciones sociales propias, ninguno de los niveles que señala permitiría dar cuenta de la naturaleza específica de ese tipo de organizaciones. Hace falta un nivel *fidico* de leyes, que rige precisamente la vida de la fe, para poder explicar el funcionamiento de las mismas. Éstos son sólo algunos de los problemas que plantea la teoría de los sistemas sociales de Bunge. Sin embargo, dado que ésta no es más que una reseña, el tratamiento de todos esos problemas deberá dejarse para otra ocasión.

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

Notas

¹ Heisenberg (1958), pp. 71-72.² *Op. cit.*, p. 52.³ Bunge (1967), p. 293. La traducción es mía.⁴ Véase García de la Sienra (1996), pp. 18-21.

BIBLIOGRAFÍA

Bunge, M., *Scientific Research I, The Search for System*, Springer-Verlag, Berlín, 1967.

—, *Treatise on Basic Philosophy 3. Ontology I: The Furniture of the World*, D. Reidel, Dordrecht, 1977.

—, *Treatise on Basic Philosophy 4. Ontology II: A World of Systems*, D. Reidel, Dordrecht, 1979.

George Santayana, *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*, trad. José Ferrater Mora, Tecnos, Madrid, Col. Filosofía y Ensayo, 1995, 164 p.

Ésta es la tercera vez que se edita la versión española de esta obra. Tal reincidencia habla por sí sola del interés que ha merecido en el ámbito hispanohablante, no sólo de parte de filósofos y estudiosos de temas estéticos o relativos a los nexos entre filosofía y literatura, sino de varias generaciones de lectores cultos. Las dos primeras ediciones (1943 y 1952) fueron obra de la editorial argentina Losada, mientras que esta última reedición ostenta el sello de Tecnos, aunque se debe a una iniciativa en la que intervienen también el Ateneo de Madrid y la Universidad Complutense, por medio de la Cátedra "Jorge Santayana" (*sic*). Desde luego, esta conjunción de instituciones no se gestó sólo para publicar este libro, sino que responde al pro-

García de la Sienra, A., "Orden, caos y estabilidad", *Revista de la Universidad de México*, 540, enero de 1996, pp. 18-21.

Heisenberg, W., *Physics and Philosophy*, Harper, Nueva York, 1958.

Johansson, I., *Ontological Investigations*, Routledge, Londres, 1989.

yecto de editar las obras completas del referido filósofo, por lo que se ve no tan olvidado como parecía. De modo, pues, que esta reaparición de *Tres poetas filósofos*... se inscribe en ese proyecto. Por lo demás, estos esfuerzos por reivindicar la filosofía de Santayana, junto al hecho de que ya hace 44 años de su última aparición en versión castellana, justifican que las revistas especializadas en filosofía se interesen por llamar la atención de la comunidad filosófica sobre el singular libro que aquí se comenta.

Aunque Santayana no es un pensador totalmente desconocido en nuestro medio filosófico, no hace falta esforzarse en demostrar que su pensamiento ha sido preterido o, cuando menos, no se le ha estudiado como lo exigen y merecen la importancia de los temas sobre los que versa, la pertinencia de sus hallazgos, el rigor metódico y argumental a que éstos han respondido y la elegancia con que generalmente han sido expuestos. Tampoco requerirá mayor denuedo la impu-