

**FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL:
AVANCES DESDE LA ONTOLOGÍA
EN MARIO BUNGE Y JUAN DAVID GARCÍA BACCA**

**JUAN CARLOS GIRALDO A.
ALEXANDRA CANO JUEZ**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
2019**

**FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL:
AVANCES DESDE LA ONTOLOGÍA
EN MARIO BUNGE Y JUAN DAVID GARCÍA BACCA**

**JUAN CARLOS GIRALDO A.
ALEXANDRA CANO JUEZ**

**Juan Cepeda H.
Director**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
2019**

AGRADECIMIENTOS

A Dios Todopoderoso,
Fuente de inspiración y todo poder.
A mi madre y mi hermana,
porque siempre han estado ahí.
Al profesor Juan Cepeda H.,
gracias a su apoyo se ha podido finalizar este trabajo.
A la Universidad Santo Tomás,
que nos ha dado esta oportunidad.
Al profesor Fredy Santamaría,
que me llevó a Bunge.

Juan Carlos Giraldo

A mi padre,
por enseñarnos que cada momento es ideal para aprender.
A mi madre,
por estar siendo mi alegría diaria y mi mejor ejemplo de amor.
A Ros,
por su paciencia y su apoyo a todo lo que soy.
A mi hermana,
por ser compañera de vida.
Al maestro Juan Cepeda H.,
por su compromiso con la filosofía latinoamericana
demostrado en la realización de este proyecto
y a hacer partícipe el ser de lo americano.

Alexandra Cano

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
LA APUESTA ONTOLÓGICA DE MARIO BUNGE	10
UNA ONTOLOGÍA EN PLURAL, EN EL NOSOTROS, SEGÚN JUAN DAVID GARCÍA BACCA	36
CONCLUSIONES	63
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	67

INTRODUCCIÓN

En la labor filosófica es necesario manifestar los campos, estados y formas del quehacer del pensamiento en pro de reflexiones críticas que tejen particularidades. Esta empresa es de magnitudes amplias, condición de ventaja para los pensamientos particulares no sistémicos permitiendo el diálogo constante con cualquier forma de exponer el sentido filosófico de lo real. La filosofía latinoamericana ha estado dando la lucha de permanencia dentro del horizonte del pensamiento filosófico contemporáneo; y así continuamos hablando de su ser y no de su aparecer, es decir, no se habla de la existencia válida de la categoría de lo latinoamericano en el marco de un señalamiento, sino de su estar siendo.

En este camino de nuestro filosofar cabe preguntarse por el estado actual de la filosofía latinoamericana, sus posibilidades y desarrollos, acorde con la pregunta problema del proyecto marco de esta investigación, a saber: ¿Cuáles son las tendencias reales y efectivas con que se está ofreciendo el filosofar latinoamericano en el contexto académico? La respuesta de situar esas posibilidades no obedece al afán de demostración, sino de la manifestación potencial del pensar filosófico latinoamericano dentro de la academia. La fuerza del pensar logra dibujar panoramas filosóficos nativos y con sello de novedad. En la actualidad académica los campos de acción están en las siguientes temáticas: historia de las ideas filosóficas, filosofía de la liberación, filosofía intercultural, hermenéutica analógica, pensamiento decolonial latinoamericano, y metafísica en su modo más contemporáneo: como sentipensar ontológico, liderado por el grupo de investigación TLAMATINIME de la Universidad Santo Tomás y la Universidad Minuto de Dios. Es por ello que esta investigación aborda el problema en el horizonte de las tendencias filosóficas en el campo de la ontología: lo que queremos es mostrar dos de los avances de la filosofía latinoamericana actual en ontología.

¿Y qué se comprende por ontología? En este trabajo de investigación se asume el concepto tradicional de la filosofía clásica donde la ontología es una disciplina dedicada a la comprensión del problema del ser en cuanto ser, tarea a la que se dedicaron Parménides y Heráclito, Platón y Aristóteles, Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto, Leibniz y Kant, Hegel y Heidegger, entre las figuras más prominentes. ¿Qué es el ser?, pregunta que explicitó Aristóteles, quien redactó catorce rollos (libros) acerca de este problema, llamado por él *filosofía primera*, y siglos más tarde *metafísica*, desde el siglo XVI ha venido llamándose *ontología*, concepto éste que profundizó Heidegger con sus estudios sobre el problema del ser a la luz del tiempo y del *Dasein*, disciplina que, de todas maneras, toma matices particulares en cada época, por no decir que en cada autor, como se evidenciará en esta monografía.

Así, obedeciendo al objetivo del proyecto Filosofía Latinoamericana Actual, que busca visibilizar el estado de la cuestión donde se observen las tendencias que se desarrollan en el actual horizonte filosófico latinoamericano, los dos capítulos que aquí presentamos se enmarcan en un estudio filosófico del comprender ontológico desde el lenguaje científico y social, teniendo como método de investigación la hermenéutica textual con la que se busca comprender al autor desde sus textos mismos, guiados principalmente por bibliografía primaria, en un esfuerzo sincero por no hacerle decir más que lo expuesto y argumentado por él mismo, evitando los sesgos de la bibliografía secundaria, de la que de todas maneras hemos echado mano para la construcción de este documento final.

Mediante la aplicación del método de investigación y las posibilidades del quehacer filosófico latinoamericano se obtienen los dos capítulos protagonizados por filósofos latinoamericanos fieles a su formación científica que a lo largo de sus trabajos mantienen el rigor de las ciencias positivas para ensamblarlas en un marco filosófico logicista materialista que busca un acercamiento de la ontología a la realidad. La herramienta metodológica aplicada es llamada por el Grupo de Investigación TLAMATINIME: *hermenéutica textual*, ejercicio riguroso que busca las fuentes primarias de un autor, hace una lectura comprensiva de los textos, y finalmente los expone en una interpretación que se

esfuerzo en no sesgar su interpretación, en lo posible. Como se evidenciará en los dos capítulos aquí presentados, se busca «comprender cada texto desde el texto mismo, interpretarlo desde el marco de sentido que él mismo nos ofrece, esforzarnos en dejar de lado nuestros presupuestos y prejuicios (...) de tal manera que podamos interpretar cada texto, en lo posible, desde él mismo» (Cepeda *et al.*, 2016: 14).

Nuestro propósito es, pues, mostrar cómo dos filósofos latinoamericanos contemporáneos aportan elementos, seguramente novedosos, al desarrollo de la filosofía latinoamericana actual: en este caso, ambos parten de horizontes académicos fuertes como son la epistemología, la filosofía de la ciencia, y la filosofía propia de la tradición occidental; ambos tienen una gran afinidad por la disciplina ontológica, por la comprensión de *lo que es* más allá de seguir viejas tradiciones, buscando configurar un nuevo horizonte de comprensión de la realidad; y cada uno, avanzando su derrotero desde la filosofía pero yendo mucho más allá de ella, inclusive impactando y nutriéndose del campo de las disciplinas científicas. Vale aclarar que, en ambos casos, su apuesta ontológica se abre bajo un horizonte bastante diferente al que avanza el grupo de investigación Tlamatinime (Cepeda H., 2010: 75-104), porque aunque en ambos casos se mantiene el nexo con la tradición filosófica clásica, mientras la investigación ontológica de Tlamatinime desarrolla la explícita y formal pregunta por el sentido del ser, los dos filósofos aquí investigados, seducidos por el pensamiento científico y material, desarrollan más bien una aplicación de la ontología, alejándose de lo formal, buscando comprender el ser en el mundo “real”, “objetivo”, material, o en el mundo concreto de lo humano.

Mario Bunge, que no ha sido profeta en su tierra, es más conocido en el ámbito de las ciencias y la ingeniería que en la filosofía, a pesar de haber escrito su tratado de filosofía en ocho volúmenes hace ya casi dos decenios, pero que tal vez debido a su uso riguroso de matemáticas avanzadas impide una comprensión más asequible a las ciencias humanas. De manera similar, Juan David García Bacca, exiliado de su país debido al inicio de la Guerra Civil española junto con otros intelectuales, vinieron a Latinoamérica continuando todos ellos con el desarrollo profesional e intelectual, favoreciendo positivamente creación y

desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano. El estilo de escribir y hacer filosofía de García Bacca no es nada sencillo, bastante complejo pero muy organizado, hacen de este pensador uno de los más rigurosos y sutiles filósofos de América Latina.

El primer capítulo titulado “La apuesta ontológica de Mario Bunge” muestra la postura ontológica de este filósofo argentino, enmarcada en ese contexto epistemológico, matemático y de filosofía de la ciencia tan propio de su autor. Nuestro texto se guía fundamentalmente en su tratado de filosofía correspondiente al tercer volumen *Ontología I. El moblaje del mundo*, pero matizando en gran medida la parte del andamiaje matemático que lo acompaña con el fin de acercar su pensamiento ontológico a la comprensión de la Humanidades; por su puesto, el referente matemático es ineludible pues hace parte esencial de su forma de argumentación, pero aquí se hace un esfuerzo mayúsculo por exponer la parte ontológica en cuanto tal, siguiendo los lineamientos que en esta disciplina guían al y desde el grupo de investigación TLAMATINIME.

El segundo capítulo titulado “Una ontología en plural, en el nosotros, según Juan David García Bacca” muestra un pensamiento ontológico construido a partir de la base dialéctica marxista como propuesta de transformación del individuo hacia el reconocimiento del nosotros. Se expone la interpretación de García Bacca al pensamiento de Marx en la praxis social para dar cuenta de una perdida en la construcción del ser persona dentro una sociedad, pues el individualismo creciente en el hombre de hoy es la causa del fracaso social, reduce a los hombres a ser cosa impidiendo el uso de la capacidad creativa del ser humano y el proyecto del mundo económico no da cabida a ello. La apuesta ontológica garcíabaquiana contenida en lo plural, en el nos, en la sociedad adonde debe dirigir el hombre su plan de vida, es la posibilidad que garantiza el progreso de los hombres lejos de la cosificación. La carencia de transformación hacia el ser persona de cada hombre paraliza lo particular y novedoso de la tarea del reconocimiento del nosotros.

La ontología de García Bacca necesitó de Marx para originarse, pero continua con el poeta Antonio Machado representante del pueblo que conjura la conciencia social que necesita la

ontología del nos. Para García Bacca, Machado escribe para el pueblo, que se compone de nuestra tierra, de nuestra raza, de nuestra habla y es la garantía que sujeta a lo popular, al pueblo que se reconoce con la mirada, es la mirada de otro hombre que hace al hombre, establece el reconocimiento en la reciprocidad creadora del hombre social y así, tenemos el nos-pueblo descosificador.

LA APUESTA ONTOLÓGICA DE MARIO BUNGE

Juan Carlos Giraldo A.

Introducción

Para empezar, es necesario aclarar que, en este trabajo se desea hacer una presentación de los aspectos fundamentales de la ontología bungeana, pero se deja de lado la mayor parte de la matemática que la acompaña y esta solamente se muestra en algunos aspectos particulares. De esta manera, lo que se busca es la comprensión de la totalidad de estas ideas para la comunidad filosófica, considerando que, posiblemente, esta comunidad puede carecer de herramientas matemáticas de alto nivel y, a su vez, teniendo en cuenta que Bunge hace uso de una matemática que solo es accesible en algunos cursos de posgrado en Matemáticas.

Ahora bien, Mario Bunge es un físico y filósofo argentino, nacido en Buenos Aires en el año de 1919. Sobre su formación académica habría que decir que, sus estudios se enfocaron primeramente en la Física, motivo por el cual, se doctoró en Física y Matemáticas en la Universidad de la Plata. Posteriormente, aparece su interés por la Filosofía, tanto así que, funda la revista Minerva en 1944. Interesado principalmente por la lógica de la ciencia y los problemas del conocimiento científico, Mario Bunge ha tratado de construir una filosofía científica (más precisamente, una Metafísica) que tuviera en cuenta tanto el conocimiento elaborado por la ciencia, como el método utilizado por quienes la practican, entendiendo que este último es un proceso que no está exclusivamente supeditado ni a la experiencia ni a la teoría (Ruiza, 2019).

En este orden de ideas, el pensamiento de Bunge difiere del de la mayoría de pensadores, ya que lo que él entiende por rigurosidad está, en la mayoría de los casos, íntimamente relacionado con la existencia de un referente matemático, lo cual está en consonancia con

personajes como W. Heisenberg, ya que afirma Heisenberg (1971) citado por Wilber: “el lenguaje matemático, en cambio se presta muy adecuadamente para dar cuenta de lo que sucede, de un modo muy preciso” (2011: 89). También coincide con Sir James Jeans (1938) citado por Wilber: “la naturaleza parece responder en muy buena medida a las reglas matemáticas puras, tal como nuestros matemáticos las han formulado en el curso de sus estudios” (2011: 188). De ahí que, la forma particular de pensar de Mario Bunge, por solo mencionar algunos casos, está en contra del hecho de que la metafísica sea una colección de creencias intuitivas, como Bergson lo manifiesta, ya que toda creencia debe ser sometida a un análisis crítico y metódico. Es por ello que afirma el autor: “Quienes están orientados científicamente -ya sea en ciencia o en filosofía- pueden creer en intuiciones de diverso tipo, pero no en el intuicionismo” (Bunge, 1965: 8). Naturalmente, esta crítica implica que el discurso debe ser verificable.

Asimismo, Bunge manifiesta que la metafísica no es la justificación de las creencias intuitivas como lo expresa Strawson, pues para él en la filosofía como analítica-conceptual no es necesaria la verificación fáctica. Por lo tanto, el mundo real es dejado de lado en esta postura, ya que el ejercicio es puramente conceptual, alejado totalmente del juicio crítico que da el análisis empírico al que deben ser sometidas las creencias. De otro lado, para Collingwood la metafísica es construida mediante suposiciones que subyacen a la ciencia, por lo que sería un conjunto de suposiciones no verificables que está lejos de una ontología científica, como la que Bunge pregona.

En este orden de ideas, Bunge concuerda con el hecho de que la Ontología es una ciencia de toda presuposición absoluta, es decir, que está detrás de toda pregunta y de toda respuesta. Pero, agrega que la mayoría de las presuposiciones no son absolutas, ya que viven y mueren con las teorías. De manera que, el pensamiento de Bergson, Strawson y Collingwood es solo una muestra, entre muchas que se pueden encontrar, de la diferencia que se presenta con Bunge, puesto que él considera que la filosofía no puede estar alejada del conocimiento científico y, a su vez, se espera que la metafísica genere un conocimiento:

Que sea tanto exacto como científico: exacto en el sentido de que las teorías que lo componen tengan una estructura matemática definida y científico en que esas teorías sean coherentes –y, además, bastante cercanas– con la ciencia o, mejor dicho, con la mayor parte del conocimiento científico (Bunge, 2011: 17).

Ahora bien, considerando el contraste con otros pensadores, mientras que para Meinong, “como los objetos de los actos psíquicos que no son cognoscitivos son considerados también, Meinong sugiere la necesidad de una ciencia cuyo tema sea precisamente la totalidad de los objetos, una teoría de los objetos” (Elarde, 2007: 29); para Bunge es absurdo que la metafísica sea la que se ocupa de todo lo pensable, ya que es imposible una teoría que abarque tanto los objetos conceptuales como los fácticos y, además, de los objetos que son solo pensables lo único que podemos estudiar, de manera científica, son nuestras creencias acerca de ellos. A su vez, de acuerdo a Santamaría “para Meinong, los entes de ficción “subsisten”, no obstante, “subsisten” de una manera diferente a los demás individuos “reales”, su existencia por decirlo de algún modo es *incompleta*” (Santamaría, 2007: 30). A pesar de ser incompleta la existencia de los entes de ficción, da origen a un inflacionismo ontológico a través de un conjunto de entes que no tienen una realidad independiente de quienes los piensan.

De ahí que manifieste Bunge: “Unos fundamentos sin filosofía son ilusorios y una filosofía sin fundamentos es superficial y con frecuencia irrelevante” (Bunge, 2008a: 40), este hecho reafirma la conexión existente entre filosofía y ciencia.

Ontología bungeana

Para comenzar la introducción al estudio filosófico formal de Mario Bunge, nos remitimos al primer texto de *Tratado de filosofía: Semántica I*, ya que en el prefacio encontramos el objetivo principal de la obra: “construir una semántica de la ciencia; no una cualquiera, sino capaz de aportar algo de claridad a ciertos problemas candentes de la ciencia contemporánea, que no pueden resolverse por medio del cálculo ni la medición” (Bunge,

2008b: 13), de ahí se infiere que Bunge manifiesta que su interés en la filosofía es el de una filosofía que ayude a la ciencia, que le dé soporte.

En este orden de ideas, el autor comienza con el uso de estructuras matemáticas, de la lógica y del álgebra abstracta, que en muchos casos solo son del conocimiento de personas que han efectuado algún posgrado específico en el campo de las Matemáticas. Así, su concepción acerca de que la filosofía debe ser escrita en forma matemática lleva a Bunge a manifestar en su volumen III del *Tratado de filosofía*, el primero de Ontología: “las preguntas ontológicas no difieren de las científicas. Se distinguen únicamente por su alcance y, con frecuencia, esta diferencia es nula.” (Bunge, 2011: 27). Por lo tanto, su ontología será una que se ocupa de los problemas de la ciencia, pero sin quedar restringida solo en estos. Asimismo, se trata de una ontología que busca un lenguaje claro donde las ambigüedades sean mínimas, sin embargo, que no se acote en el lenguaje, como en el caso de Wittgenstein donde:

Con su desinterés por la matemática y por la ciencia y su obsesión por los juegos lingüísticos, influyó poderosamente sobre el círculo de Viena hasta hacerle perder de vista sus objetivos iniciales, (...) en suma la filosofía lingüística mató al círculo de Viena desde adentro (Bunge, 1980: 16-17).

Así, para Bunge la labor fundamental común del círculo de Viena estaba relacionada, según Kraft, con “la científicidad de la filosofía. Las rigurosas exigencias del pensamiento científico han de valer también para la filosofía” (Kraft, 1977: 23). Por lo tanto, debe haber claridad, rigor lógico, no se deben presentar especulaciones y dogmatismos incontrolados, y se debe eliminar la metafísica por completo, es decir, la que Bunge llama la mala metafísica, aquella que está desconectada de la ciencia y sus problemas.

En consecuencia, el ontólogo debe investigar el mundo real, todos sus principales rasgos, pero no como él cree que es, sino como lo conoce la ciencia y para esto debe proceder de acuerdo al método científico. Por ello, la ontología debe “poner al descubierto las raíces metafísicas de la ciencia, matematizar los conceptos clave, y enunciar y sistematizar

algunos principios generales referentes al mundo real y compatibles con la ciencia del momento” (Bunge, 2002: 15). La ontología tendrá la tarea de construir las teorías más generales acerca de los objetos concretos y solo de ellos, “en resumidas cuentas, los objetivos de la ontología científica son analizar y sistematizar las categorías e hipótesis ontológicas pertinentes para la ciencia” (Bunge, 2011: 39).

El hecho de que la ontología sea científica y contigua a la ciencia, conduce a Bunge a que su escritura se realice no de la manera convencional, sino haciendo uso de la matemática, debido a que Bunge busca que los referentes sean claros y objetivos, en otras palabras, referentes matemáticos. A causa de este hecho, se hace posible con los desarrollos matemáticos de G. Cantor, Dedekind y Frege, de la Teoría de Conjuntos, sobre la que se constituye la base de la llamada Matemática Moderna; junto con los trabajos de Boole en la llamada Álgebra booleana y el desarrollo de la matemática abstracta; una estructura para la ontología, desarrollada por Bunge a partir de las anteriores teorías matemáticas.

Es de anotar que, estos desarrollos se realizaron en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, la matemática existente anterior a esta no permitía su uso para la construcción de una filosofía como la hecha por Bunge, ya que esta debe ser exacta y contigua a la ciencia, la exactitud significa que su referente es matemático, lo cual lo hace fácticamente verificable. También se encuentra la lógica, al respecto Bunge afirma que, la ontología estará relacionada con la lógica en el sentido de que la ontología la presupone, ya que la lógica es demasiado general para constituirse en una teoría ontológica. Cabe mencionar que, la idea central que debe tener presente el ontólogo es la de matematizar las ideas acerca de los hechos, no los hechos.

De manera que, si un campo de conocimiento no está matematizado es porque está en un estado primitivo de desarrollo, como la matemática será el lenguaje utilizado por la ontología, entonces habrá una relación semántica entre la matemática y la realidad. No obstante, parece ser que la ontología no tendrá ninguna presuposición semántica, pero utilizará conceptos semánticos como: designación, referencia y representación. En

consecuencia, Bunge considera que, existe un mundo externo al sujeto cognitivo, el cual está compuesto por cosas; las formas son propiedades de las cosas, las cosas se agrupan en sistemas que interaccionan mutuamente; todo cambia y nada surge de la nada, las cosas se rigen por leyes y, además, hay diversos niveles de organización.

De acuerdo al pensamiento de Bunge: “Toda teoría científica, si es extremadamente general, es ontológica; y toda teoría ontológica, si es exacta y concuerda con la ciencia, es científica” (Bunge, 2011: 49). Por ello, la frontera entre la ciencia y la ontología es bastante difusa en el pensamiento bungeano, sobre todo cuando menciona que, en lo que concierne a comprobabilidad y referencia, no hay diferencias entre teorías ontológicas y científicas generales. A causa de esto, el problema de la demarcación ha sido reemplazado por el de “sacar a la luz la metafísica de la ciencia y la tecnología, y desarrollar una ontología científica” (Bunge, 2011: 49). Por lo tanto, teorías de carácter completamente generales como el caso de la relatividad general y la termodinámica, estarían dentro del campo de la ontología, ya que la posibilidad de un falseamiento de estas teorías no es posible, debido al hecho de que los experimentos solo reflejan casos particulares.

La Sustancia

Para empezar la construcción de la Ontología, Bunge parte de lo que él considera lo más básico, el llamado individuo más simple, que es indiferenciado, es decir, que está desprovisto de todas sus propiedades, así “nuestro individuo indiferenciado resulta similar, pero no idéntico, a la materia sin forma de platón y a la sustancia primera de Aristóteles” (Bunge, 2011: 53). Este individuo simple al permitírsele asociarse con otros individuos simples dará origen a otros individuos, que ya no son simples.

Para ejemplificar lo dicho, supongamos que tenemos un conjunto formado por tres individuos simples, pensemos que el individuo simple es el número uno (1), por lo tanto, el conjunto tendrá tres números uno. Ahora bien, permitimos la concatenación de individuos

simples, entonces tendremos un nuevo conjunto formado por parejas de unos, tríos de unos, cuaternas de unos, entre otros, este nuevo conjunto ya no es de individuos simples, sus elementos son individuos complejos, ya que hay una estructura subyacente.

Lo anterior, le permitirá a Bunge llegar a la posibilidad de explicar la complejidad y llevarlo al realismo manifiesto en la ciencia. Por ello, esto constituye la teoría metafísica científica más simple y útil (la de la asociación), para mejorar la teoría se debe adicionar un objeto ficticio que es el individuo nulo que, a su vez, al concatenarse con cualquier otro elemento del conjunto lo deja invariante, es decir, cualquier individuo diferente del nulo que se concatene con él queda igual. Este proceso es conmutativo y la asociación de dos individuos solo es nula cuando uno de ellos lo es. Además, la asociación del individuo nulo consigo mismo no da nada, motivo por el cual, esto nos lleva a principios ontológicos importantes a saber: conservación de la sustancia y de la nada no se produce nada, ya que la asociación del individuo nulo consigo mismo no produce nada, lo cual hace que la nada no tenga un papel importante en la teoría de Bunge.

Podemos notar algunas consecuencias de lo anterior: el conjunto de individuos sustanciales es parcialmente ordenado, debido a que la complejidad de un elemento del conjunto en primera instancia está dada por su numerosidad (número de componentes), por lo tanto, los individuos más simples como el uno están en el primer grado de complejidad; los que están constituidos por dos unos están en el segundo grado de complejidad y así sucesivamente. Lo anterior da una idea de orden parcial, ya que, si tenemos dos elementos simples como dos unos, no hay ninguna razón para que al ordenar se coloque primero un uno y después otro uno, entonces, lo que podemos hacer es primero colocar los unos, luego los que tienen dos unos y así sucesivamente. El universo o mundo es el conjunto formado por los individuos simples y todas sus concatenaciones, este conjunto es único, por lo tanto, solo existe un universo, ahora “todo lo que sea ajeno al mundo no es un individuo sustancial” (Bunge, 2011: 62).

Es necesario aclarar que hay cosas que son ajenas al mundo, es decir, no son objetos facticos, como las teorías, las proposiciones, entre otras. Estos objetos ajenos al mundo serán llamados constructos, los cuales son objetos conceptuales, cabe resaltar que, “entenderemos por *objetos conceptuales* los conceptos proposiciones y teorías independientemente de sus presentaciones lingüísticas, que son objetos concretos (escritos o hablados).” (Bunge, 1980: 49). Ningún individuo sustancial se puede asociar de forma destructiva con otro, por ende, los individuos no poseen inversas, de ahí que no existen las anti cosas, puesto que, si se comienza de algo, no se puede llegar a la nada (cuando una partícula se junta con su antipartícula, el resultado es energía, lo cual es diferente de la nada), los individuos básicos o simples, son los no compuestos.

Los individuos no solo pueden concatenarse (asociarse), sino también pueden yuxtaponerse (interceptarse) también, como en el caso de la asociación, es una operación binaria. Tenemos para el caso de la intersección que dos individuos concretos son distintos si su intersección es nula y el complemento del individuo concreto constituye su entorno. En efecto, si tengo dos individuos los cuales son ambos el número 1 al yuxtaponerse su intersección es nula, esto nos dice que ambos son idénticos, pero si ahora interceptamos un uno con dos unos la intersección no es vacía, por lo tanto, son diferentes.

Mientras que, para hablar del complemento consideremos el conjunto formado por todos los individuos tanto simples como complejos, este conjunto es el mundo, si efectuó la intersección de un elemento supongamos dos unos con el mundo, el resultado es el conjunto formado por todos los elementos del mundo quitándole el elemento de los dos unos, o sea el resto del mundo, es decir el entorno de los dos unos.

En cambio, supongamos ahora que trato de organizar todo el mundo en una estructura geométrica como una pirámide invertida, colocando en la base los elementos simples, a saber, los unos, en el siguiente nivel los dos unos y así sucesivamente, y que ahora enlazo los elementos mediante líneas, es como si fuera un cristal. Este cristal es aproximadamente lo que se conoce en Matemáticas como un retículo, el cual juega un papel importante en la

teoría de Bunge, pues en sus palabras: “La teoría de retículos junto con la interpretación ontológica constituyen la teoría ontológica que llamaremos teoría de ensamblado” (Bunge, 2011: 71).

Así pues, como el universo no posee entorno (ya que se ha considerado que es único), su complemento será el individuo nulo, entonces el inverso del universo es el elemento nulo y el del elemento nulo el universo. Así, la intersección de individuos puede ser nula lo cual no implica aniquilación, simplemente con lleva a que los dos elementos sean iguales; la asociación de dos o más individuos no implica su pérdida de entidad, es decir, el agregado permanece caracterizado por su composición; ahora, un individuo es compuesto si es separable en individuos diferentes tal que su intersección sea nula (Bunge, 2011).

Es interesante notar que, si Z se puede descomponer en X y Y , no necesariamente estas dos partes dan la totalidad original de Z , esto deja abierta la puerta a la complejidad, así pues “desde el punto de vista operacionista, solo la descomposición real cuenta como indicador de la estructura” (Bunge, 2011: 73), por lo tanto, un objeto posee estructura si es separable y este hecho solo se puede verificar experimentalmente. La separación es hereditaria, es decir, si un objeto que es separable (lo cual implica que tiene estructura), se junta con otro objeto para formar uno nuevo, la separación antes que en la nueva estructura permanece en el nuevo objeto.

De igual importancia es que la composición posee niveles, por ello un sistema se descompone en subsistemas. Por ejemplo, en este caso, si tenemos un objeto de tres unos el cual es separable o compuesto de unos, nuestro objeto de tres unos puede descomponerse en un uno y dos unos, o en tres unos, lo cual muestra niveles de composición. Podemos ver que: “nuestras dos teorías de la sustancia –la teoría de la asociación y la teoría del ensamblado- sistematizan las ideas intuitivas de objeto físico y de asociación de individuos concretos” (Bunge, 2011: 79), esta teoría hace una distinción radical entre individuos físicos y conceptuales, y considera que una única teoría no puede dar cuenta de ambos.

Bunge manifiesta que Hegel, Pierce, y Heidegger comenten un error al darle un papel central a la no entidad, ya que de la nada no sale nada y nada llega a la nada, en otras palabras, la nada es solo una ficción útil en la teoría (es un elemento neutro desde el punto de vista matemático). Para la afirmación anterior Bunge incluye las tesis de Epicuro y de Lucrecio, en las que se manifiesta que: «nada surge de la nada y nada acaba en la nada». El punto de partida de la tesis bungeana es el mundo real, como lo conoce la ciencia, tratando de simplificarlo y comprenderlo. Asimismo, la teoría de la concatenación, y la del ensamblado, pues estas contienen la realidad más grande de todas, la del universo que no es un simple individuo, en tanto que posee todas las entidades y contiene además la ficción más grande de todas, la del individuo nulo. Toda clase de objetos se divide por un lado en una clase de constructos, y por otro lado en individuos concretos con intersección vacía entre estos dos conjuntos, por lo tanto, una única teoría no dará cuenta de los individuos concretos y de los constructos.

La Forma

Primero, “propondremos una interpretación de la noción de propiedad que evita los extremos del nominalismo (o sustancialismo) y el platonismo (primacía de la de la forma), además de lo cual se ajusta al concepto científico” (Bunge, 2011: 88). Luego de ello, ya que toda clase de objetos puede ser constructos o individuos concretos, entonces “si son objetos conceptuales o formales, sus propiedades se llamarán *propiedades formales* o, de manera abreviada, *atributos o predicados*. Si los objetos son individuos sustanciales, sus propiedades se llamarán *propiedades sustanciales* o, de forma abreviada, *propiedades*.” (Bunge, 2011: 88). Así pues, para los individuos sustanciales hay que distinguir de las propiedades sustanciales o rasgos objetivos, y de los atributos en caso de haberlos, para los objetos conceptuales atributo y propiedad son indistinguibles, manifiesta Bunge:

La primera consecuencia de la ausencia de isomorfismo entre las propiedades y los atributos es la ruina del realismo ingenuo en su modalidad de teoría del conocimiento como reflejo, así como en la de teoría figurativa de la imagen del lenguaje. Según estas

perspectivas, toda proposición fácticamente verdadera refleja un hecho. Pero si admitimos propiedades positivas debemos excluir los hechos negativos. Y si no admitimos las propiedades disyuntivas tenemos que descartar los hechos disyuntivos y, con mayor razón, los hechos generales (Bunge, 2011: 92).

Por ello los objetos facticos no poseen propiedades negativas, ya que la realidad solo tiene características positivas y, por lo tanto, la negación está definida sobre el conjunto de los atributos no el de las propiedades. Es decir, sobre un conjunto de constructos, tampoco hay atributos disyuntivos con correlato óntico, en consecuencia, toda propiedad es propiedad de un individuo, no hay propiedades sin individuos.

Así pues, “toda propiedad individual, o propiedad de un individuo concreto particular, es *dicotómica* en el sentido de que el individuo bien la posee o no la posee” (Bunge, 2011: 95). Si el alcance de una propiedad concreta es la colección de entidades que la poseen y hay un subconjunto de individuos que poseen esta propiedad, entonces se llamara *una clase* (de individuos sustanciales). Esta clase es un conjunto formado a su vez por otros conjuntos. Por ejemplo: supongamos que del conjunto de los unos y el de los dos unos, podemos crear otro conjunto formado por los dos conjuntos anteriores, esto es, una clase.

Ahora bien, la intersección de clases para propiedades concretas compatibles es, también, una clase. Conjeturemos que tengo dos objetos en principio diferentes, cada uno tiene un conjunto de propiedades, esto es, para cada uno de ellos puedo construir una clase de propiedades. Ahora interceptamos las dos clases y encontramos que hay propiedades en común, esto nos permite decir que, hay una ley común para estos dos objetos o, lo que es lo mismo, que las propiedades están legalmente relacionadas unas con otras. “Adviértase que, puesto que las leyes interrelacionan propiedades sustanciales y estas últimas son propiedades, *las propias leyes son propiedades de las entidades*. Tanto es así que se las puede expresar mediante fórmulas” (Bunge, 2011: 112). Esto permitirá establecer un criterio para saber si una propiedad P es en verdad una propiedad, así en dicho criterio esta debe aparecer en por lo menos una ley. De manera que:

En otras palabras, no importa cuán desemejantes puedan ser dos cosas en la mayoría de sus aspectos, comparten alguna propiedad, en realidad, diversas propiedades. Esta es una de las razones de que todas las cosas puedan estudiarse de manera científica (sirviéndose del método científico); la otra razón es que quienes las estudian son seres provistos de neurosistemas semejantes. Adviértase: esto no equivale a la conclusión de que todas las cosas tienen las mismas propiedades, solo que en grados variables (Bunge, 2011: 120).

En este momento vemos que las propiedades son de objetos concretos, que una clase es un conjunto de individuos que comparte ciertas propiedades, por lo tanto, los universales son, pero en un conjunto dado, es decir, cada clase tiene un conjunto de universales (propiedades). Por ello manifiesta Bunge:

La dicotomía particular/universal. Antes de nada, cuando es legítima, esta dicotomía es conceptual, no real: el mundo no contiene ni particulares indiferenciados ni formas puras. Sustancia y forma, individual y universal, son distintos aspectos de nuestro análisis conceptual y de la modelización teórica de las cosas y los hechos. Al carecer de existencia independiente, no son reducibles los unos a los otros. O sea, los universales no son colecciones de particulares (reducción nominalista) ni los particulares son manojos de universales (reducción realista) (2011: 144).

La Cosa

Se debe agregar que, un objeto concreto o material es: “una entidad dotada de la totalidad de sus propiedades, tanto intrínsecas como mutuas, permanentes y transitorias.” (Bunge, 2011: 147). De lo anterior se sigue que, la forma de hacer ópticamente distinto a un individuo de otro es mediante la totalidad $p(x)$ de todas sus propiedades, por tal motivo el individuo junto con todas sus propiedades se llama cosa u objeto concreto. Entonces, la totalidad de las cosas constituirá un conjunto de estas con todas sus propiedades, dicho conjunto es no numerable, debido a “la existencia de continuos físicos, tales como los campos gravitatorios, la totalidad de cuyas partes también son campos” (Bunge, 2011: 150), lo anterior permite definir lo que es una cosa, pero no se puede demostrar su existencia, por ende, es necesario postularla.

Entonces, la totalidad de las cosas posee una estructura de semirretículo (recordemos que esta estructura al igual que el retículo, es similar a un cristal, donde cada objeto es un nodo de este cristal) y es constituido por: el conjunto de las cosas, la asociación o concatenación física, el elemento neutro y el universo, de ahí que toda parte del universo es una cosa, por lo tanto cualquier concatenación de las cosas será una cosa, ninguna de ellas puede dar por resultado el elemento neutro.

Por ejemplo, pensemos que nos movemos por una estructura cristalina, cada vez que llegamos a un nodo estamos en otro objeto que es una cosa, por ello nunca llegaremos al elemento neutro (individuo nulo), ya que siempre estaremos en el cristal, (recordemos que el individuo nulo es solo una ficción útil en la teoría). Ahora, todo objeto es una cosa o un constructo, si no es así se considera metafísicamente mal formado, entonces si el individuo carece de propiedades y estas están separadas de los individuos entonces ambos pertenecen a la categoría de los constructos. Así pues,

La totalidad de los objetos no tiene más propiedad que la de ser la unión de las clases de las cosas y de los constructos. Por consiguiente, no se puede considerar la ontología como la teoría del objeto arbitrario o de todos los objetos (Bunge, 2011: 156).

De lo anterior se puede afirmar que, los objetos concretos no poseen propiedades conceptuales intrínsecas, en particular matemáticas, en vista de que, “la ciencia teórica y la ontología no manejan cosas concretas, sino modelos de ellas, en particular esquemas a los que en ocasiones se llama *cosa modelo* [o modelo de la cosa]” (Bunge, 2011: 158). Un primer acercamiento, pero aún precario, será la definición de cosa junto con sus propiedades, mientras que, uno mejor, será utilizando los conceptos de funciones y operaciones:

El modelo funcional más simple de un corpúsculo con masa variable es el clásico de la masa puntual. Aquí, $M = F \times T$, donde F es el conjunto de marcos de referencia y $T = \mathbb{R}$ la recta real, cada punto de la cual se interpreta como un instante. Y $\mathbb{F} = \langle \mu, \pi, \varphi \rangle$ es una terna de funciones sobre $M = F \times T$, tal que $\mu(f, t)$ representa la masa, $\pi(f, t)$ la posición y $\varphi(f, t)$ la fuerza que actúa sobre el corpúsculo, relativamente al marco de referencia $f \in F$, en el instante $t \in T$ (Bunge, 2011: 159).

Lo anterior nos muestra la forma de proceder de Mario Bunge en un caso bastante simple, en aquel caso tenemos un objeto con masa que está sujeto al campo gravitacional, en un marco de referencia particular, (el uso de estas estructuras matemáticas nos permite aclarar de que estamos hablando). En efecto, como cada cosa está en un instante dado, esto es, en un estado que está asociado a un sistema de referencia, por ejemplo: cuando veo la caída de un cuerpo efectúo el estudio asociado a un punto de referencia, puede ser el piso y desde este punto anoto la posición (estado), que va tomando la partícula a medida que va cayendo, es decir, la altura desde el piso como función del tiempo.

Al hablar de las cosas puede formularse una pregunta en particular: ¿Qué existe?, para responder tal cuestionamiento es necesario abordar el concepto de existencia, ya que este “designa dos conceptos diferentes: el concepto lógico de algo y el concepto ontológico de existencia.” (Bunge, 2011: 199); el primero es un cuantificador existencial, la mayoría de los filósofos contemporáneos considera que $\exists$ formaliza ambos conceptos, lo cual es un error. Por tal motivo se introducirá un predicado de existencia, esta es la propiedad más importante que pueda tener una cosa, puesto que este predicado puede ser construido mediante una función que nos dice si el objeto X pertenece o no al conjunto, se da el valor uno si existe en el conjunto y cero de lo contrario, este conjunto debe ser bien formado y no una colección arbitraria de símbolos.

Así, “el concepto de existencia relativa que acabamos de presentar, o sea EA, es un predicado” (Bunge, 2011: 201), es de notar que la existencia puede ser conceptual o real, este problema se soluciona sabiendo si la existencia se da en un conjunto de constructos, o sea conceptual, o en el conjunto de las cosas o sea real. Cabe resaltar que, Bunge eleva a la categoría de teorema el hecho de que el universo y, a su vez, cada parte de él existe realmente. Asimismo, debido a la identidad de los existentes el universo es único, además “la identidad de los existentes y cosas no degrada a los pensamientos: solo les niega una existencia independiente” (Bunge, 2011: 203). También habría que tener en cuenta que “ser existir realmente, es ser una cosa. En consecuencia, el no ser, o ser nada, es no ser una

cosa” (Bunge, 2011: 203), de ahí que, no hay grados entre el ser y no ser, puesto que es absurdo considerar la nada como una entidad, la realidad por lo tanto es el mundo, o sea, el conjunto de todas las cosas.

La Posibilidad

Deseo subrayar que, el mundo solo está constituido por cosas, pero estas cambian y si este cambio se da es porque era posible, así que “la posibilidad es, por consiguiente, inherente a la realidad, porque esta es cambiante” (Bunge, 2011: 211). En consecuencia, la metafísica bungeana será posibilista, diferente a la actualista, pues está relacionada no con intervalo de tiempo, sino con ser actual o en acto. No obstante, se presentará un sentido posible que es particularmente reducible a la actualidad. Por un lado, habrá una disposición causal, que es actualizable siempre que se presenten las condiciones necesarias. Y, por otro lado, habrá una propensión aleatoria que, de acuerdo a Bunge, ha escapado a la mayoría de los filósofos y no es explicada por el actualismo, como en el caso de la fertilización de un ovulo, o un proceso de desintegración atómica. Esta será “una categoría ontológica que no debe ser confundida ni con la posibilidad conceptual ni con la incertidumbre” (Bunge, 2011: 212). De igual importancia, agrega Bunge:

Hay varias especies de posibilidad. Todas pueden clasificarse dentro de uno de dos géneros: *posibilidad conceptual y posibilidad real*. La primera se refiere a fórmulas (en proposiciones particulares), en tanto que la segunda se refiere a ítems facticos. Con referentes tan completamente diferentes, uno bien podría preguntarse si acaso no existe algo así como un concepto neutro de posibilidad que incluya a los otros dos, tal como presupone la lógica modal (2011: 213).

Para plantear la necesidad conceptual, Bunge tomara la definición de Aristóteles de necesidad en términos de posibilidad, la cual es que, si P es necesaria, entonces no es posible que no P . De manera que,

Posibilidad real (o física u óptica) se refiere a ítems facticos. Vale decir, el enunciado de que p es realmente posible asigna la propiedad de ser realmente posible al referente factico

de la proposición p , no a la propia p . Tanto es así que una proposición de la forma « p es realmente posible», en la que p se describe como un hecho, puede ser, a su vez, conceptualmente imposible relativamente a un cuerpo de conocimientos (Bunge, 2011: 216-217).

De acuerdo a Bunge “ninguna teoría a priori, independiente de consideraciones acerca de leyes y circunstancias, puede identificar el conjunto de hechos realmente posibles, por no mencionar el de los actuales. Por lo tanto, pongámonos en contacto con la realidad” (Bunge, 2011: 220). Lo anterior lleva a Bunge a la *posibilidad crisípea*, esta puede ser expresada como: “un hecho es realmente posible si no existe ningún hecho actual cuyo acaecimiento impide el del primero” (Bunge, 2011: 220). Así, esto permite que la libertad sea física o moral, se iguale con la posibilidad real. A causa de esto, adquieren la Física y la Ética una base Metafísica común.

En concordancia con la teoría desarrollada, se adopta más bien un criterio de posibilidad nomológica que está basado en Bolzano y su concepción de posibilidad como legalidad, expresa Bolzano (1821) citado por Bunge : “«lo físicamente posible es aquello que no contradice ninguna de las llamadas leyes de la naturaleza»” (2011: 221). Sin embargo, teniendo en cuenta que las leyes son pautas objetivas y no proposiciones, a su vez, identificando la posibilidad legal con la posibilidad nómica y adoptando la siguiente hipótesis: Un hecho es legalmente posible, si y solo si, es un hecho legal. Dicho de otra manera, si y solo si, el hecho pertenece al espacio de estados legales de la cosa; entonces los hechos ilegales son imposibles, también lo son los milagros. Además, resulta que la aleatoriedad es compatible con la legalidad o necesidad nómica, de aquí es posible concluir: “la falsedad de la identificación de la legalidad con la necesidad” (Bunge, 2011: 222). Lo anterior al ser adoptado como una identidad, se constituye en piedra angular de la semántica y la metafísica de los mundos posibles. A causa de esto, la legalidad se identifica con la posibilidad real no con la necesidad.

Ahora bien, la necesidad conceptual fue introducida a partir de la posibilidad conceptual aristotélica, pero esta no sirve para la posibilidad nómica, ya que la negación de esta

posibilidad es aplicable a las proposiciones no a los hechos. Así pues, “la definición de Aristóteles no nos sería de ayuda, porque la necesidad real o fáctica posee un componente del cual la legalidad carece: la circunstancia” (Bunge, 2011: 223). Entonces, para que algo ocurra, no solo debe estar de acuerdo con las leyes que obedece, sino además se deben dar las circunstancias favorables, por lo tanto, todo enunciado legal describe solo posibles, motivo por el cual, la definición aristotélica resulta inaplicable en ciencia y en ontología científica. Por ello, Bunge (2011) adopta la siguiente definición: si X es un hecho realmente posible, o sea es legal, este es necesario. Si existe otro hecho llamado la Circunstancia de X , entonces X es contingente. Lo anterior da origen a la siguiente cadena: leyes, circunstancias, por lo tanto, hechos que dan lugar a: leyes deterministas y leyes estocásticas, permitiendo establecer un criterio para una teoría. De manera que:

Sea una teoría T y E un cuerpo de pruebas empíricas expresadas en el lenguaje de T y pertinentes respecto de T . Además, supóngase que tanto T como E se refieren a un hecho x descrito por una proposición $p[x]$. Luego, x es *realmente posible* según T si $T \cup E$ no implica $p[x]$ (Bunge, 2011: 227).

En el caso de la posibilidad real se puede tener en primera instancia, una disposición o propensión causal, que siempre se realiza mientras que se presenten las condiciones adecuadas y estas siempre se presentan en pares, de ahí que, disposición más circunstancia es igual a actualidad. Además, Bunge observa que hay cosas que suceden más que otras, por tal motivo él afirma, en primera instancia, que la potencialidad de la cosa es la totalidad de las disposiciones causales de la cosa y, también, que una cosa posee mayor potencialidad causal que otra, si esta la incluye. Y en segunda instancia una propensión aleatoria, para este caso Bunge plantea que la probabilidad puede ser definida como:

Sea F una σ -álgebra sobre un conjunto no vacío S y Pr una función de variable real sobre F . Luego, Pr es una medida de probabilidad sobre F si (I) Pr es una función de variable real no negativa sobre F $\cdots$ (II) Pr es completamente aditiva en F $\cdots$ (III) Pr está normalizada (Bunge, 2011: 236).

Esta sigma-álgebra es simplemente la colección de todos los sucesos posibles y Pr es la probabilidad de cada uno de estos sucesos, esta definición no especifica los elementos del

espacio de probabilidad F . Advierte Bunge: “mientras no se construya un modelo, la probabilidad no tiene nada que ver con la posibilidad, la propensión o la aleatoriedad” (2011: 237). Sobre la probabilidad se debe resaltar que, existen varias interpretaciones dentro de las cuales tenemos la subjetivista (personalista o bayesiana) y la objetivista que se divide en dos, a saber: empírica y fáctica. En consecuencia, la ciencia y, por ende, la ontología científica empleará una interpretación objetiva, implementando la línea fáctica.

Ahora bien una interpretación fáctica de la teoría de probabilidades consiste en asignar significados facticos a F y a todo valor $Pr(x)$, para todo $x \in F$. una interpretación posible de este tipo consiste en considerar el conjunto básico S , a partir del cual fabricamos F , como un puñado de estados y $Pr(x)$ como la intensidad de la propensión de la cosa a estar en el estado (o estados) x . de forma semejante, si x e y son estados (o conjuntos de estados) de una cosa, la probabilidad condicional de y dado x , vale decir $Pr(y|x)$, se interpreta como la intensidad de la propensión o tendencia de la cosa a pasar del estado (o estados) x al estado (o estados) y (Bunge, 2011: 242).

La interpretación anterior difiere de la de Popper en que no hay rasgo de empirismo o frecuentismo, ya que no hay necesidad de un equipo experimental, ni tampoco se exige el asignarle probabilidades solamente a sucesos. En relación con el caso de la propensión aleatoria, las posibilidades de actualización están en la misma cosa y el entorno solo escoge, aunque puede no ser necesario el entorno, tal como en el caso de la radiactividad natural. De manera equivalente que, para la potencialidad causal, en la aleatoria si la potencialidad aleatoria de una cosa incluye la de otra, entonces tiene mayor potencialidad aleatoria.

La probabilidad va a tener un límite, ya que “la probabilidad exactifica la posibilidad, pero no puede asignar probabilidades a todo lo posible” (Bunge, 2011: 257). Lo anterior es debido a que, hay cosas que no son objeto de una teoría estocástica, además la posibilidad no garantiza la probabilidad. Por ello, la inversa si es válida, “todo lo que es probable según una teoría científica estocástica T se considera posible en T y, además, que la intensidad o peso de la posibilidad es igual a la probabilidad correspondiente” (Bunge, 2011: 258)-

De ahí que, la imposibilidad será la ausencia de un valor de probabilidad, según un conjunto de premisas. La aleatoriedad es un subconjunto de la estocasticidad, motivo por el

cual, hay algún orden y no es el caos en el que no hay leyes, así que el caos es irreal. En consecuencia, con lo anteriormente dicho, “nuestra concepción de la posibilidad es incompatible con el actualismo, según el cual las posibilidades están solo en la mente” (Bunge, 2011: 267).

El Cambio

Inicialmente Bunge plantea que, si la ciencia está en lo cierto, se debe sostener el postulado ontológico de que todas las cosas están en flujo, de manera que:

Un cambio es un suceso o un proceso, sea cualitativo, sea cuantitativo o sea ambos extremos. Sea cual fuere su naturaleza, un cambio es una modificación en o de una cosa o cosas: más precisamente, consiste en una variación del estado de una entidad. Expresado de modo negativo, no hay cambios aparte de las cosas que cambian ni hay, por cierto, cosas que no cambien (Bunge, 2011: 269).

El espacio de estados legales de la cosa se convierte en un espacio de sucesos E , allí todo elemento representa un cambio concebible de la cosa, de tal manera que es posible componer sucesos para dar uno nuevo, lo que da una relación de precedencia antisimétrica, ya que no necesariamente se pueden componer los sucesos en orden inverso. Desde otro punto de vista, si el espacio de estados es no numerable no existe un único estado que siga a otro, por lo tanto, hay infinitos estados intermedios. Esto nos permite considerar una representación funcional del cambio que es dada para una transformación fija y, a su vez, es legal, ignorando los estados intermedios.

Pues bien, para la construcción de este espacio de estados podemos introducir coordenadas, efectuando una correspondencia entre números reales y estados de referencia, o “en otras palabras, una ordenación de estados es una función monótona que etiqueta y ordena los estados de la cosa mediante los estados de referencia” (Bunge, 2011: 291). A causa de lo anterior, para saber si la cosa cambia primero se efectúa un ordenamiento con respecto al parámetro de cambio (este parámetro puede ser el tiempo), lo que da lugar a una cadena

de sucesos correctamente ordenados, así “supondremos que toda cosa posee una propiedad que cambia de modo continuo con respecto a alguna, “variable independiente” que, habitualmente, es una coordenada temporal o espacial” (Bunge, 2011: 297).

Ahora bien, en tanto que, toda función de estado asociada a la realidad tiene al menos un parámetro continuo, entonces todo espacio de estados asociado a la realidad es no numerable, motivo por el cual, el hecho de que en la práctica nos aparezcan espacios de estados numerables, es que estamos interesados solo en algunos pocos aspectos de la cosa. Así que, “en conclusión, los espacios de estados realistas son tan grandes como todo subconjunto de la recta real: poseen toda la potencia del continuo.” (Bunge, 2011: 298). Esto es debido a que, los espacios de estados poseen la potencia del continuo, no obstante Bunge asegura que no ofrecen una medida adecuada del potencial de cambio de las cosas reales, él plantea que debemos buscar una propiedad que sea compartida por todas las cosas, esta no podría ser otra que, la energía, puesto que es aditiva y permite medir la mutabilidad de la cosa en el marco de referencia F , entonces postula Bunge:

La energía de una cosa compuesta por un número finito de cosas, y relativamente a un marco de referencia cualquiera, es finita. Una consecuencia importante de la finitud de la energía (o potencial para el cambio) de toda cosa finita es que el ritmo y la amplitud de todo cambio están acotados (Bunge, 2011: 299).

Es posible ahora definir la historia de X a un marco de referencia, concebido como una sucesión de pares ordenados con respecto a un parámetro t , esto es, un concepto de línea de comportamiento o trayectoria. Se tendrá entonces que todas las cosas tienen una historia y, dado que dos cosas tienen historias diferentes, no pueden ocupar exactamente los mismos estados simultáneamente, para el mismo valor de parámetro de cambio. De igual importancia es que, “en efecto, si una cosa esta sometida a la acción de otra cosa, su historia debe ser diferente de la historia en la que tal acción no tiene lugar” (Bunge, 2011: 317).

La historia mencionada anteriormente puede ser representada como una línea en un espacio adecuado, lo que muestra que cada cosa tiene su historia. Este ejemplo basta para ilustrarnos lo dicho, podemos decir que una cosa x compuesta por partes es un agregado o conglomerado, si su historia es igual a la unión de las historias parciales, de lo contrario es un sistema, de lo anterior se infiere que el mundo o el universo, es un sistema. Como el espacio de estados es relativo en particular al sistema de referencia, este debe ser tal que no influya con la cosa de estudio y que permita la parametrización de los estados de la cosa de interés, así, “independencia y parametrizabilidad se consideran, conjuntamente, necesarias y suficientes para caracterizar el concepto general de marco de referencia” (Bunge, 2011: 326-327).

Manifiesta Bunge: “en resumen, es falso que todo aquello que verifique o refute una proposición deba considerarse un hecho” (2011: 330). En contraposición a Wittgenstein el mundo no es la totalidad de los hechos, sino de las cosas, esto es, los individuos provistos de todas sus propiedades. Además, agrega Bunge:

Las teorías más potentes y profundas de la ciencia contemporánea son teorías del cambio, no teorías del ser: la permanencia es un caso particular, excepcional del cambio. Negar que todas las cosas cambiantes, negar que el cambio universal es objetivo-tal como han hecho Weyl (1949), Costa de Beauregard (1963) y Grunbaum (1967)- es un ejercicio de sofistería. (...) La concepción dinamista inherente a la ciencia contemporánea y adoptada por nuestra ontología, contrasta no solo con el estatismo parmenídeo, sino que también con la hipótesis aristotélica y tomista de que el reposo, en lugar del movimiento, es el estado «natural» de las cosas (Bunge, 2011: 331).

De lo anterior solo el universo en su totalidad está aislado del resto el mundo, es una totalidad interconectada, por tal motivo, la interconexión parcial del mundo hace posible su investigación, “en resumidas cuentas, nuestra ontología incluye la tesis de la interconexión limitada o parcial de todas las partes del universo” (Bunge, 2011: 333). Recordemos en este punto el retículo:

El cambio y la estructura son rasgos distintos, pero entrelazados, de las cosas cambiantes provistas de alguna estructura. En consecuencia, los tradicionales polos metafísicos, a saber,

la metafísica de procesos y la metafísica del ser, contienen cada uno, una pizca de verdad y ambos son superados por nuestra ontología (Bunge, 2011, p. 338).

La Vida

Lo anterior da un sustrato básico que, junto con la concepción sistémica, permite afrontar toda una diversidad de problemas tales como: el quimismo, la vida, la mente, la sociedad, etc. Mario Bunge aborda el problema de la vida, partiendo de la idea de que el mundo es un mundo de sistemas:

La concepción sistémica consiste en suponer que los objetos en cuestión, lejos de ser simples o de estar asilados, son sistemas o partes de sistemas. A su vez, un sistema es un objeto complejo que tiene propiedades globales y se comporta como un todo debido a que sus componentes están unidos entre sí (Bunge, 2008: 9).

Cabe resaltar que, Bunge conjetura que la atmosfera primitiva era favorable para el surgimiento de biomoléculas, ya que nuestro entorno era el mejor de muchos posibles, por ello se posibilitaba el surgimiento de la vida, pero esto no garantizaba que fuera inevitable, por lo tanto, este surgimiento es legal, no milagroso. En palabras de Bunge:

Hasta hace poco se suponía que la formación de sistemas bioquímicos a partir de hidrogeno, carbono, oxígeno y nitrógeno había abarcado eones. El motivo es que se daba por sentado que el autoensamblaje solo podía ocurrir mediante el encuentro al azar y simultaneo de todos los átomos que componen un sistema bioquímico. En efecto, tales sucesos son tan improbables que se los puede descartar (Bunge, 2012: 117).

Ahora bien, se sabe en la actualidad que los procesos químicos y bioquímicos se dan en diversas clases, que el autoensamblaje se da en procesos que favorecen la estabilidad y que la formación de sistemas químicos y bioquímicos aparece por etapas ascendentes, esto es, de sistemas de menor complejidad a mayor complejidad. De ahí que sea en este punto donde Bunge centre su atención en la aparición del ADN:

En particular, una molécula de ADN colocada en una solución de nucleótidos y ácidos nucleicos adecuada tal vez inicie la síntesis de moléculas de ARN, el cual a su vez regularía

la síntesis de proteínas, así como la de otras moléculas de ADN. Más aun, alrededor de ese sistema ADN-ARN- proteínas se podría autoensamblar una bicapa de moléculas lipídicas (Bunge, 2012: 118).

De manera que, dadas las cosas en un ambiente adecuado, la formación de sistemas más complejos como cloroplastos y ribosomas, no tiene nada de milagroso. Ahora el autoensamblaje de sistemas trasmolculares, para dar luego origen a las células, es el siguiente paso, “lo demás es historia evolutiva, impulsada por la mutación y selección natural” (Bunge, 2012: 119). De igual importancia, manifiesta Bunge:

Es necesario aclarar cuando se considera que un sistema molecular está vivo, es decir, es un biosistema, para lo cual Bunge especifica que debe cumplir con tres cosas, (I) su composición incluye proteínas, las cuales suscitan reproducción y descendencia, (II) su entorno incluye los precursores y posibilita el autoensamblaje, (III) su estructura permite metabolizar autorrepararse y reproducirse. De aquí se desprende que: “Los cromosomas no están vivos porque no metabolizan y los ribosomas no lo están porque no se duplican. Asimismo, los virus no son seres vivientes, porque no funcionan en absoluto fuera de una célula huésped” (2012: 122-123).

En consecuencia, Bunge ahora cuestiona el papel del genoma, ya que todo organismo está sujeto no solo a su control interno, sino también al ambiental y a la regulación externa, por lo tanto, “el control genético no es supremo ni jerárquico. Este es un asunto de interés filosófico, en vista de la afirmación de moda de que la vida está a merced de una panda de genes egoístas e inteligentes” (Bunge, 2012: 136). De manera que, lo que hay es un proceso de biorregulación, que permite corregir desequilibrios (no siempre es eficiente, en la medida en que, en algún momento sobreviene la muerte), que lleva al organismo a un funcionamiento óptimo en un punto entre el mínimo y el máximo, a diferencia de los sistemas físicos y químicos, que trabajan en: los mínimos, o en los máximos. Así que, la historia de un organismo se puede representar como una trayectoria en el espacio de estados correspondientes, donde se puede evidenciar su crecimiento, morfogénesis y diferenciación, que son aspectos del desarrollo del organismo. Cabe mencionar que,

De estos tres aspectos del desarrollo, la morfogénesis siempre ha parecido ser la más misteriosa y la más claramente indicativa de un diseño y una finalidad. Para empezar, la propia palabra ‘morfogénesis’ sugiere un proceso en el cual algo sin forma (por ejemplo, el

huevo) adquiere una forma determinada (configuración o pauta especial) (Bunge, 2012: 140).

Pero es posible simplemente considerarla como un caso particular de autoensamblaje, de moléculas, orgánulos o células. Hay que tener en cuenta que, los organismos no son arrastrados por fines, sino por la memoria genética del pasado, esto conlleva a que:

El organismo hereda su genoma, pero desarrolla su propio fenómeno en un entorno dado; el fenómeno depende, en consecuencia, tanto del genoma como del ambiente. Dada la variabilidad de ambos, no debería asombrarnos el hecho de que ocurra la evolución (Bunge, 2012: 145).

En consecuencia, la bioevolución es revolucionaria, creativa o emergente, y el ambiente es tan creativo como el material genético, de este último la adaptación surge como un proceso aleatorio dependiente de los genes y orientado por el entorno, esto lleva a que “toda biopoblación coevoluciona con todas las demás biopoblaciones de su ecosistema” (Bunge, 2012: 153).

En este orden de ideas, surge la inquietud acerca del “progreso” de una biopoblación, ya que se puede plantear que este avanza cuando aumenta su complejidad morfológica, su supervivencia y su adaptabilidad, lo anterior implica un progreso global, por tal motivo Bunge supondrá “que el bioprogreso consiste en aumentar el biovalor” (2012: 164). Esto implica que el valor biológico de un sistema a en un organismo b y en un entorno e , es igual a su grado de salud cuando está provisto de a , menos su grado de enfermedad cuando esta desprovisto de a , esto es, un “concepto objetivo de valor a partir del concepto biológico de salud del biosistema” (Bunge, 2012: 165). Lo anterior lleva a que el progreso de las especies se dé en algunos aspectos y en ciertos entornos. Por último, Bunge afirma que “se debe estudiar cada bioentidad en su propio nivel y se le debe explicar sirviéndose de los niveles contiguos” (Bunge, 2012: 171).

Referencias bibliográficas:

- Bergson, H. (1977). *Memoria y vida textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.
- Bunge, M. (1965). *Intuición y ciencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bunge, M. (1980). *Epistemología*. Barcelona: Ariel.
- Bunge, M. (2002). *Ser, Saber, Hacer*. México: Paidós.
- Bunge, M. (2008a). *Filosofía y sociedad*. México: Siglo XXI.
- Bunge, M. (2008b). *Tratado de Filosofía Vol. I: Semántica I: Sentido y referencia*. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, M. (2011). *Tratado de Filosofía Vol. III: Ontología I: El moblaje del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, M. (2012). *Tratado de Filosofía Vol. IV: Ontología II: Un mundo de sistemas*. Barcelona: Gedisa.
- Cala, F. & Eslava, E. (2011). *Mecánica Cuántica: Sobre su interpretación, historia y filosofía*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Chica, P. (2009). Metafísica descriptiva y análisis conceptual en el pensamiento de P. F. Strawson. *Estud. filos.* (39), 243-265.
- Elearde, V. (2007). El objeto puro en Meinong. *Diánoia*. Vol. LII, (58), 27-48. Recuperado de: <https://www.scribd.com/document/240231615/Sobre-Las-Presuposiciones-de-La-Ciencia>
- Goldstein, H. (1963). *Mecánica Clásica*. Madrid: Aguilar.
- Kraft, V. (1977). *El círculo de Viena*. Madrid: Taurus.
- Ruiza, M. (2019). Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea: Mario Bunge. Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/bunge.htm>
- Santamaría, F. (2007). *Nombres, significados y mundos: La ficción y su perfecta significatividad en la filosofía analítica*. Barcelona: Universidad pontificia de Salamanca.

Wilber, K. (2011). *Cuestiones cuánticas escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós.

UNA ONTOLOGÍA EN PLURAL, EN EL NOSOTROS, SEGÚN JUAN DAVID GARCÍA BACCA

Alexandra Cano Juez

*Dicen que el hombre no es hombre,
mientras que no oye su nombre de labios de otro hombre.
Y así es.*
J. D. García Bacca (a partir de un verso de A. Machado).

Introducción

Juan David García Bacca (Pamplona, España, 1901- Quito, Ecuador, 1992) es reconocido principalmente por su aguda labor de traductor de los clásicos griegos y de otros filósofos. No obstante, varias décadas después de su muerte, su pensamiento filosófico, al menos en América Latina, no goza del mismo renombre. Su vasta obra contiene más de 200 escritos acerca de variados temas, todos con el marcado sello del estilo del autor: García Bacca se propuso la tarea de filosofar en castellano, es decir, de que su lengua materna se expresara filosóficamente. “Filosofar ha de hacerse, para serlo real de verdad, en lengua materna” (García, 2002: 65). El esfuerzo que esta tarea exigía es palpable en la conciencia de García Bacca sobre el arte de escribir, sobre el valor etimológico de las palabras y la formulación lingüística de las ideas. En ocasiones, esta atención minuciosa en la capacidad expresiva del castellano se convierte en fuente de desmotivación de muchos de sus lectores y traductores, cuyo trabajo interpretativo se enfrenta a una prosa densa y cargada de matices. Por sí sola, esta empresa poco convencional en los filósofos hispanohablantes del siglo XX ayuda a que la lectura de su obra conserve su vigencia.

García Bacca escribió, habló, pensó, y enseñó filosofía con conciencia de filósofo.¹ Sus reflexiones no se limitaron a una sola disciplina. En su producción escrita se pueden

¹ La formación filosófica de García Bacca inicia en la Universidad Autónoma de Barcelona, donde obtuvo su Licenciatura en Filosofía (1934) y su doctorado en Filosofía (1935). Realizó estudios en la Universidad de París, de Zúrich y de Múnich sobre física, matemáticas, biología, a la vez que estudió latín, griego clásico,

encontrar casi todos los temas que abarca el ejercicio del pensar, aunque en todos sus textos la filosofía se manifiesta como instancia mediadora entre todos los saberes o temas. Los lectores de su obra tienen la posibilidad de relacionar cualquiera de sus escritos, opiniones, y pensamiento con las ramas tradicionales de la filosofía, los “grandes nombres” y los “grandes temas”: estética, religión, historia, música, matemática, física, lógica, metafísica, economía, etc. La conciencia que tuvo García Bacca acerca de la dimensión práctica de la filosofía, su voluntad de ...serse filósofo, se tradujo en el desarrollo de una ontología del “nosotros” que intenta (discursivamente) transformar el mundo para el porvenir de la humanidad.

El propósito de este capítulo es esclarecer cómo García Bacca construye una ontología del nosotros a partir de una ontología de la persona. Se comenzará por señalar cómo la filosofía práctica de Karl Marx y la poesía popular de Antonio Machado determinan los “principios” de la ontología de García Bacca, a saber, la conciencia crítica y la sintonía del lenguaje con la sociedad. Luego, a partir del análisis de los conceptos garcíabaquianos de cuerpo, cosa y persona, se espera mostrar que lo esencial de esta ontología es convertirse en alternativa frente a la cosificación de lo humano que acompaña la lógica económica capitalista. Este análisis permitirá comprender el tránsito hacia la ontología del nosotros en virtud de tres elementos: la exposición al universo, la apertura al mundo y la construcción de un plan de vida. Finalmente, se buscará argumentar que el surgimiento y la consolidación de la categoría del Nos en García Bacca puede entenderse a partir del reconocimiento del hombre a los hombres a través de la mirada, lo cual no implicaría un sesgo visual, ya que lo central

alemán, y francés. En febrero de 1936 ganó la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, que no fue ocupada pues se inició la Guerra Civil y García Bacca se marchó de España. Estuvo en París, Ecuador, México, y en 1946 fijó su residencia en Venezuela. Enseñó filosofía en la Universidad Central del Ecuador, la Universidad Autónoma de México y la Universidad Central de Venezuela. En esta última ejerció un tiempo como decano de la Facultad de Humanidades y Educación (1959-1960) y director fundador del Instituto de Filosofía. Se jubiló en 1971 y ocho años más tarde se trasladó a Quito con su familia. En esa época recibió varios reconocimientos por sus contribuciones filosóficas, entre los cuales se destacan: el Acto de Homenaje de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona en 1985, como profesor y primer doctor de la misma; el título Doctor Honoris Causa por la Universidad Complutense de Madrid en 1985; y el nombramiento como miembro del Consejo Asesor del Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid en 1990.

es entender la reciprocidad como forma básica de relacionalidad en el “estar en el mundo”, y esto puede ocurrir también en el habla.

De Marx a Machado

El contexto donde se desarrolla la propuesta ontológica de García Bacca es la coincidencia entre el inicio de una nueva ciencia (económica), la eventual crítica de Marx como interpretador de esta nueva ciencia, y la circunstancia accidental del carácter de García Bacca, es decir, su vocación de ser filósofo transformador de la realidad. La influencia del “humanismo positivo” de Marx se extiende sobre sus obras más importantes, significativas y ambiciosas: *Metafísica, Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx y Lecciones de la Historia de la filosofía*” (García, 1984: 223). En su libro *Confesiones*, García Bacca afirma que su interés en el marxismo podía ser descrito como uno de los grandes “choques” que tuvo su base filosófica aristotélico-tomista². Su lectura de Marx estuvo acompañada de un interés por la filosofía hegeliana, la cual reconoce el advenimiento de un nuevo sujeto filosófico: un sujeto emergente de la dialéctica.³ Esta nueva subjetividad dialéctica fue el insumo para que la acción práctica del materialismo histórico de Marx abriera el horizonte filosófico a la crítica de la realidad social, a los “problemas de vida o muerte”.

Ahora bien, ¿qué recupera en concreto García Bacca del marxismo? Primero, el concepto del filósofo como agente transformador de la realidad, y segundo, la puesta en marcha de “una filosofía detransustanciadora” del hombre (Beorlegui y Aretxaga, 2014: 113). La filosofía de Marx ofrece soluciones reales a las necesidades reales del hombre. El carácter

² Cuando era un adolescente, y en el cumplimiento de la época que toda familia tenía una hija monja y un hijo cura, García Bacca fue seleccionado por los Claretianos e ingresó al Colegio de Alagón para ser cura, y estudió filosofía y teología para luego ordenarse sacerdote claretiano en 1925, se doctoró en Teología de la Universidad Pontificia de Tarragona derivando su primer momento filosófico el aristotélico-tomista. Sobre la influencia de la filosofía aristotélico-tomista en su obra, véase García Bacca (2000: 12). Sobre el choque experimentado comenta: “Mas el hecho, resaltante ya, insoslayable, impostergable de ciencia económica clásica (Smith, Ricardo...) y de la industria... Caí en cuenta de ello en 1936 leyendo los *Manuscritos económicos-filosóficos* de Marx recién dados a la publicidad. Me convencí de la necesidad de estudiar economía... la clásica ya y sus formas posteriores de que todos, de buena o mala gana, vivimos” (García Bacca, 2000: 123).

³ Sobre la filosofía de García Bacca como filosofía dialéctica, véase Izuzquiza (1984: 450ss).

transformador de la filosofía promulgada por Marx (“los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo; ya es hora ya de que se pongan a *transformarlo*” (citado en García Bacca, 2006: 48)), es la premisa central del artículo *Pasado, presente y porvenir del Marx y del marxismo* (García Bacca, 1991). García Bacca se propone dejar de ser un filósofo singular para ser un filósofo de la sociedad, convencido de que el ser real y efectivamente universal se concretiza mediante el abandono del “ser mío” del individuo para ser sociedad es descrito como una acción total: “todos nosotros a la una. Y deseo que la sociedad, todos nosotros a la una, cambien no solo la forma sino el contenido” (García Bacca, 1991: 121). Este cambio de enfoque radical se refleja en la autocrítica que él hace del título de su texto, al final del artículo. Allí se evidencia su compromiso real con la filosofía de Marx. García Bacca se pregunta si acaso no sería mejor trocar (reemplazar) la palabra ‘marxismo’ por la de ‘humanismo positivo’, que es para Marx la superación del comunismo. La razón es que el comunismo solo es una respuesta inmediata a la crisis actual y no un ideal a seguir. El porvenir a donde nos debe conducir el pensamiento marxista es a un humanismo positivo y no a uno teórico o a uno práctico (comunismo).

Sin embargo, es el encuentro con la poesía de Machado lo que le permite a García Bacca continuar la acción práctica de la filosofía misma, esto es, crear conciencia para presenciar lo “real” a través del lenguaje. La manera en que Machado señala una sabiduría en las expresiones corrientes del castellano, complementa no solo la idea de pensar en la lengua materna, sino también la idea marxiana del lenguaje como “cuerpo” que encarna la conciencia de lo real, la conciencia crítica.

Hay, dice Marx: "una conciencia real y eficiente, práctica, existente para los otros hombres y para mí mismo", en cuanto uno de ellos -otro de otros. Su base real propia es el lenguaje, cual la base real propia de mi conciencia natural (individual) es mi cuerpo -físico, biótico... El cuerpo de la conciencia social es el lenguaje; y la conciencia social anula, oculta, pretiere, positiva y originalmente, sus componentes reales -aire, trazos en papel, o en papiros, huellas y reorganización de electrones en cinta electromagnética, surcos en disco...- , como mi conciencia natural lo hace, a su manera, con la base física, nuclear... (García Bacca, 1983: 51).

El compromiso de la filosofía práctica precisa entonces de una “sintonía” con lo popular, y no solo una sintonía con los filósofos clásicos, como Kant o Heidegger. El carácter transformador del pensamiento depende de la capacidad del pensador para superar el “narcisismo verbal, ridículo e infecundo”, propio de aquel que no piensa en los problemas que angustian al ser humano empírico. García Bacca describe este ajuste del lenguaje usando la metáfora de la afinación musical o cromática, el estar “a tono” con algo.

Lo primero que hace falta, pues, para que la palabra individual ascienda a la categoría de voz es que se ponga *a tono* con el pueblo, que es colectividad viviente de cultura enraizada en tierra [...] Si el poeta no está a tono con el pueblo su voz no resonará. Será voz del que clama en el desierto, hablará para oírse; narcisismo verbal, ridículo e infecundo [...] Escribir a tono con el pueblo de los grandes problemas que rodean al hombre, es sin duda la más urgente y responsable de las tareas que hoy se presentan al escritor contemporáneo. (García Bacca citado en Bohórquez, 2008: 105)

Si el objeto de la filosofía es estar al servicio de la sociedad, Machado le ofrece a García Bacca la oportunidad de enfatizar el poder de pensar la ontología a partir de lo plural: “[e]l hombre es la medida de todas las cosas; menos de los hombres y de los pueblos” (García Bacca, 1984: 179). La poesía de Machado se convierte entonces en el material para pensar una propuesta crítica a favor de la sociedad, entendida como “pueblo”, libre de la tendencia elitista y academicista que impregna a la filosofía. Machado es una “invitación a filosofar” porque en él el lenguaje se transforma en verdadera escritura dirigida a lo popular hispanoamericano, en la medida en que su destinatario último no era únicamente las “clases distinguidas”, sino sobre todo el abuelo labrador, el maestro de escuela, el campesino. (García Bacca, 1984: 8) Los versos de Machado “en mi soledad / he visto cosas muy claras, / que no son verdad” describen entonces al “filósofo solitario”, mientras que los suyos, que retocan los de Machado, describen el verdadero acto democrático de un “filósofo popular”: “En sociedad / vemos cosas muy claras, / que son verdad” (García Bacca, 1984: 209-210).

En corto, la conciencia práctica marxista y la poesía machadista “dirigida al pueblo” son los dos principios de la ontología de García Bacca. Estos principios se despliegan, de un lado, como crítica social de la cosificación y la alienación, y de otro lado, como un estilo de escribir y pensar de “doble filo”, esto quiere decir, que es tanto “técnico” como

“metafórico” (García Bacca, 1977: 9). Como veremos, una muestra de cómo ambos principios trabajan en la ontología de García Bacca es su definición de la cosificación a partir de la contraposición entre el ser cosa y el ser persona. Esta contraposición viene prefijada por la dialéctica que compone el mundo: las cosas estructuran el espacio de expresión de los objetos que “no me corresponden”, mientras que el espacio de expresión entre personas es de la correspondencia o “reciprocidad”. Pero luego este lenguaje “técnico” da paso a una comprensión “metafórica” más profunda. Los versos de Machado “El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve” (García Bacca, 1977: 15) son la ocasión para comprender la relación de reciprocidad exclusiva del ser persona, que está ausente en las cosas. Reemplazando ‘ojo’ por ‘cosa’, lo que resulta evidente es la falta de reciprocidad de las cosas. “La cosa que ves no es / cosa por tú la veas; / es cosa porque *no* te ve” (García Bacca, 1977: 29, cursivas mías).

Personas y cosas

El concepto de persona es el punto de partida de la ontología del Nos. Dicho concepto se determina como una *heterorrelación*, es decir, como una relación con el mundo explicada a partir de una oposición entre los rasgos fundamentales de la persona y las propiedades de las cosas. El contraste que nos plantea García Bacca deriva en ocho pares de opuestos.

a) *Cosa-irreciprocidad, persona-reciprocidad*. Aquí se tiene como criterio la correspondencia. En la cosa no hay correspondencia: “hay algo, y aun algo, que yo veo, mas no me ven, que toco, mas no me tocan” (García Bacca, 1977: 14). Persona, presenta una reciprocidad inmediata: “mientras que hay algo que yo veo y veo que me ven [el mirarnos]” (García Bacca, 1977: 15).

b) La oposición *cosa-irreflexividad, persona-reflexividad* se refiere a quién tiene o no consciencia. Ser consciente es ser un “ente vigilante... ser despierto a ser” (García Bacca, 1977: 14). Para García Bacca ser consciente es la única defensa del propio ser, las cosas carecen de consciencia, “el dos es dos, mas no es conscientemente dos; si fuera así su ser,

no sería tan sencillo quitarle... una unidad... o añadirle otra, y hacerlo tres” (García Bacca, 1977: 19). Entonces, consciente es ser reflexivamente, es ser un ser que se observa, que no está distraído.

c) *Cosas cual algo en sí y persona como creadora.* Consiste en la posibilidad de que la persona trueque todo el mundo en mundo suyo, dado que “las sencillas cosas no tienen ni producen a su derredor *mundo*” (García Bacca, 1977: 21). Las cosas son creaciones acabadas y hechas por “alguien”, mas únicamente la persona contiene el componente creador.

d) *Una cosa es causa omnitransitiva, persona es causa finitotransitiva.* Una relación es transitiva si se cumple que siempre que un elemento se relaciona con otro y éste último con un tercero, entonces el primero se relaciona con el tercero. En las cosas la transitividad es total: “lo que es causa de una causa es causa de lo causado por ella”, es una propagación. En las personas las relaciones no se propagan infinitamente, por ejemplo, ni la amistad ni la familiaridad son transitivas. Las relaciones sociales son todas ellas “finitotransitorias”, dan lugar a “mundillos siempre finitos” (García Bacca, 1977: 26).

e) Mientras la *cosa-una* es *cualquiera*, una de tantas, ya que le faltan originalidades, persona es siempre determinada, “es palabra distinguida para decir único, singular, original: éste” (García Bacca, 1977: 28). Persona es alguien, concreto e intransferible “Persona es yo... Nadie, ni dios puede ser yo” (García Bacca; 1977: 29), pero la cosa por poseer características amparadas en la cantidad es siempre una cosa cualquiera.

f) *Cosas corresponde a lo plural* de unidades representadas en formas de muchos. Conjuntos de elementos sumados aritméticamente. *Persona corresponde a Nos*, entendido como “formas positivas y originales” de un colectivo frente a otros (nosotros-vosotros-ellos) y no solo plural numérico. Se concretan en unidades colectivas como la universidad, nación, raza, etc. De cosas abunda el mundo sin posibilidad de disminución, tantas que su suma no daría un resultado, puesto que, la cantidad es indiferente a su predicado

(cualidades). En cambio persona contiene lo plural con propiedad de su predicado, por ejemplo, a un plural de naciones conlleva la particularidad de cada nación, su fuerza de posesión.

g) Las *cosas* constituyen *lo Universal*, que se caracteriza por ser de todos y no ser de nadie en particular; y las *personas* constituyen *nuestros universales* “que son de todos a la una y de todos en cuanto a cada uno.” (García Bacca, 1977: 34). Las cosas pueden ser poseídas por cualquier. Este hecho se ampara en la no particularización de las cosas, por ejemplo, un monumento es un patrimonio de la humanidad, por ello todos pueden acceder en forma de visita y alejando la posibilidad de posesión de un particular. “Nuestros universales” se amparan en las colectividades que se agrupan bajo un mismo fin: los alumnos, el alumnado, los árboles, el bosque.

h) Las *cosas están determinadas por leyes (científicas)* dado que “ofrecen un trato igual de todo... siempre que a una realidad se la trate mediante leyes, se la está “cosificando” (García Bacca, 1977: 38-39). En cambio, las *personas están determinadas por la cultura*, es decir, por un trato *libre* con *sus* universales (pueblo, amigos, conciudadanos, fieles, partidarios). Ellas establecen una relación de complementación necesaria con sus universales: no hay personas aisladas por completo, sino siempre vinculadas con otras bajo tipos de tratos: “las personas han inventado o inventan tipos de tratos *con sus* universales. Son con una palabra, las costumbres, usos... urbanidad” (García Bacca, 1977: 39).

Cuando las propiedades de las cosas —irreciprocidad, irreflexividad, ser algo en sí, cualquiera, plural, expresar un universal y someterse a leyes— se traspasan a una persona, convierten a esta última en una persona cosificada. La comparación cosa-persona le permite a García Bacca determinar las raíces de la cosificación a partir de las características dadas a las cosas, aquello que define lo que una cosa es.

Hasta aquí he expuesto las razones por las cuales, según García Bacca, las personas se caracterizan por la reciprocidad, reflexividad, creación y propiedad de todo lo que hacen.

Las personas serían negaciones vivientes de la categoría de “cualquiera”. Desplegándose de forma plural en la categoría del Nos, crean un universal colectivo, y mantienen un tipo de trato con respecto a sus universales (cultura). No obstante, este contraste entre cosas y personas no aclara del todo cómo la cosificación se introduce en la esfera humana. Para ello haría falta esbozar una “teoría del cuerpo”, como lo enuncia Izuzquiza (1984b), en García Bacca. Es decir, hacer explícito en qué sentido la condición corporal del ser humano es el origen de la cosificación.

Teoría del cuerpo y cosificación

A partir de las cuatro categorías de cantidad, extensión, inercia y exterioridad, García Bacca elabora una clasificación de los tipos de cosas: cuerpos, corporaloides, somáticas, y somatoides.⁴ Los cuerpos son caracterizados por García Bacca como tetraedros con “cuatro caras” (cantidad, extensión, inercia y exterioridad) que se dan “de una vez y a la vez en cada una de las perspectivas” (1977: 46). Si se acepta que a cada tipo de cosas corresponde un tipo de “posible y amenazante” cosificación de las personas (1977: 45), entonces los cuerpos constituyen el tipo de cosas que más atención demandan, porque en ellos se manifiestan, de manera transparente y actual, estos cuatro rasgos fundamentales que definen el estatus ontológico de las cosas.

⁴ Los *corporaloides* son las cosas que cumplen con cantidad, extensión y exterioridad, pero carecen de inercia; un ejemplo de ellos sería, los puntos cardinales, que orientan la superficie terrestre a pesar de no estar físicamente en el espacio (carece de cuerpo). Es decir, influyen sobre este demarcando el sentido de orientación y se ubican según García Bacca en una “extraposición”. Los corporaloides cosifican porque no son recíprocos, ni nos hablan, ni nos miran. Las cosas *somáticas* son “cuerpos mínimos y gloriosos” (García Bacca, 1977: 59), cosas que carecen de inercia y extensión, aunque cumplen con los criterios de exterioridad y cantidad. Por ejemplo, los números, los cuales “están abiertos de par en par”, según García Bacca, “se dejan mansamente aumentar y disminuir”. A las características propias de los números le acompaña la cuantificación, “la incontinencia numérica” (García Bacca, 1977: 62), que es también raíz de cosificación. Por último, los *somatoides* son somáticas, pero más “leves” que números. Por ejemplo, las fórmulas matemáticas o químicas. La levedad se refiere a su aplicabilidad neutral de cualquier variable, la cual hace indiferente a la fórmula a las propiedades de los números. “No hay números privilegiados para la fórmula” (García Bacca, 1977: 65). Entonces, las fórmulas aplican con total indiferencia tanto a los números reales, tanto a los impares como a los pares, e incluso tanto a cosas como a personas. Son raíz de cosificación porque demarcan un espacio de no-reciprocidad, esto es, un espacio de relación en la total indiferencia.

La cantidad la entiende él en el sentido de “tanto como”, es decir, la indiferencia a lo cualitativo. “Cantidad es una manera gramatical de decir en una palabra indiferencia a todo, neutralidad frente a diferencias...” (García Bacca, 1977: 46-47). La extensión se manifiesta en los cuerpos como la posibilidad espacial de estar fuera y estar al lado de algo. En este contexto García Bacca introduce el término “cualquierismo” para indicar que en la extensión no existe posición privilegiada entre las cosas. La “adlateralidad”, la capacidad de estar ubicado al lado de algo, es neutral e indiferente. La inercia o pasividad indica el hecho de que un cuerpo persevere en existir o permanecer, un simple estar, es una independencia de fuerzas externas y es terquedad. Para mover o transformar un cuerpo se requiere un factor externo que perturbe su estado inicial. Por último, García Bacca concibe la *exterioridad* como un estado de “conductor perfecto” o “perfecto intermediario” (1977: 51), es decir, la posibilidad de los cuerpos de ser afectados por el entorno, el hecho de estar expuestos a todo lo demás. En suma, cuerpo es cosa cuantitativa, extensa, inerte y exterior, “todo a la una y en uno”. (García Bacca, 1977: 53).

La transparencia y actualidad que los cuerpos manifiestan su cosidad, permite determinar cuáles son las “raíces” de la cosificación. Esto equivale a decir que cada categoría de los cuerpos indica un aspecto diferente de la cosificación. El efecto cosificador de la cantidad está en la figura del número, a razón de que en cuanto más grande sea el número “cosificará más el campo de entes en que se realice” (García Bacca, 1977: 47). La presencia de la cosificación en la extensión espacial es “fuerte”, según García Bacca, porque se alimenta de la neutralidad e indiferencia para con quien está al lado o fuera de uno o fuera del nosotros. La pasividad, por su parte, imprime una inercia en los cuerpos, la cual, aunque positiva, porque es “insistencia en lo mismo”, introduce también la quietud y la resistencia a lo nuevo como factores que reducen las posibilidades de la creatividad, lo espontáneo y lo novedoso. Finalmente, la exterioridad es otra “raíz de cosificación para las personas” (García Bacca, 1977: 52), porque el cuerpo determina una apertura a todo, un “estar abierto de par en par a todo” que resulta de la falta de interioridad o de un para-sí. Un cuerpo carece de “intimidad” porque es exterioridad pura y simple: transmite y conduce todo (energía, electromagnetismo, gravedad, temperatura, etc.) a todo lo que le rodea. De manera

análoga, en el Mundo-mercado del capitalismo, la manera en que funciona la propaganda ideológica (“sistema de transmisión”) es un ejemplo de esta propagación sin reflexión, propia del carácter exterior de las cosas.

García Bacca denuncia la cosificación del capitalismo como un “exceso” de lo corporal: “Somos exageradamente cuerpo; hemos inventado el potenciar la corporalidad de nuestros cuerpos y la corporeidad de los demás cuerpos... Jamás hemos sido los hombres más cosa y más cuerpo” (García Bacca, 1977: 53). ¿Cuál es el origen de este “exceso de corporalidad” nuevo que cosifica al hombre? Evidentemente, para García Bacca los culpables son la ciencia y la técnica, enjuiciamiento que es común a la mayoría de las críticas de la modernidad europea, tal y como ocurre con Heidegger. Pero esta tendencia a la cosificación no es para García Bacca algo exclusivo del mundo moderno únicamente, porque a este exceso debe sumarse una cosificación natural “inevitable”. ¿Por qué inevitable? Porque los humanos son cuerpos, esto es, un “dato elemental”⁵ de las personas es existir en cuerpo completo con extensión, exteriorización, cantidad y pasividad. Lo preocupante no es entonces la cosificación, siempre latente en las personas-cuerpos, sino la nueva forma de cosificar del mundo contemporáneo. En ese sentido, García Bacca ofrece una aproximación diferente a la cosificación al reconocer la causa desde la perspectiva de persona.

Universo, mundo y plan de vida

Para comprender el concepto de persona es crucial entender cuáles son los estados del sujeto humano, o estados del “yo”. Estado aquí debe entenderse en el sentido físico-químico como fase o situación susceptible de cambiar dependiendo de las circunstancias y que manifiesta determinadas propiedades y características de la materia. De manera

⁵ En la *Metafísica* de García Bacca, los datos elementales son “cualquier cosa que sea simplemente primera, sin que ni inmediata ni mediatamente se funda en lo primario. O cosa perteneciente a un dominio de objetos en que no se dé sino primero, y no primario alguno” (García Bacca, 1963: 17). Según García Bacca, un dato elemental es primero (algo que se da al comienzo) y no guarda relación con “lo que tiene que ser”, es decir, lo primario. Por ejemplo, en el hecho de nacer, la acción de nacer es ocurre primero de lo que voy a ser, nacer es simplemente comenzar siendo real y total (cuerpo) sin saber qué es el ser nacido o que sigue a partir de allí.

análoga, “el yo, siendo único, puede encontrarse en varios estados: estado de *uno-de-tantos*, de un cualquiera; estado de *particular*, de *individuo*, de *singular* y de *persona*” (García Bacca, 1997: 83). Ser un *cualquiera*, es un estado de indiferencia por la individualidad propia. El yo hace parte de una multitud indistinta y no posee rasgos propios, ni se diferencia de los demás. El “cualquierismo” es el estado que más acerca al sujeto a ser cosa, pues las cosas son siempre cualesquiera de un conjunto. El *individuo*, que es “un ser que es uno, porque se distingue de los demás” (García Bacca, 1977: 921), y por tanto condición necesaria para ser y según una “personalidad”. El *particular*, que es la “parte viviente de un organismo viviente” (García Bacca, 1977: 90), por ejemplo, el individuo como integrante de la Iglesia, la nación o la familia. Y *singular*, que es el individuo positivamente libre, que se da a sí mismo e impregna de originalidad su entorno. Su originalidad es la expresión de una apropiación del mundo. “Todos los hombres tenemos algo de original, y podemos poner, con real sentido en todo al adjetivo posesivo, esencialmente de único de *mi*” (García Bacca, 1977: 94). Ejemplo de un individuo singular es Albert Einstein, como inventor de la Teoría de la Relatividad.

La palabra ‘persona’ proviene del vocablo latino compuesto por el prefijo ‘*per*’ con una connotación superlativa y por ‘*sonus*’, sonido. Significa máscara que hace mucho ruido o que retumba. García Bacca define persona como “un individuo expuesto al universo y abierto al mundo con un plan privado existencial” (García Bacca, 1977: 74). Aunque a primera vista se aleja un poco de la definición tradicional, en otros momentos exhibe una relación fuerte con esta: la persona para García Bacca debe tener voz, es decir, reflejo de su lenguaje convertido en sonido consciente retumbante, expresión de una conciencia propia. Sin embargo, la definición aquí traída nos remite más bien a una distinción básica en el pensamiento de García Bacca: los conceptos de *universo* y *mundo*.

El universo se refiere al “conjunto de todas las cosas, cuerpos sobre todo, en cuanto realidades brutas... que se exhiben” (García Bacca, 1977: 77). Esto quiere decir que el autor extiende el sentido lógico-matemático del concepto ‘universal’, como conjunto de todos los elementos pertenecientes a una clase, hasta un sentido más amplio que, incluye

todas las cosas regidas por el principio de identidad y causalidad eficiente, pero que excluye aquellas regidas por causas finales. La facticidad del universo no admite crítica ni valoraciones, porque se trata de un orden reglado por naturaleza sin *telos* alguno. Estar *expuesto* al universo significa participar de las circunstancias inherentes de ser una “realidad bruta”, esto es, ser un cuerpo-cosa regido por la causalidad lineal y la identidad. El universo es uno de los estados posibles de la realidad, pero uno que está a la base de todos los demás y es “referencia privilegiada” (Izuzquiza, 1984a: 182). “Privilegiada” se refiere a que todo “mundo” depende del universo. El mundo es el resultado de la transformación del universo. Luego, la posibilidad de que un individuo sea persona radica no tanto en liberarse de la exposición al universo, porque esto es imposible, como en que tal exposición se vuelva consciente (el ser como parte integral del serse). No se puede “disimular” la realidad bruta de ser *expósitos*⁶ en el universo, precisamente, porque la vida humana en el mundo se sostiene en el hecho de estar abandonados a esta realidad compartida. “Mientras el yo esté siendo yo en cuerpo, las ideas, los sentimientos tienen que ser compartidos, porque mi cuerpo no es mío, sino uno de tantos y de tantísimos de los sometidos a las mismas leyes del total Universo” (García Bacca, 1997: 101).

En relación con el ser humano, el universo es “inhabitable”: no es utilizable y tal como está es hostil. La transformación del universo en un espacio habitable para el ser humano trae como resultado la constitución del mundo.

El *Universo* de los seres o cosas puede tomar a los ojos del hombre múltiples *sentidos* o interpretaciones que lo humanizan y lo vuelven familiar [...] [con ello] trueca el *Universo* de los seres, de suyo indiferentes al hombre en cuanto hombre, en *Mundo. Mundo, pues, a diferencia de Universo es adquisición o apropiación del Universo por el Hombre*. (García Bacca, 1964: 196s)

⁶ Expósito como expuesto, abandonado. Se refiere a la práctica de *exposición* de los recién nacidos (de *expositus*, "expuesto" en latín) que han sido abandonados, y que por ende se desconoce su origen. García Bacca define expósito como el "niño abandonado a su suerte" (1977: 77). El ser expósito de García Bacca guarda una semejanza con el ser “arrojado” (*Geworfenheit*) de Heidegger, en el sentido en que se trata de una condición de desamparo que no es producto de una elección.

En contraste con el universo, como un conjunto único y compuesto por elementos del mismo orden, el mundo es conjunto de naturaleza plural, susceptible de “múltiples interpretaciones”. La cohesión del mundo se da entre elementos de distinto orden y solo existe en función de un *telos*, de una causa final. El mundo comporta entonces una heterogeneidad radical de sus elementos. En contraste, los *facta* (hechos) del universo están cohesionados, todos “a la una y en uno”, por las causas motrices (eficientes). La apertura al mundo corresponde entonces al descubrimiento consciente del para qué, qué, y cómo son las cosas para el individuo. En palabras del autor, esta apropiación del universo implica un tránsito de lo “expósito” a lo “doméstico”.

El salto “cualitativo y dialéctico” consiste en que el mundo hace posible la introducción de nuevos valores y “sentidos” al universo, incluso hace posible que existan diversos mundos dentro de sí (el mundo académico, social, científico, de la moda, etc.). De modo que abrirse al mundo es una condición del serse persona en la medida en que es únicamente mediante tal apertura que se revelan las posibilidades del ser humano como fuente de transformación y creatividad. Es solo dentro del marco del mundo que el ser humano crea enseres, “inventos positivamente confiables”, capaces de continuar la tarea de reforma *sobrenatural* del universo. Todo lo que el hombre construye a partir del universo entra en la esfera de lo que García Bacca llama sobrenatural. Por ejemplo, de natural tenemos; macho y hembra, pero de sobrenatural tenemos familia o nacionalidad.

Ahora bien, no basta con estar expuesto al universo y abierto al mundo para ser persona. También se necesita tener un “plan privado existencial”, es decir un plan de vida. Según García Bacca (1977: 85), el plan de vida de una persona es la “armonía” de cuatro “notas” o elementos: *proyecto* o texto de las acciones a realizar; *designio* o fin inventado determinado con base en límites impuesto por la intención futura; *decisión* o expresión de la voluntad, el hágase que trae consigo “secuelas reales, económicas y sociales”; y el *resultado* que está determinado por el éxito o fracaso de la empresa. El plan de vida consta de tres aspectos: una *vocación*, que es el llamado a trascenderse cada uno a sí mismo (“sobrenaturalizarnos”); una *profesión* o la respuesta a ese llamado, que consiste en poner a

servicio nuestra vida entrega, dedicación de tiempo completo y de por vida; y un *oficio* o técnica concreta para “ganarse la vida material”. Un plan de vida como el de mantener un matrimonio monógamo difiere entonces de una ocupación cualquiera, como ser labrador o carpintero, en la medida en que llevarlo a cabo combina los tres aspectos al tiempo. Para García Bacca en el “Mundo-mercado” el serse persona queda reducido al último componente, el oficio. (1977: 87) El capitalismo reduce el plan de vida solo a la técnica concreta, excluyendo los otros dos elementos que deberían intervenir en el proceso. Esto quiere decir que solo algunas personas concretan su plan de vida como profesión, los restantes permanecen en el “cualquierismo”: teniendo como ocupación de vida únicamente su oficio.

A partir de esta definición de persona y de las categorías por él creadas, García Bacca desvela cuál es el “atentado original” (novedoso históricamente, según él) del capitalismo como plan económico y antropológico. La lógica capitalista de acumulación ilimitada de uno a costa del empobrecimiento de todos los demás termina por privar al hombre, o más exactamente a algunos hombres, de la oportunidad de abrirse a lo sobrenatural del mundo económico. Esta privación condena a los despojados a descender de lo sobrenatural a lo natural, con ello terminan más expuestas al universo. La degradación de la persona que surge de esta “caída” consiste en “reducir al mínimo su apertura al mundo económico y ampliar al máximo su dependencia de expósito” (1977: 96). Es decir, el mundo económico se le enajena al despojado en la medida que se le somete ser doblemente “expósita”: no solo termina expuesto a la “realidad bruta” del universo natural, sino también a la “naturalidad” del mundo económico.

De otro lado, dado que el mundo es posesión del universo por parte del ser humano, el mundo es siempre la transformación de seres en *enseres*. Luego también se despoja al individuo de su potencial como *homo creator*, de su condición de humano, negándole el uso y la posesión de los enseres-inventos. La ilusión del capitalismo consiste en creer que posesión y uso van unidos, en cambio, cuanto más se posee menos de lo poseído puede el individuo usar. El capitalismo conforma una posesión que termina siendo solo conciencia

de la posesión en la figura del acaparador de riquezas. El poseedor y dueño del capital termina en un exhibicionismo ensimismado, por no poder dar uso a todo lo que acumula. Es decir, el poseedor también termina cerrado al mundo, tal y como el desposeído. (García Bacca, 1977: 97) La acumulación ilimitada tiene como desenlace un ser expósito al universo deja de ser persona (poseedor) y que no permite que los demás lo sean (desposeídos). “A estos acontecimientos ocurridos a las cosas corresponden, por parte del hombre, el sentirse señor y dueño de las cosas, emprendedor y empresario” (García, 1984: 223).

En síntesis, un individuo expuesto al universo y abierto al mundo con un plan privado existencial es el ser persona. La ontología de García Bacca trata *con* y *de* las personas, en la medida en que asume que una persona es ser-estar en el universo y al tiempo ser-estar en el mundo. El universo incluye a la persona en cuanto que cuerpo “biótico” o “realidad bruta”. Esta persona accede al mundo cuando se transforma en causa final de las cosas. Así convierte al universo inhóspito en algo doméstico y logra construir un plan de vida sostenido: en vocación, profesión u oficio. No obstante, a pesar que el concepto de persona queda definido por una exterioridad doble (exposición y apertura), como vimos, el plan de vida sigue siendo plan *privado*, que no necesariamente incluye el reconocimiento del “otro” o de un nosotros. Tampoco el paso del estado de “cualquiera” a “singular” garantiza el paso de una ontología personal a una ontología del Nos. En lo que sigue argumentaré que este paso se puede comprender a partir del paralelo que desarrolla García Bacca entre los conceptos de enser, hermandad y pueblo y los conceptos de animal racional, animal político y animal social. El fundamento de este paralelo es el surgimiento y la consolidación de un proceso de descosificación que tiene como paradigma la experiencia de la mirada recíproca entre seres que se reconocen mutuamente como iguales.

Surgimiento y consolidación del ser Nos

La sociedad basada en el Nos se desarrolla en tres momentos o “fases históricas”. La primera consiste en el paso de las cosas a *enseres*, el cual implica una negación de la

indiferencia del universo. Las cosas del universo en las que el hombre clava su mirada, y que le miran sin verlo, son los enseres. Se trata no tanto de “ojos ciegos”, incapaces de ver al hombre, sino de ojos que miran, pero no en el sentido de las personas, porque su mirada no implica la fisiología del ojo, sino la relacionalidad implícita en el acto de ver. Los enseres no son, pues, indiferentes al hombre: los enseres han sido creados por él para que le miren. Todo lo que el hombre crea con el trabajo de sus manos mira al hombre, y por ello son enseres, como el arado *mira* a la mano que le usa. En contraste, la posición del universo en relación con el hombre es absolutamente indiferente: este ni siquiera mira al hombre, es neutral a su existir, y neutral al mundo. “Los enseres que el hombre ve, / son enseres porque le miran; / son enseres porque no lo ven” (García Bacca, 1984: 35).

La segunda fase consiste en la interdependencia entre el surgimiento del mundo y el surgimiento de una hermandad humana. El interés de los hombres por mundo es natural, puesto que, este es su creación. El mundo toma distancia de universo al establecer formas de ser en mundo, por ejemplo: el ser hermanos es creación humana del mundo, por ello diferente a la distinción entre macho y hembra. En el universo no somos hermanos, solo en el mundo, es decir, somos hermanos de mundo, y no precisamente hermanos de sangre. Somos hermanos por ser creadores y usuarios de mundo, cuyos integrantes – los enseres – nos miran como a sus creadores. “Los enseres que el hombre ve / son enseres porque le miran. / El mundo en que el hombre es, / es mundo porque nos mira” (García Bacca, 1984: 39). ¿Por qué los hombres creadores de mundo son al tiempo hermanos? Según García Bacca, porque con el mundo aparece un “novísimo Orden”: el hombre procede de sí en cuanto que creador de mundo, en cuanto ha convertido el universo en mundo y lo habita. Este mundo no se limita a los inventos, sino en su carácter público: en la realidad de ser un mundo común “para todos”. Poseemos una hermandad que crece simultáneamente con cada proceso de *transustanciación*⁷ del universo en mundo. El cambio de estado del hombre

⁷ Transustanciación equivale al *transubstatio* en latín o *Aufhebung* en alemán. García Bacca recupera el concepto de la dialéctica de Hegel para señalar una transformación en la que intervienen dos sustancias diferentes, pero en la que ninguna se aniquila, ni tampoco hay pérdida de algo. “Transustanciar es, pues, asimilar, digerir, absorber real y verdaderamente algo, sin aniquilación alguna de realidad, ni en asimilado ni en asimilante, con eliminación y desecho de lo inasimilable” (García Bacca citado en Izuzquiza, 1984a: 216)

natural en hombre trabajador es para García Bacca algo “real de verdad”, es decir, algo que repercute en el plano de los objetos que posibilitan la vinculación entre los humanos (los enseres). En el acto de dar de beber a otro, por ejemplo, el ánfora (enser del mundo) y el agua (cosa del universo), se transustancian en mediaciones materiales de la hermandad, porque señalan la existencia de un mundo común, el mismo de todos y para todos. Por esta razón, “la auténtica hermandad surge en forma de sociedad de trabajadores. Y nos la ganamos paso a paso, invento a invento, a pulso de ocurrencias, ingeniosidades y golpes de genios” (García Bacca, 1984: 41).

En tercer lugar, la sociedad del Nos surge como resultado de la transformación del hombre en pueblo. García Bacca distingue dos conceptos provenientes del mundo griego (Aristóteles), “hombre animal racional” y “hombre animal político”, para mostrar que el primero es el “descubridor y empalabrador primero y ejemplar de *cosas*” (García Bacca, 1984: 181), mientras que el segundo, cuyo modelo es la figura de Sócrates, es el primero en afirmar que las cosas no quieren hablar con él. Es decir, el hombre político admite que nada puede aprender de las cosas, pero sí, de los hombres de la ciudad. En el diálogo socrático, cuando los hombres de ciudad eran preguntados, respondían, bien o mal, a lo que se les preguntaba. Pero incluso si al final, concluye García Bacca, todos, interrogador e interrogados, admitieran “que nada sabían”, resultaba que “nada sabíamos”, en plural (García Bacca, 1984: 181-182).

García Bacca agrega a la pareja de conceptos griegos un tercer concepto, el de “animal social”. Con ello hace un paralelo entre cada fase y cada tipo de animal. El animal racional se encuentra como “hombre-cosa entre las cosas”, por lo que corresponde a la primera “fase de la historia” en la que cada hombre es uno; uno de tantos, un “Don nadie”, es decir, un “cualquiera”. La máxima del animal racional es el estado de cosificación en el hombre y el universo. El animal político o ciudadano es para García Bacca el hombre como inventor que habita la ciudad, así como el conjunto de hombres que se hablan, se escuchan, se entienden. Corresponde a la “segunda fase de la historia”, en la que cada hombre “es uno de ese Todo, finito y definido”, es decir parte integral de la ciudad. El espacio que abre la

ciudad, en cuanto que lugar de encuentro entre hombres, contrasta con el “resto que es universo –que es lo más- respecto del cual uno de tantos es aún una de tantas cosas” (García Bacca, 1984: 188s). En la tercera fase de la historia, la del animal social, “se acrecen a la par, y sin límite, descosificación del hombre y del universo. Hombre por fin humano; universo, por fin, mundo” (García Bacca, 1984: 189).

La categoría de pueblo es el resultado de un proceso de *descosificación*: dado que la mirada que los enseres dirigen hacia el hombre no es una mirada particular (porque no ven como las personas), sino dirigida a todos, en plural, esta mirada sostiene la apertura hacia el mundo de los hombres.

Ningún invento, sencillo o complicado, mira a este hombre; y este hombre, en cuanto este...no puede sentirse mirado por las obras de su mano y mente. Los inventos son de Nos; propiedad de Sociedad, y de cada uno en cuanto miembro de Sociedad. (García Bacca, 1984: 186).

El pueblo se concreta en cosas que los miren a todos como Todo, en trabajo hecho inventos, ser en enseres de hombre-sociedad, en humanismo concreto y real de verdad. “El hombre que ves no es /hombre por tú lo veas; /hombre sois porque os veis” (García Bacca, 1984: 179). En el Nos-pueblo, que García Bacca plantea también como meta ideal, los inventos no tienen posibilidad de ser para un yo únicamente, sino que son para todos nosotros. Ese estado de cosas evitaría la cosificación, pues no hay inventor individuo, pues los inventos son de Nos, dominio de la sociedad. García Bacca nos convoca a familiarizarnos con la mirada de *coinventores* y de *cousuarios* de mundo: el mundo es invento del hombre, pueblo es invento del Nos. Pero, es posible que la conformación y práctica del Nos no alcance la fase de sociedad y únicamente llegar a la fase representada por el animal político, aquel que se reconoce como uno entre tantos. Para lograr esto, el animal político-ciudadano debe superar el “distanciamiento” propio de la mirada “objetivante” hacia los objetos, y abrazar la teoría del conocimiento que fundamenta al animal social, es decir, ser capaz de lograr que las cosas nos miren a todos como Todo.

Vernos y hablarnos

De la conceptualización y la acción de los estados del “yo” (cualquiera, individuo, particular, singular), García Bacca (1997: 101) concluye que un plan de vida en solitario, es algo no solo poco agradable, sino imposible, en la medida que el hombre no puede separarse del cuerpo, y que necesariamente estamos con otros siempre que estamos siendo en cuerpo. En el proyecto ontológico de ser persona, el cuerpo es el medio por el que somos “una finitud que está moviéndose, viviendo y siendo en una Infinitud” (García Bacca, 1997: 139). Además, en las relaciones sociales, los humanos son capaces de modificar la realidad dentro de lo finito, por ello, afirma García Bacca, “el programa de vivir como persona, o de estar siendo solo o solas con el *Solo*, no es ni tan fácil ni tan amablemente aliciente como podría parecer a primera vista” (1997: 101). “Estar a solas con el Solo”, como aislamiento absoluto del mundo, solo es posible para Dios y en la muerte. En todas las demás circunstancias, el ser humano participa de un Nos.

Gimeno (2015: 357) rastrea el concepto de Nos de García Bacca en la ontología basada en el reconocimiento del otro que Sartre desarrolla en su libro *Ser y la Nada*. La categoría del Nos sartriano se define como la relación ontológica existente entre dos sujetos que se encuentra al mirarse, y se resume en una relación entre “Nos-objetos”. “Y este “Ellos” asumido por una subjetividad como su sentido-para-otro se convierte en un Nos... El Nos es un brusco experimentar la condición humana como comprometida entre los Otros” (Sartre, 2006: 507). Sin embargo, Gimeno acierta al concluir que para Sartre la mirada entre iguales no actúa como principio universal regidor del Nos, como categoría ontológica, ni tampoco condiciona relaciones de reciprocidad entre terceros. Efectivamente, en el caso de García Bacca, el Nos hace las veces de categoría ontológica y de experiencia fáctica que se refiere a toda la gama de interacciones reales entre sujetos de una misma comunidad –en especial la mirada. “Cuando [dos hombres] se hablan por medio de los ojos que ven que se los ve; cuando uno se ve por los ojos del otro, ve que los ojos del otro lo ven, lo cual es verse por ellos. Los dos ven que se ven; y de cuatro ojos se hace una vista humana. Uno *nos* vemos, un *Nos* vidente” (García Bacca; 1984: 18-19).

Una manera de entender este “Nos vidente” más allá de su referencia a la visualidad es pensar la categoría de Nos como un proceso de reconocimiento y proceso dialógico, que ocurre en otros dominios distintos al visual, como en el habla. La categoría del Nos en García Bacca y su concreción en sociedad, es un correlato del estar siendo hombres. Se trata de un proceso dialéctico (“transustanciador”) entre conocer y reconocer. “De hablar un hombre con otro surge *nosotros dos*; basta con dos para desatar el alud que llegará a *Nos*” (García Bacca, 1984: 20).

Un hombre habla con otro, los dos en trance de hombres, cuando se hablan por la palabra: cuando uno es oráculo, boca, del otro. La respuesta que un hombre da a la pregunta de otro es respuesta que el primero se da a sí mismo por medio de la nueva boca; y la pregunta que uno hace al otro, es pregunta que el segundo se hace por boca del primero, por una nueva boca; de dos bocas, de dos orejas se hacen realmente –procedimiento transfisiológico- una sola lengua y un solo oído: el *nuestro*. Por eso *nos* entendemos (García Bacca, 1984: 19).

El reconocimiento del otro en la acción de hablar es visto por García Bacca como algo “trágico”, debido que surgió como consecuencia del problema generado en la teoría del conocimiento la aceptación de un otro. Hegel fue el primero en señalar que “el cráter” por el que ha emergido el reconocimiento es una relación de dominio del otro. Este primer acto histórico de reconocimiento acontece en la relación asimétrica entre señor y siervo. “Por erupción de tal lava ontológica, el señor –hasta entonces león racional– se ve por los ojos de su siervo; ve que el siervo tiene ojos –ojos que son porque lo ven: ven sus actos, sus barbaridades– (García Bacca, 1984: 26). La dialéctica del reconocimiento de Hegel primero abarca el “serse señor”, aconteciendo a dos tiempos serse señor de sus siervos y serse siervo de sus siervos. Entonces la negación de este momento revela una “cuestión de reconocimiento”. Para García Bacca en esta dialéctica del amo y el esclavo se esconde el doble aspecto del reconocimiento que da origen a la categoría del nosotros. “Siervo de su señor y señores de su señor surgió *Nos*, en forma de sociedad... desde entonces cobró sentido real, nuevo, la frase: Nosotros los hombres” (García Bacca; 1984: 30).

El proyecto de construcción del Nos consiste, tanto en Hegel como en García Bacca, en una propuesta de categoría dialéctica que opera como instrumento eficaz para atravesar, pasar y

transformar la realidad. “Hegel intenta transformar universales cual moral, derecho, religión, filosofía en universales *nuestros*: moral *nuestra*, de *nuestro Pueblo*” (García Bacca, 1984: 25). De manera que el concepto de Nos garcíabaquiano es tomado de la propuesta dialéctica hegeliana, porque cuando se acude a la noción de “nuestro pueblo”, se refleja el acontecer histórico, la praxis. El proyecto universal hegeliano se sostiene en la historia, en ella acontece lo descrito, pueblos y personas, nada de abstractos. Lo primordial para García Bacca es la concreción de la persona vinculada activamente a sociedad, quien pasa a ocupar el lugar del animal racional o “cosa-hombre” que no es capaz de pensar en la corporalidad por fuera de la categoría de lo “mío”. En contraposición, solo mediante el plural Nos, el individuo accede a ser una parte viva, esto es integrante constitutivo e indisoluble, y no cósmica, esto es suma aritmética de partes separadas, del conjunto social. “Mas yo, yo, yo... nunca dará un Nos. [...] La cosa-hombre es animal racional; el hombre humano es el viviente social: es *Nos el Hombre*” (García Bacca, 1984: 19).

Conclusión

Espero haber mostrado en este ensayo cómo la propuesta ontológica garcíabaquiana desde la categoría de persona es una propuesta de ontología en plural que se cimienta en la categoría del Nos y la realización del ser humano como animal social, esto es, en un Nos-pueblo que se condensaría en el “humanismo concreto y real de verdad”. García Bacca evoca razones para que iniciar la empresa de sernos personas, entre ellas, la deshumanización desmedida de su época, que plantea la urgencia de hacer frente a la lógica que convierte todo el mundo humano en cosas. El estilo de “doble filo” (técnico y metafórico) del pensamiento de García Bacca le conduce de Marx a Machado. De un lado, Marx le aporta la posibilidad de pensar la filosofía como transformación de la realidad, esto es, la labor del serse filósofo, que equivale a transformar reflexivamente el mundo. De otro lado, los versos de Machado son usados por él como herramientas para construir toda una terminología destinada a la comprensión del fenómeno de la cosificación. A caballo entre filosofía y poesía, García Bacca determina que la irreciprocidad de la cosa es lo que la constituye como *objeto*: un objeto no me ve, no existe acción de correspondencia, pues este

no me ve. Así es el trato con las cosas. Por tanto, la cosificación no es más que imitar este trato: te niego al no mirarte, rebajo tu persona al rango de ser cosa.

En la conformación de la ontología del Nos, la persona es el camino, no solo la condición, de la sociedad. Esto quiere decir que el ser persona, esto es, el hacerse persona, constituye la posibilidad de trocar el mundo en “mundo suyo” desde la facultad de creación, posibilidad que no posee una cosa. Las cosas pueden cosificar todo, hasta a las personas mismas, pero no pueden crear mundos. Como vimos, el hacerse persona se fundamenta en la realización de esta creatividad en un plan de vida sostenido en el tiempo, simultáneamente vocación, profesión y oficio. No obstante, la única garantía que ofrece el proyecto ontológico de ser personas de García Bacca es la posibilidad de conformación un mundo diferente al actual. La cosificación es inevitable en las personas por la simple razón de estar siendo “en cuerpo”. El salto ontológico de lo personal a lo “nuestro” supone el establecimiento de la sociedad como fuente de la verdad. El ser social activa al hombre dentro del mundo y este se transforma en inventor del mundo donde los hombres se ven y se hablan entre sí, desapareciendo la cosificación.

Quisiera finalizar preguntándome si acaso a pesar de que el pensamiento de García Bacca está dedicado a los “grandes nombres” y los “grandes temas” de la tradición ontológica clásica, su crítica de los dualismos sujeto-objeto o yo-mundo, así como la construcción de una ontología relacional de la persona y su entorno inmediato de semejantes, posibilitan también un diálogo entre su propuesta y algunas antropologías filosóficas latinoamericanas contemporáneas. Me pregunto, en concreto, ¿resiste esta ontología del Nos una lectura desde otras ontologías? ¿Resiste, por ejemplo, una crítica desde la ontología de los espíritus (*xapiripë*) de algunas culturas amazónicas?

Viveiros de Castro (2006) ha descrito como los Yanomami tienen a los *xapiripë* como sus espíritus aliados, los cuales son visibles a los chamanes por medio del polvo del árbol *yãkõanahi*. Solo a través del polvo el chamán los verá y los espíritus lo verán a él, ofreciéndose así una relación de reciprocidad condicionada. Los *xapiripë* son verdaderos

animales con doble presencia invisible y visible. Esta última se manifiesta como “presencia de humanoides”. Mientras aparecen (normalmente) como invisibles, esos no humanos “son” humanos; mientras aparece (anormalmente) como visibles, esos humanos “son” no humanos. La naturaleza de esta reciprocidad es algo paradójica, la imagen es al mismo tiempo algo no icónico y no visible, es decir, los espíritus se miran, en cierto sentido, para hacerse visibles, desde los “índices” o trazos de una imagen visible. No obstante, los *xapiripë* son imágenes interiores, “moldes internos”, esquemas inaccesibles al ejercicio empírico de la visión. Los *xapiripë* son imágenes enigmáticas que nos deben ver para que podemos verlas, imágenes a través de las cuales vemos otras imágenes. Esta situación es descrita por Viveiros de Castro como un ejercicio superior o trascendental de la facultad de mirar. Solo a través de esta práctica dichas imágenes se tornan activas, índices que nos interpretan antes de que los interpretemos.

En principio, se advierte que la posibilidad del diálogo entre las dos ontologías no parece plausible. ¿Dónde acaba el universo y comienza el mundo de los Yanomami? ¿Qué tipos de cosas son los *xapiripë*? ¿O se trata de personas humanas? Si contrastamos las categorías de persona y Nos con la cosmovisión de los Yanomami, encontramos un límite insalvable. La noción amazónica de ser en el mundo es total, dado que no tiene como punto de partida las distinciones modernas entre cultura y naturaleza o entre sujeto y objeto, que sí presupone la ontología crítica de García Bacca. Haciendo uso de la terminología garcíabaccquiana, podría decirse que en las comunidades Yanomami el Nos-vidente existe *como* principio y *desde el* principio. Comparado con la propuesta de García Bacca, los Yanomami son los maestros en el vivir en sociedad, en el Nos, puesto que, su estar en el mundo solo es posible a partir del reconocimiento y la relacionalidad.

Sin embargo, al ejercitar un “mirarse” que traspasa los límites de lo visible, la ontología amazónica da lugar a otras ontologías donde lo visual es remedio que evita el distanciamiento o la objetivación del entorno, de modo parecido a como el mirarse mutuamente funciona en García Bacca. En ambos casos se trata de una intensificación de la experiencia participativa originaria que *ya* existe de base en la comunidad de seres. La

ontología de los espíritus amazónicos como espacio intermedio entre lo visible y lo no visible y la ontología del Nos como espacio intermedio entre lo personal y lo colectivo, ambas permiten que resalten categorías nuevas para referirse a tipos de reciprocidades correspondidas (entre espíritus y chamán; entre yo y nosotros) Ambas ontologías transforman la premisa sujeto-objeto de lo visible sin guardar distancia epistemológica alguna, es decir, ambas hacen un llamado de transformación de la epistemología clásica, aunque desde un punto de partida distinto.

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, C. y Aretxaga, R. (2014). *Juan David García Bacca. Antologías de textos filosóficos*. Madrid: Tecnos.
- Bohórquez, C. (2008). El hombre como ser social en Juan David García Bacca. *Cuadernos Americanos*, 124, pp. 97-108.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, 2, pp. 7-11.
- García Bacca, J. (1963). *Introducción literaria de la Filosofía*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- García Bacca, J. (1964). *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Bacca, J. (1977). *Cosas y personas*. Caracas: Fondo de Cultura Económica.
- García Bacca, J. (1997). *Antropología filosófica contemporánea*. México: Anthropos.
- García Bacca, J. (1991). Pasado, presente y porvenir de Marx y del marxismo. *Anthropos. Juan David García Bacca. La filosofía, una empresa de creación social del pensamiento*, 9, pp. 107-121.
- García Bacca, J. (2006). *Ciencia, técnica, historia y filosofía. Qué es sociedad*. Barcelona: Anthropos.
- García, Bacca, J. (1983). Textos y notas. Lectura innovadora de Marx. Filosofía de transustanciación humana del universo y de transustanciación universal del hombre. *Anthropos. Lectura de Marx por J.D. García Bacca*, 32-33, pp. 8-96.
- García Bacca, J. (1984). *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J. (2000). *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J. (2002). Filosofía y lengua. *Ensayos y estudios Juan David García Bacca*, (Tomo II, pp. 63-67). Caracas: Cultura Urbana.

- García, R. (1984). La huella de Marx en el pensamiento de García Bacca. *Revista de Historia de la Ideas*, 5-6, pp. 219-231.
- Gimeno, X. (2015). La categoría del Nos en Juan David García Bacca y la herencia de Antonio Machado. *Estudios Filosóficos*, 64, pp. 353-371.
- Izuzquiza, I. (1984a). *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. Barcelona. Anthropos.
- Izuzquiza, I. (1984b). Notas para una teoría del cuerpo en García Bacca. *Enraonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 10, pp. 95-109.
- Sartre, J (2006). *El ser y la nada*. Buenos Aires. Losada.
- Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre una ontología dos espíritos amazónicos. *Cuadernos de campo*, 14-15, pp. 319-338.

CONCLUSIONES

La ontología matemática de Bunge es el referente de exponer la realidad real de verdad, como lo afirma García Bacca en su metafísica cuando describe lo que son las cosas realmente desde el punto de lo biológico, científico o matemático. Este es el fondo de la realidad, no se puede negar el lenguaje matemático y mucho menos su relación semántica. Bunge definió al ontólogo como “matematizador de las ideas a través de los hechos” proponiendo al mundo como el conjunto de cosas simples y compuestas; dentro de esta ontología el individuo se relaciona como cosa según principios físico-matemático-biológicos, por ejemplo: asociación, interceptarse, ensamblaje, aleatoriedad, estocastidad, entre otros. La propuesta bungeana incluye la pregunta ¿qué existe?, dando como respuesta: “ser existir realmente, es ser una cosa” pero se puede ser de manera real o conceptual.

El ser cosa no es negable, esta sentencia demarca el concepto de Bunge hacia mundo, es “el conjunto de todas las cosas”, es el estar siendo con posibilidades al cambio; él afirma que los individuos están provistos a todas las posibilidades. Individuos situados en un mundo con posibilidades mucho más allá del límite de la necesidad. La posibilidad fáctica o conceptual Bunge la sujeta a lo legal, es decir, lo legal aparece porque cumplió con el espacio de una posibilidad adecuada, pues es la condición que activa la potencialidad total de las disposiciones causales de la cosa.

La propuesta ontológica de Bunge finaliza conectado al mundo con una concepción sistémica y uno de esos sistemas, el de la vida, se toma como un objeto complejo que tenía la atmosfera favorable para manifestarse; para él la vida es posibilidad legal, ofreciendo las razones fisicoquímicas del surgir de la vida caminando en la senda de la ontología científica. Aquí vale señalar cómo una ontología no matemática o no científica también deviene en lo vital como problema fundamental para la comprensión del ser, de *lo que es*

(Cepeda, 2019: 166-179; 229-242); es decir, las ontologías actuales, por lo menos en América Latina, muestran un interés biológico, lo que conlleva una comprensión no meramente formal o no meramente abstracta del ser en cuanto ser, lo que también pudo evidenciarse, con la vida humana, en el caso de García Bacca.

Es necesario resaltar que, en la apuesta ontológica bungeana, se deja al hombre sin la posibilidad del sentir, ya que el sentir queda sólo como un proceso químico-neurológico y la realidad es asumida como netamente racional. De acuerdo con Juan Cepeda H., se podría objetar, que: “la realidad es mucho más rica, sensiblemente diversa, que exige explicaciones mucho más profundas que las que ofrece la mera razón” (2017, p. 209). Por tal motivo, la razón aun con todo su poder, con toda su capacidad de tecnificar el mundo, no lo agota, así como la ecuación y la ley no dan cuenta de todas las posibilidades. Lo anterior está también en concordancia con el pensamiento de Roger Penrose:

Cuando afirmo mi propia creencia en que la verdadera inteligencia requiere conciencia estoy sugiriendo implícitamente (puesto que yo no creo en la tesis de la IA fuerte de que la simple activación de un algoritmo producirá la conciencia) que la inteligencia no puede simularse adecuadamente mediante procedimientos algorítmicos, es decir, mediante un computador, (...) debe haber un ingrediente esencialmente no-algorítmico en la actuación de la conciencia (1999, p.505).

A causa de no ser la mente en general reducida a procesos algorítmicos, el cerebro deja de ser computable, por ello los procesos relacionados con los sentimientos en particular, no pueden ser reducidos a algoritmos, es decir, ser llevados a la cadena de leyes, circunstancias y, por lo tanto, hechos. En particular, si el cerebro no puede ser reducido a algoritmos, entonces no sería posible la teletransportación de humanos, ya que no se podría dar el proceso de codificación-decodificación-codificación, que esta teletransportación implica.

Ahora, la propuesta ontológica social de García Bacca se presenta desde lo social obedeciendo a otras perspectivas de ciencia, especialmente la economía, espacio distante a la lectura de Bunge. Pero García Bacca parte de una visión de mundo definida como el enfrentamiento entre los rasgos fundamentales de la persona a las propiedades de las cosas conllevando a la cosificación y sus clases. Siendo ésta la amenaza del proyecto de ser persona.

El ser persona tiene como primera causa ser cuerpo-cosa supeditado a cuatro aspectos: cuantitativa, extensa, inerte y exterior, todos presentes en lo simultáneo. Otro término de la realidad corpórea dado en el estar siendo cosa es estar siendo individuo precipitado al universo y descubierto en un mundo. La posibilidad de que individuo sea persona radica en la exposición al universo conscientemente (ser y serse). Pero ¿qué es universo?: “es el conjunto de todas las cosas, cuerpos sobre todo, en cuanto realidades brutas... que se exhiben” (García Bacca, 1977: 77). Al estar en el conjunto de todas las cosas, en universo, el hombre es el único con la posibilidad de trato de seres sin establecer el trato con seres, acción ontológica. Con la mirada de ontólogo García Bacca define a la persona como “un individuo expuesto al universo y abierto al mundo con un plan privado existencial” que debe estar por encima de ser “los hombres más cosa y más cuerpo” (García Bacca, 1977: 53). El cuerpo es el principio primario de la ontología de García Bacca, que posibilita el sentir de lo real, cumple la función de ser el sentimiento de nuestra realidad.

El reconocimiento de la realidad a través del cuerpo, de lo individual, prolifera la cosificación; el plan para superarlo es el trato de persona basado en el reconocimiento del otro a través de la mirada, es decir, la corporalidad dentro de la sociedad. García Bacca sabe que el mundo está hecho de cosas, pero el mundo nos hizo hermanos y este mundo nos hace hombre pueblo, hombre que se hace humano por la acción de descosificación.

De la ontología de Bunge y de García Bacca se puede reconocer que ambos parten de ver al mundo como el conjunto de todas las cosas, por ello comienzan exponiendo las propiedades estáticas de las cosas, retomando al materialismo el cual afirma: el mundo está

compuesto de cosas y existir radica en ser cosa. Pero ellos imparten al ser cosa el cambio o el movimiento, en Bunge “ser una cosa individuo provisto a las posibilidades” y en García Bacca “ser cosa-cuerpo individuo, lector de la realidad y abierto al mundo”. En el cómo se dan las posibilidades del individuo es donde se distancian estas ontologías: Bunge prefija al ontólogo de matematizador y en el cumplimiento de la tarea habla de la idea de vida, la cual tenía toda la legalidad probabilística dentro del sistema de mundo de surgir, ubicándola como un proceso bioquímico producto del autoensamble (de moléculas, células...) y la vida está sujeta a un proceso de biorregulación, biopoblación, de supervivencia y adaptabilidad, explicando su aparecer dentro de lo biológico, el que todo recae en el mantenimiento óptimo de los organismos. En cambio, García Bacca, retomando la ontología clásica, la expone al materialismo histórico en su ir más allá de la cosa, de dar solución a la cosificación a través de la posibilidad de ser una sociedad donde aparezcan los componentes reales de los hombres y lo corporal, que no nos cuantifique, sino que toda la función corporal conduzca al reconocimiento de hablar al hablarnos, de mirar al mirarnos, y así nos des-individualizamos para ser nuestros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beorlegui, C. y Aretxaga, R. (2014). *Juan David García Bacca. Antologías de textos filosóficos*. Madrid: Tecnos.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y vida textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.
- Bohórquez, C. (2008). El hombre como ser social en Juan David García Bacca. *Cuadernos Americanos*, 124, pp. 97-108.
- Bunge, M. (1965). *Intuición y ciencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bunge, M. (1980). *Epistemología*. Barcelona: Ariel.
- Bunge, M. (2002). *Ser, Saber, Hacer*. México: Paidós.
- Bunge, M. (2008a). *Filosofía y sociedad*. México: Siglo XXI.
- Bunge, M. (2008b). *Tratado de Filosofía Vol. I: Semántica I: Sentido y referencia*. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, M. (2011). *Tratado de Filosofía Vol. III: Ontología I: El moblaje del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, M. (2012). *Tratado de Filosofía Vol. IV: Ontología II: Un mundo de sistemas*. Barcelona: Gedisa.
- Cala, F. & Eslava, E. (2011). *Mecánica Cuántica: Sobre su interpretación, historia y filosofía*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Cepeda H., J. (2010). Problemas de metafísica y ontología en América Latina. *Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie*, n° 57. Aachen, Alemania: Mainz.
- Cepeda H., J. *et al.* (2016). La hermenéutica textual como herramienta metodológica. *Reflexiones en torno de la investigación universitaria. Colección semillas* n° 1. Bogotá, Ediciones USTA.
- Cepeda H., J. (2019). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.

- Chica, P. (2009). Metafísica descriptiva y análisis conceptual en el pensamiento de P. F. Strawson. *Estud. filos.* (39), 243-265.
- Elearde, V. (2007). El objeto puro en Meinong. *Diánoia*. Vol. LII, (58), 27-48. Recuperado de: <https://www.scribd.com/document/240231615/Sobre-Las-Presuposiciones-de-La-Ciencia>
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, 2, pp. 7-11.
- García Bacca, J. (2006). *Ciencia, técnica, historia y filosofía. Qué es sociedad*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J. (1963). *Introducción literaria de la Filosofía*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- García Bacca, J. (1964). *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Bacca, J. (1977). *Cosas y personas*. Caracas: Fondo de Cultura Económica.
- García Bacca, J. (1984). *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J. (1991). Pasado, presente y porvenir de Marx y del marxismo. *Anthropos*. Juan David García Bacca. *La filosofía, una empresa de creación social del pensamiento*, 9, pp. 107-121.
- García Bacca, J. (1997). *Antropología filosófica contemporánea*. México: Anthropos.
- García Bacca, J. (2000). *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*. Barcelona: Anthropos.
- García Bacca, J. (2002). Filosofía y lengua. *Ensayos y estudios Juan David García Bacca*, (Tomo II, pp. 63-67). Caracas: Cultura Urbana.
- García, Bacca, J. (1983). Textos y notas. Lectura innovadora de Marx. Filosofía de transustanciación humana del universo y de transustanciación universal del hombre. *Anthropos. Lectura de Marx por J.D. García Bacca*, 32-33, pp. 8-96.
- García, R. (1984). La huella de Marx en el pensamiento de García Bacca. *Revista de Historia de la Ideas*, 5-6, pp. 219-231.
- Gimeno, X. (2015). La categoría del Nos en Juan David García Bacca y la herencia de Antonio Machado. *Estudios Filosóficos*, 64, pp. 353-371.

- Goldstein, H. (1963). *Mecánica Clásica*. Madrid: Aguilar.
- Izuzquiza, I. (1984a). *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. Barcelona. Anthropos.
- Izuzquiza, I. (1984b). Notas para una teoría del cuerpo en García Bacca. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 10, pp. 95-109.
- Kraft, V. (1977). *El círculo de Viena*. Madrid: Taurus.
- Penrose, R. (1999). *La nueva mente del emperador*. Bogotá: Grijalbo.
- Ruiza, M. (2019). Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea: Mario Bunge. Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/bunge.htm>
- Santamaría, F. (2007). *Nombres, significados y mundos: La ficción y su perfecta significatividad en la filosofía analítica*. Barcelona: Universidad pontificia de Salamanca.
- Sartre, J (2006). *El ser y la nada*. Buenos Aires. Losada.
- Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre una ontología dos espíritos amazónicos. *Cuadernos de campo*, 14-15, pp. 319-338.
- Wilber, K. (2011). *Cuestiones cuánticas escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós.

ANEXO:
DOCUMENTO DE SUSTENTACIÓN

La monografía parte de una propuesta temática filosófica que tiene como objetivo describir propuestas ontológicas latinoamericanas actuales, a su vez incitar para que sean dialogadas en los espacios académicos, como el convocado. Un llamado de atención radica en el señalamiento del problema o cuál es principio de ser de la monografía. Este puede partir de la subjetividad, es decir, del interés que cada autor, Bunge y García Bacca, despertó en los estudiantes, atendiendo a la receptividad de los cursos recibidos en la maestría. Otra razón es la construcción de referentes en el tema, puesto que, a simple vista, la ontología latinoamericana, para fortuna de esta facultad, es donde se construye gran parte de las discusiones sobre el tema. Es solo emprender una búsqueda en internet y los resultados obtenidos referencian el trabajo del profesor Juan Cepeda H. y el grupo de investigación Tlamatinine. Entonces, nuestro trabajo se encamina en ser altavoces de la “ontología lógica de la ciencia” en Bunge y la “ontología fenomenológica de la existencia” de García Bacca, delimitado por una invitación descriptiva de estos dos pensamientos ontológicos. Correspondiendo al objetivo del trabajo visibilizamos algunos aportes teóricos que construyen la ontología latinoamericana actual, pues Mario Bunge y Juan David García Bacca hacen parte del marco de referencia de este pensamiento regional.

El pensamiento ontológico de nuestro continente, en sus inicios, no se desprende de una visión tradicional. La ontología clásica convoca a la inquietud de comprender el ser en cuanto ser, y esta se continúa con Heidegger. ¿Qué es el ser? En el caso de Bunge, se manifiesta una objeción hacia la metafísica clásica: él no está dispuesto a dar validez al hecho de que una ciencia se ocupe de todo lo pensable. Razón por la que entrelaza la ontología con la ciencia. En contraste a Bunge, García Bacca toma la tesis de Heidegger y su ontología fundamental⁸, pero cabe recordar que la ontología tiene la particularidad de cambiar de enfoque desde el autor o desde la época en que se desarrolla. Dicha particularidad se manifiesta en la posibilidad citar a dos pensadores que demuestran ontologías distintas partiendo de un punto en común como es la pregunta por lo real.

Entonces enfoquémonos en la necesidad de dar razones para convocar estas dos ontologías y ser fiel al objetivo del trabajo, tanto Bunge como García Bacca toman el horizonte compartido de la pregunta por lo real, por lo que existe. Los puntos a desarrollar tienen matices diferentes, como se evidenciaron en la monografía. Para ofrecer una respuesta se fundamentaron en el lenguaje: Bunge recurre a la construcción de una semántica de la

⁸ Su ontología fundamental de ente que está, de ser estando; de *Dasein*.

ciencia convocada a aclarar los temas candentes no resueltos por fórmulas, concluyendo que la ontología realiza preguntas similares a las científicas. Esta reciprocidad fija la adhesión por una ontología científica. El papel de la ontología científica de Mario Bunge será el de analizar, sistematizar categorías y realizar hipótesis ontológicas. En contraste, García Bacca recurre de manera vital al lenguaje, por ser el cuerpo donde se desarrolla su ontología, en especial su filosofía. Él afirma que “el filosofar debe de ser en lengua materna para que sea real” y enfatiza en el valor etimológico de la palabra, la forma de escribir y las formulaciones lingüísticas de las ideas. En su texto *Confesiones* hace un reconocimiento al lenguaje de la ciencia antigua conformado por proposiciones lógicas, después se creó el lenguaje matemático en el Renacimiento, imponiéndose frente al monopolio de la lengua natural. García Bacca denota el golpe de un lenguaje no natural al exclusivo natural, aunque el impacto fue leve, puesto que es innegable para él la necesidad fisiológica del cuerpo en mantener su lenguaje natural: por razón biológica real se hará filosofía en lengua natural.

Otro punto donde se matizan articulaciones es lo referente al inicio de cada propuesta. Tanto Bunge como García Bacca comienzan en lo básico ontológico: el deber definir qué es cosa. Para el primero un “individuo junto con todas sus propiedades se llama cosa u objeto concreto” y sujeto a cosa desde el existir, afirma que “ser existir realmente, es ser una cosa” y la eventualidad, “el mundo, el conjunto de todas las cosas”. En García Bacca la definición está implícita en la contraposición cosa-persona, pero cosa en este sentido es un ente y sujeto a cosa al universo. Este último es el “conjunto de todas las cosas, cuerpos sobre todo, en cuanto realidades brutas...que se exhiben” (García Bacca, 1977: 77). Igualmente, ambos explican la existencia de las cosas en el mundo o el universo con las mismas cualidades. Por ejemplo, según Bunge, la existencia o no de una cosa se determina por la propiedad del predicado de su existencia, ya que por medio de una función se define si pertenece a un conjunto o no. En García Bacca se extiende el sentido lógico-matemático del concepto ‘universal’ como conjunto de todos los elementos pertenecientes a una clase. La facticidad del universo no admite valoraciones, se trata de un orden reglado por naturaleza, sin *telos* alguno.

El último aspecto de acoplamiento describe a la cualidad de cambio o posibilidad de las cosas. La ontología científica enuncia que “el mundo solo está constituido por cosas”, el cambio se da porque es posible (legal), así que “la posibilidad es, por consiguiente, inherente a la realidad, porque esta es cambiante” y tiene los siguientes procesos: asociación, interceptarse, ensamblaje, aleatoriedad, estocástica. Para la ontología del Nos estar expuesto al universo significa participar de las circunstancias inherentes de ser una “realidad bruta”, como ser un cuerpo-cosa regido por la causalidad lineal y la identidad, mientras que mundo es la transformación del universo, al estar siendo en la realidad del universo como cosa-cuerpo dentro cuatro aspectos: cuantitativa, extensa, inerte y exterior.

Sumado a esto, se puede estipular en los dos pensadores la construcción de diálogos interdisciplinarios alimentadores de sus ontologías hacia la búsqueda de lo real, sus aportes se desarrollan en los campos de la matemática, física, semántica, antropología, sociología, fenomenología y biología.

En la propuesta ontológica de Bunge se visualiza la semántica científica como la descripción de lo real, y finaliza citando al mundo con una concepción sistémica. Uno de esos sistemas es el de la vida, el cual tenía la atmósfera favorable para manifestarse. La vida es posibilidad legal, con razones fisicoquímicas de su surgir. De ahí que, la exclusión de la posibilidad del sentir del ser humano: para Bunge el sentir solo es un proceso químico-neurológico. En palabras de García Bacca, la ontología de Bunge se resume así: sabe lo que es, el significado, pero no llega a lo sentido, los sentimientos.

Marquemos un contrapunto, García Bacca en su proyecto filosófico va de la mano de la ciencia de su época y es notorio por sus afirmaciones sobre lógica, matemática, física aplicada. En esta monografía el vínculo con la ciencia solo se presenta de forma básica, por ejemplo, cuando citamos las propiedades de la cosa, de los cuerpos, la diferenciación entre individuo, particular, singular y persona. Pero no es de menospreciar que la ontología del Nos no implique una tesis científica y que, por ende, cabe la posibilidad que sí lo sea. Realicemos una declaración a la ontología de Bunge, se probará que la ontología del Nos es científica. Para este plan se tomaron unas declaraciones de García Bacca expuestas en su libro *Confesiones*, puesto que es la fuente primaria de los postulados científicos de su proyecto filosófico, en especial su propuesta ontológica.

Concretamente García Bacca los nombró: choques científicos, que lograron a pura fuerza cambiar su fondo filosófico, estos impactos fueron de larga duración, él los ubica entre 1918-1980. Uno de estos choques fue nombrado en la monografía cuando se citó el encuentro con el pensamiento de Marx y la nueva ciencia económica. Pero ahora el interés radica en los choques científicos.

Para iniciar tenemos el encuentro de la ciencia contra el fondo aristotélico-tomista en la noción finita e infinito. De la lectura de *Einleitung in die Mengenlehre (Introducción a la teoría de conjuntos)* de Fraenkel él supo de los transfinitos de Cantor. Izuzquiza define el concepto transfinito como “romper con todo planteamiento de límite estático infranqueable”. En pocas palabras es la potenciación del límite. Lo transfinito es la columna del filosofar de García Bacca y de la ontología del Nos. Recuérdese que una de las cualidades de la persona es ser transfinita, pues en las personas las relaciones no se propagan infinitamente, por ejemplo, ni la amistad ni la familiaridad son transitivas. Las relaciones sociales son todas ellas “finitotransitorias”, dan lugar a “mundillos siempre finitos” (García Bacca, 1977: 26). Todo esto constituye un punto a favor de nombrar la ontología de Nos como una ontología lógico-matemática.

El segundo encuentro de García Bacca es contra el fondo de la geometría. En sus palabras: “de axiomas generales contra filosofía de fondo”. De la refutación de una única geometría hecha por el matemático Hilbert, quien saca una axiomática perfecta que incluye todos los axiomas implícitos y explícitos en 20 axiomas frente a la geometría euclidiana, García Bacca concluye, desde la tranquilidad científica, que la verdad no es solo una, porque es en plural. Su propuesta ontológica desde la categoría de persona es una propuesta de ontología en plural cimentada en la categoría del Nos y la realización del ser humano como animal social, esto es, en un Nos-pueblo defendiendo lo plural. Esto constituye un punto a favor de nombrar la ontología de Nos como una ontología axiomática.

Tercer encuentro contra la estructura filosófica de la ciencia. García Bacca observó cómo la ciencia fue refutada por un hecho, “la igualdad de masa inercial y gravitatoria”, y un experimento: el interferómetro de Michelson. Ambas cosas dan origen a una nueva ciencia física que desplaza la ciencia matemática. García Bacca la define como una “ciencia de nuevo estilo porque entra en sus leyes matemáticas un hecho (la constancia de velocidad de luz)”. Es ciencia y experiencia de relación fáctica más allá de hacer descripciones de los hechos, es ontología fenomenológica real porque muestra lo que las cosas son. Lo particular de esta ciencia es el ataque al monopolio de la verdad, pues al describir las cosas de manera experimental el mundo se vuelve más de los hombres, ofreciendo un productor social-cultural de verdades reales establecidas y consensuadas por la sociedad. Para García Bacca ser persona se da en relación activa con la sociedad, corresponde a Nos, entendido como “formas positivas y originales” de un colectivo frente a otros (nosotros-vosotros-ellos). Se reafirma que García Bacca construye la ontología de Nos desde la una nueva ciencia experimental.

El cuarto choque es contra la teoría aristotélico-tomista de la individualidad. Este principio afirma que “la unidad de individualidad es la condición para ser real”. Se le opone la teoría cuántica de Heisenberg, la cual dice que “la realidad estaba regida por un principio de indeterminación”. García Bacca entiende la individuación como la desindividualización, pues afecta las realidades básicas del universo de original manera. Según él, “el individuo no tiene, ni puede tener todo lo suyo en el mismo grado de individuación”, la noción de individuo de Heisenberg es compartida porque somos a la una este-y-universal, a saber, particular y singular. Por ejemplo, una cosa para ser cosa se da “de una y a la vez” con las categorías de cantidad, extensión, inercia y exterioridad. Podríamos declarar que la ontología del Nos es una ontología cuántica.

El último choque se dirige a las modalidades filosóficas de necesario, posible y real, desconociéndolas como atributos prefijados. El análisis de la mecánica estadística de Born y Jordan y la “concepción probabilística del universo” le generó un prejuicio hacia estas. Proponiéndose la tarea de seleccionar algo adaptable a toda la realidad, usó modalidades

como “máximamente, mínimamente, o mayormente probable”. La sospecha se hace certeza con la comprensión del planteamiento de Born basado en la teoría de la probabilidad, quien propone modalidades como “probabilidad, vida y libertad” al final de la obra *Metaphysical Conclusions*. García Bacca cambia los modos de leer lo real por probabilidad, vida y libertad, y los complementa con el principio metafísico de la creatividad de Whitehead sacado de varias lecturas de *Process and Reality*. La ontología del Nos cuenta su fondo científico filosófico destacando las raíces de su proyecto ontológico.

García Bacca finaliza su propuesta ontológica enfatizando en ser *coinventores* y *cousuarios* de mundo, ya que este es un invento del hombre, pueblo es invento del Nos. Pero es posible que la conformación del Nos no alcance la fase de sociedad. Para lograr poner a prueba, en plan o proyecto, el animal político-ciudadano debe superar el “distanciamiento” propio de la mirada, y crear una teoría del conocimiento que fundamente al animal social. Se declara a la ontología de Nos como una ontología científica que transformó la tradicional teoría del conocimiento por una donde el sujeto no se limita a lo cognitivo desde las categorías de conceptos y concretos. La ontología del Nos tiene el plan de aplicar la capacidad creadora en la interpretación del significado, sustentado en modos de vida propios con el sello de ser creación o creaciones. Con la gracia de la creación de los humanos el universo se convirtió en mundo y no debe olvidar que mundo es la posibilidad de todas las posibilidades para ser persona.