

## LA FALACIA DEL TODO: CLAVES PARA LA CRÍTICA DEL HOLISMO METODOLÓGICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS \*

por Minor E. Salas \*\*

### RESUMEN

En este trabajo se estudiará la "falacia del Todo". Esta falacia es, quizá, uno de los vicios argumentativos más arraigados, persistentes y dañinos de la teoría social y jurídica. Es posible sostener, sin temor a exagerar, que muchas de las grandes tragedias humanas, de las revoluciones y contra-revoluciones, de las guerras y contra-guerras que se han gestado a lo largo de la historia moderna, han sido movidas, casi siempre, por la "falacia del Todo". No ha existido una sola calamidad social o política que no haya estado acompañada, en mayor o menor grado, por el sofisma aquí denunciado. De allí que resulte de una extraordinaria importancia estar prevenidos contra este "monstruo de la lógica"<sup>1</sup>. Ello ayudará, no solo a pensar un poco menos mal en el plano individual, sino también a desenmascarar ciertos discursos fantasiosos (y mentirosos) en el plano social. Pero, el lector se preguntará: ¿en qué consiste exactamente dicha falacia? La respuesta la ofrece el presente ensayo.

### PALABRAS CLAVE

Falacia del Todo, holismo, metodología de las Ciencias sociales y jurídicas.

### SUMARIO

1. Presentación del problema y análisis de algunos ejemplos. 2. Delimitación de la "falacia del todo" respecto a otros fenómenos similares: a) La falacia del Todo y las metáforas. b) Relación de la "falacia del Todo" con el tema de los "universales". c) ¿Es el Todo más que la suma de sus partes? 3. Orígenes psicológicos de la "falacia del Todo". Bibliografía.

«Solo piensa quien piensa desde el Todo y hacia el Todo».  
G.F.W. Hegel.

«Menos que Todo no puede satisfacer al hombre».  
William Blake

### 1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA Y ANÁLISIS DE ALGUNOS EJEMPLOS.

La expresión "falacia del Todo" fue acuñada por el escritor español Fernando Savater<sup>2</sup>, aunque hay que reconocer que él no extrajo de allí las consecuencias que seguidamente expondremos. Fundamentalmente, esta falacia consiste en una tendencia dominante en el análisis social (y en el pensamiento ordinario de las personas) a agrupar bajo *unidades conceptuales* o bajo *categorías generales*, fenómenos de muy diversa y

\* Fecha de recepción: 6 de septiembre de 2006. Fecha de aceptación/publicación: 17 de octubre de 2006.

\*\* Catedrático de Filosofía del Derecho y Derecho penal de la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica.

<sup>1</sup> Es importante enfatizar, desde un inicio, que el término "falacia" no se utiliza aquí necesariamente en el sentido técnico de la lógica formal. Tal y como se expone el problema, la "falacia del Todo" consiste más bien en una *actitud psicológica* que impide que se vean los fenómenos sociales de una manera realista, enmascarando las distintas contradicciones y antinomias presentes en todo hecho social.

<sup>2</sup> En su obra: *Panfleto contra el Todo*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1995, en especial el capítulo 3, páginas 63 y siguientes.

heterogénea índole. Tal proceso de *unificación semántica* lleva implícito un desconocimiento de que los elementos agrupados lingüísticamente son, con muchísima frecuencia, parcial o enteramente contradictorios entre sí. Son, precisamente, estas contradicciones las que quedan ocultas bajo el manto de la falacia. Se procede, de esta manera, a "allanar" las diferencias y antinomias reales mediante un proceso de homogenización lingüística. Es este, pues, un hábito de "ontologizar" los procesos, de tal suerte que se mira la unidad y no la contradicción, la continuidad y no la ruptura, la armonía y no el conflicto.

La forma que corrientemente adopta la "falacia del Todo" es valiéndose del concepto de "*totalidad*" (Ganzheit)<sup>3</sup>. No obstante, no hay que llamarse a engaños y creer que solo allí donde se habla expresamente de "totalidades" está presente la falacia denunciada. Todo lo contrario. En los discursos sociales cotidianos, en el lenguaje jurídico, en los enunciados de la política y de la filosofía, en el lenguaje de la moral, la "falacia del Todo" se suele disfrazar bajo formas sutiles que, con frecuencia, son difíciles de percibir. Por su parte, en el campo de la Metodología de las ciencias sociales se habla del enfoque "*holista*" (en contraposición al "*individualista*"). Nosotros sostenemos en este ensayo que la corriente "holista" de la sociedad contiene, de una manera expresa, la "falacia del Todo"<sup>4</sup>. Recordemos que el holismo, según la clasificación de Mario Bunge en ontológico y epistemológico, consiste en:

*"El holismo ontológico puede resumirse en las siguientes tesis:*

*HO1] Una sociedad es una totalidad que trasciende a sus miembros.*

*HO2] Una sociedad tiene propiedades gestálticas, o globales. Estas propiedades son emergentes: estos es, irreductibles a ninguna propiedad de las partes.*

*HO3] Las sociedades se comportan como unidades. La interacción entre dos sociedades es una relación todo-todo. La sociedad actúa sobre sus miembros de manera más fuerte que lo que ellos reaccionan a la sociedad. Más aún, el cambio social es supraindividual, aunque afecta a los miembros individuales de la sociedad.*

---

<sup>3</sup> Un análisis detallado del problema de la "totalidad" se encuentra en el libro: *Logik der Sozialwissenschaften*, editado por Ernst Topitsch, 10. Edición, Verlagsgruppe Athenäum, Königstein/TS, 1980, en especial el capítulo titulado: "Über die Möglichkeit besonderer Verfahren in den Sozialwissenschaften: Ganzheitsdenken, Funktionalanalyse, Dialektik", páginas 229 y ss.

<sup>4</sup> Esta última afirmación merece una explicación: No sostenemos que la concepción "holista" constituya, en cuanto tal, una "falacia del Todo", sino únicamente que allí se opera, por lo general, sobre las bases lógicas de dicha falacia.

*Las tesis epistemológicas, o metodológicas, que concuerdan con las tesis ontológicas sociales mencionadas son:*

*HE1] Todo estudio social propiamente dicho es un estudio de totalidades sociales.*

*HE2] Los hechos sociales pueden explicarse sólo en términos de unidades supraindividuales tales como el Estado, o de fuerzas supraindividuales tales como la memoria colectiva, la voluntad de las personas, el destino nacional y el destino histórico. La conducta individual es comprensible (aunque tal vez no explicable racionalmente) en términos de la acción de la sociedad entera sobre la persona.*

*HE3] Las hipótesis y las teorías en las ciencias sociales están o bien más allá de la comprobación empírica (holismo no científico) o son comprobables sólo contra los macrodatos (holismo orientado a la ciencia).<sup>5</sup>*

La anterior caracterización resulta clara y elocuente por sí misma. Esta problemática también fue tratada, de una manera magistral, por Karl Popper, en su libro *The Poverty of Historicism*<sup>6</sup>. Allí Popper explica porqué el holismo constituye, en el plano metodológico, el caballo de batalla del Historismo, entendido éste como aquella corriente filosófica que cree en la posibilidad de encontrar leyes históricas universales o generales. El argumento principal de Popper contra el holismo radica en la vaguedad e imprecisión del término "totalidad" (o Todo). Es decir: ¿cuándo saber si estamos frente a un Todo? De esta cuestión nos ocuparemos luego. Por ahora, baste decir que Popper demostró la imposibilidad lógica de concebir una "totalidad", pues no importa cuál aspecto de la realidad uno tome, esto operará siempre sobre la base de una *selección*. Es imposible, lógicamente, captar la totalidad de los aspectos involucrados en una cosa o en un fenómeno, pues ello supondría una mente omnisciente, cosa que, en el plano científico, es una ilusión. Al respecto nos dice el autor: "*Si nosotros queremos estudiar una cosa, entonces estamos obligados a seleccionar ciertos aspectos de ella. No es posible para nosotros observar o describir una parte del mundo o la totalidad de este; en realidad, ni siquiera la parte más pequeña de un todo puede ser descrita, esto ya que toda descripción es necesariamente selectiva*"<sup>7</sup>.

Nosotros, repetimos, nos opondremos al enfoque holista, el cual consideramos es epistemológicamente insostenible y lógicamente inválido. Él alberga, en su seno, la "falacia del Todo." Siguiendo el

---

<sup>5</sup> Bunge, M., *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Trad. de Tyiviah Aguilar Aks, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, España, 1999, p. 363.

<sup>6</sup> Popper, K. R., *The poverty of historicism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, pp. 76 y ss.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 77.

consejo de Wittgenstein<sup>8</sup>, de que para comprender el significado de una palabra lo mejor es estudiarle en su *uso pragmático concreto*, vamos a transcribir algunos **ejemplos** del sofisma estudiado, empezando por un caso verdaderamente grosero; nos referimos a un pasaje de Hitler en su libro: *Mi Lucha*. El texto en cuestión reza así:

*"La comunidad de sangre exige la nacionalidad común. El pueblo alemán no tendrá derecho a encarar una política colonial en tanto resulte impotente para reunir a sus propios hijos en un Estado común." Y más adelante continúa agregando el "Führer": "Existen en la historia innumerables ejemplos que prueban con alarmante claridad cómo, cada vez que la sangre aria se mezcló con la de otros pueblos inferiores, la consecuencia fue la destrucción de la raza porto-estandarte de la cultura. La América del Norte, cuya población está formada en su mayor parte por elementos germánicos que apenas si llegaron a confundirse con las razas inferiores de color, exhibe una cultura y una humanidad muy diferentes de las que exhiben la América Central y del Sur, pues allí los colonizadores, principalmente de origen latino, mezclaron con mucha liberalidad su sangre con la de los aborígenes"*<sup>9</sup>.

Las aterradoras consecuencias políticas de estas ideas ya se conocen. Sobre ellas no hay que volver aquí. Lo que interesa destacar no es el carácter abiertamente propagandístico (racista) de este pasaje, sino su *estructura lógica*. El aspecto fundamental del texto, sobre el cual éste base su poder discursivo, consiste en una idea muy sencilla; a saber, en la tesis de que existe "*una*" comunidad de sangre, de que hay "*una*" nacionalidad común, de que el Estado es "*uno*" y de que hay "*una*" raza aria que debe imponerse sobre todas las restantes. La "falacia del Todo" adquiere aquí tonos ostensiblemente dramáticos. La noción de "totalidad" (raza aria, comunidad de sangre, nación, pueblo) gana un sentido literal, eliminando cualquier otro elemento que se le oponga. La noción de lo "Uno", que en la filosofía antigua de Parménides poseía un carácter bucólico y abstracto, origina aquí verdaderos monstruos. No es de extrañar, entonces, que el lema que adoptaron, posteriormente, muchos Estados fascistas fuera:

*"Du bist Nichts. Dein Volk ist Alles!"*

*(Tú no eres nada. Tu pueblo lo es Todo)*

Pero, no hay que incurrir en ilusiones. La "falacia del Todo" no solo opera en el ámbito de la política (o de los discursos totalitarios), sino también en otras muchas esferas de la vida social. Veamos otro

---

<sup>8</sup> Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, en: Werkausgabe, tomo 1, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1984, en especial los párrafos 30, 43: "*Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache*", 80, 138-139, 197, entre otros varios.

<sup>9</sup> Hitler, A., *Mi Lucha*, traducción de Alberto Saldivar P., Luz Ediciones Modernas, Buenos Aires (sin año de publicación), páginas 9 y 100 respectivamente.

ejemplo, tomado esta vez de quien se supone es la *antítesis* de Hitler, me refiero al Cardenal Joseph Ratzinger, hoy día Papa de la Iglesia Católica.

*"6. Debe ser creído firmemente –nos dice Benedicto XVI– que la Iglesia es signo e instrumento de salvación para todos los hombres. Es contrario a la fe de la Iglesia considerar las diferentes religiones del mundo como vías complementarias a la Iglesia en orden a la salvación. // 7. Según la doctrina de la Iglesia, también los seguidores de las otras religiones están ordenados a la Iglesia y están todos llamados a formar parte de ella"*<sup>10</sup>.

Una posible lectura (la más evidente) que se puede hacer de este párrafo contiene dos aspectos fundamentales: 1) Que solo hay una Iglesia (la verdadera), de tal suerte que no importa con cuál religión uno comulgue, pertenece, de una u otra forma, a la Iglesia Católica; y 2) Que todos los seres humanos, para salvarse, tienen que recurrir, lo quieran o no, a la doctrina de la Iglesia Católica. Sobre las consecuencias (teológicas, políticas y sociales) de estas dos ideas, no vamos a profundizar. Simplemente, recordemos que es probable que la defensa, a ultranza, de estos dos dogmas cristianos haya causado mucho más desgracias que la defensa de la tesis arriba expuesta, según la cual la Nación es "una" (como decía Hitler y con él muchos dictadores de nuestro siglo).

Por supuesto, no afirmamos, con lo anterior, que las ideas de Hitler y del actual Papa estén en el mismo nivel ético o moral. Queremos dejar al margen la dimensión axiológica. Lo que decimos es, simplemente, que en el plano *lógico* la estructura de una afirmación como: "*el Estado es uno (y único)*" y la "*Iglesia es una (y única)*" es idéntica, o al menos muy parecida, en su contenido. Este recurso retórico a la "unidad orgánica" de las instituciones, no importa si se trata del Estado, de la Iglesia, de la Patria, de la Nación, de la Ciencia, o de cualquier otra abstracción por el estilo, ha generado y sigue generando, grandes catástrofes y crímenes.

Hasta ahora hemos ofrecido ejemplos un tanto burdos de la "falacia del Todo". Sin embargo, ello no debería inducir al error de creer que este sofisma está presente solo en esos campos y de esa manera tan radical. Veamos algunos ejemplos, no menos groseros, extraídos del área de la Filosofía. Juan Jacobo Rousseau nos dice, en su clásico libro: *El Contrato Social*, lo siguiente:

*"Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos, en cuerpo, a cada miembro como parte indivisible del todo."* Y continúa

---

<sup>10</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe. Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S.J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Maliaño (Cantabria), Ed. Sal Térrea, 2000, apartado IV.

agregando Rousseau en otro sitio: "En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una sola voluntad en relación con la común conservación y el bienestar general. Entonces, todos los poderes del Estado son vigorosos y simples, sus máximas claras y luminosas, no hay intereses confusos ni contradictorios, el bien común se muestra por todas partes con evidencia y no requiere más que del buen sentido para ser reconocido"<sup>11</sup>.

A alguna gente, probablemente, le gustaría que las cosas fueran tan simples como las expone Rousseau. ¡Pero no son así! Resulta que en la realidad política no existe nada que se le parezca a la "voluntad general", al menos como ésta es definida por el autor citado. Lo que hay, en todo sistema jurídico y político, son unos consensos más o menos imperfectos. Afirmar que las máximas del Estado son "*claras y luminosas*" y que no hay allí "*intereses confusos ni contradictorios*" es, o bien pecar de ingenuo o bien desconocer el funcionamiento real de la política. Sin embargo, y esto es lo sorprendente, las ideas de Rousseau sobre la voluntad general, el Estado, la soberanía o el bien común, han sido adoptadas, durante siglos, como fundamento de la democracia moderna. El ideal de la "representación popular", presente en todo Parlamento, o el de la "voluntad del legislador", no son sino manifestaciones, más o menos directas, de la influencia de Rousseau en la filosofía política contemporánea.

El gran sacerdote del "Todo" en la filosofía es, empero, Hegel. En su obra: *Rechtsphilosophie* se puede leer lo siguiente:

"El Estado es –en y por sí mismo– el Todo ético, la realización de la Libertad; él es la finalidad absoluta de la Razón..."<sup>12</sup>.

La tesis, según la cual el Estado constituye la encarnación misma de la libertad, de la moralidad y, finalmente, de la razón, no ha sido, precisamente, una idea "inocente" en la historia del pensamiento político moderno. Varios teóricos sociales, entre ellos, Hubert Kiesenwetter (con su extraordinaria obra: *Von Hegel zu Hitler*)<sup>13</sup> han demostrado, con una abrumadora cantidad de prueba documental, la incidencia que tuvo la idea hegeliana del Estado-Totalidad en la conformación de la ideología Nazi y de los regímenes fascistas en general.

El campo de la teoría del Derecho constituye, también, otro terreno fértil para el cultivo de la "falacia del Todo". Es suficiente tomar

---

<sup>11</sup> Rousseau, J. J., *El contrato social*, introducción, notas y traducción de Manuel Formoso, Editorial Nueva Década, San José, Costa Rica, 1988, páginas 24 y 79 respectivamente.

<sup>12</sup> Citado por Kiesenwetter, H., *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*, Hoffman und Campe, Hamburg, 1974, p.110.

<sup>13</sup> Kiesenwetter, H., op.cit. Es importante también leer el prólogo de Ernest Topitsch, páginas 13-16.

una constitución política (por ejemplo la de nuestro país, Costa Rica) para constatar esta circunstancia. Allí se encontrarán repetidamente postulados que señalan que: "*Costa Rica es una República democrática, libre e independiente*" o que "*La soberanía reside exclusivamente en la Nación*".<sup>14</sup> Pocos se detendrán a pensar reflexivamente –e incluso se considerará un acto de pedantería– si se dijese que un trozo de tierra no puede ser "libre e independiente" o que la "nación" (en cuanto concepto) no puede ser "soberana". Los únicos que pueden ser libres, independientes y soberanos, en grados muy diversos, son los individuos concretos que se agrupan, simbólicamente, bajo las nociones de "república" o de "nación".

Es probable que el lector haya obtenido la impresión de que la "falacia del Todo" opera en niveles relativamente abstractos del pensamiento. Esta impresión es incorrecta. Ya se ha repetido que la "falacia del Todo" está presente en los más diversos ámbitos de la vida (académica y cotidiana). Para ilustrar esta afirmación, veamos un ejemplo de la realidad política nacional. En días recientes (junio del 2005) el Presidente de Costa Rica, el Dr. Abel Pacheco de la Espriella, constituyó una "Junta de Notables" para analizar el "Tratado de Libre Comercio entre Costa Rica y los Estados Unidos de Norteamérica". Esta acción gubernamental nos parece (en abstracto) muy bien. Sin embargo, la tremenda ingenuidad se presenta, justamente, cuando el señor Presidente comunicó (en Cadena Nacional de Televisión) el *objetivo* que se persigue. Lo que él necesita saber es (cito literalmente) si:

*"El tratado de Libre Comercio está en beneficio de todos los costarricenses y para el bien de la República toda".*

Es evidente que el Tratado de Libre Comercio (más allá de que se esté de acuerdo con él o no) no puede beneficiar a *todos* los costarricenses y mucho menos a la "República toda" (que no constituye más que una mera abstracción lingüística). Al final de cuentas no se puede olvidar, en primer lugar, que el polémico Tratado no es más que un papel muerto. ¡Los papeles no hacen nada! Pero, en segundo lugar, es claro que la eficacia de ese papel dependerá de la implementación práctica que algunas personas le den al efecto. Este tipo de expresiones (como la utilizada por nuestro Presidente) son tolerables, en alguna medida, en el ámbito de la *retórica política* (¡o de las misas del domingo!), pues se sabe que, parte de lo que allí se dice, es para mover las emociones (irracionales) de la gente. Lo que no es admisible es que en la teoría social y jurídica, donde se pretende trabajar con mayor rigor científico y honestidad intelectual, se continúe utilizando, sin restricción alguna, semejantes *cripto-argumentos* (Scheuerle)<sup>15</sup>. El hecho

<sup>14</sup> Artículos 1 y 2 respectivamente de la Constitución Política de Costa Rica.

<sup>15</sup> Un "cripto-argumento" es, en términos muy generales, un argumento que da la apariencia de informar sobre un fenómeno determinado de la realidad, pero que, visto con más detalle, resulta absolutamente vacío en su contenido cognitivo. Al respecto

de que un científico social no *desenmascare*, como fantasioso, este tipo de recursos y que más bien sea partícipe en su difusión, deja mucho que desear y habla del carácter deshonesto (político-ideológico) e ingenuo de algunos de esos teóricos sociales.

## **2. DELIMITACIÓN DE LA "FALACIA DEL TODO" RESPECTO A OTROS FENÓMENOS SIMILARES.**

Ahora bien, es claro que si se define el problema en los términos indicados arriba, entonces hay que reconocer, sin que se requiera mayor penetración en el asunto, que nos enfrentamos con un problema complejo que ha sido discutido muchas veces a lo largo de la historia de la filosofía. La sempiterna discusión metafísica entre lo universal y lo particular, lo concreto y lo abstracto, el género y la especie, no son sino expresiones históricas del mismo tema. Cuando utilizamos vocablos como "patria", "nación", "república", "humanidad", "Estado", entre otros muchos, nos vemos siempre, de una manera más o menos directa, confrontados con el problema aludido. Esto hace necesario, por lo tanto, que se trate de precisar mejor los límites de la temática, señalando, empero, que entre todos estos temas existen muchos "*parecidos de familia*" (Wittgenstein), que bien justifican su estudio.

### **a) La Falacia del Todo y las metáforas.**

Un lector *desprevenido* podría argumentar (en nuestra contra) que no vale la pena criticar la Constitución Política por utilizar términos como la "república" o la "nación" o criticar a un presidente por pretender que se le diga si un "Tratado de Libre Comercio" es "beneficioso para todos" u oponernos a la "voluntad del pueblo" o a la "voluntad del legislador" puesto que todas estas expresiones son simples *metáforas*, más o menos imprecisas. Se dirá, entonces, que estos términos no hay que tomárselos al pie de la letra, sino tan solo en *sentido figurado*. ¿Qué hemos de decir al respecto?

La "falacia del Todo" no es una simple metáfora. En primer lugar, no estamos seguros de si un estudioso de la Constitución Política o un presidente de un país admitirían, sin reservas, que lo que ellos dicen son meras "metáforas". Por supuesto, que si se aceptará abiertamente que la utilización de conceptos como "la nación", "el pueblo", "la república", "la universidad", "la iglesia", "la familia", "la empresa", "la ciencia" son metafóricos, entonces no tendríamos mayores objeciones que hacer. El problema radica, empero, en que eso nunca se acepta y que, por el contrario, estos conceptos se toman con muchísima seriedad y con toda la solemnidad correspondiente, pretendiendo sus portavoces que detrás de ellos existen entidades materiales, incluso "cosas".

---

véase (aunque con otro enfoque) el excelente trabajo de Wilhelm A. Scheuerle: "Das Wesen des Wesens. Studien über das sogenannte Wesensargument im juristischen Begründen", en la revista Archiv für die civilistische Praxis (AcP), número 163, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964, páginas 429 y ss.



En todo caso, una metáfora por la cual mueren personas, se cometen horribles delitos o se esconden grandes inequidades es, me parece a mí, una metáfora de muy mal gusto. Decir que "*los pájaros son frutos nómadas de los árboles*" (Renard) es una bellísima (e inocente) metáfora; decir que "*quien no pertenece a la Iglesia única (la católica) está condenado al infierno y al crujiir de dientes*", es otra cosa muy distinta. No distinguir entre lo uno y lo otro es, o estar ciego o actuar de mala fe.

**En definitiva:** el peligro principal de la "falacia del Todo" reposa en que ella sirve para ocultar las *diferencias reales* que se dan entre los fenómenos. Así, por ejemplo, si yo digo que un Tratado de Libre Comercio o una política tributaria es buena para todos los ciudadanos estoy, simple y llanamente, *engañando* a la gente. Es imposible implementar una medida económico-política (cualquiera que ella sea) que beneficie a todos los individuos de una comunidad por igual. Siempre existirán unas personas que se beneficien más y otras menos, unas que reciban más y otras que no reciban nada. Afirmar que una medida económica o política es "*buena para todos*" es mera retórica y ello no tiene, prácticamente, nada que ver con la ciencia social. Alegatos de este tipo conllevan, finalmente, la renuncia a pensar racionalmente sobre la realidad.

Igual observación es válida cuando se dice (¡con mucha frecuencia!) que una cierta ley beneficia a toda una población, que en un país determinado existe mucha libertad, que la democracia es el estandarte de un pueblo, que la Universidad es la cuna de la discusión académica, que la selección nacional de fútbol enorgullece a todos los ciudadanos, y otras tantas frases huecas por el estilo. Estos pseudo-enunciados esconden, deshonestamente a veces, las grandes diferencias de "libertad" que hay entre las personas, las contradicciones palmarias que existen en una institución como la "universidad", las antinomias reales de las democracias, etc. En una palabra: mediante el exorcismo lingüístico, colocando todo bajo un manto sacrosanto, aparentemente único y armonioso, se logra silenciar la desigualdad de trato, los diferentes grados de libertad, las diversas clases de democracia, las contradicciones latentes en cualquier institución social o jurídica. Este proceder cumple, claramente, una función ideológica de entorpecimiento frente a los matices y las cuestiones de grados, de las cuales está llena cada fragmento de la realidad.

## **b) Relación de la "falacia del Todo" con el tema de los "universales".**

Se suele argumentar, a favor del uso reiterado de conceptos como "estado", "patria", "democracia", "pueblo", que estos términos son imprescindibles e inevitables en el discurso de la teoría social y jurídica, pues ellos obedecen, en mayor o menor medida, a la *estructura misma del lenguaje*. Se argumenta que lo que aquí hemos denominado la "falacia del Todo" guarda una relación muy estrecha con el clásico y

antiguo problema ontológico de los "*universales*", el cual, a la fecha, sigue estando abierto a debate<sup>16</sup>.

Es evidente que en esta sección no podemos ocuparnos de una exposición detallada de este problema, el cual, dicho sea de paso, ha agobiado a innumerables filósofos por varias centurias. La problemática que subyace en el fondo de la "*disputa de los universales*" puede resumirse, para los efectos aquí perseguidos, de la siguiente forma: en nuestro entorno existen muy diversos objetos; así, por ejemplo, encontramos sillas, mesas, animales, rocas, plantas, máquinas, etc. Sin embargo, las personas tienen la tendencia a entablar lazos de *semejanza* entre esos objetos. Así, por ejemplo, decimos que dos cosas son blancas si nos producen la misma sensación de "blancura" o que dos mesas son triangulares si tienen tres lados, o que dos personas son justas si comparten ciertos rasgos que nos agradan. De allí se procede, por lo general, a postular que debe existir, por lo tanto, algo así como una "blancura", una "triangularidad" o una "justicia" que sea *independiente* de los objetos individuales y que permita la comparación de lo particular. Se da con esto un proceso de "ontologización" de la realidad. Los objetos físicos únicamente "*participan*" de los atributos de estos entes universales que preexisten (*a priori*).<sup>17</sup> Para mayor claridad en el tema, tomemos la explicación del problema que ofrece Bertrand Russell, en un clásico trabajo suyo:

*"La manera como el problema [de los universales] le surgió a Platón es aproximadamente la siguiente: consideremos, por ejemplo, la noción de justicia. Si nos preguntamos qué es la justicia, es natural proceder considerando uno, dos, tres... actos justos para descubrir lo que tienen en común. En cierto modo, todos deben participar de una naturaleza común, que hallaremos en todo lo justo y no en otra cosa. Esta naturaleza común, en virtud de la cual todos son justos será la justicia misma, la esencia pura cuya mezcla con los hechos de la vida ordinaria produce la multiplicidad de los actos justos. Lo mismo sucede con cualquier otra palabra que pueda aplicarse a hechos comunes, como por ejemplo, blancura. La palabra será aplicable a diversos objetos*

---

<sup>16</sup> Más o menos en esta línea argumenta Herbert Marcuse en su libro: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Seix Barral S.A., Barcelona, España, 1972, en especial el capítulo titulado: "El compromiso histórico de la filosofía", páginas 231 y ss.

<sup>17</sup> En este punto es necesario señalar que existen diferentes modalidades del problema de los universales. Así, se ha distinguido entre: "*el problema cosmológico*" el cual se centra "en la búsqueda del modo como forman unidad los diferentes grupos de entes físicos y se encuentra en ellos el elemento de la universalidad..."; el "*problema psicológico-epistemológico*" el cual "se dirige a la manera en que el intelecto llega al conocimiento de lo universal a partir de los entes particulares y sensibles"; el "*problema lógico*", el cual recae sobre el uso predicativo del universal en las figuras lógicas (e.g. todos los hombres son mortales); y, por último, el "*problema ontológico*" que "versa sobre el status entitativo del universal, esto es, el tipo de esencia (substancial, accidental) que le compete para existir". Véase sobre esta clasificación el libro de Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1981, páginas 17 y ss.

*particulares porque participan todos en una naturaleza o esencia común*"<sup>18</sup>.

Esta forma de hablar no es, por supuesto, inocente. Ella ha generado grandes perplejidades (e infinitas discusiones); pues, si aceptamos que existe algo así como la "blancura", la "triangularidad", la "rojes" de las manzanas, o la "justicia", entonces, se ha de suponer, en algún momento, que estos atributos existen con *independencia* de nuestra mente. Ello conduce, casi siempre, al *misticismo*, o sea, a una esfera de entidades suprahistóricas y eternas.

Las dos grandes respuestas históricas que se han dado al problema de los universales son: el *realismo extremo*, por un lado, y el *nominalismo*, por el otro:

\* El primer enfoque (llamado ocasionalmente *platonismo metafísico*) afirma que, efectivamente, existen unos entes universales (τὸ ὄλον) que son los que le dan *unidad* (homogeneidad) a todos los entes físicos que conocemos en el mundo. Platón denominó a estos entes abstractos las "ideas". Sin embargo, no hay que incurrir en equívocos y creer que solo Platón ha defendido una tesis semejante; también algunas de las grandes cabezas del pensamiento occidental desde San Agustín hasta Gödel, pasando por Frege y Husserl hasta caer, finalmente, en Bertrand Russell, han creído que la solución más viable del problema es la ofrecida por Platón. Este último autor (Russell) estima incluso que "*casi todas las palabras del diccionario representan universales*".<sup>19</sup> Es indudable que, desde cierta óptica, esta afirmación es correcta, pues si yo digo: "hay una mesa en la habitación"; aquí la palabra "mesa" y la palabra "habitación" son, según la opinión de Russell, universales, dado que resultan comprensibles más allá de que se trate de una mesa en particular o de una habitación concreta. Igualmente, Russell concluye que todas las relaciones espaciales, temporales o de semejanza son universales. Así, por ejemplo, si digo: "Edimburgo está al norte de Londres", expreso una idea universal, en el sentido que la relación "estar al norte de algo" es verdadera (se supone) independientemente de la percepción<sup>20</sup>.

\* El segundo enfoque (el *nominalismo*) niega que existan los universales, y ello por la sencilla razón de que *no hay* tales entidades. Algunos de los autores que se adscriben a esta corriente (desde Ockam hasta Brentano, pasando por Wittgenstein y Quine) sostienen que

---

<sup>18</sup> En su artículo titulado: "El problema de los universales", recogido en: Robles, José Antonio (Editor), El problema de los universales. El realismo y sus críticos, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980, página 22.

<sup>19</sup> Op. cit., página 23.

<sup>20</sup> Al respecto dice Russell: "La parte de la superficie de la tierra en que está Edimburgo estaría al norte del lugar en que está Londres, aunque no hubiera ningún ser humano para reconocer el norte y el sur, y aunque no hubiera en absoluto mentes en el universo", op.cit., página 26.

postular semejantes entidades representa un absurdo o un pseudo-problema. Lo único que para los nominalistas existe son los objetos individuales que, a su vez, cuentan también con atributos individuales. No hay una razón suficiente para afirmar que los atributos de un determinado objeto son "similares" a los de otro objeto más allá de una cuestión de uso o de convencionalismo del término "semejanza". Inferir tales "semejanzas" de alguna región ultraterrena y mística es un sinsentido.

Herbert Marcuse trató de hacer aprovechable, teoréticamente, la noción metafísica de "universal" para el ámbito de las ciencias sociales y, en esta medida, sus argumentos son de interés para los efectos aquí perseguidos. Él postula que nociones universales como "nación", "Estado", "la Constitución Británica", "la Universidad de Oxford" no pueden ser traducidos adecuadamente en afirmaciones relativas a las entidades particulares. Al respecto nos dice:

*"La totalidad hipostatizada (sic) resiste la disolución analítica, no porque sea una entidad mítica detrás de entidades y actuaciones particulares, sino porque es el terreno concreto y objetivo de su funcionamiento en el contexto social e histórico dado. Como tal, es una fuerza real, sentida y ejercitada por los individuos en sus acciones, circunstancias y relaciones...El fantasma real tiene una realidad concluyente: la del poder separado e independiente de la totalidad sobre el individuo"*<sup>21</sup>.

Así, pues, según el parecer de Marcuse, lo "universal" no solo es imprescindible históricamente, sino que es "el estado de cosas establecido que determina la vida de los individuos".<sup>22</sup> Es "el elemento primario de la experiencia"; lo universal es, en definitiva, "el material del que está hecho nuestro mundo".<sup>23</sup> Por otro lado, el filósofo de Frankfurt establece una función axiológica, si se quiere, de los universales. Él considera que ellos satisfacen una función ideal como "instrumentos conceptuales para la comprensión de condiciones particulares de cosas a la luz de sus potencialidades".<sup>24</sup> En resumen: Marcuse considera que los universales cumplen una función vital, no sólo en el plano del discurso teórico, sino también en la realidad cotidiana de las sociedades al actuar como ideales a perseguir.

Respecto a lo dicho hasta el momento (sobre el problema de los universales) interesa señalar varias cosas puntuales:

a) No se pretende resolver aquí el problema en cuestión. Simplemente, interesa destacar que la "falacia del Todo" guarda un parecido de familia con los universales, en el sentido de que aquélla

---

<sup>21</sup> Marcuse, H., op.cit., página 235.

<sup>22</sup> Ibid., página 235.

<sup>23</sup> Ibid., páginas 239 y 241 respectivamente.

<sup>24</sup> Ibid., página 243.

postula una *totalidad* que, supuestamente, trasciende o es independiente de sus componentes particulares. Esta es también la tesis básica de quienes defienden la existencia de universales.

b) Más allá de que se consideren como universales los objetos de la experiencia sensible o las relaciones (tal y como argumenta Russell), lo cierto es que no vemos porqué tenga que afirmarse una "semejanza" o "identidad ontológica" allí donde solo hay una *convención social*. Decir que dos cosas son igualmente rojas, cuadradas o pesadas es decir una cosa y otra muy distinta es dar el *salto mortal* hacia la "rojes", la "cuadratura" o la "pesantez". En este segundo momento, rompemos con las reglas de la sintaxis y aplicamos los predicados lógicos de una manera ilegítima.<sup>25</sup> No se puede pasar por alto que la presunta "identidad ontológica" que descubrimos en los objetos no es siempre una característica de ellos, sino de nuestro acuerdo lingüístico; es decir, de nuestra estructura del lenguaje y de pensamiento.

c) La defensa que hace Herbert Marcuse de la noción de "universal" (totalidad) contiene varias confusiones. El hecho de que yo experimente –subjetivamente– como real una situación determinada (por ejemplo la presencia de la "patria", del "pueblo", de la "democracia") no es una garantía suficiente (al menos en el plano cognitivo) de que dicha situación realmente exista. Al parecer Marcuse adopta como criterio de realidad ontológica algo muy similar a la *revelación mística*, sin tomar en cuenta que, a pesar de que son muchos los que afirman que Dios existe porque así lo sienten, Dios permanece siendo en el plano científico, tal y como decía Unamuno, un "Dios del Silencio".

Por otra parte, el filósofo de Frankfurt incurre, ciertamente, en una exageración al postular que son los universales los que *determinan la vida de los individuos*. Aún en el supuesto de que efectivamente se muera por causas como la "patria", el "pueblo", "Dios", etc., ello no habla a favor de la existencia real del objeto en cuestión, sino de una impresión psicológica experimentada como real. Confundir nuestras justificaciones y sermones (públicos) con las motivaciones (privadas) no deja de ser una ingenuidad, pues se olvida que muchas de nuestras conductas, especialmente cuando ellas nos deparan dolor o angustia, operan sobre la base de racionalizaciones, es decir, de auto-engaños. Al decir de Freud: *"Las ilusiones nos son gratas porque nos ahorran sentimientos displacientes y nos dejan, en cambio, gozar de satisfacciones. Pero entonces habremos de aceptar sin lamentarnos que alguna vez choquen con un trozo de realidad y se hagan [mil] pedazos"*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> A este respecto consúltese el famoso artículo de Carnap: "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", recogido en: Kurt Rudolf Fischer (editor), *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein*, UTB für Wissenschaft, Viena, 1999, páginas 181 y ss.

<sup>26</sup> Sigmund Freud, citado por E.P. Haba en su: *Metodología (realista) del Derecho*, números de página sin definir, en prensa.

Por último, Marcuse no precisa en qué sentido utiliza él la noción ambigua de "totalidad". El filósofo vienés Moritz Schlick identificó, en un artículo especializado sobre el tema<sup>27</sup>, tres posibles funciones de la categoría de "totalidad", a saber:

- a) Ésta busca dar respuesta al problema de la relación entre lo orgánico y lo inorgánico (problema ontológico).
- b) Busca resolver el problema de la relación entre el cuerpo y el espíritu (problema psicológico).
- c) Y, finalmente, la noción de totalidad trata de responder el problema de la relación entre el individuo y la sociedad (problema sociológico).

Confundir estos tres niveles implica cerrar las posibilidades analíticas de discusión y nos lleva, en uno u otro momento, a establecer falsas *analogías* sobre las supuestas "totalidades". Así, se suele argumentar que simplemente por el hecho de que el cuerpo y la materia se comporten, en varios sentidos, como una "unidad", entonces también el individuo y la sociedad deben ser una "unidad". Esta analogía es, como bien se sabe, la base de las corrientes organicistas en el campo de la sociología. La cuestión clave sigue siendo, empero, ¿qué nos autoriza a pasar de un nivel al otro? ¿Por qué nos sentimos legitimados a comparar fenómenos tan diversos como las células y las personas en sociedad?

d) *En definitiva*: el que nosotros deseemos ver semejanzas o aspectos en común entre los distintos fenómenos del mundo es legítimo y hasta "natural", pero lo que no es legítimo es que le atribuyamos a ese *deseo* un carácter supratemporal y ahistórico. Recordemos, en este contexto, la aguda recomendación de Wittgenstein: "*Consideremos, por ejemplo, las actividades que llamamos 'juegos'. Quiero decir juegos de mesa, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos olímpicos y demás. ¿Qué tienen en común todos ellos? –No digas: 'Deben tener algo en común, o no se les llamaría 'juegos'– sino mira y ve si hay algo que todos tengan en común. –Pues si los miras, no verás algo que sea común a todos, sino toda una gama de similitudes y de relaciones*"<sup>28</sup>.

### **c) ¿Es el Todo más que la suma de sus partes?**

Se suele argumentar que es imposible prescindir de términos como "nación", "partido", "patria", "iglesia", "sociedad", etc., dado que hay que tener presente que dichas categorías apuntan a una realidad que es mucho más compleja que la mera adición de sus componentes particulares. La máxima que se utiliza en este sentido es: "*La totalidad*

---

<sup>27</sup> El nombre del trabajo es: "*Über den Begriff der Ganzheit*" (*Sobre el concepto de totalidad*), recogido en el libro editado por Ernst Topitsch, *Logik der Sozialwissenschaften*, Verlagsgruppe Athenäum, 10. Edición, Königstein/Ts., Alemania, 1980, páginas 229 y ss.

<sup>28</sup> Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, § 66.

*es más que las suma de sus partes*". Así, por ejemplo, si estudiamos las conductas y actitudes de los individuos concretos seremos incapaces de entender cabalmente un grupo humano, pues es claro que la dinámica social y psicológica de estos grupos es mucho más vasta que la de sus miembros. Se suele decir, entonces, que si disgregamos la totalidad en sus elementos particulares, nos quedamos, finalmente, con un cadáver, pues lo que hace que esa totalidad sea tal es el conjunto globalmente considerado de sus relaciones dialécticas.

Sobre esta base es que se articuló en la investigación social, hace ya varias décadas, la antigua disputa entre los *métodos analíticos*, por un lado, y los *métodos dialécticos*, por el otro. Este debate ha sido conducido también con el nombre de "*individualismo metodológico*" contra "*holismo metodológico*".<sup>29</sup> No vamos a retomar aquí los detalles de esa discusión, sino tan solo algunos aspectos que son relevantes para nuestra causa. En primer lugar, digamos que, aún si admitimos (a título de hipótesis de trabajo) que la frase "*el Todo es más que la suma de sus partes*" es cierta y entraña una verdad metodológica, siempre quedan varios problemas que deben enfrentarse y que no son superables fácilmente.

El primero de esos problemas es precisamente determinar *cuándo* es que nos encontramos frente a una "totalidad".<sup>30</sup> Es decir: ¿cuáles son las características del "Todo" que pretendemos estudiar? ¿Cómo podemos estar seguros de que ese es el "Todo" y no simplemente un epifenómeno de lo particular? ¿Cómo identificar el "Todo"? Imaginemos que el "Todo" que queremos analizar consiste en el "partido" político X. Pero, entonces: ¿cuáles serán los individuos que deben considerarse como miembros de ese partido político? Y, si investigamos los distintos miembros para saber si forman parte o no del "partido", ¿no estamos ya investigando lo particular, es decir, no nos estamos adscribiendo concretamente al enfoque postulado por el "individualismo metodológico"?

Lo cierto es que el primer gran escollo que deben superar los defensores del holismo metodológico es precisamente indicar en qué consiste ese presunto "Todo" del cual ellos parten. ¿Dónde puede un teórico social encontrar un "Todo" y cómo puede él saber si efectivamente ese es el "Todo" y no algún agregado parcial? Generalmente, esta petición ofrece muchas dificultades. La razón para ello es muy simple: nosotros no podemos percibir el "Todo" a que ellos refieren si no es por intermedio de sus partes concretas. La percepción es siempre parcial y selectiva. Nunca podríamos alcanzar a ver todas las dimensiones de un fenómeno. Al respecto nos dice J. A. Robles: "*si el universal que conocemos es, como parecen querer los realistas [o los*

---

<sup>29</sup> Para una presentación clara véase el libro de Mario Bunge, op.cit., en especial el capítulo 9: "Individualismo y Holismo", páginas 337 y ss.

<sup>30</sup> Para una crítica demoledora a la noción de totalidad véase la obra de Karl Popper ya citada, pp. 76 y ss.

*holistas], una entidad diferente y por encima de los particulares, parece que no tenemos ninguna forma de describir qué sea esta entidad de manera independiente de los particulares de los que se ha extraído (por abstracción)"<sup>31</sup>.*

Ahora bien, asumamos (a título de una concesión hipotética) que los seguidores del "Todo" nos muestran una serie de "totalidades" que, supuestamente, son más que la suma de sus partes. Dentro de los ejemplos que ellos podrían ofrecer se encontrarían afirmaciones como las siguientes: "una pieza musical de Beethoven es muchísimo más que la suma de sus sonidos particulares", "un fresco de Rafael es más que la simple adición de algunos colores", "el Quijote no es la mera acumulación de letras aisladas", etc.

Ante estos ejemplos, tendríamos que responder que, efectivamente, ellos están en la razón. Un fresco de Rafael no es una simple mezcla de colores, pero ello bajo el entendido (y esto es justamente lo que se le escapa al "holista") de que, previamente, exista un consenso expreso o tácito (sea por razones culturales, estéticas, sociales, etc.) de que los colores dispuestos de la manera como Rafael los colocó tienen un valor estético y que, por lo tanto, se estiman bellos. Es decir, que la percepción (valoración) del "Todo" depende, esencialmente, de un acuerdo histórico-social al respecto. No se trata de que existan entidades universales, tal y como postula el realista platónico en la filosofía y el holista en las ciencias sociales, sino que esas entidades (convencionales) son construcciones de individuos determinados, en épocas históricas también determinadas.

Pero, adicionalmente, hay otra dificultad que merece ser enfatizada. Decir que una obra musical es un "Todo" es una cosa y decir que la "sociedad", el "Estado" o el "partido" son también un "Todo" es algo muy distinto. Pasar del plano de las cosas al de las personas, sin considerar las diferencias entre dichos planos, no deja de ser muy riesgoso. Mario Bunge, quien seguramente se apartaría de la posición asumida por nosotros, crítica el holismo de las ciencias sociales por varias razones, que vale la pena recordar en este contexto. En el plano ontológico sostiene que *"...es falso que los sistemas sociales se muevan por encima de sus componentes y vivan, por decirlo así, una vida propia: no existe ningún sistema que no tenga componentes."*<sup>32</sup> En el plano metodológico nos dice que *"el holismo...no es más que un intuicionismo, en pugna tanto con el racionalismo como con el empirismo. Según el intuicionismo, aprehendemos las totalidades de manera directa e inmediata. El análisis, cuando es necesario, viene sólo después de percibir o intuir la totalidad, porque la parte sólo puede entenderse por el papel que desempeña en la totalidad. [Sin embargo] el intuicionismo es oscurantista debido a los papeles subordinados que le atribuye tanto a la*

---

<sup>31</sup> En la introducción al libro ya citado: AA.VV. [1980], página 19.

<sup>32</sup> Bunge, M., op. cit., p. 364.



razón como a la experiencia, y debido a su afirmación dogmática de que la intuición provee verdades instantáneas completas, profundas y finales"<sup>33</sup>. En lo que respecta, finalmente, al plano ético, concluye Bunge que: "...el holismo moral radical defiende la humillante sumisión a los poderes. Es la moralidad que les gustaría a los líderes totalitarios que sus súbditos adoptaran en la práctica. Recordemos el lema fascista: cree, obedece, lucha"<sup>34</sup>.

*En resumen:* la máxima "el Todo es más que la suma de sus partes" no deja de ser una expresión tremendamente ambigua que puede ser utilizada con los más contradictorios propósitos: en el nivel del mundo físico, ella hipostasía la realidad ignorando sus matices y diferencias de grado, en el nivel lógico incurre en falsas generalizaciones y composiciones y, finalmente, en el nivel ético propicia, de una u otra manera, una actitud totalitaria e idónea para justificar regímenes sociales y políticos opresores.

### **3. ORÍGENES PSICOLÓGICOS DE LA "FALACIA DEL TODO".**

*Less than all cannot satisfy men. ¡Menos que Todo no puede satisfacer al hombre!* Esta sentencia de William Blake resume, según mi punto de vista, el carácter fundamentalmente *afectivo* de la "falacia del Todo". La motivación subyacente en el acto de percibir la realidad social y física como una "totalidad", pletórica de sentido, no reposa solo en la estructura lógica de nuestro lenguaje, sino, y fundamentalmente, en la estructura *psíquica* del ser humano. Existe una necesidad emocional (en la generalidad de los individuos) de percibir su universo como una unidad y no como un fragmento, como continuidad temporal y no como interrupción. Esta necesidad encuentra, seguramente, su origen en los procesos evolutivos y de supervivencia que ha tenido que enfrentar la especie durante su peregrinación por un entorno casi siempre hostil, cruel y adverso.

Desde el punto de vista psicológico es indudable que la adscripción del individuo a totalidad mayores que él (al Estado, a la república, a la familia, a la religión) constituye la plataforma para una gran tranquilidad espiritual. Es a partir de la identificación con estas entidades transpersonales y atemporales, suprahistóricas e inmutables que el sujeto otorga significado a gran parte de su vida. Se siente, así, el pedazo de un "Todo" que le recibe amorosamente en sus brazos y que le consuela por la inevitable soledad y por la fragilidad de su cuerpo. El hombre se sabe arrojado a un mundo que, más allá de algunos placeres temporales, sigue siendo impenetrable y ajeno: "*Silêncio e escuridão – e nada mais!*" (silencio y oscuridad: ¡no más!) como dice el desgarrado Antero de Quental. A pesar de todas sus maravillas científicas y tecnológicas, a pesar de la construcción de máquinas y artificios que prorrogan su vida, a pesar del dominio de las fuerzas naturales, la

<sup>33</sup> Ibid., p. 365.

<sup>34</sup> Ibid., p. 365-366.

conciencia humana se reconoce a sí misma como frágil y perecedera. Sabemos que, al decir del sublime William Wordsworth, "*our life is but a sleep and a forgetting*". De allí la necesidad de unirse, de fusionarse, en un abrazo grande y fuerte, con una hermandad mayor: con el Todo.

No es de extrañar, entonces, que la fuente de la que bebe la "falacia del Todo" sea el estado de éxtasis, de identificación mística de la criatura dolida con su mundo.<sup>35</sup> Este trasfondo extático se refleja, claramente, en el siguiente pasaje: "*Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todo lo demás. ¡O todo o nada!*"<sup>36</sup>.

Es indudable que en este estado de la conciencia no operan criterios de racionalidad instrumental. Lo que alimenta al discurso del "Todo" no es, pues, el fuero del conocimiento, de la episteme, sino la fuerza de la pasión, de la fe. Una pasión y una fe históricamente incontrolable e incontrolada, pues ella aspira a la unión mítica de la vida con todo lo existente. Una tierna caricia con lo absoluto. Una aspiración tal de la conciencia no es rebatible ni por la irracionalidad de sus premisas ni por la inconsistencia de sus conclusiones, pues allí esos criterios de valoración son inoperantes. Lo que está en juego no es la lógica, sino el *consuelo*. No es ésta una cuestión teórica, sino vital. Tal y como bellamente decía Goethe: "*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum*" (Gris, mi caro amigo, es toda teoría y verde el frondoso árbol de la vida)<sup>37</sup>.

La negativa a aceptar nuestra disolución final; el escape de nuestra propia aniquilación; la evasión de lo transitorio y precario: Estas son, sin duda, buenas razones para hacer florecer en nuestro espíritu y transplantar en nuestra civilización tecnológica la necesidad inequívoca de la Unidad, del Todo, de lo Incondicional. Es la fuerza arrolladora del tiempo, la anemia de lo Eterno y la calamidad de nuestros medios físicos, lo que nos empuja hacia lo Inmarcesible, hacia lo Absoluto. Ya lo ha dicho el afligido Ciorán, con un aforismo que, por sí mismo, llama a la indigestión:

---

<sup>35</sup> No es de extrañar que el teórico social alemán Ernst Topitsch refiera a que los llamados "*modelos de éxtasis y catarsis*" como un componente básico de la cultura humana. Véase: *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung* (Conocimiento e Ilusión. Estructuras fundamentales de nuestra visión de mundo), 2. edición aumentada y corregida, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988.

<sup>36</sup> Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, Ediciones Orbis S.A., Buenos Aires, 1984, p.29.

<sup>37</sup> Goethe. W., *Werke, Hamburger Ausgabe*, en 14 tomos, revisado y con anotaciones de Erich Trunz, Hamburg, 1948, tomo 3, página 378.

*"La leucemia es el jardín donde florece Dios"*<sup>38</sup>.

Es decir: allí donde hay miseria, hay consuelo; donde hay finitud, crece lo inmortal como una hiedra que se aferra a lo imposible; donde está lo fragmentario y díscolo, lo evasivo y fugas, allí está el "Todo", acompañándonos en nuestra peregrinación. ¿Podrá esta condición ser de otra manera? Quizás. Cuando los hombres se conviertan en ángeles o regresen a ser bestias.

### **BIBLIOGRAFÍA CITADA.**

BEUCHOT, M., *El problema de los universales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1981.

BUNGE, M., *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Trad. de Tyiviah Aguilar Aks, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, España, 1999.

CARNAP, R., "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", recogido en: Kurt Rudolf Fischer (editor), *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein*, UTB für Wissenschaft, Viena, 1999, páginas 181 y ss.

CIORÁN, E.M., *Silogismos de la amargura*, traducción de Rafael Panizo, TusQuets Editores, 3. edición, Barcelona, 1997.

Congregación para la Doctrina de la Fe. Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S.J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Maliaño (Cantabria), Ed. Sal Térrea, 2000.

GOETHE. W., *Werke, Hamburger Ausgabe*, en 14 tomos, revisado y con anotaciones de Erich Trunz, Hamburg, 1948.

HABA, E.P., *Metodología (realista) del Derecho*, números de página sin definir, en prensa.

HITLER, A., *Mi Lucha*, traducción de Alberto Saldivar P., Luz Ediciones Modernas, Buenos Aires (sin año de publicación).

KIESENWETTER, H., *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*, Hoffman und Campe, Hamburg, 1974.

KOLAKOWSKI, L., *La Presencia del Mito*, traducción de Gerardo Bolado, Cátedra, Madrid, 1999.

---

<sup>38</sup> Ciorán, E.M., *Silogismos de la amargura*, traducción de Rafael Panizo, TusQuets Editores, 3. edición, Barcelona, 1997, p. 48.

MARCUSE, H., *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Seix Barral S.A., Barcelona, España, 1972.

POPPER, K. R., *The poverty of historicism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974.

ROBLES, J.A. (Editor), *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.

ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, introducción, notas y traducción de Manuel Formoso, Editorial Nueva Década, San José, Costa Rica, 1988.

SAVATER, F., *Panfleto contra el Todo*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1995.

SCHEUERLE, W., "Das Wesen des Wesens. Studien über das sogenannte Wesensargument im juristischen Begründen", en la revista *Archiv für die civilistische Praxis* (AcP), número 163, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964, páginas 429 y ss.

SOKAL, A., Y BRICMONT, J., *Imposturas Intelectuales*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1999.

TOPITSCH, E., *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, 2. edición aumentada y corregida, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988.

TOPITSCH, E., *Logik der Sozialwissenschaften*, 10. Edición, Verlagsgruppe Athenäum, Königstein/TS, 1980.

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, Ediciones Orbis S.A., Buenos Aires, 1984.

WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, en: *Werkausgabe*, tomo 1, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1984.