

CHRISTIAN BRUNET

INTRODUCCION A LA METAFISICA

I
PROBLEMA CRITICO DEL CONOCIMIENTO

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON

FACULTAD DE FILOSOFIA, CIENCIAS Y LETRAS

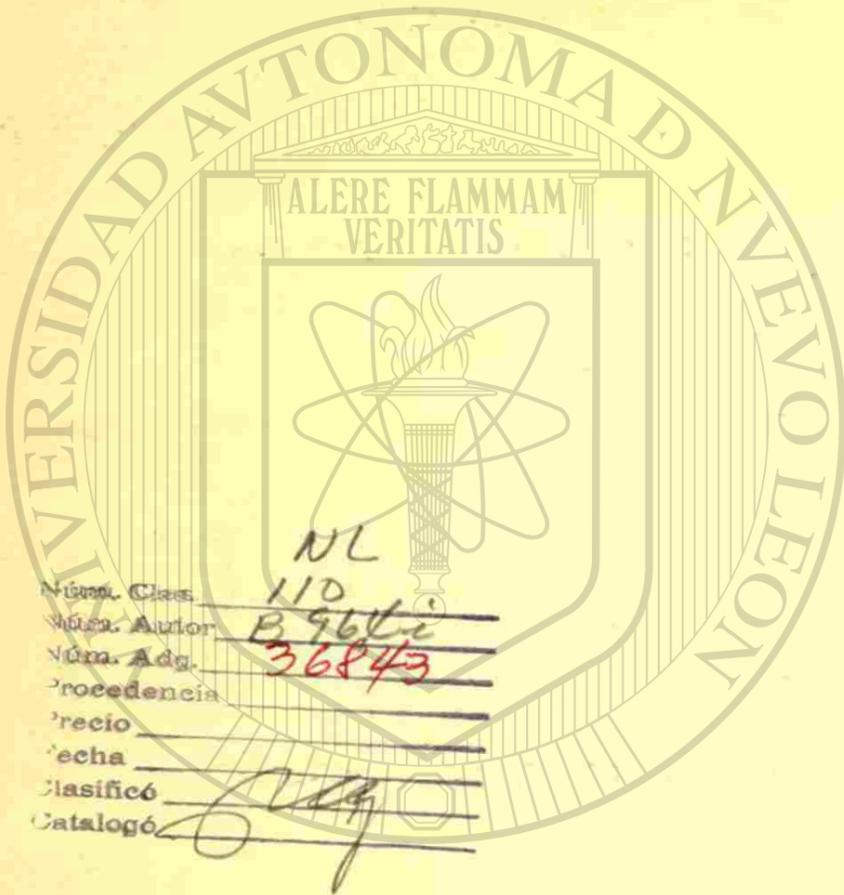
ML110

B7
.E8
BD118

MEMORANDUM FOR THE DIRECTOR
FROM THE ASSISTANT ATTORNEY GENERAL
RE: [Illegible]



1020107726



Núm. Clas. 110
 Núm. Autor B966i
 Núm. Adg. 36843
 Procedencia _____
 Precio _____
 Fecha _____
 Clasificó [Signature]
 Catalogó [Signature]

Para la Biblioteca, con pena que esto figure con tantas magnificas obras ¹¹ B.

CHRISTIAN BRUNET

[Signature]

INTRODUCCION A LA METAFISICA

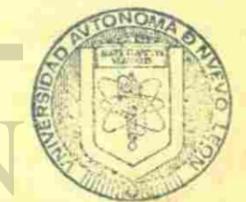


U A N L I
PROBLEMA CRITICO DEL CONOCIMIENTO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIV.
"ALFONSO REYES"
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO



Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFIA, CIENCIAS Y LETRAS



FONDO NUEVO LEÓN

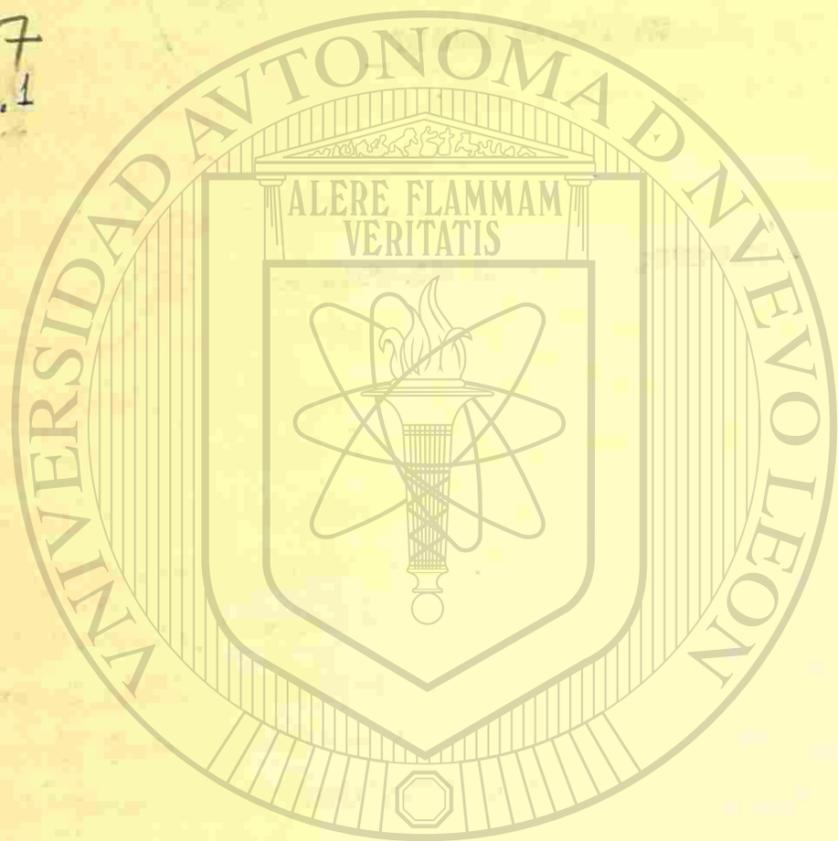
4 2843
A. 2826

BD 118

.E8

B7

v.1



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



FONDO NUEVO LEÓN

INTRODUCCION A LA METAFISICA.

1.- Los grandes problemas que siempre quedan planteados.

La filosofía es considerada como un lujo por algunos: ven en el filósofo un hombre que tiene el tiempo y los medios de consagrarse a especulaciones raras. Para otros, la filosofía es una diversión que permite al hombre que se consagra a ella gozar de la agilidad de su espíritu y ejercitarla; la filosofía es pues una especie de juego más o menos semejante al de palabras cruzadas. La tercera opinión consiste en ver en la filosofía la investigación vana de soluciones inalcanzables de falsos problemas: los que sostienen esta opinión tienen como argumento esencial que mientras que la ciencia progresa cada día, la filosofía se enfrenta desde la antigüedad griega con los mismos problemas. En fin, otros no ven en la filosofía más que el establecimiento de una concordancia entre la Razón y la Fe.

Vamos a reexponer estas cinco actitudes porque cada una de ellas plantea un pequeño problema cuyos datos es preciso dilucidar.

1.- El filósofo es un hombre que tiene el tiempo y los medios de consagrarse a especulaciones raras.- Esto plantea el problema de la diferencia que hay entre la filosofía como sistema y la filosofía como problemática. Para construir un sistema filosófico coherente, es decir, para proponer una explicación lógica del ser y de los seres se necesita tiempo -

de ocio, cierta aptitud que no es muy común, una formación -- llevada a un grado más alto que la media. Pero lo que constituye al hombre como filósofo no es esencialmente la edificación de un sistema sino la sensibilidad a los problemas filosóficos. Si filósofo fuera todo hombre que se siente capaz de escribir una obra comparable a las de Platón, Descartes y --- Kant, hay pocos filósofos y tenemos el derecho de desinteresarnos de esta actividad "de lujo". Pero si es filósofo (como -- nos invita a pensar la etimología de la palabra, philosofos, amigo de la sabiduría) todo hombre que se plantea los problemas filosóficos, el hombre es filósofo por el sólo hecho de -- que piensa, y se podría definir a la humanidad como una especie filosófica.

Sucede sin embargo que un gran número de nuestros semejantes queda indiferente a los problemas filosóficos y que parece no plantearse los. Dicho de otro modo, si todo hombre es filósofo de derecho no todos los son de hecho. En efecto, ciertas circunstancias inhiben lo que nosotros hemos llamado --- siempre "la sensibilidad a los problemas". Esto es tanto más extraño cuanto que, de todos los problemas, los que nos plantea la filosofía son los más esencialmente humanos, interesan al hombre en su estructura, en sus dependencias y en su destino. Pero ciertas circunstancias ciegan al hombre hacia sí mismo haciéndolo preferir trágicamente lo que tiene a lo que es. Este dominio del campo de "el tener" sobre el hombre hasta hacer pasar al "ser" al estado de inconciencia, contribuyen a --

realizarlo dos circunstancias esenciales: tener demasiado y -- tener demasiado poco. El hombre a quien la miseria reduce a -- una ansiedad orgánica y aquel al cual la facilidad da una inquietud ilusoria, son los más alejados de la sensibilidad a -- los problemas filosóficos. Ahora bien, se encuentra que la mayor parte de la humanidad contemporánea se reparte entre una u otra de estas dos categorías. Todo hombre está amenazado -- por "el tener". La vida, si es profundamente humana, consistirá en asegurarse a la vez una cierta posesión y la indiferencia frente a esta posesión. Nos encontramos ya con uno de estos problemas humanos que desalientan por su complejidad y -- que no se resuelven por una fórmula aplicable en serie. Es en efecto un verdadero círculo vicioso: es necesario que el hombre posea; es necesario pues que se interese en la búsqueda de esta posesión; pero es preciso que se desinterese en ella bajo pena de perder su sensibilidad al destino de su ser! . - ¿No es ésta la contradicción misma?

Pero, alegraos, hay una solución: suprimir este "tener" que suprime mi ser. Yo no poseo las cosas, soy poseído por ellas. ¿Por qué no abolir toda esta zona peligrosa de posesiones virtuales o reales que se extienden en derredor de mí? Es entonces la pobreza, no la miseria lo que se soporta; pero una pobreza escogida, alada por la libertad interior que asegura. Pero por pobre que se sea siempre se poseerá alguna cosa y por más pequeña que sea la posesión, el tener y su amenaza se reintroducen en nosotros.

Poseemos siempre alguna cosa por que el destino del hombre es tener un cuerpo. El cuerpo es en efecto para el hombre una extraña realidad; el cuerpo está ligado al ser mismo del hombre al punto que es un accidente del cuerpo lo que constituye la muerte. Pero aunque el hombre esté en su cuerpo, no es su cuerpo. Afirmamos frente a nuestro cuerpo no una relación de ser sino una relación de tener: "mi cuerpo", yo tengo un estómago frágil, yo tengo ojos negros, etc.- El cuerpo ocupa esta posición privilegiada que consiste en encontrarse en la frontera del ser y del tener, asegurando su relación, que encuentra en sí su justificación y su necesidad. Necesitamos tener porque tenemos cuerpo.

Desembarazarnos del tener que nos oprime por exceso o por falta (pero no hay siempre exceso o falta y algunas veces hay las dos al mismo tiempo) sería desembarazarnos de nuestro cuerpo mismo.....y por consiguiente amenazar nuestro ser al cual nuestro cuerpo se encuentra ligado en una tan profunda intimidad. Es preciso alcanzar este milagro que consiste en no ser poseído por lo que se posee, en pensar con nuestro cuerpo. Es filósofo no sólo el que retirado lejos de los otros y lejos de sí mismo, construye la explicación abstracta de un mundo, sino también el que presente en sí mismo y en las relaciones que tiene con el mundo no construya quizá nada pero conozca el vértigo considerando los problemas a la vez más complejos y más simples que todas las soluciones.

2.- La filosofía es un simple juego en el cual el hombre goza de la agilidad en su espíritu. Esta opinión nos lleva a considerar las relaciones entre la filosofía y la vida. Es cierto que el espíritu goza de su propia actividad, pero esto es verdad en cualquier dominio que sea y no solamente en el de la filosofía. Es verdad igualmente que el uso y aún el abuso que hacen ciertos filósofos del juego formal de las abstracciones tiende a hacernos perder contacto con la realidad concreta cuya observación ha hecho nacer en nosotros estos problemas que llamamos filosóficos. La formación clásica de unos, la experiencia humana de otros han quizá conseguido hacernos reflexionar sobre nosotros mismos y sobre las relaciones que tenemos con lo que nos es exterior. Estas reflexiones se han quedado difusas la mayoría de las veces y hemos comprobado la necesidad para nuestro pensamiento de un cambio, de una armadura, de puntos de apoyo. Es esto precisamente lo que hemos esperado del estudio de los filósofos. Esto fué entonces la entrada en una clase de filosofía o para el autodidacta el abalanzarse sobre los libros. Pero entonces, decepción. Se asiste a un desfile de conceptos, a un ejercicio lógico abstracto.

Se ve plantear problemas en los cuales no se había jamás pensado y que nos aparecen sin relación con los que habían suscitado, en nosotros, las intuiciones de nuestros poetas preferidos, o simplemente la vida. Se han planteado problemas frente a los cuales nos encontramos desarmados y la filosofía

parece darnos armas impropias para afrontar los problemas mismos que nos orienten hacia esta disciplina. Es esto por lo -- que muchos de nosotros han tenido la penosa impresión de ser no orientados, ayudados como lo habían esperado, sino cargados de un inmenso juego de llaves destinadas a abrir puertas muy preciosas que no se tenían deseos de franquear. Se había esperado mayor claridad en la posesión de nuestros problemas y no solamente la esperanza no se ha realizado, sino que estos problemas personales e íntimos han cesado de estar presentes o -- cultados por otros de los cuales no se tenía que hacer. Un -- día un estudiante, por ejemplo, ha releído este "fugit irrepara- rabile tempus" que había traducido muchas veces. Pero esta -- vez la nostalgia del poeta le ha llegado al corazón y se ha -- interrogado sobre su juventud que huye, en un momento, la -- muerte estuvo sobre él constriéndole en angustiosa investiga- ción. Pero tomemos otro ejemplo: Un hombre hasta entonces lle- vado por el ritmo de los negocios que no le dejan ningún ocio y que una enfermedad fuerza a la inmovilidad, a la reflexión, que le revela confusamente dimensiones del tiempo que no ha- bía jamás entrevisto: quiere captar en la transparencia de una conciencia decantada su verdadera imagen. Problemas del -- tiempo, del movimiento, del yo, del ser y de la nada. que -- nuestro estudiante o nuestro hombre de negocios, lejos de per- manecer en una etapa de curiosidad pasajera se dedique seria- mente a estos problemas filosóficos y he ahí que surge la dan- za de los conceptos y las palabras: participación, potencia y

acto, esencia, forma noumeno, en-sí y para-sí, etc.- En fren- te de esta virtuosidad algunos se sustraen de la filosofía, -- son los mejores: Otros se deleitan con ella: la sutilidad de -- los razonamientos les llena de un placer narcisista. Llegan a -- tener conciencia de su inteligencia y la hacen girar por el -- sólo placer que reciben de ello. Otros en fin tratan de satis- facer en el formalismo filosófico su afán de seguridad: A an- gustiosos problemas complejos e incaptables substituyen solu- ciones que satisfacen su exigencia de lógica. La invención de -- una palabra disuelve el dilema; el Universo y sus contradic- ciones se resuelven en conceptos perfectamente limitados, je- rarquizados, entrelazándose y desentrelazándose, dejándose de -- finir y clasificar. Bien entendido, se tiene buen cuidado de -- no sacudir estos cuadros cómodos de manera de no verlos vola- tilizarse, aceptando quedar satisfecho cuando sobre un hecho -- obscuro se puede poner una etiqueta, una palabra y se es dema- siado feliz enmascarándola irreductible ininteligibilidad un -- hecho por la inteligibilidad de una palabra. Tal es por ejem- plo la satisfacción del que explica que tal medicamento cura -- a causa de su "virtus curativa" y que tal otro es un somnife- ro a causa de su "virtus dormitiva". Cada una de estas tres actitudes, abandono de la filoso- fía, diletantismo y lo que podríamos llamar "segurismo formal" -- tienen, las tres, una misma causa: la separación del pensa- -- miento filosófico de las inquietudes vitales que lo suscita- -- ron. Todas las audacias de la abstracción son permitidas a --

los únicos que no pierden de vista el vínculo íntimo de estas abstracciones y de lo concreto, que guardan conciencia de que la más bella de las abstracciones no es sino un producto cerebral que debe ser considerado como tal. Es permitido confrontar las estructuras de nuestro pensamiento y las del mundo (y esto es precisamente hacer obra filosófica). No es honrado -- substituir las primeras a las segundas por diletantismo o por miedo a los problemas, y es una lástima renunciar a concebir nuestro Universo a causa de una limitación de este pensamiento que no es forzosamente abstracto o formal. La vida suscita -- los problemas que nos planteamos y es ella finalmente la que es juez de nuestro intento de solución.

Es por esto que la filosofía no es obra puramente cerebral, sino penetración por nuestro pensamiento de los datos vitales que, tan elementales como puedan ser, quedan para nosotros llenos de enseñanza. Es a veces la angustia la que facilita un desequilibrio vago simpático que permite realizar -- con máximo de acuidad, el trágico misterio de nuestro fin. -- Tal angustia no es reductible de ningún modo a un fenómeno racional: Puede sin embargo ser el punto de partida y la compañera fecunda de una búsqueda auténticamente filosófica.

Entre el brillante forjador de abstracciones de quintaesencias, eminente doctor en filosofía, tranquilo y satisfecho, y el campesino que arroja una mirada de angustia sobre la muerte de un animal, que le hace por anticipado vivir la -- suya el segundo es auténticamente un filósofo: Lanza más allá

de la muerte de este perro, la terrible interrogación que, al rededor de Sócrates muriendo, juntaba los personajes entre -- los cuales Platón estableció ese diálogo sin fin, que es el -- hombre mismo.

3.- La filosofía choca desde la antigüedad con los mismos problemas y está lejos de ofrecer la visión de un progreso constante como el de la ciencia. Esto nos lleva a considerar las relaciones de la filosofía con la ciencia.

Originalmente, no habiendo elaborado aún la ciencia su método propio, no se encontraban constituidas en "especialidades". Constituían en su conjunto un todo que era el dominio -- de la sabiduría, es decir, de la filosofía. Las preocupaciones filosóficas y los intentos de explicación científica, se compenetraban y se enmarañaban de un modo bastante raro en un Tales, en un Feráclito, en un Anaxágoras.

Luego, el desarrollo de las ciencias, al precisar su objeto y su método, las ha separado unas de otras y de la filosofía. Nos es pues necesario examinar, en el estado actual de las cosas, que relaciones mantienen entre sí, las ciencias y la filosofía.

Notaremos primero que tienen el mismo objeto, que es el conjunto de todo lo que es. No hay realidad actual que no sea objeto de estudio para el sabio, desde los minerales hasta -- las sociedades. Igualmente, nada existe que no plantee al filósofo un problema. A cada aspecto de la ciencia corresponde una inquietud filosófica. El biólogo, el zólogo, el botánico,

los únicos que no pierden de vista el vínculo íntimo de estas abstracciones y de lo concreto, que guardan conciencia de que la más bella de las abstracciones no es sino un producto cerebral que debe ser considerado como tal. Es permitido confrontar las estructuras de nuestro pensamiento y las del mundo (y esto es precisamente hacer obra filosófica). No es honrado -- substituir las primeras a las segundas por diletantismo o por miedo a los problemas, y es una lástima renunciar a concebir nuestro Universo a causa de una limitación de este pensamiento que no es forzosamente abstracto o formal. La vida suscita -- los problemas que nos planteamos y es ella finalmente la que es juez de nuestro intento de solución.

Es por esto que la filosofía no es obra puramente cerebral, sino penetración por nuestro pensamiento de los datos vitales que, tan elementales como puedan ser, quedan para nosotros llenos de enseñanza. Es a veces la angustia la que facilita un desequilibrio vago simpático que permite realizar -- con máximo de acuidad, el trágico misterio de nuestro fin. -- Tal angustia no es reductible de ningún modo a un fenómeno racional: Puede sin embargo ser el punto de partida y la compañera fecunda de una búsqueda auténticamente filosófica.

Entre el brillante forjador de abstracciones de quintaesencias, eminente doctor en filosofía, tranquilo y satisfecho, y el campesino que arroja una mirada de angustia sobre la muerte de un animal, que le hace por anticipado vivir la -- suya el segundo es auténticamente un filósofo: Lanza más allá

de la muerte de este perro, la terrible interrogación que, al rededor de Sócrates muriendo, juntaba los personajes entre -- los cuales Platón estableció ese diálogo sin fin, que es el -- hombre mismo.

3.- La filosofía choca desde la antigüedad con los mismos problemas y está lejos de ofrecer la visión de un progreso constante como el de la ciencia. Esto nos lleva a considerar las relaciones de la filosofía con la ciencia.

Originalmente, no habiendo elaborado aún la ciencia su método propio, no se encontraban constituidas en "especialidades". Constituían en su conjunto un todo que era el dominio -- de la sabiduría, es decir, de la filosofía. Las preocupaciones filosóficas y los intentos de explicación científica, se compenetraban y se enmarañaban de un modo bastante raro en un Tales, en un Feráclito, en un Anaxágoras.

Luego, el desarrollo de las ciencias, al precisar su objeto y su método, las ha separado unas de otras y de la filosofía. Nos es pues necesario examinar, en el estado actual de las cosas, que relaciones mantienen entre sí, las ciencias y la filosofía.

Notaremos primero que tienen el mismo objeto, que es el conjunto de todo lo que es. No hay realidad actual que no sea objeto de estudio para el sabio, desde los minerales hasta -- las sociedades. Igualmente, nada existe que no plantee al filósofo un problema. A cada aspecto de la ciencia corresponde una inquietud filosófica. El biólogo, el zólogo, el botánico,

estudian distintas formas de manifestación de la vida. El filósofo, a este nivel de conocimientos se interroga sobre lo que es la vida en sí, si supone un principio distinto de la materia, cual es su origen, etc. El físico, observa el movimiento y deduce sus leyes. Este mismo movimiento planteará problemas al filósofo: ¿qué es el movimiento?, ¿qué es para un ser hallarse en movimiento? Ser y movimiento, ¿no implican contradicción? ¿Cuáles son las relaciones entre tiempo y movimiento? -- etc., etc. Frente al matemático que busca relaciones de cantidad, el filósofo interesado en el mismo objeto, se preguntará ¿qué es la cantidad, la multiplicidad, la unidad? ¿Qué relaciones hay entre el ser y el número? etc. Pues a cada objeto del conocimiento científico, corresponde un problema filosófico.

Pero la ciencia y la filosofía no consideran su objeto común desde el mismo punto de vista. Hemos podido notar en los ejemplos precedentes que, cuando el sabio se pregunta: ¿cómo? el filósofo se plantea la cuestión: ¿qué es? El biólogo estudia, como decíamos, las manifestaciones de la vida; pero sólo el filósofo se pregunta qué es la vida. Es evidente que nuestro biólogo puede hacerse la misma pregunta y no es menos evidente que en este caso se plantea un problema específicamente filosófico. ¿Hace lo mismo el físico cuando nos dice que la aceleración del movimiento de un cuerpo en caída libre es dada por la fórmula $m v^2$? ¿Nos explica lo que es el movimiento? De ninguna manera. Nos lo describe. Los progresos de la física desde Newton y Descartes no han cambiado su actitud frente al

movimiento que es la de presentarnos una descripción de aquel. El progreso consistió en el hecho de que esta descripción logró una precisión extraordinaria. Pero lo que implica para un ser, en su estructura de ser, el hecho de estar sometido al movimiento, ninguna física nos lo dirá jamás, y por otra parte, ningún verdadero sabio pretende. No solamente la física no resuelve los problemas de la estructura profunda del ser móvil, del origen y de la naturaleza del movimiento, sino que todo su magnífico progreso no proporciona al filósofo ningún elemento nuevo en el plano en el que para él se plantea el problema. Que la materia sea concebida según una física primitiva como compuesta de masa compacta e inmóvil o que parezca, gracias a la física nuclear, resolverse en dinamismos, el problema filosófico de las relaciones de la materia y del espíritu no se encuentra por ello esencialmente modificado. Ningún argumento puede ser sacado de la física nuclear, contra la concepción platónica de la materia, por ejemplo. El hombre podrá gracias a la ciencia y a la técnica, su hija bastarda, enseñorearse de la materia, sin encontrar en ello el menor principio de explicación sobre la estructura de su propio ser y sobre las relaciones que mantienen entre sí su material y su espíritu.

La descripción de la materia, el estudio de los fenómenos, objeto de la Física, no responden a las preguntas últimas del filósofo: ¿Qué es? ¿A dónde va? ¿De dónde viene? Por esto estos problemas permanecen planteados. Aún si, con los

fenomenistas, decidimos que no hay ninguna otra cosa sino lo que aparece al sabio y que describe, si pensamos que, más allá de la apariencia de la cual se ocupa la ciencia, no hay nada y que por consecuencia las preguntas "¿Qué es? ¿De dónde viene? ¿A dónde va?" son vanas, de todos modos tomamos entonces una cierta actitud filosófica; no es una negación de la filosofía. Para contestar: Nada, a la pregunta, fué preciso situarse en el plano en que surge aquella pregunta. Ahora bien, la naturaleza misma de la cuestión, es filosófica.

La ciencia y la filosofía tienen objetivos comunes, acabamos de verlo, aunque a propósito del mismo objeto el hombre de ciencia y el filósofo no se hacen la misma pregunta, el primero interrogándose sobre el "cómo", la apariencia, el fenómeno; el segundo sobre su naturaleza, su origen, su ser. Pero la filosofía tiene un terreno que sobrepasa al de la ciencia, pues la ciencia misma, es objeto de la filosofía. La actividad del sabio no se justifica por sí misma. Nada en la ciencia asegura al sabio que lo que conoce es, y que lo que es, es tal como él lo conoce. Esto constituye el problema del conocimiento que pertenece al filósofo. La ciencia utiliza los sentidos cuya acuidad aumentan los instrumentos de observación; se sirve de la razón, otorgando por hipótesis a los sentidos y a la razón una aptitud cierta para alcanzar al ser. Pero esta facultad de no conocer el ser y de conocerlo tal como es, ¿la tienen nuestros sentidos y la tiene nuestra razón? Hay que reconocer que no tenemos una certidumbre inmediata de

ello. El objeto del sabio queda siempre "objeto de conocimiento", apariencia, y el sabio no puede afirmar si el conocimiento mismo que toma de su objeto no afecta al objeto mismo, no lo modifica y aún forzando el problema hasta su extremo, si el objeto tal como él lo describe, no es un producto de su conocimiento. El ser conocido ¿no es después de todo sino una objetivización más o menos legítima de las estructuras de nuestra facultad de conocer? En el sueño no dudamos que los fantasmas existan por más tiempo del que dure su percepción. No los juzgamos ilusorios sino colocándonos a distancia de nuestro sueño, es decir, despertándonos. Igualmente no podremos juzgar de la realidad del objeto científicamente conocido, sino colocándonos a distancia de la actitud científica, es decir, filosofando. La ciencia hace un llamado a la filosofía para justificarse. El sabio afirma: "el objeto tal como lo observo ofrece tal y cual carácter". Competerá siempre al filósofo decidir si este objeto tal como se observa corresponde, y en qué medida, a un objeto real. Cualquiera que sea la actitud que asumiere el filósofo a este respecto, que decida que más allá de este objeto observado, haya una substancia, un ser en sí o que no haya nada sino el solo objeto observado, haya una substancia, un ser en sí o que no hay nada sino el solo objeto observado, que sostenga, como Aristóteles, que tenemos el poder de conocer esta substancia o, como Kant, que este ser en sí nos queda inalcanzable, el problema queda planteado y de la solución que se le diere, depende el papel de

la ciencia como medio para el hombre, de entrar en contacto con el ser. Esta pregunta y su contestación juzgan a la ciencia y por consiguiente no están establecidas por ella sino por la filosofía.

Es demasiado evidente que si distinguimos los problemas del sabio y los del filósofo, efectuamos una distinción de razón más de hecho. El sabio mismo es constreñido muy a menudo a considerar estos problemas de orden filosófico. Pero entonces se aleja de la ciencia propiamente dicha.

Nos queda por considerar una actitud que tiene en común varios pensadores del siglo XIX frente a las relaciones de la filosofía con la ciencia y que llamaron cientificismo. Con matices muy diversos encontramos dicha actitud en Auguste Comte, Hipólito Taine, Karl Marx. Consiste esencialmente en pensar que la ciencia contestará a todas las preguntas, resolverá todos los problemas. Con el entusiasmo suscitado por el resurgimiento de las ciencias en aquella época, entrevieron ya la explicación científica, precisa, adecuada del universo entero, e Hipólito Taine esperaba el día en que de alguna retorta surgiría el "axioma eterno" del cual toda realidad podría ser sistemáticamente deducida. Es evidente que esta esperanza no concuerda sino con una concepción materialista del ser.

Cierto que el rigor matemático con el que se presentan las ciencias habría de seducir espíritus enamorados de la claridad, de la precisión, de la certidumbre y que no encontraban estas tres cualidades llevadas a un grado igual al reco-

rrer los ensayos filosóficos desde la antigüedad hasta su tiempo. El camino les había sido ya trazado por Descartes mismo quien trató de extender a todos los dominios del conocimiento el seguro método de las matemáticas.

Entonces Auguste Comte proclamó la muerte de la filosofía. La humanidad, según él, después de haber pasado por la edad infantil de la Teología, la edad adolescente de la Filosofía, llegaba a la edad de adulto, la de la Ciencia, que Auguste Comte llama el estado positivo.

Hay sin embargo que precisar que el filósofo positivista francés no esperaba que la ciencia trajera la solución de los problemas que desde milenios se planteaba la filosofía. Tomó el partido de no intentar darles soluciones jamás. "En fin, en el estado positivo, el espíritu humano reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del Universo", explicaba en su curso de filosofía positivista. El espíritu humano debía, según sus propios términos, "dedicarse únicamente a descubrir por el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión, de similitud", Renunciar a interrogarse sobre la naturaleza, el origen, el fin del ser (-mejor dicho, a la Filosofía) para dedicarse al estudio de las manifestaciones observables (-mejor dicho, a la Ciencia.).

Auguste Comte declaraba abolido el dominio de la Filosofía, pero le reconocía originalidad. Marx, por su parte, ten-

derá a substituir con la ciencia la filosofía en el propio dominio de aquélla. Ya Hegel había aprisionado al filósofo en el dominio del hecho haciendo del proceso histórico a la vez la estructura de la lógica y la del ser. El hombre ya no juzga la Historia, es la Historia la que juzga al hombre. El hecho histórico es en sí un valor. No hay pues entonces que buscar en un absoluto, el origen y la razón del ser, puesto que el hecho es la razón suficiente del hecho que le sigue, como el movimiento del péndulo del reloj hacia la izquierda, es la sola razón del movimiento que efectuará luego hacia la derecha. El filósofo ya no tiene el derecho de tomar la distancia necesaria para tratar de evaluar un hecho, está sumergido en el hecho mismo, lo que es ya una negación de la filosofía. El camino estaba ya preparado para que Marx pueda escribir "Al materialismo dialéctico sobre una filosofía colocada por encima de las otras ciencias" (1). Siendo el cerebro "el órgano del pensamiento", se vuelve éste un simple hecho biológico, objeto de la ciencia frente a la que no puede tomar esta posición crítica de retroceso que constituye, como lo hemos visto, la actitud específicamente filosófica.

Queda sin embargo que lo que hacen Marx y Auguste Comte para abolir la filosofía, es filosofía. Uno declara insolubles los problemas filosóficos, lo que supone 1) que se los ha planteado y 2) que permanecen siempre planteados, puesto que se declara no haberle encontrado ninguna solución. Agregamos que de

(1) Anti-Düring.

clarar estos problemas no resueltos, es de hacer constar un hecho, entonces tomar una actitud positivista; declararlos insolubles, es el resultado de una especulación sobre la naturaleza de estos problemas, actitud eminentemente filosófica. Los dos puntos convergen hacia la afirmación de la Filosofía.

a) O bien afirmo que estos problemas permanecen no resueltos.- Actitud positivista - debemos entonces concluir que permanecen planteados, lo que es una afirmación de la filosofía.

b) O bien los declaro insolubles. Me decido entonces a la sobre la naturaleza de estos problemas y la de mi razón, lo que es una vez más una afirmación de la filosofía: hay que filosofar hasta para establecer que no hay que filosofar.

Es también a partir de una opción filosófica, el materialismo, que Marx procede, lo que sea que haya dicho, esta opción no es reductible a una comprobación científica. La ciencia se limita a informarnos sobre el objeto observable tal como se manifiesta; no resuelve por sí misma: a) si este objeto tal como lo veo, es el objeto tal como es; b) si este objeto - aquí se trata de la materia excluye la posibilidad de otra realidad no observable: el pensamiento. No se trata aquí de discutir la opinión de Marx sobre estos dos puntos sino demostrar - que esta opinión, sea la que sea, es de índole filosófica y -- constituye por lo tanto, una afirmación implícita del "homo filosoficus".

Ultimo punto de reflexión: Si la inquietud filosófica es conatural al hombre, de lo que nos damos cuenta por nuestra propia experiencia de ser inquieto, ¿de dónde viene entonces que los problemas que plantea desde la antigüedad no hayan recibido una solución definitiva, incontestable y universal?

Contestar a esta pregunta es precisamente volver a hacer presente el objeto mismo de la Filosofía. Este se presenta virgen a cada hombre que piensa y reclama de él una contestación que lo comprometa. Es porque esta respuesta debe ser personal, como debe estar presente en nosotros el problema -- que la solución de ningún otro no es medianamente válida para nosotros y que, por consecuencia el problema permanece planteado. Por otra parte la ciencia se limita a hacer constar lo que es universalmente comprobable por los que se encuentren en las mismas condiciones de experiencia. Al contrario, nuestra respuesta, a nuestros problemas filosóficos implica una elección, por tanto una libertad y por esto ninguna contestación puede ser generalizada; sería implicar la supresión de la libertad para aquellos a los que se extendiera tal solución. Mejor dicho se transformaría una respuesta personal y filosófica en un dogma. Frente a cada problema, el pensamiento no se comprometerá según una cierta gravitación objetiva sino según una inclinación que le imprime nuestra opción. Inconscientemente o no, hay que elegir y las pruebas más rigurosamente lógicas no valen sino desde una cierta elección inicial.

Entonces, ¿la rigurosa objetiva no es pues posible? En el orden metafísico, no lo parece. Hay que aceptar el hecho -- 1) que nadie va hacia su verdad con una razón impersonal sino con su subjetividad total, 2) que siendo un sujeto que se interroga antes de todos sobre sí mismo, hay que esperar que su respuesta quedará grabada con una cierta subjetividad. Se trata, en efecto, de interrogarse sobre el ser, ahora bien, tenemos una experiencia única del ser: la nuestra, del sólo hecho que somos. Parece pues del todo indicado preferir que este -- punto de vista valioso y personal que podemos tener sobre el ser, a razonamientos espejados sobre el concepto del ser, -- del que todo lo que logramos decir es que es, lo que no nos sirve mucho: pues es una tautología.

Otra pregunta surge: ¿en este personalismo, cuál posibilidad me será dado de salir de mí mismo, de conocer si algo me es común con otros seres, si existen "constantes" que me permitan esperar utilizar al menos con mis semejantes el mismo idioma? Tenemos a su tiempo que examinar esta compleja y angustiosa cuestión. Digamos solamente ahora que las consecuencias, las más trágicas que podríamos presentir, no deben ser una excusa para nosotros que no mirar claramente aún si la -- claridad misma de nuestra mirada nos daba destruir. La filosofía no es una receta para ser feliz, es una investigación que no se reconoce otro límite sino nuestro poder de penetración. La variedad de los sistemas filosóficos concebidos por los más grandes espíritus de la humanidad, nos proporciona,

desde nuestros primeros pasos en el estudio filosófico, una valiosa enseñanza. Nos prohíbe la adopción demasiado rápida de una manera de ver. Excita nuestra facultad respetuosamente crítica. Nos invita a la elección de dejar por lo tanto de convencernos que dicha elección no puede ser la base de un proselitismo que implicaría una seguridad ingenua de la universalidad de nuestros descubrimientos personales.

Para encaminarnos hacia los problemas que consideramos aquí no podemos evitar el tomar un cierto camino. Reusar tomar partido es una posición artificial. Hay sin embargo que persuadirse que este camino no se impone más que otro. "Introducido" en el seno de los problemas filosóficos por una cierta vía, será bueno luego olvidar como se llegó allí y volver a plantarse, pero entonces personalmente, todos los problemas. El mejor uso que se puede hacer de una introducción semejante es, después de haberla recorrido, quemarla.

Puede ser también que en esta introducción se descubran algunas contradicciones. El autor, en efecto, está muy lejos de haber acabado la síntesis completa y armoniosa de los seres y de las ideas. No espera acabarla jamás. Tiene la tendencia por otra parte a preferir una evidente contradicción a una explicación formal más o menos gratuita. Guarda una predilección para las obras que terminan con puntos suspensivos y desconfía de las que se acaban en punto final demasiado triunfante.

La Filosofía se propone establecer la concordancia entre la razón y la Fe. Es quizá esta última actitud la que plantea el problema más delicado; el de las relaciones entre la Filosofía y la Teología. Es preciso desde un principio distinguir bien la demarcación entre la Teología y la Filosofía. Mientras que el filósofo afronta sus angustiantes problemas, abandonado a sus sóloas luces naturales, las de su razón y de su sensibilidad, el teólogo expone y coordina verdades reveladas a las que se adhiere por un acto muy particular que es el acto de fe.

La dificultad surge cuando uno se da cuenta de que el teólogo exponiendo un dogma en el cual cree y el filósofo buscando con ansiedad las estructuras del ser, responden a las mismas preguntas: valor de nuestro conocimiento, existencia de Dios, relaciones entre la materia y el espíritu, destino humano, obligaciones y derechos de los seres en relación con su fe, etc.

Fe qué pues dos disciplinas del espíritu que se disputan el mismo terreno; la una queriendo llevar en ella las luces de que el hombre dispone, la otra alumbrando con una luz que pretende haber recibido de Dios directamente o por intermedio de una tradición eclesiástica.

La actitud más corriente del creyente es considerar la filosofía como "ancilla teologiae", sirviente de la teología. En efecto, el hecho de ser creyentes les acarrea una actitud especial frente a los problemas filosóficos, por el simple hecho de que se consideran problemas cuya solución por otra parte ya se posee.

Esto trae una dificultad no tanto de disciplinas cuanto de posición humana. Desde el punto de vista de las disciplinas, Santo Tomás de Aquino demuestra muy bien que "Nada impide que los objetos mismos de los que tratan las ciencias filosóficas, según que caigan bajo la luz racional, pertenezcan además a otra ciencia, la Teología, según que dependan de una revelación". Y de hecho Santo Tomás construye a la luz de la razón sólo, uno de los sistemas más coherentes que existen, mientras que, por otra parte, hace apelo en la revelación, obra de Teología.

Pero es bueno distinguir la filosofía hecha, o dicho de otro modo, la obra escrita, y la filosofía que se hace, es decir, la persona misma del filósofo. Ahora bien, lo que caracteriza al hombre filosófico es la inquietud frente al ser y su pensamiento, que le aparecen en una relación problemática. Nosotros no vemos realmente cómo esta inquietud frente a la problemática, puede compaginarse con la certidumbre de poseer ya la solución de los problemas.

La Filosofía toma entonces para el creyente un aspecto muy particular: es la búsqueda de conciliar las luces de la fé con las de la razón estando bien entendido en primer lugar que no puede haber contradicción entre dos claridades venidas ambas de Dios y, en segundo que si no se puede realizar el acuerdo, se imputará la falta a la debilidad de la razón. Esto es simplemente la negación de la Filosofía.

No nos pronunciamos aquí sobre la legitimidad de esta ne-

gación. Se puede aún admitir que poseedor de una luz que estima mas cierta que ninguna otra, el creyente no tome sobre sí mismo el cuidado de encontrar soluciones que desde luego ya posee. Y no puede menos que decir que tomando esta actitud, el hombre se niega como problema y nulifica en sí el filósofo, aún si por otra parte construye un sistema filosófico. Un investigador que sabe a dónde va, lo que encontrará, dónde lo encontrará, cesa por esto de ser un investigador. El creyente puede pretender además la felicidad que el que vaga a ciegas sólo en su noche y puede ser en efecto envidiable. El no podría en todo caso pretender ser auténticamente y plenamente un filósofo.

Esto no quiere decir de ninguna manera que la Teología y la Filosofía no haya de tener puntos de contacto; lo. La reflexión meramente filosófica encaminó muchos hombres hacia la fé; Gabriel Marcel es nuestro ejemplo más cercano. 2o. La Filosofía puede proporcionar al Teólogo su medio de expresión; así vemos a Santo Tomás referirse constantemente en su obra teológica a los conceptos de substancia, accidente, relación, cuyo valor estableció su reflexión filosófica. Precisamos sin embargo, que esto no significa que la Teología sea forzosamente dependiente de aquella forma de expresión. 3o. La fé, como hecho humano presenta al filósofo un tema de reflexión cuya importancia la obra de Ferguson y Gabriel Marcel han señalado. 4o. El creyente tiene la posibilidad de escoger entre varias opciones filosóficas, igualmente compatibles con su fé. Así -

vemos a católicos orientados hacia el tomismo, otros hacia la filosofía de Dun Scott. Más cerca de nosotros algunos comparten los puntos de vista existenciales de Gabriel Marcel. Sigue siendo cierto sin embargo, que la búsqueda tiene un carácter muy distinto para el creyente y el que se debate en su duda.

Pero, puede objetarse, nada impide al creyente someter los datos de su fé al examen crítico de su pensamiento. Entonces el creyente, más o menos artificialmente, suprime hipotéticamente su fé como certidumbre y deja como tal de ser creyente.

Pero puede, objetaría nuevamente, buscar en la Filosofía la armadura racional que le permitirá argumentar contra los adversarios de su fé. Pero eso es otra de apologeta no de filósofo.

Es preciso sin embargo dar a lo precedente una corrección de importancia: toda certidumbre, aun puramente humana, incluye un elemento más o menos decisivo de fé. Es una intuición a menudo vital, a-racional que orienta al hombre en su pensamiento, que lo coloca en un cierto centro a partir del cual luego, argumenta racionalmente. Es la razón precisamente por la cual jamás se refuta completamente un pensamiento. El hecho de no adoptarlo no nos permite sino afirmar que no tenemos la misma intuición de base, el mismo capirotazo inicial, en una palabra, la misma fé. Y contra esta fé no se puede argumentar por la única razón de que no podemos darnos cuenta exacta de lo que es sino compartiéndola.

Esta fé queda fuera de toda verificación posible por la razón de que no es el acto de la Razón Universal sino el de una persona. Dos novios tienen la certidumbre de su amor recíproco, nadie jamás podrá comprobar esta certidumbre. Así sucede con toda fe y con mayor razón con la Fe, que escapa totalmente a la crítica racionalista como lo expuso claramente Gabriel Marcel: "Supongamos, escribe él en su "Journal Metaphysique", que esté mirando con un amigo un paisaje, y que mi amigo me enseñe hacia el horizonte lo que él cree ser una montaña; puede ocurrir que, dotado de una vista mejor que la suya, o simplemente más enterado que él de la topografía de la región, le diga: "Tu montaña...es una nube",. He aquí, pienso la comparación típica que es inaplicable al dominio religioso: me parece que jamás podré sin cometer un paralogismo decir a un creyente: Tu Dios...es una nube. En el primer caso, en efecto, se trata de un mundo que nos es común a mi amigo y a mí; hablamos de la misma cosa y ocupamos en relación con esta cosa, posiciones rigurosamente comparables (que tienen por otra parte el carácter capital de ser intercambiables) y, de hecho, para juzgar correctamente, ocuparé el lugar de mi amigo, me pondré si es posible en las mismas condiciones ópticas que él (le pediré prestado su catalejo, etc.). En el orden religioso al contrario, este intercambio es, por definición, imposible: No me puedo colocar en el lugar de mi amigo y esto por varias razones de las cuales la más evidente es que él no es distinto de su lugar, que es su lugar mismo".

Estas últimas reflexiones, a la luz de Gabriel Marcel, ¿Están en contradicción con lo que hemos enunciado precedentemente? Lo parece, puesto que por una parte hemos establecido que toda certidumbre hacía sospechosa la marcha filosófica y por otra parte, hemos sido la fe, en el sentido más amplio de la palabra, en el origen de toda afirmación.

Es que, según parece el camino seguido por el filósofo se efectúa en dos tiempos esenciales: El primero consiste en afrontar una problemática pura, en una cierta suspensión de juicio, hasta la eclosión en nosotros de una certidumbre que, por su a-racionalidad más o menos relativa constituye una ruptura con las búsquedas anteriores. El segundo es utilizado para --- constituir en manera más o menos coherente, el Universo y si mismo en derredor de aquella certidumbre, sin violentar las resistencias evidentes que encararemos en este universo y en nosotros mismos, tarea que evoca luchas, desánimos, nuevos intentos, examen de nuestra certidumbre inicial con una sinceridad a veces infinitamente dolorosa. Primero la búsqueda hasta la certidumbre; luego la confrontación de todos los datos del conocimiento con aquella certidumbre.

De estos dos tiempos el creyente no conoce sino el segundo, el escéptico, sólo el primero. Pero estos dos caminos requieren una igual indiferencia para con nuestro confort intelectual. El temor de la inseguridad no puede ser, en ningún caso, la medida de nuestra certidumbre. Citamos a Jacques Rivière autor católico francés: "Hay que buscar a Dios, preguntándonos no cómo creer en él sino si existe. En fin de cuentas la Reli-

gión no es interesante sino es la Verdad. Si por casualidad sucediera no serlo, debemos confesar que nuestro primer deber sería deshacernos de ella. No porque nos habríamos de volver muy infelices, por lo que tendríamos el derecho de titubear un instante".

No se puede caracterizar mejor los dos tiempos de la búsqueda humana.

La fé introduce infaliblemente a otra noción que surge a partir del momento en que un hombre adhiere una idea o a un sistema de ideas, que estas ideas hayan sido obtenidas dialécticamente o que el hombre las haya recibido de una revelación. Esta noción es la de proselitismo. Hay siempre en el sólo hecho de construir una argumentación la implicación de una cierta defensa de una creencia o de una certidumbre. Parecemos defender nuestra convicción contra todos aquéllos que no la comparten y que consideramos así más o menos como enemigos, ¿qué ponen en peligro estos enemigos? ¿nuestro pensamiento? De ningún modo: nuestro error o nuestra mentira que consiste en considerar nuestra certidumbre personal como una evidencia universal. Ahora bien, esta evidencia es tan poco universal que debemos sostener una controversia sin fin para conservar su valor de evidencia para nosotros mismos. Varios elementos psicológicos están implicados en esto: temor de faltar de punto de apoyo confortable que constituye nuestra certidumbre; miedo de ser herido en nuestra vanidad para con los demás que nos considerarán débiles si abandonamos nuestra posición y tontos si nos aferramos a élla sin argumentos; en fin, sobre todo incons-

ciente de confianza hacia nuestra pretendida "verdad" que nos hace buscar el asentimiento de los demás. La argumentación -- "ad alios" reviste siempre una debilidad.

Pero existe un segundo paso en el proceso de argumentación, inseparablemente vinculado al primero: el intento de -- convencer a los otros. Notemos primero que es a menudo una actitud agresiva para no tener que defenderse. Pero hay otra cosa: la insoportable pretensión de tener razón y la negación -- del otro como teniendo posibilidades iguales a las mías. La -- primera implica tontería, la segunda supone el desprecio. La argumentación para defender una "cierta certidumbre" es, se-- gún lo anteriormente dicho, una debilidad. Pero el proselitismo y el endoctrinamiento son a la vez un atentado a la inteli-- gencia y al pudor. Si poseemos una certidumbre profunda, sabemos entonces lo que nos ha costado y nuestra experiencia nos ha revelado que la argumentación ocupa en ella poco lugar: no se es verdaderamente convencido sino por sí mismo y por un -- "sí mismo" en el cual el raciocinio no tiene gran cosa que -- ver. Es entonces inadmisibles el suponer que argumentaciones -- cuando no son puras argucias -- que no determinaron nada en -- lo nuestro, van a determinar la adhesión libre del otro, a -- menos que (pero esto más imperdonable todavía) confiemos en -- la autoridad de nuestra persona, buscando así ya no convencer sino influenciar.

La aberración es todavía peor cuando nuestra creencia no fué la recompensa de una búsqueda personal pero el "depósito"

en nosotros (en el sentido en que se dice en química que un -- cuerpo depone) de una generación precedente. Nuestra creencia no es entonces sino el resultado de una influencia que se ejerció sobre nosotros y de la cual queremos más o menos incons-- cientemente vengarnos "deponiendo" a nuestro turno en otras -- esta poco límpida substancia inasimilable.

Sin hablar de la tercera posibilidad, la de no estar -- muy convencido y de probar la receta sobre otra persona transformada en un conejillo de India cuyas reacciones registramos.

Pero, puede objetarse, el proselitismo es legítimo si -- es simplemente el deseo que tiene un creyente de compartir -- con otros la felicidad que encuentra en su creencia profunda. Volvemos entonces al primer caso que hemos esbozado, el de la certidumbre personalmente conquistada: o bien se argumenta -- y no es digno de aquella profunda certidumbre que se sitúa -- más allá de toda argumentación y además es perfectamente inútil puesto que jamás una certidumbre profunda nace de una argumentación puramente racional; o bien se influencia y no es digno del otro que tomamos entonces por un objeto pasivo cuya libertad queda así implícitamente negada; además esta influencia es tan inútil que la precedente tentativa de convencer: -- la certidumbre que se obtendría entonces (suponiendo que se -- obtenga alguna) no sería de la misma naturaleza que la nuestra. Esto es para nosotros un acto de adhesión al punto más -- alto de nuestra libertad y sería al contrario para el otro su dimisión en nuestras manos de su libertad.

Digamos por otra parte que este mismo propósito tan laudable que sea de compartir con otro nuestra convicción no resiste al trato de convencer o de influenciar. Por poco que el otro resista a nuestros argumentos o a nuestra influencia, vemos formarse en nosotros un cierto...y un cierto...que son ya semillas de un odio tanto más pelibroso porque su furor acaba por pasar por el exceso mismo del amor que nos hace buscar el bien de los demás hasta en contra de ellos mismos. No hay religiones tan espirituales y desinteresadas que sean cuya historia no esté manchada por este odio que hizo las inquisiciones y las guerras de religión.

Este "odio sagrado" que por sagrado que se pretenda no deja de ser odio acaba por otra parte, por ganar estos mismos, que conscientes del peligro trataban de oponerse. Así vemos a un Voltaire insurgirse contra la intolerancia de la iglesia francesa en el siglo XVIII y manifestar, para con los que comparten sus creencias, una igual intolerancia. El fanatismo es hasta tal punto capcioso que su antítesis no es un no-fanatismo sino un fanatismo contrario, sin escapa alguno.

Pero entonces ¿el creyente no tiene pues ninguna posibilidad de comunicar con los demás? ¿su fé es una plaza fuerte de la cual no puede salir para juntarse con las que quiere y en la cual no tiene posibilidad de hacerlos entrar?...Es cierto que las dos vías que acabamos de considerar, argumentación e influencia, parecen cerradas. Queda tal vez una tercera: el testimonio. Es el sólo medio de hacer patente por la

vida de uno, una evidencia que es esencialmente vital, sin dejar de respetar al otro que permanece, finalmente único --- juez en lo que a él se refiere y que guarda la entera libertad de recusar a la vez el testimonio y el testigo.

Como en filosofía la actitud de "testigo" no parece posible siendo vinculada a una fé ¿qué recurso nos queda fuera de la discusión y luego de la argumentación? Ninguno, pero debe ser precisamente una característica de la argumentación filosófica la de no tratar de convencer a nadie. La argumentación filosófica no es otra cosa que la exposición de la coherencia interna del pensamiento. En otros términos demuestro que mi pensamiento es coherente y no que tenga razón. Una demostración bien llevada debe poner en evidencia el camino de un pensamiento, el acto del pensar más que su contenido y el asentimiento que puede provocar parece expresarse más por un: "eso es bello" que por un: "eso es verdadero".

En otro dominio que el de la fé, "tengo razón" es un absurdo; "razonar correctamente" es el sólo punto que uno pueda tratar de defender y en el plano del creyente el "tengo razón" es igualmente absurdo; puede tener todo en efecto, menos "razón" precisamente. En resumen "tengo razón" no tiene ningún sentido absoluto. En el orden de la Fe, no se trata de razón y en el de la filosofía uno descansa siempre en postulados -- que la razón no fundamenta, siendo el primero de estos postulados el valor mismo de la razón. Una filosofía crece grandes peligros cuando hace escuela. La academia fué la tumba del -- platonismo y el existencialismo moderno se diluye, como filosofía, en los cocteles del Café de Flore.

PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO

Toda búsqueda intelectual pone en ejercicio nuestras facultades de conocer. Ahora bien, estas facultades en sus pretensiones, sus estructuras, plantean numerosos problemas. Estos problemas del conocimiento tienen por otra parte, repercusiones muy graves sobre la mayoría de los otros problemas filosóficos: el ser, el Yo, etc.

El sujeto conocedor puede ser considerado en distintas formas. Lo podemos considerar en su relación con el objeto conocido. Entonces surge esta pregunta capital: ¿Es el objeto tal como lo conozco?, pregunta que a su vez se vuelve más amplia y se convierte en: ¿El objeto que conozco existe? Mejor dicho: ¿puedo yo estar seguro de que existe algo fuera de mi pensamiento? Este es el problema crítico del conocimiento.

Pero podemos también buscar lo que nuestra facultad de conocer significa para nosotros mismos. ¿Nos pone aquella en contacto con el ser o nos aleja de él? ¿Nuestros dos medios esenciales de conocer-sensible y racional- suponen en nosotros la coexistencia de dos substancias? Y en este caso, ¿cómo estas dos substancias pueden comunicarse?

En fin el conocimiento puede hacernos reflexionar sobre el ser en general. Nuestro conocimiento sensible nos asegura del movimiento, del cambio. Al contrario parece que nuestras ideas están fijas, inmóviles. ¿A cuál de estas dos facultades he de cre-

er? ¿Se puede a la vez admitir estos dos puntos de vista y conciliarlos?

La segunda cuestión aquí planteada será el objeto de reflexiones que se agrupan bajo la apelación de: problemas del yo. La tercera constituye lo esencial de la búsqueda sobre el ser y la nada, la ontología.

En lo que se refiere al primer problema, aunque esté íntimamente vinculado a los dos otros, conviene separarlo para constituir el estudio con el cual se inaugura la serie de los problemas filosóficos: El del problema crítico del conocimiento.

PROBLEMA CRÍTICO DEL CONOCIMIENTO

El problema crítico del conocimiento nace de tres actitudes interiores que se suceden o conviven en nosotros: la admiración, el asombro, la inquietud. El problema y los intentos de solución que le fueron dados permanecen siendo un juego estéril del espíritu por el que no establece primero en sí mismo este triple clima: Esto requiere meditación y ejercicio. Hay que ejercitarse antes de iniciar este estudio en maravillarse de lo que la costumbre nos hace considerar demasiado fácilmente como banal: conozco; todo un mundo existe para mí; puede salir de mí mismo para "ser" en alguna forma el azul del cielo, la figura atormentada del árbol, el canto del pájaro; veo rostros humanos, les hablo y nuestros verbos mezclados hacen surgir un Universo en el cual comulgamos: el universo del conocimiento.

Pero este maravillarse nos conduce a asombrarnos: ¿cómo todo esto es posible? Es verdaderamente extraño que este árbol frente a mi sea, a la vez fuera de mí y en mí. Puedo casi sentir en mi la subida de su savia, el empuje de sus raíces; el brote de una yema me dota en cierto modo de un nuevo órgano. ¿Cómo es posible que lo conozca a la vez como "mismo" y "otro"? Cambia y permanece. Habría tras de estos colores y de estas formas, otra realidad permanente por la cual y en la cual colores y formas tomarían su cambiante realidad? Si entre el poeta y este árbol se establece un diálogo, ¿es porque el árbol tiene un lenguaje suyo o porque el poeta le ha conferido sus propias palabras? ¿Hay entre el mundo y nosotros un diálogo, o la ilusión de un diálogo? ¿No soy finalmente yo quien da al universo un sentido y no soy acaso víctima de un espejismo -- cuando admiro este "sentido" en un Universo que sin mí no tendría ninguno?.

Entonces el asombro se cambia en angustia: ¿este mundo magnífico...ni siquiera existe? ¿No estoy acaso solo, definitivamente, desesperadamente solo?

Tal es la palpitante realidad humana de la cual se alimentan todas las búsquedas que vamos a tratar de tomar en cuenta nuestra. Son vanas para el que no admiró, para el que no sabe asombrarse o queda cerrado a la inquietud. Ser filósofo es sentir palpar todo aquello en los razonamientos más abstractos que van a seguir.

A. POSICION DEL PROBLEMA.

Nos es dado conocer desde el despertar de nuestra conciencia psicológica (1). Nuestro conocimiento de los objetos se acompañaba de la certidumbre instintiva de que los conocíamos tales cuales eran. Con mayor razón no dudábamos de la existencia de aquellos objetos. En una palabra, éramos realistas. Luego, confrontando nuestro conocimiento de las cosas -- con el que tenían los demás, nos hemos dado cuenta de que diferían en una gran medida y que establecer una certidumbre no era una cosa tan simple como lo que habíamos creído primeramente. Nos hemos dado cuenta de que la unanimidad de las certidumbres distaba mucho de ser realizada y que por lo tanto no podía proporcionarnos un criterio. Luego llevando un poco más allá nuestra reflexión, vimos que aún si estuviera realizada, esta unanimidad no podría ser jamás un criterio de certidumbre.

lo. Porque podemos tan bien concebir que haya unanimidad en el error como en la verdad. Luego, porque esta unanimidad no se expresaría sino por palabras y faltaría asegurarnos que, para todos, las mismas palabras significan las mismas cosas y se refieren a las mismas experiencias. Dos personas, -- por ejemplo, miran una misma pared y las dos se hayan de acuerdo en declarar: "este muro es verde". Cómo saber si esta misma palabra "verde" implica para cada una de ellas la misma

(1) Llamamos conciencia psicológica o solamente conciencia (por o posición a conciencia moral) al conjunto de nuestras facultades de conocer y de sentir: sensación, percepción, memoria, imaginación, inteligencia, sensibilidad, etc.

experiencia sensorial? En efecto, supongamos que la sensación que una de las personas que miran llama "verde", corresponda a lo que la otra llamaría "violeta". Como desde su primera infancia esta persona se acostumbró a oír llamar verde, lo que veía ella en circunstancias semejantes, se haya de acuerdo -- con los que la rodean sobre la palabra frente a aquella pared, a pesar de que esta misma palabra pueda representar para ella una experiencia distinta.

El acuerdo en un hecho de conocimiento, que puede ser únicamente verbal, no es, pues, del todo probatorio, cuando -- menos en lo que se refiere al conocimiento sensible.

Esto no lleva a poner en duda que las cualidades de los objetos puedan ser inmediatamente conocidas con certeza. Pero también podemos pensar que la existencia misma de los objetos no se nos manifiesta sino por intermedio de aquellas cualidades. He aquí, pues, por contragolpe, la existencia misma del objeto contaminada por la duda que había primeramente afectado sólo a las cualidades. Pocas cosas en efecto tienen un poder de expansión tal como la duda. Al ver esta duda extender sus olas más y más, Descartes decidió acabar con ella, e incapaz de ponerle un dique, se resolvió a dudar de todo y a buscar así una primera certidumbre de la cual podría deducir todas las demás. Así, empezando por dudar que conocía las cosas tales como eran, acabó por dudar que fuesen. Seguirle en esta duda, es plantearse el problema crítico del conocimiento, crítico porque en lugar de admitir nuestra posibilidad de conocer el mundo como un hecho, sometemos esta posibilidad a un exa--

men crítico, es decir, decididos a no dejar escapar nada a -- nuestra Facultad crítica por una parte, buscando un criterio de certidumbre absoluta por otra. Este examen a partir de la duda total podrá llevarnos a diversas conclusiones. Podremos reintroducir, con Descartes, la existencia del objeto exte--rior, esta vez certidumbre demostrada. Es también posible concluir que el sólo pensamiento existe y que toda la realidad del objeto se agota en el hecho de ser percibido: será tomar posición idealista. Tal vez pensaremos que aun si hubiera un objeto en sí, independiente de la imagen que tenemos, no lo -- podremos conocer jamás; estaremos entonces con Kant, agnósticos. En fin podremos pensar que el fenómeno, la apariencia, -- no disimula tras sí ninguna otra realidad, que sólo el fenómeno es, que la apariencia es, sin nada que aparezca, que no -- hay el ser por una parte y sus manifestaciones por otra, sino el ser mismo de las manifestaciones. Nos orientaremos entonces hacia una fenomenología, de tipo Husserl o Sartre.

No plantearse el problema crítico, o más bien pensar -- que este problema crítico no se debe plantear, es ser realista. Plantearle y deducir del pensamiento racionalmente todas -- las certidumbres -- inclusive la de la existencia del mundo exterior --, es semejar a Descartes. Rehusar la existencia a -- algo fuera del pensamiento, es ser idealista. Declarar el ser en sí inconocible, es tomar una actitud agnóstica a la manera de Kant. Optar por la sólo realidad de la apariencia es -- ser fenomenista. Tales son en resumen las principales opo--

nes posibles frente al problema crítico del conocimiento. Las estudiaremos sucesivamente. No podremos para cada una de las elecciones posibles examinar todas las formas de pensamiento que se acercan a ella, sino solamente las más significativas.

B. EL REALISMO

La antigüedad griega, en su conjunto, no se plantea el problema crítico del conocimiento, por lo menos en los términos de duda radical en los que Descartes se lo planteara. En este sentido es realista. Pero esta afirmación debe sufrir, en lo que a Platón se refiere, correcciones muy importantes que no tienen lugar aquí. Por esto preferiremos considerar el --realismo en su forma más intransigente: el de Aristóteles -- que hizo suyo en el medioevo Santo Tomás de Aquino.

Aristóteles y después de él Santo Tomás rehusan plantearse el problema crítico. Sus trabajos filosóficos empiezan directamente por los estudios de los problemas puramente ontológicos, tales como categorías del ser, o problema de la existencia de Dios. Que el pensamiento logre un objeto fuera de sí es un hecho del cual no se puede dudar.

Esta posición del Estagirita y del Aquinense está en estrecha relación con la concepción que tienen de la Verdad. La Verdad es el encuentro, la coincidencia del ser y del pensamiento "Adaequatio intellectus". Todo acto de conocer supone una presencia inmediata y recíproca de un pensamiento a una cosa que coinciden cuando la verdad se ha logra

do. Se sigue de esto que poner aparte el objeto para dudar de su existencia no es, en esta concepción, criticar el conocimiento, sino suprimirlo.

Me hallo frente al mundo que se presenta a mi, vestido de cualidades sensibles: colores, formas, dimensiones, etc., - estas cualidades existen por y en el objeto. Constituyen sus aspectos cambiantes; los accidentes. Más allá de estos accidentes queda la realidad última, inteligible, inmutable: la substancia.

Mi conocimiento sensible me revela las cualidades y mi conocimiento racional extrae la substancia. Pero las cualidades sensibles y cambiantes al igual de la substancia inteligible e inmutable son objetivas, realidades fuera de mi. Los accidentes componen el mundo de la apariencia que manifiesta un mundo en sí: -el de las substancias, en que y por que estas apariencias son: el árbol en invierno no ofrece las mismas apariencias (accidentes) que el árbol en verano- Mis sentidos -- perceptivos me revelan un cambio real, es decir, fuera de mi. Pero bajo estos cambios, una realidad permaneció idéntica este árbol es siempre un árbol; participa de la esencia que hace que todos los árboles sean árboles, cualesquiera que sean sus cambios y sus aspectos contingentes.

Accidentes y substancia constituyen el objeto que es, y es real como lo conozco sin que tenga ni siquiera la posibilidad de poner en duda esta doble realidad frente a mi pensamiento.

nes posibles frente al problema crítico del conocimiento. Las estudiaremos sucesivamente. No podremos para cada una de las elecciones posibles examinar todas las formas de pensamiento que se acercan a ella, sino solamente las más significativas.

B. EL REALISMO

La antigüedad griega, en su conjunto, no se plantea el problema crítico del conocimiento, por lo menos en los términos de duda radical en los que Descartes se lo planteara. En este sentido es realista. Pero esta afirmación debe sufrir, en lo que a Platón se refiere, correcciones muy importantes que no tienen lugar aquí. Por esto preferiremos considerar el --realismo en su forma más intransigente: el de Aristóteles -- que hizo suyo en el medioevo Santo Tomás de Aquino.

Aristóteles y después de él Santo Tomás rehusan plantearse el problema crítico. Sus trabajos filosóficos empiezan directamente por los estudios de los problemas puramente ontológicos, tales como categorías del ser, o problema de la existencia de Dios. Que el pensamiento logre un objeto fuera de sí es un hecho del cual no se puede dudar.

Esta posición del Estagirita y del Aquinense está en estrecha relación con la concepción que tienen de la Verdad. La Verdad es el encuentro, la coincidencia del ser y del pensamiento "Adaequatio intellectus". Todo acto de conocer supone una presencia inmediata y recíproca de un pensamiento a una cosa que coinciden cuando la verdad se ha logra

do. Se sigue de esto que poner aparte el objeto para dudar de su existencia no es, en esta concepción, criticar el conocimiento, sino suprimirlo.

Me hallo frente al mundo que se presenta a mi, vestido de cualidades sensibles: colores, formas, dimensiones, etc., - estas cualidades existen por y en el objeto. Constituyen sus aspectos cambiantes; los accidentes. Más allá de estos accidentes queda la realidad última, inteligible, inmutable: la substancia.

Mi conocimiento sensible me revela las cualidades y mi conocimiento racional extrae la substancia. Pero las cualidades sensibles y cambiantes al igual de la substancia inteligible e inmutable son objetivas, realidades fuera de mi. Los accidentes componen el mundo de la apariencia que manifiesta un mundo en sí: -el de las substancias, en que y por que estas apariencias son: el árbol en invierno no ofrece las mismas apariencias (accidentes) que el árbol en verano- Mis sentidos -- perceptivos me revelan un cambio real, es decir, fuera de mi. Pero bajo estos cambios, una realidad permaneció idéntica este árbol es siempre un árbol; participa de la esencia que hace que todos los árboles sean árboles, cualesquiera que sean sus cambios y sus aspectos contingentes.

Accidentes y substancia constituyen el objeto que es, y es real como lo conozco sin que tenga ni siquiera la posibilidad de poner en duda esta doble realidad frente a mi pensamiento.

En efecto, criticar el objeto supone que se conserva como sólo certidumbre el pensamiento. Pero se puede acaso esperar así el pensamiento y el objeto sin abolir este objeto mismo? ¿Qué será este pensamiento? ¿Será pensamiento de algo? En este caso el objeto está introducido y no hay crítica. Habría entonces que admitir al contrario que sería pensamiento puro, pensamiento de nada? En este caso iríamos en contra de la concepción aristotélica del pensamiento que es forzosamente pensamiento de algo.

Esta concepción de una unión indisoluble, aún "in ratione" del pensamiento y de su objeto en el acto de conocer, debemos vincularla con la tesis según la cual el ser mismo es el fundamento del pensamiento. Sería luego un círculo vicioso querer hacer del pensamiento el fundamento del ser. Ahora bien, eso es precisamente lo esencial de la actitud crítica.

Las estructuras originales del pensamiento -principio de no contradicción, de razón suficiente, de tercero excluido- son las estructuras mismas del ser en el cual este pensamiento se funda por el hecho mismo de que es, como pensamiento. Es vano pues el aplicar a la crítica del ser principios cuyo valor no está garantizado sino porque el ser los justifica.

Además, psicológicamente, es un mismo acto del intelecto que nos hace conocer un objeto y que nos lo hace conocer como siendo. Pues si el intelecto en su acto es inseparable del objeto, es también inconcebible sin la afirmación implícita del ser de este objeto, toda su afirmación tiene su raíz

en el ser y todo juicio es esencialmente juicio de existencia, decir: "el papel es blanco", no es solamente atribuir una cualidad (blanco) a una substancia (papel), es también afirmar la existencia de esta substancia, de esta cualidad y de su unión. Todo acto de conocer tiene este valor de afirmación de ser, y por tanto hacer abstracción de este valor es desnaturalizar al conocimiento mismo. Ahora bien, es precisamente el poner en duda este valor de existencia lo que constituye el problema crítico. Debemos concluir que este problema es incompatible con la concepción Aristotélica del acto mismo del conocer. Porque en fin ¿en qué consiste la posición del problema crítico si no es en colocar, frente al intelecto, una hipotética ausencia de ser?. No puede ser en efecto, una negación pura y simple, porque esto no sería entonces plantear el problema, sino darle una solución negativa. Ferdinand Alquier -- tiene pues toda la razón cuando habla de una ausencia de ser para con el cual uno no deja de sentir una cierta nostalgia. ¿no supone ya el conocimiento de una ausencia un cierto conocimiento de lo que está ausente? Pero, pueden objetar, el ser, en la posición crítica, no está ausente; es atribuido al sólo sujeto pensante. Delimitamos así una zona de ausencia, pero no suprimimos este hecho: en frente del "yo" pensante, se hizo el vacío, es decir, que se quitó algo que estaba ahí. Precisemos inmediatamente que el hecho de que el realista aristotélico y tomista no se plantee las preguntas "¿hay algún objeto real frente a mi pensamiento?" "¿mi pensamiento

368 43

logra al ser?" No le impide hacerse esta otra pregunta "¿La cosa es tal como la conozco?". Está muy claro que del hecho mismo de que el realismo es una filosofía, hay una búsqueda de la certidumbre en los diversos problemas que plantean los distintos sectores del conocimiento, pero esto es una actitud que no tiene que ver con la posición crítica.

Algunos neotomistas, haciendo por su cuenta aquella confusión, pretendieron en efecto que Aristóteles y Santo Tomás plantearon el problema crítico. Se apoyan sobre todo en el hecho de que en el libro "B" de la Metafísica, enumerando la docena de preguntas esenciales cuyo estudio constituye la metafísica, Aristóteles declara que los primeros principios son también objeto de la metafísica, y añade: "Esta ciencia (se trata de la metafísica) debe considerar solamente "los principios de la substancia, o bien, debe abarcar también los principios generales de la demostración tal como este: ¿es posible o "no afirmar o negar al mismo tiempo una sola y misma cosa?" Por este pasaje, los neotomistas a que nos referimos, concluyeron -- que Aristóteles planteaba el problema crítico del valor de las estructuras del pensamiento como posibilidad de hayar el ser. Digamos primero que otro pasaje del mismo Aristóteles, en el libro " " de su metafísica, desmiente aquella interpretación: "Algunos filósofos, escribe él, exigen una demostración hasta para este principio (se trata del principio de no contradicción), pero en un resultado de su ignorancia de la Lógica: es ignorancia, en efecto, no distinguir "lo que necesita muestra

ción de lo que no la necesita".

En cuanto al último mentís, es en el libro " " de la Metafísica donde lo encontramos. Aquí Aristóteles sostiene, sin hacer ninguna crítica previa, que el vínculo en el pensamiento corresponde a un vínculo en el ser: "Estar en la verdad, es pensar que lo que está separado está separado y que lo que está unido está unido; estar en lo falso es pensar contrariamente a la naturaleza de los objetos".

Pero los neotomistas que quieren a fuerza establecer un "Realismo Crítico" (noción que, no sin razón, Etienne Gilson encuentra contradictoria) (1) hayan ahora argumentos nuevos en la filosofía de Santo Tomás que emplea las palabras "Dubitatio, dubitare", duda, dudar y que llega aún a querer enfrentarse con "bona dubitatio", nuestros autores traducen "buena duda". De aquí a considerar que Santo Tomás establece una duda hiperbólica parecida a la de Descartes, hay un gran paso, que sin embargo algunos neotomistas no vacilan en dar.

La cuestión se reduce singularmente cuando consideramos que: "dubitare" traduce el griego *dokein* y que "dubitatio" es equivalente a *dokein* que Hamelin define justamente: "el poner en presencia dos opiniones contrarias e igualmente razonadas, en contestación a una misma pregunta". La "bona dubitatio" de Santo Tomás no es una buena duda, sino una buena pregunta o mejor dicho, un problema bien planteado.

(1) Realisme thomiste et Critique de la Connaissance.

Aristóteles y Santo Tomás definen la Metafísica: "El estudio de los primeros principios", esto no significa que los pongan en duda sino que quieren asegurarles una sana aplicación. Debemos concluir con este dilema: El conocimiento es -- una relación sujeto-objeto o bien se disocian los términos, se guarda como sola evidencia la del pensamiento, entonces no se puede ser realista. O bien admitimos la relación entre estos dos términos y la realidad de los mismos términos como un hecho indisociable y entonces no nos planteamos el problema crítico. La tercera actitud consiste en admitir la relación sujeto-objeto sin dejar de negar que haya conocimiento, es la del escepticismo.

~~~~~

Acabamos de establecer que el realismo es una actitud -- caracterizada por la confianza en nuestro conocimiento que logra forzosamente un objeto real. Nos falta considerar las bases sobre las cuales se edifica tal confianza.

El realismo hace un llamado, para fundar su actitud, a la evidencia del "sentido común", que, escribe Fenelón, "hace inútil el examen de ciertas cuestiones".

¿qué es el sentido común? Lo podemos concebir de dos maneras; El sentido común, en la primera acepción, es una facultad sentimental y racional, común a todos. Es el sentido que le dá Cicerón cuando habla de este sentimiento mediano, de estas opiniones de la muchedumbre que debe el orador tener en cuenta si quiere tener influencia sobre aquélla. Que va a pasar con la certidumbre si la fundamos en un principio tan evidentemente prefilosófico y, por lo tanto, incompatible con la filo-

sofía sería?.

Es sin embargo este sentido común lo que fué invocado -- por mucho tiempo para exorcizarse del escepticismo. Pero este mismo sentido común si debe ser criterio de certidumbre, -- nos vuelve a sumergir en el escepticismo, ya que nada es menos común que estas opiniones comunes. Se le quiso también utilizar como argumento contra el idealismo. Pero Berkeley niega precisamente la existencia de los cuerpos en nombre de este mismo sentido común, gracias al cual, los demás piensan poder afirmarla. Y además si este sentido común, invocado contra los idealistas es tan "común" como quieren decirlo, ¿cómo explicar que los idealistas precisamente hayan sido los únicos que estuvieran desprovistos de él?.

Los datos de este sentido común pueden pues ser revocados por el pensamiento; vuelve entonces la amenaza del escepticismo y si el pensamiento no los puede rehusar, debemos concluir que se debe someter a verdades que son a la vez racionales -- puesto que la razón debe adherir a ellas -- e irracionales -- puesto que la razón no los puede fundar. (1)

Este sentido común, confuso e ingenuo, nos obliga a buscar otra interpretación. La encontramos en los "Principios Comunes" ( ) de Aristóteles, que sirven de base a todas las demostraciones, y quedan por lo tanto, fuera de toda demostración, como lo hemos visto. Pero a que facultad debemos (1) Argumento de Liberatore, citado por Gilson en "Realismo Tomista y Crítica del Conocimiento."

infinito. Pero aceptar como un hecho la imposibilidad de esta justificación, es también renunciar a toda certidumbre absoluta.

Es lo que piensa Gabriel Marcel para quien la posesión -- cierta del Absoluto, Dios, no se puede lograr por razonamiento. El Absoluto para él no es conceptual sino personal. Es en un acto libre de adhesión de toda mi persona que lo encuentro, al mismo tiempo que brota en mí la certidumbre absoluta, que la razón no puede poner a discusión. La razón en efecto es universal y obra a base de conceptos. Ahora bien, mi certidumbre es personal y me es ofrendada en un acto completo de libertad: mi adhesión. La certidumbre de aquel Absoluto que, para mí, es el fundamento de todo, mi razón no puede verificarla porque su naturaleza es precisamente inverificable. El carácter de evidencia de esta fé -- porque es una fe -- no se puede revelar sino a los que la comparten. Es racionalmente incommunicable por la sola razón de que mi acto de adhesión constituye mi persona misma.

La actitud de Gabriel Marcel frente a la certidumbre absoluta es bastante particular. Tiene como primera ventaja su modestia: No se dan vuelos de águila cuando se es hombre; se acepta el ser como misterio cuando es inalcanzable como problema. Pero no podemos impedir el sentirnos desanimados antes de entrar en reflexiones filosóficas cuando se nos dice que la verdad buscada no puede ser sino extra-filosófica. Es en el plano mismo en que se ejercita en donde el pensamiento necesita su justificación y se nos dice --tal vez con razón-- que esta justificación es imposible, y por tanto todos nuestros datos racionales

les quedarán manchados de incertidumbre. Plantear el problema crítico es ir en busca de una evidencia irreductible; no plantearlo es creer que ya tenemos esta evidencia. Gabriel Marcel por su parte nos invita a renunciar, como razón orgullosa, y a volver a encontrarnos como "persona", es decir, como un ser cuya existencia misma es una perpetua adhesión, una fé siempre renovada. Debemos aceptar dejar a otro Ser que nosotros -- en cierta categoría de certidumbre. Frente al hombre las dos posibilidades son la adhesión libre y el escepticismo total. No hay lugar para una evidencia racional. Lo más penoso es -- que aquella conclusión corre el riesgo de imponerse al terminar este estudio. Pero aquellos de nosotros que no tengan mucha inclinación para las "adhesiones", van a encontrarse en mala posición: la condenación al escepticismo integral y a -- las únicas satisfacciones estéticas que puedan obtener del funcionamiento de un espíritu que renunció a lograr certeza alguna. Esto puede sin embargo reservar grandes satisfacciones y engendrar bellas obras. Pero esta actitud está tan fuera de la filosofía como la primera.

Paul Valery decía de ella, --y hablaba de experiencia--: "Esto es el principio de una sabiduría, pero el fin de una filosofía"



## C.- EL ESCEPTICISMO

No entraremos en un estudio del escepticismo (1) señalaremos solamente su presencia. No se trata en efecto de una actitud frente al Problema Crítico del Conocimiento que aquí nos interesa, sino de la negación de la posibilidad de toda certidumbre y por consecuencia del conocimiento. Conviene sin embargo distinguir el escepticismo como actitud del espíritu y el escepticismo como sistema.

Como actitud del espíritu, el escepticismo es perfectamente legítimo. Consiste en suspender el juicio ( ) tanto tiempo como una evidencia apodíctica no se deje captar, aceptando el riesgo de que esta suspensión sea definitiva, si finalmente no encontramos tal evidencia. Esto es la actitud, como lo veremos, de un Descartes, de un Fusserl.

Como sistema el escepticismo es insostenible. Pretende que esta evidencia no puede encontrarse. Es posible que mantenga indefinidamente mi , que suspenda definitivamente mi juicio porque, de hecho, no he descubierto ninguna certidumbre. Muy diferente es la pretensión que deba suspender definitivamente mi juicio porque, de derecho, esta certidumbre no se puede descubrir. Fusserl subrayará lo absurdo de este escepticismo sistemático: "el escepticismo implica la imposibilidad de cualquier tésis. inclusive la suya. No hay verdad, es equivalente de: es verdad que no hay verdad".

(1) Consultar la obra de Victor Frochard: "Los escepticos Griegos"

El escepticismo reviste y ha revestido muchas formas y presenta grados diversos, desde Pirro nacido en Elis como en 365 A. J. hasta Paul Valery, pasando por todos los desahuciados ha abarcado sucesivamente o en el mismo tiempo, los datos de los sentidos, las ideas, la existencia de las cosas, la -- del Yo, Dios y el destino humano, los valores, el bien, el ideal, etc.

Se trata aquí del conocimiento, es pues como actitud -- frente al conocimiento que lo consideraremos brevemente, exponiendo la argumentación esencial de los escépticos griegos -- que no fué fundamentalmente modificada por el escepticismo moderno. Las proporciones y el fin de este trabajo no permiten examinar (lo que no faltaría de interés) cuál mentalidad, cuáles estructuras sociales, qué momento de la evolución de una civilización son particularmente propicios a la eclosión y al desarrollo del escepticismo, actitud epistemológica que más -- que ninguna otra contiene un elemento muy fuerte de afectividad (decepciones, disgustos, tedio, satisfacción al contrario que mantiene una vida burguesa y que impide, tal vez como auto-defensa, la adhesión a un Absoluto que obligaría a cambios profundos en nuestra existencia, etc.).

METRODOSOS DE CFRIOS, discípulo de Demócrito, ya decía: "No podemos saber nada, ni siquiera si sabemos algo o nada". Aristocles, resumiendo la doctrina de Pirro, parece menos radical: Ninguna certidumbre fuera de la apariencia; en consecuencia, suspensión del juicio en el plano del conocimiento y en el plano moral, ataraxia.

Esta fórmula misma pareció demasiado afirmativa a Sextus Empiricus que la reemplazó por la interrogativa:

La duda de PIRRO no se dirige, según parece, a los fenómenos ( ) sino a las cosas escondidas ( ). No expresa tampoco una duda sobre su propio pensamiento. Notemos que, al contrario de lo que es admitido comunmente, Cicerón, en las Académicas, no clasifica a Pirro entre los escépticos, mientras que señala gérmenes de escepticismo en Parménides, Zenón, Platón (1). Hace de Pirro un estoico.

No exigir más que los datos del sentido común, tal fué el punto de partida del escepticismo que -oh ironía- las generaciones siguientes rehusaron en nombre del mismo sentido común. Pirro reacciona contra la dialéctica capciosa de sus contemporáneos, mientras Arcesillas -otra ironía- hará de la dialéctica el arma del escepticismo. Mucho más tarde solamente la fórmula del pirroismo se volverá: ¿Qué se yo?. Para Pirro mismo no parece haber sido: ¿Qué se yo? Sino: Todo me es igual, estoicismo como línea de conducta, mucho más que escepticismo como actitud epistemológica.

Según Cicerón, sería ARCESILLAS -y no Pirro como lo pretende Diógenes Laercio- quien habría introducido la suspensión del juicio. Es el primero en todo caso el que le hubo conferido un valor teórico, apoyado en la argumentación: Nunca hallamos las cosas tales como son; lo más sabio es no dar nuestra adhesión a nada, etc.

(1) Señalamos otra vez la notable obra, básica para un estudio de los escépticos griegos: "Los Escépticos Griegos" de Victor Prochard.

CARNEADES sostiene también que no existe criterio alguno de la verdad: no hay ninguna diferencia específica entre una representación cierta y una representación falsa. Lo más sabio es rebajar nuestras exigencias de certidumbre imposible y creer -puesto que una creencia es necesaria- en lo más probable. Ni la finalidad, ni las pruebas de la existencia de los dioses, ni la adivinación son admisibles. En lo que se refiere a la naturaleza misma, ofrece el más irracional de los espectáculos. Carneades parece haber sido profundamente turbado por lo que llamamos el "problema del mal", de un mal incompatible con una providencia racional: hubiera sido mejor no dar la razón ni la libertad a los hombres que habrían de abusar de ello hasta este punto. En cuanto a la divinidad, ¿Cómo poder afirmar de ella algo? No se le puede atribuir el Valor, puesto que, como virtud, supone la exposición al dolor, la posibilidad de padecer; tampoco se le puede atribuir la Sabiduría que supone una obscuridad que disipa uno. Los estoicos afirmaban que la virtud es el único bien, el vicio el único mal; lo demás indiferente. Por otra parte concebían la virtud como una conformidad con la Naturaleza. ¿Cómo entonces ventajas conformes a la Naturaleza como la salubridad son indiferentes? Se pregunta Carneades. El Bien, para estos mismos escepticos, consiste en una elección razonable entre varias ventajas naturales. Pero una elección supone un fin. ¿Qué será éste? Para razonar bien, por ejemplo hay que conocer el fin, que es razonar bien; no salimos. Puesto que hay que actuar, actuemos pero sin esperar otro criterio que el de cierta cohesión entre nuestros actos.

AENESIDEMO de Gnosos resumió en diez proposiciones ( ) la argumentación en la cual se apoya el escepticismo en general. Son primero los diez argumentos en contra de toda posibilidad de certidumbre del conocimiento sensible, luego una crítica de la Razón. No expondremos aquellos argumentos; nos contentaremos con enumerarlos, remitiendo al lector a la obra de Victor Frochard ya citada:

Estos argumentos han sido sacados 1o. de la diferencia entre animales y hombres; 2o. de la diferencia entre los hombres; 3o. de la diferencia entre los datos de nuestros distintos sentidos; 4o. de la influencia de las circunstancias; 5o. de la influencia de las distancias según las cuales los mismos objetos son grandes o pequeños; 6o. de la influencia de las mezclas en donde no se vuelve a encontrar las cualidades de los componentes; 7o. de la influencia de las cantidades que hacen al agua transparente o coloreada; 8o. de la influencia de la relación (un medio es claro u oscuro según que vengamos de la claridad o de la oscuridad; un alimento es dulce o amargo según nuestro estado de salud); 9o. de la rareza o de la frecuencia que hacen que nos asombremos del paso de un cometa y no de la presencia del sol; 10o. de las costumbres y opiniones.

A esta argumentación contra los sentidos se añade una crítica de la Razón. La idea de causa es una idea confusa. ¿Dónde encontrar una verdadera causa? ¿Será entre las cosas invisibles, como lo quería Epicuro? Pero, ¿Cómo lo invisible y lo

inmutable engendrarían lo visible y lo cambiante? ¿Será entre las cosas visibles? ¿Cómo entonces un cuerpo puede engendrar a otro distinto de él o su energía salir de él para pasar a otro ser? (1).

La razón no quiere dar su adhesión sino a proposiciones demostradas, comprobadas. Pero no hay pruebas, no hay sino "signos", objetos de interpretación siempre dudosa. El hombre es un ser consagrado a la duda.

pero aquí se cierra el círculo; el escepticismo se devora a sí mismo. Aenesidemo experimentó la necesidad de fundar metafísicamente su duda; era destruirla, cualquiera que fuese la fundamentación invocada (aquí el heracliteísmo). Después de haber dudado tanto, quiso saber porqué dudaba; el fluir heracliteano le proporcionaba esta razón de duda; lo adoptó, pero aquí se acabó el escepticismo que no puede recibir ningún fundamento por la razón esencial de que, como lo notará Fuserl, es su esencia misma de ser infundamentable, el auto-devorarse.

(1) Notemos que Aenesidemo capta aquí en fondo del problema de la causalidad.

D. EL COGITO CARTESIANO

Las actitudes auténticamente críticas son propiedad de la filosofía moderna. Dudar para establecer que nuestro conocimiento logra un objeto distinto de sí (lo que es distinto de dudar si conocemos el objeto tal como es) es una posición de la que Descartes tuvo la iniciativa, de tal manera que todas las filosofías "críticas" que seguirán, de Kant a Fusserl, se referirán, por lo menos en su punto de partida, a la actitud cartesiana. Esta nos es expuesta por Descartes en distintos lugares de su obra, pero sobre todo en las "Meditaciones" en donde encontramos el análisis más completo y en el "Discurso del Método" que nos presenta el trazo más claro de las etapas cartesianas. Expondremos primero brevemente aquellas etapas del camino crítico de Descartes, al que damos el nombre de "cogito", afirmación del pensamiento que orienta todo el proceso. Luego trataremos de volver a crear las circunstancias que precipitaron el nacimiento de la posición crítica. Finalmente buscaremos -- las implicaciones del cogito, las consecuencias que para el filósofo tiene el hecho de adoptar un punto de partida crítico.

Exposición del Cogito

Para poner en evidencia los principales momentos de la dialéctica del "cogito", nos referiremos al Discurso del Método. Vemos entonces destacarse la línea siguiente:

a).- Incertidumbre de las nociones recibidas: "He sido nutrido

por las letras desde mi infancia: y como se me había persuadido de que por tal medio se podía adquirir un conocimiento claro y firme de todo lo que es útil en la vida, tenía un deseo extremo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube acabado todo el curso de estudios al final del cual se acostumbra ser recibido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión. Como me encontraba confundido entre tantas dudas y errores, pensé que al instruirme no había sacado otro provecho que el de descubrir -- cada vez más mi ignorancia"

b).- Encontrar en sí mismo y por sí mismo la certidumbre que no se ha recibido: "Jamás mi propósito se extendió más allá de tratar de reformar mis propios pensamientos, y construir en una base que fuese sólo mía".

c).- Considerar deliberadamente como falso todo lo que no es absolutamente cierto: "El primero (principio del método) era no admitir jamás ninguna cosa como cierta que no hubiera sabido serlo evidentemente".

d).- Pero entonces parece que nada es absolutamente cierto: "así a causa de que nuestros sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no había cosa alguna que fuese tal como hacen imaginarla. Y por haber hombres que se equivocan razonando aún en los más sencillos asuntos de geometría y hacen paralogismos, juzgando que estaba sujeto a fallar tanto como cual

quier otro, rechacé como falsas todas las razones -- que había considerado anteriormente como demostraciones".

e).- Entonces hay que dudar de todo: "Resolví hacer cuenta que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu, eran tan inciertas como las ilusiones de mis sueños".

f).- En esta duda, se halla el ser: "Pero en seguida advertí -- que, en el hecho de pensar que todo era falso, yo -- que pensaba, debía ser necesariamente alguna cosa",

g).- El "pienso", primera certeza: "...y observando que esta -- verdad: "pienso, luego soy" era tan firme y tan segura que ni las más absurdas suposiciones de los escépticos serían capaces de negar, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando".

h).- La afirmación del pensamiento procede a la del mundo exterior y aún a la del cuerpo: "Luego, al examinar con atención lo que yo era y viendo que podía imaginarme sin tener cuerpo alguno....pero que no podía imaginarme no ser".

i).- Definición del Yo como "substancia pensante"...."supe así que era yo una substancia cuya esencia y naturaleza no es sino pensar".

j).- El carácter de certidumbre del "soy" se encuentra en el -- hecho de que es una idea clara y distinta: "Y observando que en el "pienso, luego soy", no hay nada que

me asegure que digo la verdad sino que me hace ver claramente que para pensar es preciso ser, juzgué -- que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas".

k).- La duda inicial, imperfección: "En seguida, reflexionando sobre el hecho de que yo dudaba, y que, por consecuencia, mi ser no era del todo perfecto, ya que veía claramente que era una perfección mayor conocer que dudar....".

l).- Dios, origen de la idea de perfección: "...se me ocurrió buscar dónde había aprendido a pensar en algo más -- perfecto que lo que yo era, y supe evidentemente que debía ser de alguna naturaleza que fuese más perfecta en efecto....".

m).- Conocemos el mundo como exterior: "...tenía la idea de -- varias cosas sensibles y corporales; porque aunque supusiera que soñaba y que todo lo que veía o imaginaba era falso, no podía negar que las ideas de aquello estuviesen verdaderamente en mi pensamiento".

n).- La veracidad de Dios como garantía de la existencia del mundo exterior: "...porque la razón no nos dicta -- que lo que vemos o imaginamos sea cierto, pero sí -- nos dicta que todas nuestras nociones deben tener algún fundamento de verdad; no sería en efecto, posible que Dios, que es del todo perfecto y del todo verdadero, las haya puesto en nosotros sin eso....".

Ve aquí las etapas del camino crítico de Descartes que, partiendo de la duda radical, estableció las cuatro certidumbres de base: Soy-Dios es -las cosas son- la verdad consiste en la claridad y la distinción de la idea.

Notemos inmediatamente que la sólo noción comprobada -- por referencia al principio de causalidad es la tercera. El "yo soy", no es una deducción a partir del "yo pienso"; es una sola y misma intuición que me hace hallarme a mí mismo a la vez como pensamiento y como existente. Igualmente la existencia de Dios no es precisamente deducida del: "yo dudo", si no implicada: es una simple aclaración del concepto de duda -- que conduce a una aclaración del concepto de perfecto que implica por su negación, y es una tercera aclaración, la de este concepto de perfecto, la que nos hace descubrir la existencia de Dios: Esta última constituye el argumento ontológico que -- hemos provisionalmente dejado a un lado hace un momento.

Desarrollemos estas diversas implicaciones de la duda. La de mi existencia es muy simple: primero en mi duda hallo -- mi pensamiento como última realidad de la cual no puedo dudar -- esto que sería dudar de mi duda misma. Segundo: En mi pensamiento hallo mi existencia.

La implicación de la duda de la existencia de Dios es -- un poco más delicada. Las etapas esenciales son: 1o. En el hecho de dudar, descubro una imperfección; 2o. En el hecho de descubrir esta imperfección, hallo en mí la idea de perfección; 3o. En esta idea de perfección está incluida la existen-

cia misma del Ser Perfecto, por que la existencia es una perfección y por que la idea de perfecto es precisamente la de -- un ser al cual ninguna perfección falte. La repetición de esta palabra "en" nos manifiesta que se trata del inventario de un contenido y no de una deducción lógica. En "dudo luego soy" y "dudo luego Dios es", el "luego" no establece un vínculo de consecuencia lógica sino de implicación ontológica.

Al contrario la existencia del mundo exterior es comprobada como lo hace justamente notar Etienne Gilson, por aplicación del principio de causalidad. Las tres principales fases de la deducción son: 1o. Un análisis de la sensación que la -- hace aparecer, por oposición a la imagen del sueño o de la imaginación, como un hecho cuya causa no soy sino que me es impuesta desde afuera. 2o. Un llamado al principio de causalidad: debe haber una causa de estas sensaciones fuera de mí, -- puesto que tengo la certidumbre de no ser yo la causa de ellas. 3o. Un llamado al concepto de veracidad divina: Dios, -- verídico, no me puede engañar, hay pues causas exteriores de mis sensaciones.

A partir de su duda Descartes, por una triple implicación y una deducción estableció la certidumbre de su existencia, la de Dios y la del mundo exterior. Además el análisis -- de una verdad le ha provisto de un criterio para discriminar lo verdadero de lo falso: la claridad y la distinción de la -- idea.

Tenemos que examinar ahora cual es esta duda tan fecunda. Digamos primero que esta duda no es la simple suspensión del juicio, la de los escépticos. Descartes no escribe que no puede pronunciarse sobre la verdad o la falsedad del objeto de su duda, sino que va hasta "considerar como falsas todas las cosas en que se pueda imaginar la menor duda". Su duda es hiperbólica. Pero esta duda hiperbólica es por otra parte ficticia: "Tomé la resolución de imaginarme que todas las cosas que habían penetrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños". Descartes no va hasta creer y afirmar lo contrario de la cosa de la cual duda. Es el hecho de vaciar enteramente una canasta de manzanas para volver a llenarla luego con las únicas frutas que estemos seguros que no están podridas. Esta operación supone: 1o. que es posible que algunas manzanas estén buenas; 2o. y que actuamos como si todas pudieran estar podridas. El "como si" sitúa la ficción.

Cuando se hizo el vacío, quedó el vacío mismo que, en tanto que vacío, es algo positivo. En la comparación anterior, diríamos que cuando todas las manzanas fueron echadas fuera, provisionalmente cuando menos, quedó la canasta misma. Mejor dicho la duda cartesiana desemboca en algo que subsiste sólo y que es esta duda misma, es decir, el pensamiento. Sartre escribirá que habiendo puesto todo el ser entre paréntesis, me encuentro frente a aquello con lo que puso él entre paréntesis: el "cogito".

Queda situada aquí una objeción realista: ¿No es acaso la existencia de las cosas tan evidente como la del pensamiento? El pensamiento no se revela mas que como pensamiento de las cosas. Para contestar a aquella pregunta y justificar a Descartes, Fusserl admite dos grados en la evidencia:

La evidencia inmediata, la que tenemos precisamente de hallar cosas en nuestro acto de conocer. Esta evidencia puede ser hipotéticamente rechazada por un acto del espíritu que suspende, de cierta manera artificialmente, el efecto de aquella evidencia. La evidencia apodíctica, en la cual esta suspensión misma es imposible. En otros términos, dudar de las cosas cuya evidencia práctica me consta no implica contradicción. Dudar de mi pensamiento al contrario sería dudar que dudo, luego dudar que dudo que dudo, y así hasta el infinito. La no-evidencia de mi existencia como pensamiento es absolutamente inconcebible; es una evidencia apodíctica. Esto nos lleva a distinguir: in re, no puedo separar mi pensamiento de lo que pienso, pero in ratione, puedo hacerlo, y esto es la actitud reflexiva que caracteriza esencialmente el camino filosófico. Pero ni "in re", ni "in ratione", puedo distinguir mi pensamiento del acto que es la afirmación de aquel. Aún la intervención de un demonio engañador no puede hacerme dudar que pienso, ni en el caso en que estuviere condenado por él a pensar siempre falsamente. El Genio Malo de Descartes puede introducirse entre los dos términos de mi conocimiento de un objeto, no puede meterse en la unidad de intuición que constituye una evidencia apodíctica.

Es la unidad misma de la evidencia que garantiza su apodicticidad. No puedo dudar de ella, ni aun "in ratione" por el solo hecho de que no comporta dos términos entre los cuales se pudiera infiltrar una duda. Es incompatible con cualquier alternativa.

En el "Cogito", la duda no penetra porque no hay separación entre el pensamiento y su ser, no hay pasaje dialéctico de uno a otro, sino intuición única de una totalidad: ser - pensamiento. Lo que quiere decir que la existencia del mundo nos es dada en forma mediata, cuyo "medium" es precisamente el "cogito". Al contrario este último nos es dado en forma mediata.

Precisemos por otra parte que la duda misma del mundo exterior, por el aspecto de ficción que Descartes le dá, engloba una cierta afirmación no de los objetos, sino del ser. Este ser está aquí como "faltando" y la nostalgia que sentimos de esta falta es el motor mismo de la búsqueda de lo que nos ha quitado la duda.

#### Orígenes del Cogito.

Después de haber expuesto el "cogito" trataremos de representarnos en circunstancias que presidieron su formación. El origen del "cogito" se haya en una conjunción: la de un proceso racional y de una experiencia vivida que podríamos casi llamar "existencial".

El proceso racional es puesto en evidencia por el desarrollo mismo de la argumentación tal como se presenta en el Discurso del Método: Hay duda de algo; ahora bien el error pa-

rece imposible de circunscribirse, debo pues suponer que mancha el dominio entero de mis conocimientos.

Pero este proceso racional, con el paso hasta el límite que implica, no es absolutamente convincente. A lo más veo la posibilidad de pasar de dudas empíricas a una duda absoluta y trascendental. Esto justifica la actitud de Descartes, pero no la explica. En otros términos Descartes demuestra que tuvo alguna razón para ensanchar su duda hasta el infinito, pero no comprueba que fué racionalmente determinado a hacerlo. Que daba posible la actitud que consistía en afrontar las dudas una tras otra. Tal vez aquella actitud no hubiera sido tan fecunda -eso es muy probable- pero hubiera sido posible. Descartes aquí escogió entre dos métodos y jamás se siente uno racionalmente determinado a la adopción de un método. Mejor dicho podemos exponer las razones que tenemos de dudar pero no demostrar que hay que dudar.

Además del proceso racional expuesto en el Discurso, la duda cartesiana extrajo su origen de una experiencia vivida. Es aquella experiencia la que, en las "Meditaciones", Descartes nos invita a vivir después de él. Las "Meditaciones" son en efecto, menos didácticas que el Discurso pero son más ricas en enseñanzas sobre los orígenes reales, concretos del pensamiento cartesiano. Notemos primero que Descartes mismo presenta su duda como consecuencia de una experiencia vivida: Jamás desvinculó su duda del cuadro biográfico en el cual tuvo nacimiento; dice: "Yo. Es cierto que este "yo" tiene una -

Es la unidad misma de la evidencia que garantiza su apodicticidad. No puedo dudar de ella, ni aun "in ratione" por el solo hecho de que no comporta dos términos entre los cuales se pudiera infiltrar una duda. Es incompatible con cualquier alternativa.

En el "Cogito", la duda no penetra porque no hay separación entre el pensamiento y su ser, no hay pasaje dialéctico de uno a otro, sino intuición única de una totalidad: ser - pensamiento. Lo que quiere decir que la existencia del mundo nos es dada en forma mediata, cuyo "medium" es precisamente el "cogito". Al contrario este último nos es dado en forma mediata.

Precisemos por otra parte que la duda misma del mundo exterior, por el aspecto de ficción que Descartes le dá, engloba una cierta afirmación no de los objetos, sino del ser. Este ser está aquí como "faltando" y la nostalgia que sentimos de esta falta es el motor mismo de la búsqueda de lo que nos ha quitado la duda.

#### Orígenes del Cogito.

Después de haber expuesto el "cogito" trataremos de representarnos en circunstancias que presidieron su formación. El origen del "cogito" se haya en una conjunción: la de un proceso racional y de una experiencia vivida que podríamos casi llamar "existencial".

El proceso racional es puesto en evidencia por el desarrollo mismo de la argumentación tal como se presenta en el Discurso del Método: Hay duda de algo; ahora bien el error pa-

rece imposible de circunscribirse, debo pues suponer que mancha el dominio entero de mis conocimientos.

Pero este proceso racional, con el paso hasta el límite que implica, no es absolutamente convincente. A lo más veo la posibilidad de pasar de dudas empíricas a una duda absoluta y trascendental. Esto justifica la actitud de Descartes, pero no la explica. En otros términos Descartes demuestra que tuvo alguna razón para ensanchar su duda hasta el infinito, pero no comprueba que fué racionalmente determinado a hacerlo. Que daba posible la actitud que consistía en afrontar las dudas una tras otra. Tal vez aquella actitud no hubiera sido tan fecunda -eso es muy probable- pero hubiera sido posible. Descartes aquí escogió entre dos métodos y jamás se siente uno racionalmente determinado a la adopción de un método. Mejor dicho podemos exponer las razones que tenemos de dudar pero no demostrar que hay que dudar.

Además del proceso racional expuesto en el Discurso, la duda cartesiana extrajo su origen de una experiencia vivida. Es aquella experiencia la que, en las "Meditaciones", Descartes nos invita a vivir después de él. Las "Meditaciones" son en efecto, menos didácticas que el Discurso pero son más ricas en enseñanzas sobre los orígenes reales, concretos del pensamiento cartesiano. Notemos primero que Descartes mismo presenta su duda como consecuencia de una experiencia vivida: Jamás desvinculó su duda del cuadro biográfico en el cual tuvo nacimiento; dice: "Yo. Es cierto que este "yo" tiene una -

pretensión de universalidad, pero es primero en una experiencia concreta e individual que se revela y se afirma. Para hacernos compartir su duda en la realidad de los objetos Descartes nos invita a vivirla y no sólo a comprenderla. Nos precisa aunque es necesario cierto tiempo antes de experimentar esta duda, antes de sentir la impresión de inseguridad frente a los datos -- del conocimiento. La intervención del factor "tiempo" demuestra que no se trata de una necesidad de la razón que capta siempre su objeto inmediatamente.

Esta "experiencia" de la duda es a su vez inseparable a la de nuestra libertad. Descartes la concibe según el tiempo -- de la evidencia matemática que una vez planteada y comprendida consigue intelectualmente nuestra adhesión. Dudamos de todo, -- no nos concedemos ninguna certidumbre porque no nos sentimos -- determinados en absoluto. Estamos libres, a distancia de las -- cosas. La adhesión que las cosas no llevan por sí mismas viene pues de nosotros. Antes del estado de certidumbre el hombre es -- tá cargado dolorosamente con sus adhesiones posibles, con su -- necesidad de adherirse -- en los dos sentidos de la palabra -- al ser, porque la libertad es un peso. Sería mucho más simple estar determinado a una aquiescencia sin posibilidad de rechazo. Descartes por su parte acepta ser libre y poner la libertad -- frente a todo el resto a riesgo de no poder ya volver a juntar -- se con cualquier cosa que sea; la libertad es desde luego po-- der de rechazo; "cogito" es la afirmación de una libertad tan-- to como de un pensamiento, de una libertad en contra de la cual ni siquiera un poderoso Genio maligno podría nada.

### Las Implicaciones del Cogito

Nos resta por ver algunas actitudes del espíritu que es -- tán implicadas por el hecho mismo de asumir esta posición crí-- tica radical.

lo.- Encontramos allí el principio de una afirmación in-- mediata del ser. No es legítimo reprochar a Descartes, como -- lo han hecho algunos tomistas, demostrar el ser a partir del pensamiento, o lo que viene a ser lo mismo, haber afirmado u-- na primasía del pensamiento sobre el ser. Descartes, lo hemos visto, no demuestra el ser sino lo encuentra implicado en el -- acto de pensar. El pensamiento es el hecho irreductible en el -- cual el hombre se encuentra como ser. Si Descartes hubiera en-- contrado en su duda una sola experiencia del pensamiento, y -- no una seguridad del ser, hubiera escrito "cogitatur" -- hay -- pensamiento -- y no "cogito". El pensamiento como punto de par-- tida del camino cartesiano no significa ninguna prioridad ni -- lógica, ni cronológica, ni de valor, sino que el pensamiento es el "lugar" privilegiado en el cual hallo mi ser precisamen-- te por razón de que ni siquiera un mal Genio podría dissociar mi pensamiento de mi existencia.

De esto se sigue que la noción cartesiana de la verdad -- no nos amenaza de subjetivismo. Sabemos que para los realis-- tas, la verdad es "adaequatio rei et intellectus"; para Des-- cartes, reside en la idea clara y distinta. Se ha creído ver -- en esto un peligro inmenso: nuestro pensamiento se volvía la -- medida del ser. Pero hemos visto que, en Descartes, el Método

consiste en poner el pensamiento frente al mundo exterior y no frente al ser. A partir del momento en que, habiendo encontrado el ser en mi pensamiento mismo, hay comprobado que este ser pertenece también al mundo exterior, y que además, gracias a la Veracidad divina, haya demostrado que mi pensamiento tiene el poder de conocer el mundo exterior tal como es, se vuelve evidente que a una idea clara y distinta corresponde una realidad.

Pero aquí se presenta un argumento serio: una idea clara y distinta establece que un concepto no implica contradicción ni en sí mismo ni con los otros conceptos cuya claridad y distinción han sido previamente establecidos. En otros términos afirmamos un concepto que es formalmente cierto. Por el hecho de que una idea sea formalmente cierta, no puedo concluir que sea realmente cierta, es decir, que le corresponde una realidad exterior. Aquella idea enuncia la posibilidad de un ser, no su existencia, según el proverbio tomista: "A nose ad esse non valet illatio".

Es preciso para contestar a este argumento hacer un llamado a la noción cartesiana del origen de la idea. Para Descartes la idea es innata. Pero se revela al contacto con la experiencia. Esta experiencia tiene un papel que desempeñar en nuestro conocimiento. Por esto Descartes distingue la falsedad formal de las ideas (1) -materia errada- y la falsedad objetiva

(1) La falsedad formal de la idea es la falsedad inherente a la idea misma en tanto que tal. La falsedad objetiva será pues la falsedad de la atribución que hago a esta idea de una cierta realidad exterior. Pero esta atribución no es lo que los escolásticos llaman una idea; es un juicio.

que nace del contacto de la idea con la experiencia o las otras ideas ya consideradas como objetivamente ciertas. Tomemos un ejemplo: la idea de que en un triángulo la suma de los ángulos es igual a dos ángulos rectos, es formalmente cierta porque es clara y distinta. Pero no será objetivamente cierta sino cuando hayamos comprobado que hay triángulos. Los escolásticos creen oponerse a Descartes cuando colocan la verdad y el error sólo al nivel del juicio y no al del concepto. Pero esta oposición se reduce a un juego de palabras cuando se da uno cuenta que la idea en su verdad objetiva es precisamente un juicio. Descartes distingue, en efecto; -la realidad formal de mi idea que reside en su esencia misma (la idea reviste una forma a medida que representa esto o aquello).

-La realidad objetiva que es la idea en su relación con el objeto exterior.

Ahora bien está muy claro que esta segunda realidad no tiene objeto fuera del nivel del conocimiento científico de los objetos, las verdades supraobjetivas, como las de las matemáticas y de la metafísica se establecen pues sobre la sola realidad formal de mi idea, es decir, en su carácter de claridad y distinción. Pero entonces, ¿cuál es la garantía? Es, lo hemos visto, la veracidad de Dios, autor de nuestras ideas.

2o.- La duda cartesiana, por su extensión, establece la irreductibilidad absoluta del mundo de los objetos considerados en tanto que objetos -el de la ciencia- y en el cual los objetos dejan de ser considerados como objetos para ser consi-

derados, en conjunto, como seres -el de la metafísica- Esta duda sobrepasa, trasciende la duda objetiva. Por esto mismo Descartes afirma la trascendencia del ser. En otras palabras el filósofo se entrega a un proceso de des-objetivización en nombre de la trascendencia común del ser y del pensamiento reunidos en el "cogito". Vacía al mundo de todo lo que en él ven -- los sabios (el objeto) para no considerar sino el fundamento de la búsqueda científica: el ser.

Es sólo por otra parte en el plano trascendental del ser en donde encontramos que la duda es provisional. En el plano científico, la duda es definitiva. Por esto Descartes tuvo razón en no quedarse en el nivel en el cual se duda del objeto como objeto (lo que veo verde es verde?).

Esta desobjetivización para establecer la certidumbre en el plano trascendental, Descartes la efectúa sobre sí mismo. Se vacía de todo lo que es en él objeto para sí mismo y para los demás, todo sobre lo que los demás y él mismo hacen presa: su cuerpo, sus ideas, su carácter, para no conservar sino aquello de lo que no se puede alejar porque es precisamente lo que permite alejarse de todo lo demás: el pensamiento, o en otras palabras la libertad, halla su existencia en el término de un proceso de desobjetivización total. Su pensamiento y su ser -- no se manifiestan sino en esta sólo trascendencia.

30.- Pero una dificultad se presenta en la lógica interna del "cogito". Es el paso del "pienso" al "soy una substancia pensante". Aquí encontramos lo más débil del camino carte-

siano, como lo hizo notar Husserl. El sentido profundo del descubrimiento cartesiano es el hecho de poner en evidencia la subjetividad trascendental como acabamos de notarlo. Ahora -- bien, aquí, sacando del "pienso", esta otra afirmación: "Soy algo que piensa", Descartes parece infiel a su propósito inicial. La actitud cartesiana consiste, lo hemos visto, en desprender el ser del objeto; ahora bien, Descartes después de haber logrado este ser, vuelve ahora a sumergirlo en lo objetivo. Pero pueden decir ¿no es acaso para salvar lo trascendental que Descartes hace un llamado a la substancia? Si no establezco una substancia, abajo o atrás, como substrato de las cualidades por las cuales se revelan los objetos, no voy a tener el riesgo de ver el ser reducirse a esta sólo objetividad que es la suma de las cualidades percibidas? Notamos -- primero que esta substancia misteriosa fuera de las cualidades y que se revelaría, no se sabe cómo, por estas mismas cualidades, nos sumerge en el objetivismo como lo observábamos -- hace un rato, en virtud solo de su falta de evidencia. Si coloco lo trascendental en otra realidad distinta de las que conocemos, será fácil luego poner en peligro este trascendental al atacar la substancia y los golpes que se podrán legítimamente dar a esta última, repercutirán en el trascendental que no debería tener nada que temer de la noción de substancia.

Nos basta citar a David Fume en su "Tratado de la Naturaleza Humana": Preguntaría yo con mucho gusto a los filósofos que fundan tantos razonamientos en la distinción entre --

substancia y accidente e imaginan que tenemos de ambas, ideas claras, si la idea de substancia es sacada de las impresiones de sensación o de impresiones de reflexión. Si nos es transmitida por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál y de qué manera? Si es percibida por los ojos, la substancia debe ser un color; por los oídos un sonido; por el paladar un sabor, y así por los demás sentidos. Pero, lo creo, nadie afirmará que la substancia es un color; un sonido o un sabor. La idea de substancia debe entonces ser sacada de una impresión de reflexión (1) Pero las impresiones de reflexión se resuelven en pasiones y emociones; y ninguna de estas pueden respetar una substancia. No tenemos pues idea alguna de substancia distinta de la de una colección de cualidades particulares; no consideramos ninguna otra cosa, cuando hablamos o razonamos a tal propósito".

Contestemos ahora a la objeción que expresaba el temor de que la supresión de aquella substancia vuelva a sumergirnos en la apariencia y deje abolido el dominio de la filosofía, puesto que "ser" y "ser tal" serían equivalentes. El proceso de desobjetivización -distinción del fenómeno y del ser- no implica que situamos al ser fuera, más allá del fenómeno, que este ser deba pertenecer a no se sabe qué realidad a distancia del fenómeno.

Pero entonces si el ser no se sitúa en un "más allá" -- del fenómeno, ¿cómo podemos distinguirlos? Mejor dicho, ¿cómo la duda radical es posible? primero porque la dualidad existe

(1) Hay que entender por esto la creencia que trae en nosotros una idea.

por el hecho mismo de que la atribución del ser a un fenómeno requiere del pensamiento. Luego porque el estudio del fenómeno del ser me conduce a reflexionar sobre el ser del fenómeno, - actitud autenticamente filosófica que, como lo veremos luego, estudió la fenomenología trascendental de Husserl.

Hemos expuesto la duda de Descartes, su origen, sus implicaciones. Nos queda concluir contestar a los realistas que pretenden que el mismo punto de partida de Descartes lo conduce al idealismo; es decir que, partiendo del pensamiento, no puede lógicamente terminar sino en éllo, y pues a la supresión de la realidad del mundo exterior.

Mejor dicho, Descartes se encierra en un círculo vicioso: las ideas se forman a partir del mundo; es a partir del mundo que se comprueba la existencia de Dios...y a partir de Dios es que se quiere comprobar aquí la existencia del mundo exterior. Esta crítica espesa, se aplica a los sólo realistas que pretenden ser "críticos", como lo expone Etienne Gilson; porque en efecto, los realistas, como buenos tomistas, comprueban la existencia de Dios a partir del mundo exterior; y luego, en menos buenos cartesianos, establecen la validez de su conocimiento del mundo exterior en la veracidad divina. Es ingenuo atribuir tal camino a Descartes. Dios es la garantía de la existencia del mundo exterior, pero para Descartes, la existencia del mundo exterior no es de ninguna manera la garantía de la de Dios, que se establece como una evidencia implicada en el "cogito" y de la cual el mundo exterior será luego lógicamente deducido.

En cuanto al peligro de no afirmar sino el pensamiento si lo tomamos como punto de partida, Descartes fué consciente de él. Pero su argumentación para establecer la certidumbre de la existencia del mundo exterior no es menos impecable por esto: hemos recorrido estas etapas que, a partir del cogito, hasta la existencia del mundo exterior, son lógicamente inatacables: Dudo, - pienso - soy - soy imperfecto porque dudo - tengo la idea de perfecto - Dios es - es veraz - conozco el mundo como exterior - Dios en su veracidad me garantiza que este mundo sí es exterior. El "cogito" en tanto que tal no implica en forma alguna al idealismo. Aun podemos decir que la materia en Descartes, resiste más el idealismo que la de Aristóteles, que no -- siendo sino por la forma, está verdaderamente amenazada, puesto que puede ser todo, pero que no es nada. Al contrario la materia de Descartes tiene el mérito de ser definida por su atributo principal: "l'étendue", la extensión, ella misma enriquecida por concepciones secundarias: la divisibilidad, la extensión partes extra partes, etc. El "cogito" en tanto que tal no condena pues al idealismo.

Y sin embargo es preciso comprobar que el cartesianismo es una amenaza de idealismo y que no fué sin razón alguna que la mayoría de los idealistas afirmaron el ser más cartesianos que lo fué el mismo Descartes. Pero no es por el "cogito" por donde el idealismo se infiltra. Es por la sólo falla del razonamiento que hemos señalado y que se sitúa entre la afirmación del "yo" como existencia y su afirmación como substancia. Es -

la substantificación de aquellas dos realidades irreductiblemente separadas -extensión y pensamiento- la que va a hacer surgir todas las dificultades. Será la extensión concebida como substancia la que presentará una inmensa vulnerabilidad a Berkeley quien nos encerrará en el dilema: o bien esta "extensión" es cualidad sensible, y entonces no es esencialmente diferente del pensamiento - o bien no es reductible a una cualidad, y entonces es inconocible, y si es inconocible ¿qué nos permite afirmar su existencia?

Aquellos dos substratos -pensamiento y extensión- van a desencadenar en contra de sí todos los ataques de los filósofos que vendrán después de Descartes. Berkeley negará la extensión; Marx, el pensamiento. En esta substantificación reside el peligro de idealismo, pero también de materialismo. Se han congelado uno frente al otro, el pensamiento y la extensión -- que después no lograron volver a unirse ni siquiera en el hombre del que constituyen las dos substancias. Será necesario para volver a poner en movimiento el conocimiento, quebrar una de estas estatuas embarazosas (idealismo y materialismo), reducir todas las substancias a una única, lo que es equivalente a una negación de la substancia, puesto que entonces todo es la substancia divina (Spinoza), o bien se juntarán pensamiento y ser, fuera de los cuadros rígidos de una substancia: esto será el esfuerzo de toda fenomenología trascendental. Esta última, partiendo del mismo "cogito" cartesiano, no puede sin embargo ser acusada de idealismo: su mérito esencial es el de haber sabido evitar el escollo de la substantificación.

El Idealismo es la actitud filosófica que atribuye al ser solo el Pensamiento, cualquiera que sea la manera de concebir este pensamiento. Los filósofos idealistas son los que no ven en la materia sino una ilusión o un epi-fenómeno. Hay grados en el idealismo y matices que el idealismo inglés (Berkeley) sea distinto del alemán (Fegel, Fichte, Schelling) y del francés (Brunschvicg). Un estudio serio del idealismo habría de considerar estas distintas formas que ha revestido aquella actitud filosófica. Siendo aquí nuestro fin delinear las actitudes posibles frente al problema del Conocimiento, no consideramos el idealismo sino en su forma a la vez más simple, más radical, más característica, la que le ha conferido el obispo inglés George Berkeley.

Es preciso no olvidar que, en un amplio sentido, es idealista todo filósofo que admite un primato de la "idea". (1) En este sentido, Platon, Descartes, son idealistas, aunque admitan por otra parte la existencia de la materia. Entre este sentido y aquel según el cual no hay realidad si no "ideal", hay toda una serie de grados. Seremos sin embargo llevados a consi-

(1) Es preciso despojar aquí "ideal" e "idealismo" de toda connotación moral, de lo que entendemos cuando decimos de alguien que persigue un "ideal", que es un "idealista", aunque este sentido moral y efectivo dependa del sentido especulativo en el que utilizamos aquí el vocablo.

derar en nuestros estudios siguientes (con Fant y Fusserl --- principalmente) que es difícil conocer algo al idealismo sin que el juego de su lógica implacable nos construya a un idealismo radical.

El hecho de no admitir como primera certidumbre sino el pensamiento, sin que este pensamiento sea pensamiento de algo ("cogito" cartesiano) ya es una elección que lleva al idealismo. Si aislamos el pensamiento, si le conferimos un ser en tanto que es pensamiento, independiente de toda otra consideración, no se descubrirá en él, por más que se busque, sino pensamiento; no "contiene" materia sino sólo "idealidad" (1); Cómo luego establecer que un mundo exterior - heterogéneo a la conciencia exista? El sólo hecho de que tengamos en él la idea no implica que sea en sí. Sabemos que Descartes tuvo que recurrir al Dios (comprobado a su vez a partir de una idea, la de perfecto) para garantizar la existencia del mundo exterior. Este puente nos puede parecer frágil - y lo es. Veremos en lo que sigue que es el único que permite escapar al idealismo radical, una vez establecido el "cogito" como punto de partida. Los filósofos que querrán, después de Descartes, criticar el conocimiento, es decir, no admitir los datos sin tratar de establecerlos y que, como Fant o Fusserl, no aceptarán totalmente la dialéctica cartesiana, resba-

(1) Con Berkeley es preciso extender el término "idea" no sólo a la idea general sino también a toda representación y a todo ser de esencia psíquica.

por lo tanto una naturaleza ideal: estas "ideas" en Dios que no son otra cosa que las distintas maneras de las que su naturaleza puede ser participada, se hicieron cosas; aquí reside el misterio de la creación. Para Berkeley el proceso es distinto. No hay: -las ideas en Dios- las cosas fuera de Dios - las ideas en nosotros, extraídas de las cosas, hay al contrario.

- las ideas en Dios - que funde en nosotros (ineísmo) - finalmente nuestra proyección ilusoria de estas ideas fuera de nosotros en sustancias heterogéneas.

Lo mismo que en Spinoza toda la substancia ha sido reabsorbida en Dios, toda la causalidad le es atribuida por Berkeley que no parece admitir las causas segundas. Veo colores, oigo sonidos. Pero no veo la causa de los colores y de los sonidos (1). No hay una materia "causa" de las sensaciones.

No hay tampoco una materia "objeto" de las sensaciones. Nunca se me ocurriría cuando me quemó la idea de atribuir a la llama el dolor que siento. Ahora bien: dolor y calor me son dados en una única sensación, constituyen una impresión indivisible. ¿Porqué entonces atribuir el calor al objeto y el dolor al sujeto? Si es dolor afecta únicamente al sujeto -y es muy difícil no estar de acuerdo en esta proposición- el calor con el cual está tan estrechamente vinculado hasta no hacer con él

(1) Crítica de la causalidad parecida a la de Fume aunque la conclusión sea distinta. Para el empirista: "no veo la causa en las cosas, pues no hay causa". Para el idealista: -- "No veo la causa en las cosas, pues no hay causas" .

sino una misma sensación, debe necesariamente afectar al mismo ser. Si el calor no acarrea un dolor, engendra cierto bienestar del que queda inseparable igualmente, así sucede también con los sabores, inseparables del placer o del desagrado que causan. La mejor prueba de que este calor afecta al sujeto, solo está en mi "sentido perceptivo" es que si tengo una mano caliente y la otra fría el agua en la cual las sumerjo - me parece a la vez caliente y fría, lo que es contradictorio si se debe admitir que una misma realidad - el agua - está afectada por dos cualidades contrarias - caliente y frío.- Igualmente las diferencias de sabor que encontramos al comer o beber las mismas cosas no pueden ser atribuidas a estas cosas, so pena de ver surgir las contradicciones que llevan al escepticismo y que se resuelven tan facilmente cuando se consideran las cualidades afectando al sujeto solo en dos estados -- distintos de sus sentidos perceptivos.

Al argumento de la Física según el cual el sonido es un movimiento del aire, puesto que la ausencia de aire suprime el sonido, Berkeley contesta estableciendo que el movimiento es percibido por el tacto o la vista; si pues el sonido es movimiento es a uno de estos dos sentidos que debe dirigirse. Nuestra experiencia nos enseña al contrario que el sonido se dirige al oído.

Para nada sirve objetar distinguiendo las cualidades primeras (extensión, movimiento, forma, solidez, etc.) y las cualidades segundas (colores, sabores, olores, etc.), residien

tencia de las cosas sensibles, escribe Berkeley refiriéndose a Descartes mientras no ha sido demostrada a partir de la veracidad divina. Podría tan bien dudar de mi propia existencia como de la de las cosas que me rodean". Hemos visto como Fusserl al distinguir entre evidencia inmediata y evidencia apodíctica, defiende a Descartes contra este argumento que también formulaban entonces los realistas. Es curioso señalar que el idealismo, -- sin dejar de concebir de manera radicalmente opuesta a la del -- realismo la existencia de las cosas que no son sino en tanto -- que son percibidas, es decir que son sin ser, defiende tan vigorosamente y con los mismos argumentos que los realistas esta existencia. Puede preguntarse si, reabsorbida hasta este punto -- en el sujeto, vale todavía la pena de ser definida, si queda aún algo que defender.

Es que para el que cree en la materia, la apariencia es -- vana. Para Berkeley al contrario la apariencia se carga de toda la realidad de la que despojó a la materia. Se llega así a un -- curioso realismo al revés, a una "objetividad subjetiva" y a pesar de lo dicho por Berkeley, es Dios el que, para el inglés como para Descartes, garantiza esta objetividad, salva del relativismo hacia el cual nos encamina, según parece, el idealismo. -- Si los sentidos, en efecto, no perciben sino las ideas que existen en nuestras inteligencias, ¿cómo dos personas van a asegurarse de ver la misma cosa? La misma idea que está en una inteligencia no puede estar en otra contesta Berkeley, no son "mismas" -- en el sentido de identidad sino en el de similitud, como dos co

sas que fueran construídas de manera absolutamente parecida, son iguales sin ser idénticas, como dos traducciones de un -- mismo texto; siendo el plano de la casa o el texto original -- la idea divina directamente comunicada a nuestras inteligencias.

Pero el conocimiento fuera de mí de la extensión (la de esta casa), puede ser contenida en la inextensión de mi inteligencia? Parece que le es exterior. Berkeley admite cierta exterioridad pero no es sino la de mi sensación, no es una heterogeneidad que haga incomprensible la comunicación. Hay dos seres; esto es cierto: uno es el "percipere" el otro, el "percipi". "conservad la palabra materia y aplicadla a los objetos de los sentidos, escribe Berkeley en el Diálogo, con tal que no le concedáis ninguna existencia distinta de su percepción".

Tal es en líneas generales, la posición idealista que, ya implicada en el "cogito" cartesiano, va a echar sobre todos los sistemas críticos que van a seguir todo el peso de su implacable lógica. A pesar de todo lo que presenta de contrario a los datos del conocimiento espontáneo, esta actitud filosófica es tan capciosa que algunos sistemas resueltamente decididos a oponérsele, desembocarán en el idealismo como por arte de prestidigitación. El empirismo de Fume que vamos a considerar ahora es un ejemplo destacado de aquello. Fume reaccionando contra lo que Descartes contenía de idealismo, decide apegarse rigurosamente a la experiencia que tenemos del --

mundo exterior. Pero causalidad, substancia, etc., no son objetos de experiencia. Ahora bien: la ciencia o simplemente la experiencia común, hacen continuamente llamados a estas nociones que, si no están en las cosas, deben estar en el espíritu - como "formas" de nuestro conocimiento, o admitir la intra-subjetividad de sus estructuras. Hemos vuelto al idealismo.

#### EL EMPIRISMO DE HUME.

Los postcartesianos, al plantear el problema crítico después de Descartes, en los mismos términos o en términos distintos, van a tener casi todos este punto común de querer mostrarse más críticos que el mismo Descartes. Se pondrán de acuerdo en pretender que la crítica Cartesiana dejó escapar algún elemento cuya certidumbre no se demuestra. Así el punto de partida de Hume reside en este reproche que hace a Descartes que, al colocarse en el punto de vista del "cogito", no ha criticado los principios fundamentales de la razón. Los considera demasiado fácilmente como evidentemente valiosos. Además, en su prueba de la existencia del mundo exterior, Descartes se refiere al principio de causalidad que utiliza sin justificar su valor. Es lo que va a tratar de hacer Hume.

Para Hume, la crítica cartesiana no tiene fundamento, -- por dos razones esenciales:

1o. Las ideas vienen de la experiencia que es primero -- y no la razón. Si hay algo de cierto en nuestras ideas, esto debe provenir de la experiencia misma de la que estas ideas -- toman su origen: "Ahora bien -- escribe Hume -- puesto que todas las ideas son derivadas de las impresiones y no son nada sino copias y representaciones de aquellas, todo lo que es cierto de unas debe ser reconocido forzosamente como cierto de las otras.... Es un principio generalmente admitido en Filosofía -- que todo en la naturaleza es individual y que es un absurdo -- completo admitir la existencia real de un triángulo cuyos ángulos y lados no tuvieren proporciones precisas. Si pues es -- absurdo en hecho y en realidad, debe ser también en idea..... Formar la idea de un objeto y formar una idea solamente, es -- la misma cosa" (1). Estamos aquí sumergidos en la realidad -- concreta de la cual Descartes se alejaba para criticarla.

2o. Los pretendidos principios de la razón, según Hume, son obra de la imaginación y enseñarlos como realidades de -- las que no se puede dudar no es filosofía sino dogmatismo. Mejor dicho, la certidumbre de base en Descartes, (el pensamiento con su estructura: identidad, razón suficiente, etc.) es -- para Hume lo menos cierto, porque las posibilidades de certidumbre disminuyen a medida que nos alejamos de la experiencia. Ahora bien, el "cogito" es la negación provisional, hipotética pero negación de esta experiencia. No queda sino el vacío

(1)

mundo exterior. Pero causalidad, substancia, etc., no son objetos de experiencia. Ahora bien: la ciencia o simplemente la experiencia común, hacen continuamente llamados a estas nociones que, si no están en las cosas, deben estar en el espíritu - como "formas" de nuestro conocimiento, o admitir la intra-subjetividad de sus estructuras. Hemos vuelto al idealismo.

EL EMPIRISMO DE HUME.

Los postcartesianos, al plantear el problema crítico después de Descartes, en los mismos términos o en términos distintos, van a tener casi todos este punto común de querer mostrarse más críticos que el mismo Descartes. Se pondrán de acuerdo en pretender que la crítica Cartesiana dejó escapar algún elemento cuya certidumbre no se demuestra. Así el punto de partida de Hume reside en este reproche que hace a Descartes que, al colocarse en el punto de vista del "cogito", no ha criticado los principios fundamentales de la razón. Los considera demasiado fácilmente como evidentemente valiosos. Además, en su prueba de la existencia del mundo exterior, Descartes se refiere al principio de causalidad que utiliza sin justificar su valor. Es lo que va a tratar de hacer Hume.

Para Hume, la crítica cartesiana no tiene fundamento, -- por dos razones esenciales:

1o. Las ideas vienen de la experiencia que es primero -- y no la razón. Si hay algo de cierto en nuestras ideas, esto debe provenir de la experiencia misma de la que estas ideas -- toman su origen: "Ahora bien -- escribe Hume -- puesto que todas las ideas son derivadas de las impresiones y no son nada sino copias y representaciones de aquellas, todo lo que es cierto de unas debe ser reconocido forzosamente como cierto de las otras.... Es un principio generalmente admitido en Filosofía -- que todo en la naturaleza es individual y que es un absurdo -- completo admitir la existencia real de un triángulo cuyos ángulos y lados no tuvieren proporciones precisas. Si pues es -- absurdo en hecho y en realidad, debe ser también en idea..... Formar la idea de un objeto y formar una idea solamente, es -- la misma cosa" (1). Estamos aquí sumergidos en la realidad -- concreta de la cual Descartes se alejaba para criticarla.

2o. Los pretendidos principios de la razón, según Hume, son obra de la imaginación y enseñarlos como realidades de -- las que no se puede dudar no es filosofía sino dogmatismo. Mejor dicho, la certidumbre de base en Descartes, (el pensamiento con su estructura: identidad, razón suficiente, etc.) es -- para Hume lo menos cierto, porque las posibilidades de certidumbre disminuyen a medida que nos alejamos de la experiencia. Ahora bien, el "cogito" es la negación provisional, hipotética pero negación de esta experiencia. No queda sino el vacío

(1)

y pura fantasía de la imaginación. Mi idea es una copia de la realidad y lo que tiene de cierto reside en la experiencia de aquella realidad. Por el juego de mis ideas más y más abstractas me alejo de la experiencia directa y me encamino a lo dudoso. Con mayor razón cuando se quiere, por principio, destruir en mi pensamiento el más pequeño vestigio de realidad, como lo hace Descartes.

Volviendo pues a la experiencia (empirismo) nos dice Fume, se trata de pasar, si es posible, de la sensación a la idea más vecina que es la copia exacta de aquella sensación, de esta primera idea a una idea más abstracta y que tenga con la primera relación sea de similitud, de identidad, de distancia, de continuidad, de cantidad, de contrariedad, o de causalidad. Aquellas relaciones no están fundadas "in ratióne", no lo debemos olvidar. Garantizan solamente la validez de la abstracción por su fecundidad práctica que experimentamos.

No se trata pues ya, como en Descartes, de deducir todas las certidumbres de una certidumbre primera con la cual aparezcan en relación clara y distinta y por tanto cierta. Nos elevamos desde la experiencia más concreta hasta las ideas -- gracias a relaciones fundadas no en una necesidad lógica, sino en la comprobación de una cierta fecundidad práctica.

Notamos que el hecho de que Fume parta de la experiencia en lugar del "cogito", no hace de él por tanto un realista. El realismo consiste en fundar los primeros principios a la vez "in re" e "in ratióne". Ahora bien, Fume no les atribu-

ye sino un valor experimental. No es un realismo sino otra actitud crítica. En lugar de criticar mi experiencia apoyándome en las estructuras de mi pensamiento, critico el "cogito" y sus implicaciones, apoyado en el objeto de experiencia. A la crítica trascendental que, como lo hemos visto, nos constituía como filósofos estableciéndonos fuera del mundo de la objetividad, se substituye una crítica inminente que nos sumerge en los objetos. Podemos notar desde luego la debilidad de esta última crítica cuya base no criticada es la impresión. En efecto, esta impresión dista mucho de ser un elemento simple, aún relativamente, como el "cogito" lo es. No puede ser aquella noción la última etapa de un análisis crítico. En el primer libro del "Tratado de la Naturaleza Humana", en el cual trata del entendimiento, Fume pone en el número de las impresiones simples, una impresión de color por ejemplo. Ahora bien, esta impresión es ya horriblemente compleja: transformación de un dato físico - vibraciones - en un dato psicológico la sensación de color - comparación de aquella sensación con las anteriores para finalmente poder declarar: "eso es azul", etc. La impresión es tan compleja que en estos varios pasos -- que implica una sola percepción tropezamos con diversas posibilidades de errar: llamar por ejemplo azul lo que los demás ven verde, a menos que sean los demás los que se equivoquen u otra posibilidad todavía, que estemos de acuerdo sobre el juicio de percepción: "esto es azul" sin que esto implique que tengamos la misma impresión. Hacer de un elemento tan comple-

jo y tan poco seguro la base de una crítica, es lo que va a hacerse correr más riesgos que el "cogito" cartesiano.

Además de su falta de simplicidad, la impresión como fundamento crítico, tiene en comparación con el "cogito" otra desventaja: La dispersión en la multiplicidad: "Las percepciones que penetran con más fuerza y violencia, escribe Fume, al principio de su "tratado" las podemos llamar impresiones, y bajo estas impresiones y bajo esta expresión comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones, y emociones tal como aparecen primeramente en el alma" (1). Vaya bases de certidumbre. Nuestros nervios perceptivos, sensitivos y aun motores (emoción) se han convertido en criterios de certidumbre, preferibles los de la razón! Muy difícilmente se puede ver lo que se ha ganado. Y además notemos lo vago de una tal definición; "lo que penetra con más fuerza y más violencia....." sólo es impresión. De aquí hay que concluir que: "lo que penetra con menos fuerza y violencia", no es una impresión y no tiene entonces el mismo carácter de certidumbre? Los neurópatas parecen pues, por la fuerza y violencia de sus impresiones, estar en el camino de la verdad. Descartes no nos había acostumbrado a estos tipos de Filosofía "romántica".

Todo esto proviene finalmente de un error bastante espeso. Fume ha partido de la prioridad cronológica de la percepción en relación con los juicios de la razón, y ha concluido en una prioridad lógica y ontológica de aquella percepción en relación con las estructuras de la razón.

(1)

La experiencia es pues el dominio privilegiado donde encontraremos las "impresiones" que sirven de base crítica; quedando aquellas impresiones en su multiplicidad sin que haya -- ninguna, algo particular que ponga unidad en este caos.

Ahora bien, hizo notar Fume, (y esto revela hasta que punto su posición se aleja del realismo) varias de nuestras ideas (las que Fume llamará precisamente categorías a priori) no son datos de experiencia, así las de substancia, de tiempo y espacio divisibles hasta el infinito, de exterioridad, de causa, etc.

Hemos visto al estudiar a Descartes, que su "substancia" caía bajo los golpes de Fume y con facilidad hemos hecho de esto un duelo. Pero ahora tenemos materia para inquietarnos cuando nos enfrentamos con la crítica empírica de la noción de causalidad. No se trata solamente aquí de una costumbre de pensamiento como la de atribuir cualidades a una substancia que no nos obliga, con su muerte, sino a cambiar de costumbre. Con la causalidad, se trata de uno de los principios constitutivos de nuestra razón que peligra volatilizarse si sus principios no son verdaderamente principios.

Fume lógico en su posición de no aceptar el buscar su certidumbre sino en la experiencia, va ahora a aplicar sus -- criterios (percepción, impresión, etc.) a la idea de causa. Observa primero que no vemos una causa, pero que nos acostumbramos solamente a consecuciones regulares de hechos. Si examino por una parte la llama (efecto), no veo en la llama,

esta "virtus" eficaz y determinante que llamo principio de causa. Mejor dicho, al examinar una llama no observo nada en ella que deba necesariamente tener como consecuencia la ebullición del agua. En lo que siempre he llamado causa, no hay ninguna "virtus" causal. No puedo enumerar las cualidades del fuego y no encontraré ninguna que sea "causa del calor". Encontraré el "calor" nada más. Y si ahora considero el frío, no encuentro en sus cualidades una que pudiera llamarse; "causa de la congelación del agua". Esto supondría en efecto, que descubro en el fuego y en el frío, una cualidad común que sería precisamente esta "virtus" causal. Ahora bien, no experimento de ninguna manera tal cualidad. La única verdad de experiencia es que después del fuego viene la ebullición del agua y que después del enfriamiento viene la congelación. No veo verdaderamente sino una consecución de hecho.

Sin embargo tenemos la certidumbre anticipada de que --- quedando el primer hecho establecido, el segundo debe seguir necesariamente y la experiencia confirma nuestra certidumbre.

Ahora bien, esta creencia es distinta de la idea misma. Tenemos por una parte la idea de causa, y por otra parte, la creencia en la eficacia de tal idea. ¿Qué me permite establecer la conexión entre esta idea (la causa) y la creencia que se vincula con ella (hay causas y efectos)? No puede ser la idea misma, puesto que una idea no implica su propia verdad.

Lo que establece la conexión entre tal idea y la creencia vinculada con ella, es para Fume, precisamente la intensidad de

las impresiones unidas a aquella idea, y que acompañan a la representación de la idea: "Así, escribe el filósofo escocés, es patente que la creencia o el asentimiento que acompaña --- siempre a la memoria y los sentidos, no es nada sino la vivacidad de las percepciones que representan, y que es esta sola vivacidad la que las distingue de la imaginación". (1)

En otras palabras lo que hace que crea que el fuego hace hervir el agua y que no creo por ejemplo que, como lo imagino en un sueño, el fuego transforma el agua en oro, es que la primera impresión es más intensa que la segunda.

A esta intensidad se añade un segundo criterio: la repetición. Será pues la repetición de esta impresión viva la que va a determinar mi asentimiento definitivo. Esta impresión varias veces repetida engendra una costumbre (custom) que acaba por establecer a la vez, lo, un vínculo entre dos cosas y 2o. la creencia de que entre estos dos hechos este círculo es necesario. He aquí a lo que se reduce la causalidad: una impresión fuerte y una costumbre.

Notemos, cosa curiosa, que al hacer de nuestra creencia en la causa "un acto de la parte sensitiva más que de la parte pensante", Fume quiere establecer más solidamente la causa, arrancándola de las visciditudes de la razón que le parece esencialmente dudosa. Pero no es acaso la actitud misma de Fume que mata la razón, al matar la causalidad que es uno de sus principios constituyentes? En efecto, resumamos:

- La causa no está en los hechos: no descubrimos ninguna "virtus" eficaz.

(1)

No está tampoco en la estructura de la razón puesto que todo el mundo instintivamente admite las causas mientras que las verdades de la razón siguen siendo debatidas (confusión - entre estructura y juicio).

- No es tampoco una idea susceptible de demostración: en la tercera parte del "Tratado", Hume pretende, "encontrar después de un examen que todas las demostraciones que se han presentado, de la necesidad de una causa son falaces y sofísticas".

Entonces ¿dónde encontraremos el fundamento de este vínculo que ponemos entre los hechos a partir del momento en que empezamos a conocer y que llamamos la causalidad? Unicamente, nos contesta Hume en la impresión viva y la costumbre causada por una repetición (1).

No podemos dejar de notar primero lo poco sólido de esta crítica basada en la impresión. Precisemos luego que la costumbre creada por repetición no es un fundamento. Que millones de veces tal hecho haya sido seguido de tal otro, no es lo que me permitirá decir que es la causa de aquello. De que el día suceda a la noche, jamás se ha concluido que uno fuera causa de la otra. Puede inclusive significar la repetición una menor probabilidad de que se produzca el hecho, por ejemplo, cada vez que se repite un color en el juego de la ruleta, es menos probable

(1) "Así nos acordamos de haber visto un objeto de esta especie que llamamos llama y de haber sentido una sensación que llamamos calor. Evocamos también la constante conjunción de estos dos hechos en todos los casos pasados. Sin más ceremonia llamamos a la primera causa y a la otra efecto e inferimos - la existencia de uno de la del otro.

que salga el mismo color. Digamos finalmente que aunque hayamos notado, vivamente para complacer a Hume, una sucesión, un número incalculable de veces repetida, eso no nos autoriza a creer que será siempre así. No puedo hacer una tal inducción sino justificándola por un principio fuera de los hechos mismos cuya conexión quiero generalizar en una ley. Ahora bien, Hume niega el valor de la causalidad como principio, sola manera de garantizar la necesidad del juicio causal, base de la expresión científica.

Para encontrar la garantía que nos hace tanta falta, Hume me que parece consciente de esta falta, apela a la naturaleza que aun artificialmente suspendamos nuestro asentimiento a -- nuestras "impresiones" de causa, se encarga de renovarlas en nosotros y restablecer nuestra creencia en la causa. Pero, -- ¿qué es la naturaleza? La de mi espíritu? Imposible puesto -- que Hume rehúsa la causalidad como estructura del espíritu. -- Será entonces la naturaleza de las cosas? Pero Hume nos dijo que no encontrábamos la causalidad en las cosas. ¿Qué es esta naturaleza, que no es naturaleza de nada y a la cual sin embargo Hume confía un papel tan importante?.

Una actitud tal se traga a la vez al realismo (la causa no está en las cosas) y a la crítica (debe sumergirse en mis impresiones inmanentismo - cuya certidumbre me está garantizada por la sola costumbre por la repetición de consecuencias - de hechos). ¿De qué certidumbre puede todavía hablar Hume?.

En otras palabras Hume no justifica a la ciencia. No funda nuestra confianza en el sentimiento que tenemos de que sur

Desde su período ante-crítico (el que precedió de la -- "Crítica de la Razón Pura" nota Kant que no se puede pasar de la idea a la existencia. Se aleja así de Descartes a quien -- critica la prueba ontológica de la existencia de Dios. Es -- exacto que desde que pongo un triángulo, tengo forzosamente -- tres ángulos, iguales a dos rectos pero puedo muy bien no tener ningún triángulo. De la misma manera mi idea de perfecto -- implica la existencia; pero el acto por el cual yo tengo esta idea y el acto por el que la afirmo como valiosa, no son un -- sólo y mismo acto. Una implicación de existencia no puede venir sino del segundo, no del primero. Ninguna idea contiene, en su comprensión, la existencia de su objeto. Ningún concepto me hace captar una realidad por la sencilla razón de que -- esta realidad está fuera de él y que es entonces afuera donde debe buscarse, en un juicio de experiencia. Vemos pues a Kant de acuerdo con Hume en el punto de partida de nuestras posibilidades de establecer un conocimiento cierto: este no puede -- ser sino la experiencia. Una ciencia que pretende alcanzar lo real no puede ser una deducción a partir de la definición de una idea. Esto sería entonces una lógica pura.

Notemos que Descartes no había pretendido pasarse sin -- la experiencia ya que había como lo hemos dicho, introducido la noción de "realidad objetiva" de un concepto, que no era o -- tra cosa que el acuerdo del contenido de este concepto con --

los datos de la experiencia. La realidad formal de una idea -- -acuerdo interno de los elementos de esta idea entre los que no ha de descubrirse nada que no sea claro y distinto- no permite para Descartes afirmar la existencia mas que para el único caso de la existencia de Dios porque la existencia misma -- es uno de los elementos clara y distintamente contenidos en -- la comprensión de la idea de perfecto. La divergencia pues de Kant frente a Descartes se establece esencialmente a partir -- de este desacuerdo sobre el alcance de la prueba ontológica; pretendiendo Descartes que es, en este caso particular, un -- mismo acto concebir esta idea y exponerla como valor, opinando Kant por el contrario, que estos dos actos permanecen distintos. Pero si Kant se aproxima a Hume en la elección (decimos precisamente la elección y no la demostración) de su punto de partida, hasta el punto de escribir que es preciso estar reconocido a Hume por haber desembarazado a la Filosofía del dogmatismo de las escuelas, no tarda en separarse del filósofo escocés: Los juicios que enuncian una certidumbre de -- existencia no sabrían dejarse reducir al simple análisis de -- un concepto como lo hace Descartes. En esto Kant está de acuerdo con Hume. Pero nuestros juicios de causalidad por ejemplo se nos presentan con un carácter de necesidad tal, que la repetición de las impresiones fuertes no sabría justificar. -- La experiencia nos permite comprobar, no predecir. Ahora bien, la ley científica es una predicción: "habiéndose verificado -- un hecho, tal otro se seguirá necesariamente". Tal es el tipo

del enunciado científico. Ahora bien, por más que se multipliquen las experiencias pasadas, no contienen nada en sí mismas que implique una necesidad causal (en esto Kant está de acuerdo con Hume) pero la costumbre que concebimos de esta multiplicación no implica nada más (y he aquí el desacuerdo fundamental). Dicho de otro modo, el hábito de la repetición de consecución de hechos contingentes no explica, justifica que nuestros juicios experimenten un enlace necesario.

Precisa pues reconocer que, una de dos cosas, o bien esta necesidad es ilusoria - y sería el fin de la ciencia - o bien tiene validez - y es preciso entonces buscar el fundamento de esta validez. Ahora bien, esto es lo esencial punto de partida Kantiano; Kant lo cree válido, porque cree en la ciencia newtoniana. Está de tal manera convencido del valor de la ciencia y de los principios de necesidad en los que ella se funda que no va a buscar si estos principios son justificados sino cómo justificarlos. Este será el tema de la segunda parte de la Crítica de la Razón Pura. No se preguntará en ella Kant: ¿"Es posible una ciencia"? Sino ¿"En qué condiciones es ella posible"?

Se trata pues de fundamentar las certidumbres, de establecer lo que ellas implican y no de ponerlas en tela de juicio. Descartes no me permite alcanzar el hecho contingente -- que estudia la ciencia y que sólo revela la experiencia. Hume no me autoriza a considerar la ley científica como necesaria al sumergirme totalmente en la experiencia. La crítica Kantiana, a causa de su fé en la ciencia, se ve obligada a hacer una síntesis de las estructuras de la razón que garantizan por

sí solas la necesidad de juicios científicos, con la experiencia que garantiza por sí sola la realidad del objeto científico. Es por lo que el juicio de Kant será una síntesis entre un elemento a priori (los cuadros de la razón, garantes de la necesidad) y un elemento a posteriori (el hecho de experiencia garante del fundamento in re). De donde sale la noción Kantiana de juicios sintéticos.

Para fundar este doble valor en el cual ya cree, Kant va a proceder según un método cartesiano: es decir, tomando sus propias expresiones por "principios incontestables" y "conceptos claramente determinados."

Podemos hacer una nota curiosa: Kant, por su punto de partida, introduce en la ciencia un subjetivismo que pone en peligro lo mismo que intentaba salvar de Descartes. En Descartes, bien que no se admite la experiencia del mundo exterior como certeza de base, la existencia del objeto tal como yo lo conozco está garantizado por la veracidad divina, a su vez demostrada por mi idea de perfecto. Resulta de ello que gracias a esta veracidad, tengo la certeza de que mis categorías racionales corresponden realmente a las del mundo exterior. Al contrario, en Kant, se da desde el principio la existencia del mundo exterior, lo que parece a primera vista garantizar más objetividad. Pero se declara en seguida que el conocimiento que tenemos del mundo exterior es una síntesis entre impresiones contingentes y categorías a priori que no radican más que en el sujeto que conoce, sin que Kant pueda jamás estable

cer, que estas categorías se apliquen al ser exterior, en cuyo seno yo no compruebo su presencia. La ciencia no asegura más, esta coincidencia que querían los escolásticos entre el pensamiento y el ser; distribuye los datos objetivos en capas extra-objetivas. Enos aquí más que con Descartes amenazados de idealismo. Y esto sólo al nivel del conocimiento racional: el conocimiento sensible mismo supone una síntesis entre las impresiones y las categorías de espacio y de tiempo, habiendo sido estas últimas primero subjetivizadas. Hay pues, desde el primer caso, un abismo infranqueable entre el objeto que yo conozco o fenómeno y el ser en sí o noúmeno. El conocimiento mismo que yo tengo de un ser me pone irremediamente a distancia de este ser que lo transforma en un objeto de mi conocimiento que finalmente enmascara al ser más que revelarlo. Este ser más allá del fenómeno, inconocible puesto que el hecho de ser conocido hace de él un fenómeno precisamente dibujado por las categorías de mi entendimiento, se vuelve inútil. Puede aún preguntarse qué es lo que permite afirmar su existencia, puesto que es inconocible. Este ser - en - si está condenado pues a la misma suerte que la substancia cartesiana. Las fenomenologías, herederas de Kant, rehusaron considerar otro ser que el mismo de los fenómenos.

He aquí que peligra entonces lo que Kant quería salvar y que consideraba amenazado en Descartes: la realidad del objeto. La Filosofía está en peligro, puesto que el entendimiento no puede hallar nada fuera de los fenómenos de que se ocupa la --

ciencia. Y esta ciencia misma ve sus pretensiones reducidas, puesto que no puede desprender el dato objetivo de los cuadros subjetivos en los que este dato se manifiesta, reduciéndose este dato en fin de cuentas a sus manifestaciones. La Filosofía no podrá salvarse sino desprendiendo de los fenómenos, no otra realidad que se manifieste en y por estos fenómenos, sino el ser mismo del fenómeno, lo que podríamos llamar "fenomeneidad".

Pero surge una dificultad. ¿Que hará Kant con los objetos de la Filosofía que no se pueden reducir a un fenómeno, que no son objetos de experiencia y que sin embargo el filósofo de Königsberg quiere salvar: Dios, el alma inmortal, etc? Esto constituye para Kant el dominio de la creencia, una creencia sin embargo sólida, o por lo menos que tratará Kant de fundamentar sólidamente. Notemos además que la creencia en Dios de la misma manera que no intenta establecer la validez de la ciencia sino fundamentarla, no sueña en probar la existencia de Dios, sino en demostrarnos que su creencia por principio no es absurda. Mejor dicho fundamento filosóficamente su creencia pero no la transforma en su conocimiento, en una certidumbre apodíctica del entendimiento.

Habiendo heredado esta "creencia" de Hume, Kant no acepta desde luego que quede tan precaria como en la obra del filósofo escocés. Al contrario no la fundamentó como creencia sino para ponerla al abrigo de los peligros que pudiera correr si por error se aceptare el examen en el plano del conocimiento positivo. Aunque de otro modo, volvemos a encontrar aquí -

el mismo proceso de desobjetivización que hemos señalado en --  
Descartes. Los problemas metafísicos emergen de la objetividad,  
se sitúan en el plano trascendental, y poco importa que este -  
nivel. La Razón Pura Especulativa no tenga gran cosa que decir:  
"Ich musste also das Wissen auf hiben, un zu Glauben Platz zu  
bekommen".

Parece así que en Kant la Filosofía se vuelve sabiduría,  
es decir, una manera de realismo que no confundiría postulados  
y evidencias. Es además, una tentativa de salvar la Metafísica  
de las viscisitudes de la razón cuyo valor no fundamentó el --  
"cogito", puesto que se dá precisamente, en el argumento ontoló  
gico lo que era problemático: la posibilidad de pasar de la i-  
dea a la existencia.

-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-&-  
LA CRITICA DE LA RAZON PURA

La influencia de Hume y su propia reflexión van a llevar  
a Kant a hacerse las tres grandes preguntas que constituyen las  
tres grandes partes de la Crítica de la Razón Pura Especulati-  
va: -Bajo qué condiciones son posibles las matemáticas? Será e  
sa la estética Trascendental.

-¿Bajo qué condiciones es posible la Física? Será la Analítica  
Trascendental y

-¿Bajo qué condiciones será posible la Metafísica? Esto es la  
dialéctica trascendental.

-Lupa Las dos primeras preguntas corresponden a la primera preo

ocupación de Kant: ¿cómo salvar la ciencia de la contingencia  
a la cual Hume había reducido sus leyes? La tercera se refie-  
re a la segunda certidumbre mayor que Kant quiere salvar, ---  
constituyéndola como dominio de la creencia: Dios, la espiri-  
tualidad del alma, su inmortalidad, su destino, etc....Es ---  
pues primero una reflexión metafísica sobre las ciencias, y -  
luego una reflexión metafísica sobre la Metafísica.

LA ESTETICA TRASCENDENTAL.

A pesar del título esta parte no tiene nada que ver con  
un análisis de los juicios estéticos que vendrá en la "Críti-  
ca de los Unicos", se trata de "Estética" en este único senti-  
do; Kant va a estudiar aquí el espacio y el tiempo, considera-  
dos como forma del conocimiento sensible, mismas formas que -  
constituyen la base del juicio estético. Resumamos las etapas  
recorridas:

-El análisis del conjunto de las sensaciones que provo-  
ca el mundo exterior deja un residuo que no podemos reducir a  
una sensación y del cual no podemos tampoco hacer, como lo ha-  
ce Descartes, la naturaleza profunda de las cosas: es el espa-  
cio.

-El espacio es una condición del conocimiento sensible  
y por lo tanto anterior a él. Además el espacio no es este --  
sensible mismo; la vista proporciona colores; el oído capta -  
sonidos; el tacto muestra relieves y formas. No tenemos un --  
sentido del espacio, pero notamos que todos nuestros sentidos  
perciben sus objetos en el espacio.

-El espacio no es tampoco una abstracción: En efecto, - la abstracción tiene siempre su base y su unidad en los individuos que entrarán luego a la extensión del concepto: El concepto de hombre no envuelve a los hombres. Es al contrario el hombre que confiere al concepto su estructura. Al contrario es el espacio el que envuelve todas las sensaciones constituyendo así su unidad.

-No es tampoco una cosa en sí, una manera de substancia como lo quería Descartes. El espacio en efecto, fuera de la sensación no es nada sino la condición de la sensación.

-El espacio es pues distinto de las sensaciones, interior a ellas, sin ser por tanto la substancia de los objetos: es pues una categoría a priori del conocimiento sensible. Es precisamente este "apriorismo" lo que hace posible la Geometría como valor general y que le permite desarrollarse fuera de las realizaciones concretas. La Geometría esta compuesta de juicios sintéticos, es decir, a la vez de una intuición - que implica la experiencia y de una necesidad que supone el "apriorismo" de la categoría.

La crítica de la noción de tiempo sigue un desarrollo paralelo para finalizar en una conclusión idéntica: el tiempo es una categoría a priori del conocimiento sensible. Este paralelismo metódico no implica sin embargo una similitud: el tiempo desborda al espacio, todo estando fenómeno en el espacio, también en el tiempo; no siendo cierto la recíproca. Además el espacio se revela como la condición de mi sensibilidad externa, el tiempo al contrario, es la categoría de mi -

sensibilidad interna.

Pero el tiempo no es en sí mas que el espacio, es pues imposible hacer de él la esencia del ser y por consecuencia - hacer coincidir como lo tratara de hacer Hegel la Historia y la Metafísica. El tiempo como el espacio, es condición a priori de nuestro conocimiento sensible por la buena razón de que para referirnos a la expresión misma de Kant: "No se puede excluir el tiempo mismo en relación con los fenómenos en general, cuando sí se puede hacer abstracción de los fenómenos en el tiempo. En otros términos el tiempo no surge como dimensión del ser sino en relación con nosotros, a causa de la presencia de una conciencia.

Resumamos lo esencial de la posición Kantiana tal como se nos presenta desde la primera parte de la Crítica de la Razón Pura:

La crítica Kantiana en lugar de plantear el problema -- del conocimiento en su generalidad (lo que me permite afirmar la existencia de un mundo que me sea a la vez exterior y concocible) desarma los engranajes de mis conocimientos, preguntándose lo que hace posible cada uno de ellos.

Kant no duda de la realidad empírica: No se puede reflexionar sobre un conocimiento sino considerándolo como dado.

Pero no substantifica por tanto tal dato porque no siendo dada la substancia, sería darse lo que no es.

La concepción cartesiana no se daba al mundo exterior- como tal era, en su punto de partida, más idealista que la -

de Kant. Pero después de demostrar la existencia del mundo exterior, lo "cosifica"; es entonces más realista que la de Kant. Atribuye las estructuras de la razón a las cosas para fundamentar el conocimiento, encontrando en la veracidad divina la garantía de esta atribución. Kant al contrario piensa que esta atribución no es legítima (no se puede pasar del análisis de un concepto a la atribución, a la realidad de los elementos así descubiertos) y que no es de ninguna manera necesaria para fundamentar el conocimiento. Basta con admitir estas estructuras como condiciones de nuestro conocimiento.

El Kantismo aparece pues ya como un intento de salvaguarda del objeto cuya existencia rehusamos criticar,

de lo trascendental, y esto a partir del conocimiento sensible. Hegel al sumergir el pensamiento en la objetividad del proceso histórico, pierde lo esencial de la coquecha kantiana. Queriendo tal vez darle demasiado a la Filosofía, Hegel se le quitó todo: La Historia era a la vez Metafísica y Lógica; no quedaba lugar para el filósofo cuya esencia consiste en juzgar, en criticar el sentido de la Historia.

Sin necesidad de idealizar lo real ni de "cosificar" el intelecto. Se pone al ser fuera del alcance de nuestra razón y no se manifestará sino al nivel de la libertad. El objeto no es el ser, no es ni siquiera su ser de objeto. El ser está ausente y la crítica kantiana es poner en evidencia esta ausencia, este vacío que sólo la creencia puede llenar. Pero esto será sobre todo el objeto de la Dialéctica Trascendental.

## LA ANALITICA TRASCENDENTAL.

Como en la Estética, expondremos primero las articulaciones esenciales del camino kantiano. En seguida intentaremos descubrir y discutir algunas implicaciones. La Analítica se divide en dos partes esenciales: La de los conceptos en la que Kant estudia los elementos a priori del conocimiento; la de los principios consagrada a buscar las reglas de utilización de los conceptos en un juicio sintético.

### I. Analítica de los Conceptos

Al nivel de lo sensible no hay aún acto auténtico de conocimiento sino receptividad. El acto esencial de conocimiento es el juicio. La "recepción" sensible no determina la adhesión o el rechazo que son actos del intelecto. Lo sensible no da más que la materia de nuestro conocimiento.

Kant distingue primeramente el juicio de percepción, del tipo "Cuando el sol alumbra una piedra, ésta se calienta" Un juicio tal se contenta con hacer constar sin establecer un lazo de necesidad.

Al contrario, el juicio de experiencia, (es el sol el que calienta la piedra) afirma un lazo necesario y universal e implica que cada vez que la piedra sea expuesta al sol, será calentada por él. De donde nacen tres cuestiones que vienen a constituir la primera parte de la Analítica:

- a) ¿Qué es lo que permite admitir los juicios de experiencia, es decir, necesarios y universales?
- b) ¿Cuál es el valor objetivo de las categorías a priori que justifican a estos juicios?

de Kant. Pero después de demostrar la existencia del mundo exterior, lo "cosifica"; es entonces más realista que la de Kant. Atribuye las estructuras de la razón a las cosas para fundamentar el conocimiento, encontrando en la veracidad divina la garantía de esta atribución. Kant al contrario piensa que esta atribución no es legítima (no se puede pasar del análisis de un concepto a la atribución, a la realidad de los elementos así descubiertos) y que no es de ninguna manera necesaria para fundamentar el conocimiento. Basta con admitir estas estructuras como condiciones de nuestro conocimiento.

El Kantismo aparece pues ya como un intento de salvaguarda del objeto cuya existencia rehusamos criticar, de lo trascendental, y esto a partir del conocimiento sensible. Hegel al sumergir el pensamiento en la objetividad del proceso histórico, pierde lo esencial de la coquecha kantiana. Queriendo tal vez darle demasiado a la Filosofía, Hegel se le quitó todo: La Historia era a la vez Metafísica y Lógica; no quedaba lugar para el filósofo cuya esencia consiste en juzgar, en criticar el sentido de la Historia.

Sin necesidad de idealizar lo real ni de "cosificar" el intelecto. Se pone al ser fuera del alcance de nuestra razón y no se manifestará sino al nivel de la libertad. El objeto no es el ser, no es ni siquiera su ser de objeto. El ser está ausente y la crítica kantiana es poner en evidencia esta ausencia, este vacío que sólo la creencia puede llenar. Pero esto será sobre todo el objeto de la Dialéctica Trascendental.

## LA ANALITICA TRASCENDENTAL.

Como en la Estética, expondremos primero las articulaciones esenciales del camino kantiano. En seguida intentaremos descubrir y discutir algunas implicaciones. La Analítica se divide en dos partes esenciales: La de los conceptos en la que Kant estudia los elementos a priori del conocimiento; la de los principios consagrada a buscar las reglas de utilización de los conceptos en un juicio sintético.

### I. Analítica de los Conceptos

Al nivel de lo sensible no hay aún acto auténtico de conocimiento sino receptividad. El acto esencial de conocimiento es el juicio. La "recepción" sensible no determina la adhesión o el rechazo que son actos del intelecto. Lo sensible no da más que la materia de nuestro conocimiento.

Kant distingue primeramente el juicio de percepción, del tipo "Cuando el sol alumbra una piedra, ésta se calienta" Un juicio tal se contenta con hacer constar sin establecer un lazo de necesidad.

Al contrario, el juicio de experiencia, (es el sol el que calienta la piedra) afirma un lazo necesario y universal e implica que cada vez que la piedra sea expuesta al sol, será calentada por él. De donde nacen tres cuestiones que vienen a constituir la primera parte de la Analítica:

- a) ¿Qué es lo que permite admitir los juicios de experiencia, es decir, necesarios y universales?
- b) ¿Cuál es el valor objetivo de las categorías a priori que justifican a estos juicios?

c) ¿Cómo puede efectuarse la síntesis de un dato sensible y contingente con una categoría universal y necesaria?

Femos de volver a tratar estas tres cuestiones.

a) ¿Qué es lo que funda la necesidad y la universalidad de mis juicios de experiencia? (Deducción metafísica)

- No es el dato, la impresión sensible: es contingente, y Fume no logra a partir de ella establecer la necesidad de la noción de causa. La repetición de una percepción puede traer una costumbre, siendo esta costumbre misma, juzgada por el entendimiento en el que es preciso buscar el fundamento último. Yo puedo tener la costumbre de ver surgir A después de B, es en fin de cuentas el entendimiento el que decidirá si esta consecución habitual de dos hechos es repetición empírica o causalidad. Además, la comprobación de un número inmenso de repeticiones de una secuencia A, B, no puede justificar el paso a esta expresión universal; teniendo a A, B, se seguirá necesariamente. No siendo mas que impresiones de lo particular, la costumbre causada por la repetición de los hechos particulares, queda siendo particular. No hay nada en todo ello, que justifique un juicio universal. Es preciso, o bien abandonar todo juicio de experiencia (Kant se rehusa porque esto sería declarar ilusoria toda la ciencia nexto niana) o bien encontrar en otra -- parte la justificación de este juicio.

- No es el análisis del fenómeno (en esto Kant está de acuerdo con Fume) lo que me revela la causalidad. Si analizo todas las propiedades del sol no descubro esta: "virtud causal de calentamiento de los cuerpos que están a él expuestos".

- El juicio de experiencia no puede pues ser más que una síntesis entre el dato sensible contingente y una categoría que implica la necesidad: No estando esta categoría ni en las cosas ni en mi aprehensión sensible, debe pues constituir la escritura misma de mi entendimiento. La causalidad por ejemplo debe decidir en el intelecto y constituir así la forma de los juicios. Si llamo "a posteriori" a los datos que me vendrán de la experiencia, precisa llamar "a priori" a estas categorías del entendimiento puro. Cómo establecer la lista de estas categorías? Haciendo la lista de todas las formas posibles de juicios de experiencia, necesariamente una categoría corresponde a cada una de estas formas. Esto da lugar a la tabla siguiente:

|                    | Tabla lógica de los Juicios | Tabla trascendental de las Categorías |
|--------------------|-----------------------------|---------------------------------------|
|                    | Universales . . . . .       | Unidad                                |
| Según la Cantidad  | Particulares . . . . .      | Pluralidad                            |
|                    | Singulares . . . . .        | Totalidad                             |
|                    | Afirmativos . . . . .       | Realidad                              |
| Según la Cualidad  | Negativos . . . . .         | Negación                              |
|                    | Indefinidos . . . . .       | Limitación                            |
|                    | Catagóricos . . . . .       | Substancia                            |
| Según la Relación  | Hipotéticos . . . . .       | Causa                                 |
|                    | Disyuntivos . . . . .       | Reciprocidad                          |
|                    | Problemáticos . . . . .     | Posibilidad                           |
| Según la Modalidad | Asertóricos . . . . .       | Existencia                            |
|                    | Apodícticos . . . . .       | Necesidad                             |

Nos queda por precisar porqué decimos tabla lógica de los juicios y trascendental de las categorías. En la terminología Kantiana la lógica general es el estudio de las leyes -

del entendimiento, abstracción hecha de que este entendimiento pueda conocer o no alguna cosa fuera de él. Al contrario la lógica trascendental estudia las leyes y las estructuras del acto de conocer, es decir, de la relación entre el sujeto y el objeto. Trascendental porque no se trata aquí de objetos sino de la noción trascendental del objeto. Es por esto que la tabla de los juicios es lógica porque se trata de las formas diversas del juicio independiente de todo contenido posible. Al contrario, la tabla de las categorías es trascendental porque la categoría es la condición del juicio de experiencia en tanto que ésta capta un dato objetivo.

b) ¿Cuál es el valor objetivo de las categorías a priori del entendimiento? (Deducción trascendental). Llamamos a las categorías enumeradas en la tabla anterior, categorías a priori del entendimiento, por oposición al espacio y al tiempo que, la estética trascendental, Kant considera como categorías a priori de la sensibilidad. Se trata de saber ahora si las categorías corresponden a alguna realidad objetiva. Establecerlo representa algunas dificultades porque no contamos aquí, como Descartes, con la posibilidad de recurrir a la veracidad divina para garantizar esta objetividad.

- Para principiar despejemos la noción kantiana de objeto. El objeto no es la cosa en sí, es la cosa conocida. La constancia, lo hemos visto, en el juicio de experiencia no analiza un dato. Unifica, en una síntesis, una categoría a priori con "otra cosa" dada por la captación a posteriori. El resultado

de esta unión, es el objeto. "Objetiva" no es pues, ni puede serlo "la cosa en sí", fuera de mí. Porque si la cosa está fuera de mí, no es conocida y no es pues un objeto; si es conocida, lo es según las estructuras de mi conocimiento y no en sí, no siendo mi conocimiento pura recepción pasiva de esto -en-sí sino síntesis de un dato con una categoría a priori. -La garantía de esta síntesis que constituye el objeto conocido como tal, Kant la encuentra en la unidad de la conciencia que surge en el juicio sintético. Todo juicio en efecto plantea y supone la unidad del "yo pienso". La cópula del juicio de experiencia tiene un valor objetivo por la sola razón de que cuando no quiere mi conciencia atribuir un valor objetivo a un juicio, no se produce mas que una asociación de ideas. Kant comprueba que las categorías unifican la diversidad del dato en un juicio sintético, pero que no justifican por sí mismas su función unificadora. Dicho de otro modo, la unidad relativa que las categorías introducen en lo diverso de las aprehensiones, debe estar fundada en una unidad absoluta que unifique las categorías mismas. El principio lo descubre Kant en la unidad de la conciencia del yo a través de todas las representaciones: "El "yo pienso" acompaña a todas mis representaciones". Es preciso hacer notar ya -y Kant volverá sobre ello en la Dialéctica- que este sujeto que unifica toda la pirámide de actos del pensar es uno en tanto que sujeto lógico, lo que no implica la unidad en sí de una substancia simple, inmutable, etc.

No solamente las categorías tienen un valor objetivo sino que se establecen en función del objeto y no tienen valor en relación con el objeto, como forma de esta materia que es la intuición sensible. Cuando esta materia falta, las categorías no tienen ningún sentido. Así para Kant es ridículo decir que Dios es substancia y que es causa; no teniendo valor estas categorías mas que para una síntesis posible en un objeto de intuición. Ahora bien, Dios no puede ser tal objeto.

Las categorías son pues objetivas en este doble sentido; a) que se aplican a un dato extramental; b) que constituyen este dato como objeto de nuestro conocimiento, es decir, como fenómeno.

c. ¿Cómo puede operarse la unión de un dato sensible contingente con una categoría universal? (Esquemática Trascendental). El "esquema" va a jugar en Kant (aunque de otra manera) un papel análogo al que Santo Tomás atribuye a la "species". La species tomista conservada en la imaginación sirve también de transición entre el conocimiento sensible de un dato y la idea abstracta pensada fuera de la presencia de este dato. Al evocar esta species por reminiscencia, se liga así lo abstracto -- que se piensa al dato que no se ve ya. La analogía desde luego no va mas allá. La "species" tomista contiene en potencia lo -- inteligible que va a extraer el intelecto activo, para Kant, al contrario, según sabemos, lo que constituye al objeto como inteligible pertenece al entendimiento. La imaginación no queda --- siendo menos necesaria para la unión del dato sensible con la --

categoría que confiere a este dato su inteligibilidad. La imaginación es en efecto la facultad privilegiada puesto que es la vez sensible (su forma es el tiempo) y producción según -- las categorías que le ofrecen los esquemas trascendentales -- que utiliza. Al representar la imaginación el círculo, antes que el intelecto lo conciba, nos ofrece una síntesis figurada que prepara la síntesis intelectual. Evidentemente habrá tantos esquemas como categorías.

En otros términos, el juicio sintético implica un "medium" una tercera realidad en el seno de la cual se efectúa la síntesis de los datos de la intuición con los conceptos del entendimiento puro.

El apercibirse de la identidad del yo en el tiempo garantiza la correspondencia de los elementos que entran en la composición de aquella síntesis.

Así las categorías nos permiten el juicio sobre una experiencia dada, porque los esquemas que las representan nos -- son presentadas en las formas a priori de la sensibilidad (espacio, tiempo) que suponen una experiencia posible y no tienen significado sino en relación con aquella experiencia.

## II.- Analítica de los Principios.

Los principios que vamos a tratar en esta segunda parte de la Analítica Trascendental no son reglas formales de juicio como las que propone la lógica. La lógica formal en efecto, -- establece sus leyes, abstracción hecha del contenido de los -- juicios. Al contrario la Analítica de los principios no es --

No solamente las categorías tienen un valor objetivo sino que se establecen en función del objeto y no tienen valor en relación con el objeto, como forma de esta materia que es la intuición sensible. Cuando esta materia falta, las categorías no tienen ningún sentido. Así para Kant es ridículo decir que Dios es substancia y que es causa; no teniendo valor estas categorías mas que para una síntesis posible en un objeto de intuición. Ahora bien, Dios no puede ser tal objeto.

Las categorías son pues objetivas en este doble sentido; a) que se aplican a un dato extramental; b) que constituyen este dato como objeto de nuestro conocimiento, es decir, como fenómeno.

c. ¿Cómo puede operarse la unión de un dato sensible contingente con una categoría universal? (Esquemática Trascendental). El "esquema" va a jugar en Kant (aunque de otra manera) un papel análogo al que Santo Tomás atribuye a la "species". La species tomista conservada en la imaginación sirve también de transición entre el conocimiento sensible de un dato y la idea abstracta pensada fuera de la presencia de este dato. Al evocar esta species por reminiscencia, se liga así lo abstracto que se piensa al dato que no se ve ya. La analogía desde luego no va mas allá. La "species" tomista contiene en potencia lo inteligible que va a extraer el intelecto activo, para Kant, al contrario, según sabemos, lo que constituye al objeto como inteligible pertenece al entendimiento. La imaginación no queda siendo menos necesaria para la unión del dato sensible con la

categoría que confiere a este dato su inteligibilidad. La imaginación es en efecto la facultad privilegiada puesto que es la vez sensible (su forma es el tiempo) y producción según las categorías que le ofrecen los esquemas trascendentales que utiliza. Al representar la imaginación el círculo, antes que el intelecto lo conciba, nos ofrece una síntesis figurada que prepara la síntesis intelectual. Evidentemente habrá tantos esquemas como categorías.

En otros términos, el juicio sintético implica un "medium" una tercera realidad en el seno de la cual se efectúa la síntesis de los datos de la intuición con los conceptos del entendimiento puro.

El apercibirse de la identidad del yo en el tiempo garantiza la correspondencia de los elementos que entran en la composición de aquella síntesis.

Así las categorías nos permiten el juicio sobre una experiencia dada, porque los esquemas que las representan nos son presentadas en las formas a priori de la sensibilidad (espacio, tiempo) que suponen una experiencia posible y no tienen significado sino en relación con aquella experiencia.

## II.- Analítica de los Principios.

Los principios que vamos a tratar en esta segunda parte de la Analítica Trascendental no son reglas formales de juicio como las que propone la lógica. La lógica formal en efecto, establece sus leyes, abstracción hecha del contenido de los juicios. Al contrario la Analítica de los principios no es --

formal sino trascendental, es decir que, por una parte emerge del objeto, y que por otra, considera en el conocimiento la relación con un objeto posible. Los principios serán pues reglas de la aplicación de los juicios, no a tal o cual objeto (esto sería la Lógica Aplicada) sino a un contenido objetivo cualquiera. Se trata de enumerar, para volver a tomar las palabras mismas de Kant: "Los principios que permiten aplicar los conceptos puros del entendimiento a fenómenos en general".

¿Cuáles son estos principios del juicio? No es el principio de contradicción que, primero no tiene sino valor negativo y luego no tiene fecundidad sino al nivel del juicio analítico. Este principio no es regla válida sino cuando el juicio se contenta con inventariar el contenido de un concepto. Queda sin eficacia cuando el juicio establece un vínculo entre un concepto y otro, sin que cada uno de estos dos conceptos impliquen tal vínculo.

Los principios, como fundamento de los juicios sintéticos, van a ser las reglas del uso objetivo de las categorías a priori. En otras palabras, van a establecer las bases que permitirán al juicio de experiencia constituir una síntesis entre una categoría y una intuición cualquiera. Son pues estos principios los que van a servir de fundamento a la ciencia que Kant quería salvar del escepticismo de Hume.

Tendremos pues un principio al nivel de cada grupo de categorías.

El principio que va a fundamentar esencialmente la física

sica matemática, es decir, el valor de número en tanto que es aplicado a un objeto, se refiere a las categorías de cantidad

Se enuncia: Todas las intuiciones son dimensiones extensivas en el espacio o en el tiempo.

En el grupo calidad se apoya el principio siguiente: todos los fenómenos, el objeto se presenta siempre con un cierto grado de intensidad.

Mientras que el principio precedente caracterizaba sobre todo la forma de nuestras intuiciones como extensible (en el espacio y en el tiempo), este principio se aplica esencialmente a la realidad, es decir, a la naturaleza que se revela en la forma a priori. Este principio es pues eminentemente objetivo. Este valor de intensidad proporciona a la Física su materia de observación y de experimentación; mientras la extensión del principio anterior le proporcionaba su forma matemática.

A cada una de las relaciones posibles va a corresponder también un principio. La experiencia en efecto no es posible sino por la representación de un vínculo necesario de las percepciones en un juicio sintético. Este vínculo puede ser: Permanente: es el principio de substancia según el cual el cambio no es posible sino en relación con algo permanente.

No olvidemos sin embargo que la substancia como categoría queda a priori y que este "permanente" implicado en todo juicio sintético no significa

la existencia de una cosa en sí a la cual se atribuirían cualidades.

Kant precisa en efecto: "Esta permanencia no es sin embargo nada más que la manera con la cual nos representamos la existencia de las cosas". No es otra cosa la substancia que el punto de referencia del fluir y de la multiplicidad y no una esencia de las cosas en sí.

**Sucesión:** La necesidad de la sucesión es el principio de causalidad. Este principio fundamenta la causa como juicio de experiencia, es decir, como síntesis de la categoría a priori y del dato empírico que recibe de aquella categoría la necesidad que implica todo juicio causal. Esta sucesión se encuentra aquí no como una categoría, sino como un principio, es decir, en relación con un contenido objetivo dado en una percepción.

No es la sucesión de las operaciones de mi pensamiento cuando considero primero la puerta de una casa, luego la ventana, etc. Esta sucesión sigue siendo subjetiva. Es una sucesión muy diferente la que enuncia mi juicio cuando establezco que el barco que estaba río arriba, está ahora río abajo:

Ya no es la de la aprehensión, sino la del fenómeno. Determino el primer orden de sucesión; al contrario el segundo se me impone.

**Simultaneidad:** Es el principio de reciprocidad: Hay entre dos substancias una relación tal que se limitan mutuamente en el tiempo y en el espacio. Este principio garantiza esta plenitud del ser esta continuidad perfecta necesaria según Kant para la Física newtoniana. La simultaneidad nos es dada cuando, en un conjunto, puedo considerar los componentes en cualquier orden cronológico. Hay por ejemplo simultaneidad de la ventana y de la puerta de la casa en que estoy, puesto que puedo considerar primero la ventana, luego la puerta o viceversa. Al contrario en la sucesión, hemos visto que el orden me es impuesto por la naturaleza de las cosas. Además la relación de simultaneidad entre dos substancias es algo más que una simple coexistencia en el tiempo; es también un principio de acción recíproca de una sobre otra: A determina a B su lugar en el tiempo y recíprocamente, lo que implica que la substancia A es causa de ciertas determinaciones de la substancia B y recíprocamente. Por esto a esta simultaneidad Kant da el nombre de principio de comunidad (en el sentido de "commercium" más que de "communio"). La palabra alemana que expresa este matiz es "gemeinschaft". Kant in

siste en la importancia de este principio: "Sin la comunidad, toda percepción de los fenómenos en el espacio está separada de las otras, y la cadena de las representaciones empíricas, es decir de la experiencia, volvería a reempezar con cada objeto nuevo".

El último grupo de categorías al que debe corresponder también una serie de principios es la modalidad. Los principios modales constituyen lo que Kant llama los postulados del pensamiento empírico en general. Como en lo que se refiera a la relación, estos postulados son en número de tres, correspondiendo a las tres categorías implicadas en los juicios modales:

**Posibilidad:** Lo que va de acuerdo con las condiciones formales es posible. Esta posibilidad no es simplemente formal sino trascendental, es decir, que se debe considerar en relación con un contenido eventual. Esta posibilidad es pues otra cosa que la ausencia de contradicción.

En efecto, declaro formalmente posible un concepto cuando su análisis no revela ninguna contradicción.

Pero esta posibilidad sigue siendo puramente lógica, no se refiere a la experiencia. No hay imposibilidad lógica en concebir una sirena; puedo declarar el concepto de sirena formalmente posible. Esto no significa que voy a esperar el pescar una en nuestras aguas. Al contrario las categorías son posibles trascendentalmente, porque esta posibilidad trascendental se -

establece no entre los elementos que constituyen la comprensión del concepto, sino entre el concepto y las condiciones formales de la experiencia en general.

**Realidad:** Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia, es real. Esto es la unión de la materia y de la forma un poco como en Aristóteles, con la diferencia de que, en Aristóteles, la forma es un principio constitutivo del ser en sí, mientras que para Kant no es sino un concepto a priori del entendimiento.

**Necesidad:** Aquello cuyo acuerdo con la realidad está determinado según las condiciones generales de la experiencia, es necesario. Se trata en otros términos de la necesidad con la cual deben surgir los efectos, por ejemplo, cuando las causas nos son dadas en la naturaleza.

En resumen la Analítica de los Principios (partiendo de la teoría Kantiana que es imposible que conozcamos cosa alguna por las sólo categorías) considera lo que necesita la síntesis de la intuición y de las categorías, ya no de lado de las categorías (eso era la Analítica de los Conceptos) sino de lado de la intuición. En otros términos la pregunta que nos hacemos aquí es ésta: "Para qué una síntesis entra las categorías y la intuición sea posible, o ¿qué condiciones debe satisfacer aquella intuición?" A esta pregunta Kant contesta: lo.

Nuestras intuiciones deben ser cantidades extensivas; 2o. Deben revelarnos una realidad dotada de valor intensivo; 3o. Deben asegurar un vínculo entre nuestras percepciones; 4o. Deben transmitir una realidad que podamos representarnos como posible, real o necesaria.

La conclusión de la Analítica Trascendental sirve también de transición entre esta última y la tercera parte de la Crítica de la Razón Pura: la Dialéctica Trascendental. Es la célebre distinción entre los fenómenos y los núómenos.

Al terminar las dos primeras partes de la Crítica, sabemos cómo es posible la aprehensión sensorial del mundo y bajo qué condiciones este mundo es objeto de juicios de experiencia. En otras palabras se trató de los sentidos y del intelecto aplicados al Universo sensible. Todo aquello que era acto de conocimiento nos pareció una síntesis entre un elemento a priori y un dato a posteriori. Esta síntesis constituye la experiencia. Nos encamina al conocimiento de un objeto -- que no es la cosa en sí, sino la cosa tal como la transformo por el hecho mismo de que hago de ella una cosa conocida, como al admirar un paisaje a través de lentes azules, me es imposible conocer lo que son los colores en sí mismos. No me son dados entonces los colores sino como matices de este azul que no reside en el objeto sino que constituye la condición de mi sensación. Los objetos sensibles tal como los veo son una síntesis entre "algo" y la categoría a priori de es-

pacio. Cuando establezco entre aquellos objetos relaciones necesarias (ley científica) es una vez más, gracias a otras categorías a priori: las del entendimiento. El objeto de conocimiento es pues distinto de la cosa en sí: es un fenómeno.

Conviene no asimilar, en un contexto kantiano, fenómeno y apariencia. El filósofo mismo nos pone en guardia contra esta asimilación en su "Introducción a la Dialéctica Trascendental". La apariencia (shein) es la ilusión que trae necesariamente en nosotros nuestro punto punto de vista sobre las cosas. Así no está en nuestro poder impedir que el mar nos parezca más elevado en el horizonte que cerca de la orilla. Este primer juicio (que un conocimiento más serio nos permite reformar): el mar es más elevado en el horizonte "que cerca de la orilla" enuncia una apariencia.

Al contrario, el fenómeno (Erscheinung) es el objeto -- tal como es intuído y no, como la apariencia, un juicio que verificamos sobre el objeto, en tanto que es pensado.

Así, la verdad consistirá en la coincidencia del pensamiento y del fenómeno; la apariencia es al contrario, una falta de coincidencia entre el pensamiento y el fenómeno.

La cosa en sí, queda fuera del alcance de nuestro conocimiento: En efecto, todo conocimiento humano nos aparece como una síntesis entre dos elementos: una intuición que no puede ser valiosa en un mundo extrasensible, y categorías a priori que tampoco nos sirven para lograr el ser en sí, puesto -- que el uso de aquellas categorías es precisamente lo que trans

forma un ser en un objeto de conocimiento, en un fenómeno, en un ser-para-mí.

Si el ser en sí es inconocible, debemos reconocer que es conocible. En el límite de lo posible, el entendimiento concibe este ser en sí, inteligible puro. Toda la crítica finaliza en esta nostalgia del pensamiento para con un ser que se le escapó. Para que la realidad sea inteligible me fué necesario hacer soportar al ser la alquimia de mis categorías. El ser en sí no es intacto, no se conserva en su integridad sino con la condición de quedar fuera del alcance de mi intelecto. El ser en sí no es para mí. Un ser en sí que fuere también para mí, - en otras palabras un ser que coincidiera con mi intelecto, tal es el sueño imposible de mi pensamiento, este sueño que concibo como el límite infranqueable, es lo que Kant llama el nuómeno. El ser en sí, inteligible captado por consecuencia en una intuición intelectual, no es para los hombres en este mundo.

Notemos ese pesimismo de la filosofía de Kant que se opone al optimismo cartesiano. Para Descartes en efecto el ser se haya en una intuición intelectual, la del "cogito". Al contrario Kant no admite sino la intuición sensible; el "cogito" como todo dato de conocimiento no se haya sino como experiencia interna, a través de la categoría tiempo. Ahora bien, esta categoría es la de la sensibilidad. Es pues, una intuición sensible que tenemos de nosotros mismos. No somos para nosotros mismos sino un fenómeno.

Esto es válido si se trata de la intuición directa, inme-

diata de mí (1) (objeto) en el tiempo. Pero para Descartes no se trata de ésto, sino de la captación de este pensamiento a distancia del "mí" (objeto), a distancia de su propia temporalidad que constituye el pensamiento a causa de esta distancia misma. El "cógito" no es la conciencia sumergida en las viscosidades de todo lo que la vincula (memoria, imaginación, efectividad, etc.) Es al contrario el pensamiento que emerge, --- constituido por lo que lo desvincula: es el espejo puro a distancia de los objetos, del "mí" que no es sino un objeto más entre nosotros.

¿Pero este espejo no es acaso entonces esencialmente lo que no se capta? El sólo hecho de querer captarlo, es tomar - hacia él esta distancia que "fenomiza" la realidad. Es entonces una actitud reflexiva que transforma el pensamiento en un objeto de reflexión: El yo puro, la presencia se degradó en - MI, en cosa o más exactamente el pensamiento se escapó, se colocó más allá: en su acto de examinarse. Y es, según parece - con razón, que Kant escribió: "La conciencia de mí mismo en la representación: "Yo", no es de ningún modo una intuición, sino una representación simplemente intelectual de la espontaneidad de un sujeto pensante".

Un optimismo, un pesimismo: ¿No son acaso Descartes y Kant, más allá de los pensamientos que se afronta, dos opciones que se oponen, dos temperamentos que dictan?.

Llegados al término de esta breve exposición de la Análisis Trascendental, es preciso tratar de hallar algunas implicaciones de los conceptos aclarados. Lo que acabamos de considerar no puede faltar de tener muy graves repercusiones sobre la noción que nos forjaremos de la verdad, del ser, del movimiento, de la substancia. Examinaremos una tras otra estas implicaciones del criticismo. Luego trataremos de situar a Kant en relación con el idealismo.

La VERDAD es para Kant, como lo hemos visto, la coincidencia del conocimiento con su objeto, no siendo este objeto la cosa en sí, como en el realismo. Este objeto es la naturaleza cuya forma no es la esencia, como en Aristóteles, sino las categorías a priori de mi entendimiento. Aristóteles afirma una identidad de la estructura del ser y del pensamiento, gracias a la cual la esencia de los seres es precisamente lo inteligible. Pero esto es un postulado que parece enteramente gratuito. No puedo salir de mi acto de conocer para verificar su valor.

Pero notemos que si no se admite el postulado aristotélico, por dudoso que parezca, ponemos en peligro la noción misma de necesidad, que Kant trataba de salvar del empirismo. La necesidad para Kant, está garantizada por las categorías a priori, mejor dicho, el vínculo cuya necesidad afirmamos como necesaria entre dos objetos es obra del entendimiento, puesto que la intuición no nos proporciona sino hechos contingentes. Ahora bien, la verdad implica esencialmente un carácter en el entendimiento y no en el objeto, ¿Cómo podemos todavía hablar de una coincidencia del entendimiento y del objeto? El sujeto

concedor hace todo y el objeto casi nada. El entendimiento atribuye al objeto lo que es de él mismo, reconociendo, sin embargo, que no puede ser sino de él mismo. Luego declara que coincide con este objeto que anteriormente ha constituido a su propia imagen. En lo que se refiere a lo que no es constituido a su imagen, (el noúmeno) lo declaramos fuera de todo conocimiento posible. La verdad, no es pues, ninguna otra cosa que los límites de la zona en la que el entendimiento puede proyectar sus estructuras.

-EL SER, objeto del pensamiento, como su único límite, es esencialmente lo de que no se puede decir nada. Las atribuciones no se efectúan sino a favor de oposiciones y separaciones. El juicio sintético no puede convenir al ser, puesto que sigue cuadros a priori. El juicio analítico, por otra parte, no nos enseña tampoco nada acerca del ser, la enunciación: -- "el ser es lo que es", no es sino pura tautología.

Y es cierto que todos los filósofos de la esencia se ven embarazados, cuando se trata de atribuir sea lo que sea al ser. La sólo atribución que le conviene es él mismo, lo que se deduce a una enunciación pura y simple del principio de identidad.

Acordémonos de las múltiples dificultades que Platón subraya en el "Parmenides" tan pronto como se atribuye el ser al "uno" y el uno al ser: Estamos reducidos, o bien a no afirmar nada o bien a afirmar atribuciones cualesquiera, aún contrarias.

El sér no es objeto de pensamiento. El pensamiento no lo da al sér sino como una concepción al límite de su poder; es la facultad de concebir el sér como ausencia, sin tener de él ninguna noción, sino es la que permite circunscribir esta falta. En este sentido tenemos un cierto conocimiento del sér, en la medida exacta con la cual concebimos su ausencia, en la exacta medida con que tomamos conciencia de esta "falta". La actitud del hombre frente al sér no es una captación, ni por los sentidos ni por el pensamiento; es una nostalgia frente a esta realidad cuya ausencia misma nos constituye como conciencia. Mi pensamiento es mi condenación al exilio lejos del sér. La conciencia es presencia al sér, y como tal, el sér está ausente de la conciencia.

Los mismos trascendentales del tomismo (unum, verum, --- bonum) no pueden ser considerados como atributos del sér. No son nada más que exigencia subjetiva. La conciencia es la que los introduce en el sér, pero no son finalmente, sino estructuras de esta conciencia que trata de proyectar fuera de sí misma. Más allá de esta "nada", de este "manchon de neant", como diría Sartre que las separa del sér, la conciencia proyecta sus propias estructuras como pasarelas. Pero el esfuerzo es vano: Es todavía ella, únicamente lo que la conciencia encuentra del otro lado; el sér está siempre más allá. Tal cualidad del pensamiento que tiende hacia un sér que se rehusa a él, de una conciencia irremediablemente a distancia del sér, porque está constituida por esta distancia misma, he aquí el drama central del

pensamiento moderno. La conciencia no existe, sino porque dos fuerzas iguales tiran de ella cada una por su lado, y se equilibran por su tensión: la primera de estas fuerzas, es la que aleja la conciencia del sér, constituyéndola precisamente como presencia a este sér, pero también como negación del sér; la segunda tiende a sumergir la conciencia en el sér; pero -- constituyéndose como sér, se perdería como conciencia. Jamás la distancia con el sér es tal, que el sér deje de aparecer, por lo menos como ausencia. Jamás la sumersión en él es tal, que la conciencia se pueda identificar con él.

Entre estos dos puntos extremos, es decir, en la fenomenidad, reside la conciencia. El fenómeno constituye una especie de terreno de encuentro, en donde el sér afloja sin revelarse, en donde la conciencia recibe de él un eco, sin poder jamás discriminar lo que, en este eco, es el efecto de su propia resonancia. Ya en Descartes, el pensamiento se hallaba como libre, vacante, a distancia del sér, sólo en hallar inmediatamente en sí mismo la existencia. Este pensamiento no vuelve a juntarse con el sér sino con el subterfugio de la prueba ontológica. Kant al rehusar esta prueba, no sin alguna razón, destruye definitivamente el único puente posible, entre el sér y el pensamiento.

El conocimiento sensible considerado por el realismo como el contacto, primero con el sér no resistió tampoco al análisis kantiano. La sensibilidad misma sitúa sus intuiciones en categorías a priori. La oposición clásica entre el conoci-

miento sensible y el conocimiento racional, ya no oponen dos mundos a la manera de Platon. El segundo tampoco extrae un inteligible contenido en potencia en el primero, como lo quería Aristóteles. No son sino los componentes de un sólo y mismo conocimiento: el que se afirma en un juicio de experiencia. La intuición sensible, no es un conocimiento: no es sino la materia de aquel. Los cuadros racionales no son sino la forma. El conocimiento no interviene sino al nivel de un juicio que es la síntesis de aquella intuición y de estos cuadros.

En lo que se refiere al inteligible puro, no es más objeto de una que otra de estas dos facultades. No puede ser (si es) sino "númeno" y pues, para nosotros a la vez fuera de toda intuición (esta no puede ser sino sensible) y de todo juicio (puesto que aquel debe ser la síntesis en la que actúan categorías a priori que no se pueden aplicar a los inteligibles puros)

La única posibilidad que se puede ofrecer desde entonces a los filósofos que quieran restablecer el contacto con el sér, -- será atribuir a la intuición no solamente la posibilidad de apprehender lo sensible, como lo quería Kant, sino también la de hallar la naturaleza profunda de las cosas en una especie de experiencia ontológica. Es el camino en el cual se dirigieron, -- bien de distinta manera, Bergson y Husserl.

-Para Aristóteles, considerando que nuestros sentidos nos revelan el sér sensible tal como es, para Bergson, cuya intuición capta la duración como esencia del sér, el MOVIMIENTO es una propiedad real de lo que existe. En Kant, al contrario, el

movimiento no está constituido sino por la síntesis de nuestra aprehensión: "En tanto que encerrada en un sólo momento, toda representación no puede jamás ser otra cosa que una unidad absoluta" y como tal, inmóvil, como recogida en sí misma. El desenvolvimiento de la diversidad, y la comprensión de este desenvolvimiento no nos son dados, sino en un acto que Kant llama "síntesis de la aprehensión a-priori". Esta síntesis no es posible sino gracias al tiempo que constituye el vínculo de nuestras representaciones. Ahora bien, este tiempo no está en las cosas, sino en nosotros, como categoría a priori de nuestra sensibilidad interna. El movimiento para Aristóteles, es posible porque la continuidad queda asegurada por la noción de potencia: La semilla se vuelve árbol porque ya era árbol, en una cierta manera que Aristóteles llama "en potencia". Para Kant esta continuidad no existe en sí. Una nube, es una nube y nada más; no puede ser considerada como "lluvia en potencia" en sí misma, sino por una relación temporal que nuestra conciencia introduce, en virtud de una síntesis que es el acto de la conciencia y no de la nube. Cuando considero la nube como "lluvia en potencia", la niego por anticipado para substituir así, la lluvia en una manera de preaprehensión que no es nada, sino una síntesis a priori. "El vínculo de un diverso en general, escribe Kant, no puede jamás venirnos de los sentidos. ¿De dónde viene pues?, no podemos hacer de él una categoría a priori de la conciencia, ya que el conjunto de las categorías en la medida en que constituyen una conciencia ya su

ponen este vínculo. Esta unidad fundamental no es otra cosa que la unidad misma de la conciencia de sí. Es la unidad del yo, como presencia inmediata a los objetos de conocimiento. Esta conciencia en sí, no es una síntesis pensada como la que me daría una reflexión sobre mí mismo, pero es el fundamento de la posibilidad de aquella síntesis.

El movimiento no puede ser concebido, sin la referencia a un "permanente". Esta permanencia es para Kant, la categoría -- SUBSTANCIA.

Es evidente que la substancia no es para Kant, lo que es para Aristóteles. El estagirita hace de ella una cosa en sí, -- más allá de las manifestaciones. Al contrario, sabemos que este "más allá", el nuómeno, el ser en sí, es concebible, pero no -- captable en Kant. En cuanto a lo referente a la substancia, no es sino la forma a priori de algunos juicios de experiencia. -- Sin embargo, ciertos pasajes de Kant parecen equívocos, principalmente los en los cuales vuelve a tomar por su cuenta la distinción aristotélica de la substancia y de los accidentes. Parece entonces, al hacer de la substancia un sujeto de atribución de los accidentes, amenazados con un cierto "cosismo", bastante inconciliable con su apriorismo.

En efecto, o bien esta substancia no es nada más que un -- vínculo entre fenómenos. No es gran cosa entonces ya que este -- vínculo, esta permanencia, están asegurados por la conciencia -- misma, como presencia.

O bien, la substancia es una entidad permanente fuera de los accidentes. Entonces volvemos a caer en el dualismo sin sa-

lida: las apariencias solamente se revelan a nosotros, ¿qué -- puede ser entonces esta entidad absolutamente desconocida?.

Surge una dificultad igualmente, al hacer de la negación una categoría a priori del entendimiento. Lo mismo que -- la permanencia, no es otra cosa que la conciencia misma como presencia a un cambio, la negación no es nada más que esta -- misma como presencia a un cambio, la negación no es nada más que esta misma conciencia constituida por su arrancamiento al sér. La conciencia no es otra cosa que un rehusar, ser cualquier cosa que sea. Se constituye negando todo lo que no es ella, es decir, negando absolutamente todo lo que es. Presencia pura al sér, debe no identificarse con nada, negar de ella misma, todo lo que no es espejo puro. La negación no es pues solamente, según parece, una categoría a priori entre otras, sino el acto mismo por el cual, y en el cual la conciencia se constituye.

Esta negación que caracteriza a la conciencia como presencia pura, la vamos a volver a encontrar en cada uno de sus actos. La substancia no será otra cosa que el recorte hecho -- por la conciencia de una tajada de ser que isola, negando todo lo con que hacia cuerpo.

Así en último análisis la substancia nos aparece como una cierta permanencia que no es ninguna otra cosa que la conciencia en tanto que negación. No hay "el muro", sino porque una conciencia negó todo el sér con el cual esta superficie -- era una. Esa porción de ser extraída por la negación de todo lo demás, va a mantenerse presente todo el tiempo que la con--

ciencia rehusa el ser a todo lo demás. Permanencia de una negación que no es otra cosa que la constitución misma de la conciencia, la substancia no parece nada más.

Todo el recorte del sér y desde luego su ordenamiento, son pues, actos de la conciencia. Fuera de ella, el sér es sin orden conocido. "Somos pues nosotros mismos, escribe Kant, -- los que introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos naturaleza, y no podríamos hallarlos si no hubieran sido puestos allá originalmente por nosotros o por la naturaleza de nuestro espíritu". Frente a tal doctrina tres opciones solo son posibles: O bien, posición de Kant, más allá de este orden que introducimos, hay el de los inteligibles que quedan fuera del alcance de nuestra razón, o bien, la sólo organización del Universo, siendo el acto de mi conciencia y ésta sometándose a este orden que ella misma introdujo, todo queda injustificable y absurdo, el fundamento último del orden, siendo en último análisis la negación indefinida de todo lo que es.

La tercera opción es la de Hegel: el pensamiento y su orden --la dialéctica-- constituyen el sér. Notemos a este propósito que Kant proporcionó a la lógica hegeliana muy importantes elementos. A las antiguas e irreductibles dualidades (Particular, Universal; afirmación - Negación; Contingencia- Necesidad; etc.), Kant substituyó una diversión tripartita. En cada clase de categorías, la segunda se opone a la primera como su antítesis, pero una y otra se reencuentran en la tercera, síntesis de ellas. Según la cantidad por ejemplo: la Pluralidad se opone a la Unidad;

pero ambas están contenidas en la Totalidad. Según la cualidad, la Negación es la antítesis de la Realidad; pero las dos se vuelven a encontrar en la Limitación; etc. ¿Cómo no notar todo el contexto hegeliano que evoca dicha constatación? Pero Kant se apresura a precisar, que no hay que concluir de aquello que la tercera categoría de cada serie sea un simple concepto derivado: "La unión, dice, de la primera y de la segunda categoría para formar el tercer concepto exige un acto especial del entendimiento que permanece así, trascendente a su propia lógica. En efecto, no hay síntesis necesaria y ni siquiera hay siempre -- síntesis posible. El concepto de número por ejemplo: síntesis de los de pluralidad y unidad no es posible en el infinito.

-Nos queda para concluir esta segunda parte de la Crítica de la Razón Pura, considerar las relaciones de Kant con el IDEALISMO. Kant distingue lo que llama el Idealismo Problemático de Descartes, quien no acepta como indubitable, sino esta única acercación (Behauptung): Yo soy; y el idealismo dogmático de Berkeley que considera el espacio con todas las cosas cuya condición inseparable constituye, como algo imposible en sí, y por consecuencia, las cosas en el espacio como simples ficciones.

Al idealismo problemático de Descartes, Kant contesta -- que nuestra experiencia interna indubitable para Descartes, no es ella misma posible sino suponiendo la experiencia exterior. Descartes en efecto, al admitir como sólo evidente la intuición de su Yo pensante, consideraba que el mundo exterior podía no ser sino una representación ilusoria. "Pero, escribe Kant, es

evidente que aún "solamente para imaginarnos algo como exterior, es preciso que tengamos ya un sentido externo, y que distingamos así inmediatamente la simple receptividad de una intuición exterior de la espontaneidad que caracteriza esencialmente la imaginación". En otros términos el hecho mismo que Descartes supone por un momento, que mi experiencia del mundo exterior pueda no ser sino pura imaginación, implica ya que se opone esta imaginación a otra cosa que nos es inmediatamente dada, y que es la experiencia considerada independientemente, de la cual la imaginación no tendría ningún sentido. La conciencia está pues, necesariamente vinculada a la existencia de cosas fuera de mí, es decir, que la conciencia de mi propia existencia es en el mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otra cosa fuera de mí.

La argumentación kantiana es impecable, pero no hace mella según parece, en la posición de Descartes. Kant en efecto, se coloca al nivel de la conciencia inmediata, no reflexiva; y a este nivel Descartes sería el primero en reconocer que esta conciencia, pone al mismo tiempo que su propia existencia, la de su objeto. Hay entre la conciencia y el objeto, una relación indubitante en el acto de conocer. Pero queda a la conciencia la posibilidad de justificar este acto, es decir, de tomar hacia él cierto retroceso. Eso es, la actitud de la conciencia reflexiva, y finalmente la de la conciencia metafísica.

Ahora bien, la disociación que no se podía operar entre el pensamiento y el objeto en el acto mismo de conocer, puede muy

bien efectuarse al reflexionar sobre este acto. Mejor dicho, el vínculo conciencia-objeto exterior puede ser necesario, in re, es decir; inmediatamente; esto no implica que lo sea, in ratione, es decir; apodícticamente, como diría Husserl. A partir del momento en el que el orden del hecho y el de la razón coincidieren como lo querrá más tarde Hegel, se acabará la reflexión filosófica que consiste precisamente en tomar distancias para con lo inmediato.

Cuando Kant declara que "el idealismo no admite, sino que la sólo experiencia inmediata es la experiencia interior", no atañe a Descartes, quien nunca pretendió esto. Al contrario en las "Meditaciones", Descartes expone todas las dificultades a las que se tiene que hacer frente para crear en sí, la duda hiperbólica. La experiencia única del "Yo", es tan poco inmediata para Descartes que nos la pinta como el resultado de un largo y paciente esfuerzo. Después de haber expresado su resolución de dudar de las cosas exteriores, y de su cuerpo mismo. Descartes añade en efecto: "Pero ese propósito es penoso y laborioso, y una cierta pereza me trae insensiblemente el curso de mi vida ordinaria". Que el "Yo" pensante, sea la única certidumbre no significa para Descartes que sea el primer elemento de mi conocimiento, y que capte inmediatamente, sino que es el único elemento de mi conocimiento hacia el cual no puedo tomar ninguna distancia.

La reputación kantiana de Descartes, reputa admirablemente a alguien que no es Descartes. Notamos por otra parte,

que Kant concede a Descartes lo que éste pedía, cuando aquel - escribe: "En cuanto a saber, si tal o cual pretendida experien- cia no es una simple imaginación, es lo que habrá que descubrir". Mejor dicho, podemos dudar de las experiencias, pero no de la - Experiencia, no es otra cosa que la totalidad de las experien- cias. Se sigue de esto que dudar por hipótesis de todas las ex- periencias, será dudar de la experiencia general. En otras pala- bras, para volver a tomar una imagen ya familiar, si para asegu- rarme del estado de las manzanas que llenen una canasta, decido quitar cada una de estas manzanas, hice el vacío total y no me queda más que la pura canasta. Nada me prohíbe- y Kant mismo me autoriza a ello, poner en duda tal o cual experiencia. La expe- riencia de un mundo exterior, es una experiencia como otra de - la que me es permitido querer asegurarme.

Es cierto que Kant añade que, la certidumbre de aquella - experiencia particular, "tendremos que descubrir (la.) por me- dio de sus "determinaciones particulares y de su acuerdo con -- los criterios de toda experiencia real". Debemos entonces dis- tinguir dos categorías de experiencia: la de los hechos que cons- tituyen el objeto de la ciencia, y la del mundo exterior en su conjunto. ¿Cómo en este último caso podré referirme a "determi- naciones particulares" y a un "acuerdo con los criterios de to- da experiencia real" La experiencia particular de que se trata aquí, es la de la realidad misma. Tengo que reconocer que, en - este caso singular, me será necesario, si quiero escapar al cír- culo vicioso, que el criterio sea buscado fuera de la realidad,

puesto que es la realidad misma la que me conviene juzgar. Es- to es la razón por la cual Descartes hace un llamado al con- cepto de la Veracidad divina. Que esta noción esté validamen- te establecida o no, es otra cuestión. Pero solamente una no- ción de esta índole puede establecer un puente entre el "Yo", sujeto de la experiencia y la realidad total que es el objeto de ella; eso bien entendido, al nivel de la reflexión y no -- del conocimiento inmediato.

En cuanto a la categoría de las experiencias que tene- mos de los objetos que componen el mundo exterior, Kant tiene razón en querer que los criterios con los que nos asegurare- mos de su certidumbre, sean buscados en un acuerdo entre las condiciones generales de la experiencia y los datos de esta - experiencia particular que estoy juzgando. Pero entonces, Des- cartes no es enfocado. La realidad objetiva de un concepto en el cartesianismo, no es otra cosa que el acuerdo entre los da- tos de la intuición externa y las condiciones de toda certi- dumbre, es decir, para Descartes, la claridad y la distinción de la idea.

Finalmente, como ya lo hemos notado, una vez admitida - la garantía del mundo exterior por la Veracidad divina, esta- remos colocados con Descartes en un terreno menos amenazado - de idealismo que el de Kant, ya que esta veracidad no va sola- mente a garantizar la existencia del mundo exterior, sino tam- bién la correspondencia de sus estructuras con la de mi pensa- miento, dándome la posibilidad de conocer el sér en-sí, y no solamente en último análisis, como es el caso de Kant, las --

categorías de mi entendimiento a donde viene a alojarse una --  
cierta realidad que no conoceré jamás en sí misma.

No es aquí el lugar para estudiar, si la concepción car-  
tesiana del conocimiento es mas o menos válida que la de Kant.  
Pero podemos establecer, que no es más idealista.

En lo que se refiere al idealismo "dogmático", el de Ber-  
keley, Kant cree abolir el principio que lo fundamenta al evitar  
considerar el espacio como una propiedad que pertenezca a las  
cosas en sí mismas, constituyéndolo como categoría a priori de  
la sensibilidad. Pero entonces nos podemos preguntar si no es  
conceder a Berkeley lo que precisamente pedía. No, contestaría  
un kantiano, puesto que esta categoría no es formal, sino tras-  
cendental, es decir, condición a priori de una experiencia ex-  
terior necesaria. Pero los datos puros de esta experiencia nos  
quedan inconocibles para siempre. ¿En nombre de qué entonces,  
contestaría Berkeley, afirmar la existencia de estos datos? --  
Kant, al rehusar el argumento ontológico y su complemento, la  
Veracidad divina, se privó tal vez, de la única posibilidad --  
que tiene una filosofía crítica de escapar al idealismo.

### La Dialéctica Trascendental.

#### Los conceptos de la Razón Pura.

Hemos con Kant, considerado bajo qué condiciones las --  
ciencias eran posibles. Hemos visto que suponían un dato reci-  
bido primero en las categorías respecto - tiempo del conoci-  
miento sensible: Esto es, la intuición a su vez sirve de mate-  
ria a formas a priori del entendimiento. La síntesis de esta

materia y de estas formas constituye el juicio de la experien-  
cia. Después de haber considerado el conocimiento sensible y  
luego el entendimiento o facultad de juzgar, Kant aborda en --  
la dialéctica Trascendental, la razón o facultad de encadenar  
juicios en un cierto orden, para lograr ciertas conclusiones.  
Se trata de saber, qué valor tiene un conocimiento que la ra-  
zón deduce, pero que la experiencia no confirma; es decir, --  
los conceptos metafísicos: el alma, el universo, Dios.

En el umbral de este estudio, Kant define la razón por  
oposición al entendimiento del que se preocupó en la Analíti-  
ca Trascendental. La razón es grosso modo la facultad de los -  
principios, sea que, a partir de consecuencias observables, -  
remonte hacia los principios sea que, a partir de principios,  
deduzca efectos o consecuencias.

Pero desde esta primera definición surge la amenaza de  
la que tiene por fin exorcizarnos la Dialéctica entera. "Prin-  
cipio", en efecto, puede entenderse de distintas maneras y --  
los paralogismos de la Razón Pura, tendrán precisamente como --  
origen la confusión entre esas distintas acepciones. El len-  
guaje kantiano, por su precisión, distingue tanto más facil-  
mente estos tres sentidos cuanto que disfruta de tres expre-  
siones diferentes. Kant llama "Princip" a una proposición que  
no es principio, sino relativamente a un cierto campo del co-  
nocimiento; el postulado de Euclides, por ejemplo: "Principium"  
es una proposición que sería en sí principio de conocimiento.  
La tercera expresión "Grundzätza", ya no se refiere solamente

categorías de mi entendimiento a donde viene a alojarse una --  
cierta realidad que no conoceré jamás en sí misma.

No es aquí el lugar para estudiar, si la concepción car-  
tesiana del conocimiento es mas o menos válida que la de Kant.  
Pero podemos establecer, que no es más idealista.

En lo que se refiere al idealismo "dogmático", el de Ber-  
keley, Kant cree abolir el principio que lo fundamenta al evitar  
considerar el espacio como una propiedad que pertenezca a las  
cosas en sí mismas, constituyéndolo como categoría a priori de  
la sensibilidad. Pero entonces nos podemos preguntar si no es  
conceder a Berkeley lo que precisamente pedía. No, contestaría  
un kantiano, puesto que esta categoría no es formal, sino tras-  
cendental, es decir, condición a priori de una experiencia ex-  
terior necesaria. Pero los datos puros de esta experiencia nos  
quedan inconocibles para siempre. ¿En nombre de qué entonces,  
contestaría Berkeley, afirmar la existencia de estos datos? --  
Kant, al rehusar el argumento ontológico y su complemento, la  
Veracidad divina, se privó tal vez, de la única posibilidad --  
que tiene una filosofía crítica de escapar al idealismo.

### La Dialéctica Trascendental.

#### Los conceptos de la Razón Pura.

Hemos con Kant, considerado bajo qué condiciones las --  
ciencias eran posibles. Hemos visto que suponían un dato reci-  
bido primero en las categorías respecto - tiempo del conoci-  
miento sensible: Esto es, la intuición a su vez sirve de mate-  
ria a formas a priori del entendimiento. La síntesis de esta

materia y de estas formas constituye el juicio de la experien-  
cia. Después de haber considerado el conocimiento sensible y  
luego el entendimiento o facultad de juzgar, Kant aborda en --  
la dialéctica Trascendental, la razón o facultad de encadenar  
juicios en un cierto orden, para lograr ciertas conclusiones.  
Se trata de saber, qué valor tiene un conocimiento que la ra-  
zón deduce, pero que la experiencia no confirma; es decir, --  
los conceptos metafísicos: el alma, el universo, Dios.

En el umbral de este estudio, Kant define la razón por  
oposición al entendimiento del que se preocupó en la Analíti-  
ca Trascendental. La razón es grosso modo la facultad de los -  
principios, sea que, a partir de consecuencias observables, -  
remonte hacia los principios sea que, a partir de principios,  
deduzca efectos o consecuencias.

Pero desde esta primera definición surge la amenaza de  
la que tiene por fin exorcizarnos la Dialéctica entera. "Prin-  
cipio", en efecto, puede entenderse de distintas maneras y --  
los paralogismos de la Razón Pura, tendrán precisamente como --  
origen la confusión entre esas distintas acepciones. El len-  
guaje kantiano, por su precisión, distingue tanto más facil-  
mente estos tres sentidos cuanto que disfruta de tres expre-  
siones diferentes. Kant llama "Princip" a una proposición que  
no es principio, sino relativamente a un cierto campo del co-  
nocimiento; el postulado de Euclides, por ejemplo: "Principium"  
es una proposición que sería en sí principio de conocimiento.  
La tercera expresión "Grundzätza", ya no se refiere solamente

al orden epistemológico, sino al del sér: es un origen fecundo en sí. Delimitar en cual de estos tres sentidos la Razón, como Facultad de los Principios es legítima, tal es el fin de la tercera parte de la Crítica de la Razón Pura, tan importante - que dió su nombre a la obra entera, constituyendo la Estética y la Analítica una especie de prefacio a la Dialéctica. Lo que interesa en más alto grado a Kant metafísico, es el destino de la Metafísica en tanto que es la ciencia de los principios primeros. Va a ser llevado a preguntarse si hay una "ciencia de los Principios", por la sola razón de que tenemos una "Facultad de los Principios", no siendo finalmente nada aquella ciencia, sino la extrapolación de las estructuras de dicha Facultad. En otras palabras, la pregunta que va a dominar la Dialéctica es ésta: ¿Son los conceptos metafísicos, otra cosa que la proyección ilegítima, fuera de la Razón de los Principios a priori - de esta misma razón? ¿Los Principios primeros (Grundsätze) no son acaso otra cosa que un paso paralógico al límite, cuyo punto de partida serían los principios (Princip)?.

La Razón en efecto, parece estar integrada por dos facultades esenciales: La Facultad lógica y la trascendental. La razón como Facultad lógica tiene un doble papel: lo. Saca las consecuencias de juicios ya establecidos por el entendimiento; estas consecuencias siguen siendo conceptos de la experiencia, puesto que pueden posteriormente verificarse en una intuición. Así el astrónomo concluye, por razones matemáticas, que debe haber un planeta a tal distancia, en tal dirección. Luego, ha-

biendo sido perfeccionados los instrumentos de observación, - por ejemplo, se observa efectivamente la existencia de tal -- planeta. De igual manera el matemático, concluye que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos, lo que en cierta medida la experiencia puede confirmar. 2o. - En tanto que Facultad lógica, la razón desempeña otro papel: El de reducir la gran variedad de los conocimientos del entendimiento a un muy pequeño número de principios (Princip); esto es la razón en tanto que unificadora, organizadora. Coordina, subordina. Pero aquí también la experiencia sigue siendo el juez último de lo bien fundado de estas síntesis.

Pero la razón, legítima o ilegítimamente, ejerce también una Facultad trascendental: Crea conceptos nuevos, que la experiencia ni supone ni confirma: el Infinito, el Inteligible Puro, etc. Es lo que Kant llama el uso puro de la Razón que la Dialéctica Trascendental debe justificar, o finalmente, declarar injustificable. Cuando esta razón elabora su concepto de Principio único (Grundsätze), logra entonces una unificación que ya no se aplica a intuiciones, y no es pues, como la precedente (la de los "Princip"), la unidad de una experiencia posible, sino una unidad puramente intelectual. Así Dios como origen común de las cosas, es un concepto de la Razón Pura en el que se atribuyen los objetos a Dios como efectos; se trata de una relación que quedará siempre fuera de una comprobación inmediata. No es nada más que la expresión de una exigencia racional.

Se trata de examinar, en último análisis, si esta necesidad de la unidad y de lo incondicionado para suspenderles la multiplicidad y las condiciones de la experiencia, constituye un principio trascendental, o si estos conceptos no son sino una petición de principios.

La Metafísica pretende hallar la substancia en sí, el infinito, el inteligible puro, etc. Ahora bien, la intuición intelectual, Kant piensa haberlo demostrado, no existe. La petición de la Metafísica es pues vana en el plano del entendimiento. Este argumento de derecho es por otra parte corroborado -- por un argumento de hecho: Cuando los sabios (no hay que olvidar que se trata de la ciencia newtoniana) concuerdan en una ciencia que progresa y saben distinguir en este progreso mismo lo que todavía queda discutible y lo en que el acuerdo se realiza, la Metafísica nunca pudo poner a nadie de acuerdo, sobre el menor de sus resultados.

Sin embargo, nos hallamos en presencia de una doble evidencia: 1o. La Metafísica es una tendencia invencible del espíritu humano y Kant mismo ha dejado que se manifieste esta "nostalgia del sér" y de lo inteligible cuya ausencia solamente captabamos: no lo suficiente para estar satisfechos, demasiado para no estar inquietos.

2o. La Razón tiende naturalmente a concebir ideas que la experiencia no proporciona y que son como un paso hacia el límite a partir de los conceptos dados en la experiencia presente. Estas ideas, estos pasos hacia el límite, son los que Kant llama los "Conceptos de la Razón Pura" (por oposición a los "Con-

ceptos del Entendimiento" criticados en la primera parte de -- la Analítica Trascendental).

¿Cuáles son estos conceptos? De la misma manera que la tabla de las formas lógicas del juicio nos había proporcionado la de los conceptos del entendimiento, los modos lógicos de razonamiento van a proporcionarnos los Conceptos de la Razón Pura. Mejor dicho, el uso lógico de la Razón, es considerado por Kant como la forma de su utilización trascendental.

Kant distingue tres formas de silogismo, a las cuales -- van a corresponder los tres conceptos esenciales de la Razón Pura. La conclusión hacia la que se dirige Kant es que los conceptos puros de la razón son determinados a priori por las funciones de la Razón.

Examinemos pues, el silogismo clásico. Tiende a hacer depender una proposición de otras dos que la condicionan. No lle go por ejemplo, a esta proposición: "Todos los cuerpos son cambiantes" si no con la condición lo. Que todo compuesto sea cambiante (mayor.- 2o. Que los cuerpos sean compuestos (menor).

Kant distingue tres formas de silogismo, según el modo de relación que la conclusión establece. Son los silogismos: -- categóricos, y disyuntivos.

Al silogismo categorico corresponde la idea de Absoluto, partiendo de condiciones, se va hacia lo incondicionado del -- que dependen aquellas condiciones. Ahora bien, el último incondicionado de todos los razonamientos posibles es el pensamiento mismo, es decir, el "Yo". En otras palabras, al silogismo --

categórico corresponde el primer concepto de la Razón Pura: el Alma. Tratemos de aclarar algo. Cuando, en razonamiento, trato de elevarme hacia un principio, parto de predicados múltiples - que intento atribuir a un sujeto único. Pero este sujeto a su vez, puede ser un predicado en un plano superior. Tendré que repetir entonces mi primer proceso, es decir, que siendo este sujeto en relación con un grado inferior de generalización, pero siendo predicado en relación al grado superior, mi razón tratará de alcanzar un tercer grado, para descubrir a qué sujeto, este nuevo predicado debe ser atribuido. Y así en lo sucesivo hasta encontrar un sujeto que ya no sea predicado en forma alguna, una condición que ya no esté condicionada, el sujeto absoluto de todos los razonamientos: el Pensamiento mismo. Tomemos un ejemplo. Observo en un amigo cierto comportamiento (grita, se ruboriza, llora) busco la condición de ello y concluyo que este comportamiento debe ser atribuido a un estado de conciencia: (la cólera, el rencor, la decepción, etc.) Estas condiciones, estos "sujetos" están también condicionados. Los atribuyo por ejemplo, a una "Facultad" (la emotividad de mi amigo, por ejemplo). Pero esta emotividad a su vez, si es sujeto en relación con este estado de conciencia, es predicado en relación con lo que la constituye (herencia, costumbres, etc.) Para ser breve, no pensaré haber llegado al término de mis regresiones, sino cuando haya alcanzado la condición incondicionada de toda la pirámide de hechos psíquicos: el alma, que no puedo atribuir a nada, pero a la que puedo atribuir todo. Extendamos nuestro ejemplo a todo -

razonamiento: el razonamiento mismo como totalidad está condicionado (no solamente tal razonamiento sino todo razonamiento posible) por el pensamiento, único sujeto absolutamente irreductible.

El silogismo hipotético al contrario, tiendo a concebir ya no lo incondicionado, sino la serie completa de todo lo que es condicionado: la idea absoluta a todos los fenómenos, totalidad jamás observable, "que no es sino una idea" según afirmación de Kant; esta idea es la del Mundo y la parte de la Metafísica que tradicionalmente ha considerado este tema, es la Cosmología Racional.

Queda el silogismo disyuntivo. Su conclusión se refiere a un sujeto absolutamente incondicionado en todos los casos posibles, es decir, Dios. El Absoluto que corresponde a esta forma lógica, es diferente entonces del que correspondería al silogismo categórico y por tanto, es preciso volver a considerar con Kant la noción misma de Absoluto. Esta noción puede recibir dos acepciones distintas. En el primer sentido (categórico), el concepto es absoluto (considerado en sí). Así el silogismo categórico establece que el alma es absolutamente posible en sí (mientras que los actos que condiciona no son posibles sino por ella). En el segundo sentido (disyuntivo) el concepto es absoluto en todas sus referencias, relativamente a todo lo posible. Se entiende, desde luego, por qué Kant hace corresponder el concepto de Dios al silogismo disyuntivo. Hemos visto que el juicio disyuntivo es precisamente el que e-nuncia todas las posibilidades (ejemplo: "un cuerpo puede ser

líquido, sólido o gaseoso"). Lo que es absolutamente posible en todos los casos, no puede ser sino Dios..

El primer silogismo encamina a la unidad absoluta del sujeto pensante (constituye la psicología racional).

El segundo nos lleva a concebir la unidad absoluta de la serie de las condiciones (esto es la cosmología racional).

El tercero engendra el concepto de unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (esto es la Teodicea).

Vemos ya dibujarse la conclusión hacia la cual, Kant nos conduce: estos conceptos de la Razón Pura no se justifican por correspondencia alguna con un objeto: "derivan subjetivamente de la naturaleza de nuestra razón".

Tenemos ahora que considerar cada una de estas tres partes esenciales de la Metafísica.

Los Paralogismos de la Razón Pura. Kant reúne bajo este título la crítica que hace de los razonamientos, de la Psicología Racional que pretenden demostrar la existencia del alma, su simplicidad, su personalidad y definir su relación con las otras cosas.

La Psicología racional consiste, esencialmente, en descubrir la naturaleza de una alma cuya experiencia no tengo. Deduce esta disciplina la existencia y la naturaleza del alma del simple "cógito". Si este camino se puede justificar, nos introducimos así en el campo de los núómenos. "Pienso", escribe Kant "es pues el texto único de la Psicología Racional, el del cual

debe sacar toda su ciencia". A este "pienso" trascendental, no hay posibilidad de atribuir el menor predicado empírico, sino únicamente predicados trascendentales: substancia, simplicidad, unidad, relación. En otras palabras, lo que se atribuye al "pienso" (considerado ya no como fenómeno, sino como sér en sí) son las categorías mismas. De estas categorías serán deducidos a su vez los otros atributos. De la substancia se sacará el concepto de Inmaterialidad. La combinación de la substancia y de la simplicidad proporciona la Incorruptibilidad. Al considerar la substancia y la unicidad, vemos surgir la noción de Personalidad. La reunión de aquellos tres conceptos de la Espiritualidad, etc., etc.

Ahora bien, todo este edificio tiene como base una representación totalmente vacía de contenido, un "Yo" que no es ni siquiera un concepto. Como sujeto de mis juicios, soy conocido a mí mismo. No me conozco como sujeto, sino por y en los pensamientos que son los predicados de este sujeto. Ahora bien, la Psicología Racional pretende establecer unaciencia de este "Yo", haciendo precisamente abstracción de estos predicados -- que sólo nos permiten conocerlo un poco. Es cierto, que el conocimiento que podemos tener del "Yo" por sus actos es empírico y fenomenal, mientras que la "desrazón de la Razón", consiste en no querer sino un conocimiento trascendental del "Yo" como núómeno.

La crítica kantiana de la Psicología racional y de sus pretensiones puede reducirse a este principio; Todo conocimiento se expresa en un juicio sintético y supone por conse---

cuencia una intuición. Ahora bien, todo lo que en mí puede ser objeto de intuición pertenece al "Yo" empírico y no puede pues, de manera alguna informarme sobre mi "Yo" trascendental. En otras palabras, me puedo conocer como fenómeno y no como número. Los predicados que utiliza la Psicología Racional no son sino formas lógicas, absolutamente vacías puesto que, no son nada sino categorías a priori que la materia de ninguna intuición vino a llenar. Esto planteado, podemos esperar que todo razonamiento en estas condiciones sea un paralogismo.

Estos paralogismos se reducen al silogismo siguiente:

Lo que no es pensable sino como sujeto no puede ser sino sujeto, por ende, substancia. Ahora bien, el sér pensante, no puede ser considerado sino como sujeto. -- Existe pues como tal: es una substancia.

Este silogismo no hace sino enunciar en forma esta proposición ya conocida: El pensamiento, término último del camino hacia el incondicionado, no puede en ningún caso ser considerado como predicado. Por lo tanto es sujeto. Además todo le es atribuido mientras que él no es atribuido a nada, es pues, substancia. ¿No define Aristóteles la substancia: el sujeto último de todas las atribuciones?

Volvamos a considerar el silogismo anteriormente enunciado: Es sofístico, declara Kant. En efecto, en la mayor considero "lo que no puede ser considerado como sujeto" absolutamente y de cualquiera manera que sea. Ahora bien, el sér pensante (de la menor) no es sujeto sino relativamente a sus pensamientos. No es sujeto absolutamente. Así la conclusión no puede --

ser: "no puedo existir de otra manera que como sujeto" -- -- sino solamente: "no puedo en relación con mis juicios -- -- ser considerado sino como el sujeto de ellos". Tenemos entonces un juicio analítico que explicita la fórmula "yo pienso" pero que no nos enseña nada nuevo. Sólo un juicio sintético -- aumentaría nuestro conocimiento: pero necesita una intuición que, en el plano intelectual puro, nos hace falta.

Tal es el tipo del paralogismo de la Razón Pura y también el tipo de la crítica que hace Kant de él. Vamos a considerar ahora cada uno de los predicados para volver a encontrar cada vez la misma estructura de razonamiento que lo establece y una crítica que procede cada vez del mismo principio: ningún conocimiento es válido sin intuición y no tenemos intuiciones intelectuales.

SUBSTANCIA. El "Yo" en el pensamiento, es sujeto. Esto no significa, como lo hemos visto en la crítica del silogismo, que este "Yo" sea sujeto en sí. Es una inferencia ilegítima, -- la de pasar de la noción de sujeto absoluto en el orden lógico de los juicios, a sujeto absoluto y subsistente en el orden del sér. Puedo formular este juicio: "No soy sino el sujeto de mis pensamientos", porque a estos conceptos corresponde la experiencia que me dan todos mis actos de pensar. Al contrario este juicio: "Soy una substancia" utiliza un cuadro vacío (substancia) que ningún dato empírico viene a completar. Ahora bien, la Analítica ya nos ha prevenido: Las categorías no son en sí mismas conocimientos: no son sino la forma de e-

llos: una intuición debe ser la materia indispensable. Ahora bien, ¿qué intuición tenemos de nuestra substancialidad? El paralogismo consiste en resumen en hacer una substancia de lo que es solamente la condición gracias a la cual podemos atribuir predicados a substancias.

SIMPLICIDAD. Afirma la simplicidad del "Yo" pensante, es válido en el plano de la atribución lógica. Pero esto no nos enseña nada puesto que esta afirmación no es sino un juicio analítico, es decir, una proposición ya contenida en el reconocimiento del "Yo" como sujeto de todos mis juicios. Lo que sería una proposición sintética, sería el afirmar que el "Yo" pensante es una substancia simple. Ahora bien, esta síntesis exige la intuición correspondiente y las intuiciones del "Yo" no pueden ser sino sensibles, y por lo tanto están muy lejos de garantizarme una simplicidad trascendental, primero porque estas intuiciones no son sino empíricas y segundo porque distan mucho de ser simples.

En cuanto a la IDENTIDAD de mi "Yo", es también una proposición analítica ya contenida en la afirmación del "yo pienso". Pero en tanto que tal no es ninguna otra cosa que la identidad de la conciencia de mí mismo en distintos momentos, no es sino una condición formal del encadenamiento de mis pensamientos; no comprueba en manera alguna la identidad numérica del "Yo". Este "Yo" puede sufrir cambios que dejen abolida su identidad; esto no impide atribuir todos los juicios sucesivos a un mismo sujeto lógico. Podemos concebir que nuestro "Yo" pen-

sante que vincula como sujeto, dos momentos de nuestro pensamiento, fluye de la misma manera que los pensamientos cuyo vínculo es, sin que nada nos permita afirmar que sea otra cosa que este vínculo.

Es el mismo procedimiento crítico el que Kant sigue en la crítica de la RELACION IDEAL del alma con "el otro", en tanto que tal decir que "el otro" se distingue del "Yo" que lo piensa y que este "Yo" establece una relación con este "otro", es un juicio analítico que deriva de la simple atribución de predicados a un sujeto. Desde el momento en que hay el "Yo", como sujeto absoluto de todos los predicados posibles, es evidente; lo que este "Yo" difiere de los predicados; 2o. Que entra en relación con ellos por el sólo hecho de que es su sujeto. Esto no nos enseña nada que no sepamos, ya en el orden lógico. El juicio sintético con que nos traería algo nuevo sería la afirmación de que ontológicamente haya dos realidades: yo y los demás, es decir que los objetos conocidos existan o no, nada sería cambiado en lo que se refiere al "Yo" como substancia. Ahora bien, este juicio sintético es una afirmación de forma pura, puesto que no poseemos ninguna intuición intelectual de este "Yo". Todas las intuiciones que tenemos de él son empíricas, es decir, que captan un "Yo" fenomenal en su relación con los otros fenómenos.

Esta última crítica se junta con la que Kant ya había dirigido a Descartes: es imposible separar el "cógito" del "cogitatum" para aislar el primero en una substancia pensante.

Es evidente, como lo hace notar Kant, que si paso de la afirmación del "Yo pensante", sujeto absoluto en el orden noumenal, la existencia del mundo exterior se vuelve dudosa. En efecto, de sujeto lógico de mis actos de conocimiento, el "Yo" se vuelve su causa en el orden ontológico. De aquí surgen todas las dificultades que encontramos para escapar del idealismo tan pronto como nos situamos en el plano del "cógito" cartesiano. No podemos salir de aquello sino por el argumento ontológico que demuestre a partir del "Yo" que la existencia de otro ser que ya no es dudosa, puesto que la necesidad de esta existencia queda incluida en el concepto mismo que tengo de este ser. Pero no hay salida posible a partir del momento en que se rehusa, hasta con buenas razones, el argumento ontológico.

Kant, frente al realismo y al idealismo, nos expone su muy sutil posición. Se declara "idealista trascendental", es decir, que no concede a la materia una realidad en sí, sino una realidad para sí, es decir, fenomenal. Como tal, Kant es "realista empírico", es decir al ser un fenómeno, esta materia existe como tal fuera de mí.

Al contrario el que queriendo conceder demasiado al realismo, se declarará "realista trascendental" se volvería "idealista empírico"; ya que si afirma la realidad en sí de la materia, hace de ella un objeto inconocible. ¿Cómo en efecto, se podría sentir fuera del "cógito"?

En conclusión, de una realidad empíricamente exterior (fenómeno), no puedo deducir esta misma realidad como trascen-

dentalmente exterior (esto contra el realismo trascendental). De igual manera de un "Yo" lógicamente distinto de sus atribuciones no puedo concluir a un "Yo" aparte y noumenal (esto va contra el idealismo).

Nada de exterior a nosotros (en el sentido trascendental). Puede ser dado en el espacio, puesto que este espacio mismo no es nada fuera de nuestra sensibilidad. "Puede haber, pues, escribe Kant fuera de nosotros algo a lo que corresponda este fenómeno que llamamos materia; pero en su cualidad de fenómeno, este algo no está fuera de nosotros sino que existe únicamente como pensamiento nuestro, a pesar de que este pensamiento lo representa por lo que llamamos los sentidos externos, como encontrándose fuera de nosotros". Hay un mundo exterior, en contra de lo que piensan los idealistas, no en el sentido realista de que este mundo exista en sí, (de esto no sabemos nada); pero en la acepción de que el sentido externo y el sentido interno, aunque reunidos en un mismo "cógito", quedan irreductiblemente heterogéneos.

Igualmente el sujeto trascendental (en sí) que sirva de fundamento a los fenómenos interiores, no puedo afirmar nada sin degradarlo inmediatamente en fenómeno, puesto que fuera de lo fenomenal, no poseemos estas intuiciones sin las cuales no hay síntesis y por lo tanto ni conocimiento posible. Materialismo, idealismo dualismo, provienen del desconocimiento de este principio.

Frente al acto de conocer la actitud ingenua y espontánea es considerar que, fuera de mí, como sujeto conocedor, hay cosas y que estas cosas son tales como las conozco. Esta posición ingenua es adoptada por el realismo que hace de ella "ipso facto" una actitud filosófica valiosa: Hay un pensamiento por una parte y un objeto por otra, que existen separadamente, pero que -- pueden comunicarse puesto que sus estructuras concuerdan. Fundamentados en el ser, sujeto y objeto se encuentran en él. Es una evidencia del sentido común. El pensamiento extrae de su objeto lo inteligible que este objeto contiene: tiene en efecto el pensamiento el poder de despojar a su objeto de lo que cambia, aparece y desaparece (accidentes) para lograr la realidad en sí, inmutable e inteligible, substrato de los accidentes (la substancia).

Luego, juzgando que la evidencia del sentido común en la que se apoya el realismo dista de ser apodíctica, Descartes, en búsqueda de una primera certidumbre de la que pueda deducir todas las demás, no encuentra sino la de su existencia. "Cogito ergo sum". El pensamiento quedó solo; él es el único absolutamente evidente; para él hay la existencia de lo otro; en él residen los criterios de la verdad: la claridad y la distinción de las ideas. Desde luego la existencia del mundo exterior está amenazada. ¿A título de qué existe todavía una realidad si su

estructura, su "verdad" no pueden hallarse con evidencia sino en la conciencia? Será preciso que Dios, por su veracidad, garantice que un mundo exterior corresponde realmente a la impresión espontánea que tenemos de que tal mundo existe.

¿Este mundo, esta materia a distancia de mí, es conocida? preguntará Berkeley. Si es conocida, es entonces de orden ideal y no existe como materia en sí. Si no es conocida, ¿Cómo entonces poder afirmar su existencia? Si no es percibida ¿Cómo puedo afirmarla? Y si es percibida no tiene otro ser que el mismo de ser percibida. "Ens est percipi aut percipere". Tal es el idealismo en su forma más radical.

Aunque en su punto de partida, Kant quiera establecer como dato primordial la experiencia, es decir, la intuición de un dato exterior, no escapa finalmente al idealismo: las formas mismas de mi conocimiento sensible -espacio y tiempo-- son estructuras del sujeto. En estas formas se presenta "algo"; no se sabe qué, puesto que este "algo" no se nos puede aparecer sino a través de los cuadros intrasubjetivos por ellos. ¿Entonces porqué guardar ese "algo" que cae bajo los golpes de la argumentación de Berkeley contra la materia: si no es conocido, a nombre de qué afirmar su existencia?

La última actitud que nos queda por considerar concede al idealismo que no hay que defender la existencia de una realidad más allá de las apariencias, substrato, substancia, manera de "fondo" del mundo de los fenómenos. Esta substancia de Aristóteles, que vuelve a tomar por su cuenta Descartes,

de la cual Kant mismo no supo totalmente deshacerse (el fenómeno, aunque inconocible, existe por lo menos como límite de nuestro conocimiento) es una noción sin objeto, que ha estorbado a la Filosofía hasta hoy en día, cargándola de "dualismos" insolubles e inútiles. No hay otra realidad que la del fenómeno. Ningún ser en sí, "detrás de" la apariencia.- Estamos aquí muy cerca del idealismo -pero hay el ser mismo de la apariencia que no se reduce al ser de la conciencia - Nos alejamos de Berkeley.- Esta última actitud de un realismo de la apariencia o de un idealismo trascendental (lo que es equivalente) es la de la Fenomenología que, inaugurada por Edmund Husserl, resulta la estructura básica de la filosofía contemporánea hasta Jean Paul Sartre. Parece que Husserl no ha visto todas las implicaciones de su genial descubrimiento. La existencia de la exterioridad del mundo, especialmente, no parece muy sólidamente establecida. Haremos entonces un llamado a Sartre, cuya argumentación contra el idealismo Berkeleyano es mucho más vigorosa, sin salirse sin embargo de la orientación filosófica fundamental de Husserl. Es evidente que no consideraremos a Husserl y a Sartre sino desde el punto de vista único del problema crítico del conocimiento que actualmente nos ocupa.

Consideraremos primero la fenomenología como método. Luego expondremos el "cogito" tal como lo concibe Husserl. Finalmente veremos con Husserl y Sartre en qué sentido se debe entender la existencia de un mundo exterior.

Método Fenomenológico. Cuando Husserl al principio de ---

nuestro siglo va a desempeñar un papel en el desarrollo de la conciencia filosófica, dotándola en cierta forma de una nueva dimensión -la fenomenología- el sistema en boga es el positivismo. Esta doctrina, como lo hemos visto, es la que elaboró en Francia Augusto Comte: las pretensiones de la Filosofía -- son vanas, anuncia el pensador francés. Alejémonos de esta -- búsqueda infructuosa de imposibles soluciones a problemas de otra edad. Contentémonos con tomar frente al mundo una actitud científica; Registremos y ordenemos los hechos positivos sin buscar lo que la experiencia no proporciona.

Frente a este positivismo Husserl toma una actitud comparable a la de Kant para con el empirismo de Hume: Puede ser legítimo no querer ocuparse sino de ciencia; esto no impide que esta ciencia necesite ser fundamentada. No es para sí misma su propio fundamento. La ley científica expresa una necesidad que no justifica el solo hecho observable, por la sola razón de que los hechos son siempre contingentes; no implican en ellos mismos nada sino su sola existencia. La ley de la Física matemática no nos enseña que tal hecho siguió a otro, sino que tal hecho siendo, tal otro seguirá necesariamente. Este vínculo necesario no está en el hecho observado. ¿En dónde está pues? En otros términos ¿qué es lo que fundamenta esta necesidad; qué es lo que fundamenta la ciencia?.

La justificación de esta necesidad, el realismo la creía hallar en una estructura metafísica de la realidad: la substancia. Si la ley física enuncia una relación necesaria y du-

rable, es porque los hechos observados y cambiantes son apariencias de una realidad inmóvil. Lo que establece un vínculo durable entre hechos transitorios, es la substancia para la cual es estos hechos son accidentes que no tienen ningún ser sino como -- las apariencias de esta substancia que existe sola en sí, más allá de sus manifestaciones.

Desde Kant, al contrario, lo que garantiza esta necesidad del juicio científico no es una estructura metafísica de la realidad un "fondo" que constituiría el ser-en-sí, en relación con el fenómeno. Esta necesidad "no viene" de la experiencia, deducida de intuiciones que permanecen particulares y contingentes. Es al contrario la experiencia la que "viene de" ella; o, en otras palabras esta necesidad constituye la condición a priori de la experiencia. Esta necesidad reside en las estructuras lógicas del entendimiento.

En esto Husserl se muestra de acuerdo con Kant. Pero esta explicación no le parece suficiente. No se ha llegado así a la fundamentación última. De acuerdo con el positivismo, Husserl exige una justificación de la Lógica misma. Pero el desacuerdo no tarda en afirmarse entre el positivismo y Husserl, cuando se trata de saber en qué fundamentar esta Lógica.

La costumbre es considerar la Lógica como una ciencia normativa: (1) como tal exige un fundamento teórico. Bajo pena -

(1) Ciencia normativa se opone a ciencia teórica. La ciencia teórica (o positiva) establece un sistema de lo que es; la ciencia normativa, de lo que debe ser. Da una regla, habla en imperativo, mientras la otra se expresa en indicativo. La psicología por ejemplo, (teórica) dice: la memoria es... La Lógica como normativa dice: un razonamiento debe obedecer a tal regla.

de ser gratuita y absurda una norma debe descansar sobre un hecho (la moral como conjunto de las normas que deben seguir los hombres tiene que apoyarse sobre lo que es el hombre, si no quiere correr el riesgo de ser gratuita e inaplicable).

Este fundamento teórico que exige la Lógica es, para el positivismo, la Psicología: el estudio experimental de las estructuras del espíritu permitirá sólo decidir después la utilización que el espíritu deba hacer de aquellas estructuras.

Kant ya había refutado implícitamente esta pretensión -- psicologista por el hecho mismo de que rehusaba el empirismo -- de Hume: la necesidad que se manifiesta en la ciencia normativa debe poder ser discernida igualmente en la ciencia teórica que la fundamenta. Ahora bien: la psicología en tanto que experiencia de los hechos psíquicos no presenta tal necesidad. Al contrario usa en tanto que estudio científico de los hechos de conciencia una armadura lógica que desde luego presupone en lugar de fundarla. Para Kant lo que fundamenta la Lógica como reglas de aplicación del espíritu a un dato, es la Lógica a priori, trascendental, es decir las estructuras gracias a las cuales el espíritu conoce necesariamente un objeto en general.

Este argumento de Kant, Husserl lo constituye como su punto de partida en la crítica del "psicologismo" (2).

(2) Llamamos así a la pretensión de las filosofías positivas de reducir la Filosofía a la Psicología y a la Lógica, -- siendo la primera el fundamento de la segunda. Se trata aquí, bien entendido, de la Psicología experimental, es decir, del estudio y de la observación de los hechos psíquicos y de las tendencias en sus manifestaciones. La psicología racional, que se plantea los problemas metafísicos de la existencia y de la naturaleza del alma, es evidentemente incompatible con un contexto positivista.

"Así dice Kant que, si tomásemos los principios a la psicología únicamente veríamos cómo tiene lugar el pensamiento bajo las distintas condiciones subjetivas, pero así sólo llegaríamos al conocimiento de leyes contingentes pero no necesarias (3).

Este rehusar el psicologismo, Husserl, en distintos lugares, pero sobre todo en sus "Investigaciones Lógicas", lo apoya en otros argumentos:

Primero analizando las consecuencias del psicologismo, -- comprueba que esta actitud conduce al espíritu al escepticismo y a todos los absurdos que lo acompañan. Si las ciencias existentes en su diversidad deben ser el fundamento último del conocimiento, finalizamos en un relativismo que no puede sino llevarnos al escepticismo total: "Verdad más acá de los Pirineos, error más allá" escribía Pascal. En otras palabras: no hay verdad; lo que es inaceptable por la razón de que el escepticismo implica la imposibilidad de cualquier tesis inclusive la suya. "No hay verdad" es equivalente de: "Existe la verdad de que no hay verdad". (4)

Este relativismo inadmisibles se manifiesta hasta en la enunciación que da Stuart Mill del principio de identi-

(3) Investigaciones Lógicas, Capítulo III, No. 19.

(4) Muy distinta -y legítima- es la actitud impropriamente llamada "escéptica" que consiste en una desconfianza para con mis posibilidades de lograr la verdad. - Este "escepticismo" no es otra cosa que la prudencia elemental que debe preludiar a toda búsqueda.

dad: "Para una misma persona, en el mismo lugar, en el mismo tiempo, es imposible pensar A y no-A" La persona, el lugar y el tiempo no tienen nada que ver aquí, piensa Husserl. Es imposible pensar A y no-A porque si A es, no-A no puede ser, y esto para cualquier persona, humana o divina.

Después de haber dilucidado y criticado las consecuencias del psicologismo, Husserl lo considera en sí mismo; la ciencia teórica que fundamenta la Lógica no es la Psicología: el fundamento no está en mi pensamiento sino en las cosas (5).

Cuando los psicólogos expresan los principios lógicos en la forma siguiente: "Nadie puede admitir que lo mismo sea y no sea", convendría añadir: Nadie... que fuera racional. Esta imposibilidad no existe sino para el que quiere juzgar correctamente y para nadie más. No hay "necesidad" psicológica.

Además el psicólogo que hace el inventario del contenido de un espíritu, descubre allí contradicciones inadvertidas por el sujeto. "Convendría entonces, escribe Husserl, preguntarse si las contradicciones inadvertidas no serían también contradicciones y si el principio lógico de--

(5) No ver aquí por lo tanto un realismo: la "cosa" de la cual -- se trata aquí es el objeto del pensamiento, y el objeto del pensamiento no es para Husserl, como lo veremos, la cosa en sí, sino la estructura inmutable de las percepciones, de los juicios, etc.

clara solamente imposibles las contradicciones advertidas".

-En fin, los psicólogos creen encontrar la base de la evidencia de los principios lógicos en "la necesidad que nos constriñe a tener por cierta una conclusión; pero resulta cierto que el que se aferra a un paralogismo "siente" esta necesidad con la misma fuerza que el que razona correctamente".

Es cierto que la Lógica posee una base teórica; pero esta base la debemos buscar en ella misma. Hay una lógica normativa porque hay una lógica teórica. Los principios primeros no son normas sino por que son antes de todo principios. Cuando digo A no puede ser no-A, no enuncio una norma que habrá de fundamentar por otra parte sino la ley misma de las cosas, necesaria e intangible. Las leyes teóricas que son la base de la Lógica expresan estructuras inviolables y eternas de los seres, lo que Husserl llama esencias (6). Decir que A es no-A, no es solamente enunciar un absurdo en el acto de juzgar, sino una incompatibilidad entre A real y no-A real; lo que no quiere decir entre A en sí y no-A en sí. A que es para Husserl la "realidad" es el objeto de pensamiento en tan

(6) Vemos ya anunciarse la actitud fenomenológica propia de Husserl: la esencia, que para Aristóteles y el tomismo era la naturaleza profunda de las cosas, lo que tienen en común los individuos y que constituye el inteligible que queda en la inteligencia cuando ha despojado al objeto de sus accidentes, es para Husserl la ley fundamental y necesaria de la manera con la que las cosas nos aparecen o son pensadas, es decir, de los fenómenos

to que es pensado. A partir del momento en que hay un objeto-pensado (realidad) es forzosamente incompatible con su contrario. Se sigue de esta precisión que no siendo el principio de una cosa en sí sino de una cosa en tanto que es pensada, o mejor dicho del pensamiento- de una cosa (es decir del fenómeno que es para Husserl la realidad) el conjunto de los principios que constituyen la lógica trascendental como base teórica de la lógica aplicada es a priori, como condición no de nuestro conocimiento sino del conocimiento en general.

En este sentido la lógica formal que enuncia principios independientemente de cualquier contenido que sea como formas puras válidas en sí, no existe. La lógica teórica es siempre trascendental, es decir, válida en función de un contenido posible. Así cuando digo A no puede ser no-A, este principio, aunque a priori, está fundamentado in re, es decir, en relación con toda realidad posible (A) y la negación de esta realidad (no-A). En ningún caso este principio puede ser deducido de la experiencia como lo quiere el positivismo; es al contrario de la condición de esta experiencia. Husserl no entiende otra cosa cuando dice que el principio es a priori. Esto no significa que exista en sí e independientemente de toda experiencia real, sino como condición (epistemológicamente anterior) del conocimiento de una realidad que no deja de ser su fundamento ontológico último.

Resumamos. En sus críticas del psicologismo, Husserl rehusa el realismo y el dualismo de la substancia opuesta a sus

manifestaciones. Pero se opone también al subjetivismo. "Objetiviza" el fenómeno, es decir, que le confiere una estructura extramental o más exactamente, fundamenta la estructura mental en una relación con el fenómeno como objeto. La conciencia no existe sino como tendida hacia un otro (intencionalidad) y -- los principios de esta conciencia no son sino en función de -- este "aliud" hacia el cual la esencia misma de la conciencia -- consiste en tenderse.

Frente a la apariencia el positivismo y el realismo tratan de "explicarla". Explicarla, es abandonarla para pasar a otra cosa que le sirva de fundamento. La actitud explicativa supone una duda sobre la realidad de las apariencias mismas a las que la explicación tiende a substituir por otra cosa, la substancia por ejemplo. El sabio no hace otra cosa cuando trata de reemplazar hechos por una ley: "Desvaloriza las apariencias y valoriza las teorías hipotéticas que las fundamentan".

El positivismo introdujo tal actitud --válida para el sabio -- en el campo de la Filosofía. De ello resulta lo. la inmersión en la objetividad en lugar de la trascendencia que -- constituye la Filosofía como tal, 2o. la obligación de recurrir al dualismo de los accidentes y de la substancia, cosa en sí de la que se ignora a la vez lo que es y qué relaciones -- tiene con los accidentes que la manifiestan. Debemos hacer frente al dualismo insoluble tan pronto como queramos hacer obra metafísica.

No hay un ser-en-sí más allá del fenómeno. El fenómeno

es lo que es en sí mismo. Sartre escribirá: "La fuerza, por ejemplo, no es un *connatus* metafísico y de especie desconocida que se esconda tras de sus efectos (aceleraciones, desviaciones, etc.); es el conjunto de sus efectos. Igualmente la corriente eléctrica no tiene reverso secreto: no es nada sino el conjunto de las acciones fisico-químicas (electrolisis, incandescencia de un filamento de carbón, desplazamiento de la aguja del galvanómetro, etc.) que la manifiestan.... La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad escondida que habría acaparado para sí todo el ser de la existencia".

Aquí se presenta una pregunta: ¿Cómo comprender que el "en-sí" de la objetividad, del fenómeno se deje aprehender y representar? ¿Cómo en otros términos se puede volver subjetiva?

Lo que caracteriza el método fenomenológico es la actitud "reflexiva". Espontáneamente nuestra mirada se dirige hacia los objetos conocidos. En la Fenomenología al contrario, desviamos la mirada hacia los actos mismos de conocer para -- convertirlos en objetos y extraerles su sentido implícito. Ya no miro la manzana, sino mi mirada de-la-manzana, objeto de -- mi conciencia reflexiva que inventario tratando de descubrir en él sistemáticamente todas sus implicaciones.

Mientras que la Psicología considera el contenido real de los estados de conciencia y sus condiciones prácticas, la Fenomenología considera el acto de conciencia como tal, lo --

que este acto supone a priori y universalmente. "La Fenomenología es a la Psicología lo que las matemáticas puras son a la Física"

Se trata de saber ahora si la intuición de las relaciones fundamentales, como las llama Husserl halla al ser y al inteligible.

-Sí, piensa Husserl; porque, al contrario de lo que creía Kant la intuición intelectual existe: captamos inmediatamente, de una sola mirada y no de manera discursiva realidades ideales. El "cogito" es la primera de estas intuiciones y garantiza todas las demás. Veo este rojo; tengo de él una captación directa (intuición); pero es preciso que tenga también la intuición de la "rojez" sin la cual "veo este rojo" no tendría en rigor ningún sentido. La intuición para Husserl al igual que para Bergson, permite a la conciencia lograr el ser y esto, -- "en los datos inmediatos de la conciencia". Con los dos grandes iniciadores del pensamiento moderno, Descartes regresa: el "cogito es el "lugar filosófico" privilegiado, el punto de encuentro único del ser y del conocer.

- Es evidente que una posición de esta índole obliga a Husserl a volver a una concepción cartesiana de la verdad. La definición realista de la verdad (*Adaequatio rei et intellectus*; la coincidencia de la cosa y del pensamiento) no enuncia sino un círculo vicioso. Para verificar si la "cosa" coincide con mi pensamiento, debo saber primero lo que es en sí esta cosa, es-

decir, estar ya asegurado de la posesión de la verdad, lo que es precisamente el problema. Es un círculo vicioso que se explica por el hecho de que el pensamiento y la verificación -- son ambos fenómenos de conciencia.

No hay pues ninguna actitud posible sino la de buscar -- en el seno mismo del pensamiento el criterio de la realidad y de la verdad. ¿Pero entonces no corremos el riesgo de recaer -- en este subjetivismo relativista que Husserl combatía en los psicologistas? ¿No hacemos acaso otra cosa que volver al escepticismo de Protágoras? ¿No se vuelve el hombre "la medida de todas las cosas"? No, no caemos de esta manera, piensa Husserl ni en el subjetivismo, ni en el relativismo. No hay subjetivismo por la razón mayor de que los datos de conciencia que la Fenomenología considera son objetos distintos en sí de la conciencia, puesto que ésta puede tomar para con ellos la distancia que caracteriza la actitud reflexiva. No hay tampoco relativismo, puesto que al contrario son las estructuras ideales a priori las que fundamentan la necesidad de la universalidad. En Husserl, como en Descartes, el "cogito" se constituye al -- negar toda realidad contingente inclusive la del Yo al cual -- está vinculado. Su dimensión misma es la Universalidad.

El Cogito,-- La necesidad apodíctica de la Lógica no está fundamentada como lo hemos visto en la Psicología; contiene en sí misma su necesidad y su certidumbre. Pero, ¿en qué -- fundamentar en último análisis esta certidumbre misma? Después de Descartes y como él Husserl experimenta la exigencia de -- una certidumbre apodíctica.

Al contrario de Hume y Kant, le parece que la experiencia no presenta este carácter de evidencia que deben revestir las verdades que sólo admite un filósofo crítico. El ser de las cosas es puramente fenomenal, contingente, subjetivo. El ser parece recibir de la conciencia sus estructuras hasta el punto que pensar una realidad fuera de la conciencia es pensar en el vacío.

Si el punto de partida del filósofo debe ser una evidencia apodíctica (7), debemos confesar que la existencia del mundo exterior no puede de ninguna manera ser este punto de partida. Hay posibilidad de la no-existencia del mundo. Los fenómenos que componen mi experiencia del mundo exterior pueden perder su validez. El mundo no me es dado sino como "lo que me aparece". No es evidente ni en sus partes ni en su totalidad. No me presenta ninguno de los caracteres que harían de él una evidencia apodíctica y necesaria. Puede ser "puesto fuera de juego, puesto entre paréntesis", dice Husserl.

(7) Es útil recordar aquí lo que Husserl entiende por evidencia apodíctica aunque hayamos utilizado ya este concepto para defender a Descartes de los argumentos del realismo. (Ver pág. ). Hay evidencia inmediata cuando una verdad parece fundada in re y aceptada por la conciencia no reflexiva; en una palabra: cuando no se duda. La evidencia apodíctica es fundada in ratione; no se puede dudar. El mundo exterior frente a mí es una evidencia inmediata: tan pronto como un sujeto conoce, su acto mismo implica la evidencia de la existencia de lo que conoce. Sin embargo, entre estos dos términos -el sujeto y el mundo objetivo-, la razón puede introducir una duda: no es una evidencia apodíctica. Al contrario entre el Yo pensante y su existencia, ninguna duda puede ser introducida, puesto que no hay dos términos sino uno solo, cuyo acto mismo implica la existencia.

De esto se sigue que si la Filosofía es una tentativa de búsqueda de un fundamento absoluto, debe investigar en otra parte.

Si los fenómenos son "desvalorizables", presuponen siempre la existencia del "cogito". Puedo poner el Universo entero entre paréntesis, pero permanece aquello con que lo pongo entre paréntesis. Puedo dudar de todo, pero queda la duda como acto de un "cogito". Este "cogito ergo sum" es la primera evidencia para Husserl como lo era para Descartes cuya actitud fundamental hasta ahora, el filósofo alemán no hace sino tomar por su cuenta: Búsqueda de una certidumbre; duda para con todo lo que no presenta esta certidumbre en una evidencia apodíctica; duda que se extiende necesariamente a todo, menos al "cogito".

Luego el camino seguido por Husserl se aleja del de Descartes. La "falla" cartesiana consiste, según Husserl, en haber hecho del "ego" una substancia pensante, punto de partida de deducciones según el principio de causalidad. En lugar de deducciones Husserl quiere proceder por evidencias apodícticas implicadas en el primer descubrimiento cierto (el del "cogito") (8).

Es pues un inventario de lo que implica el "cogito" lo que se propone Husserl. La captación misma de este "cogito" fue ra del conocimiento inmediato de un objeto en la actitud reflexiva ha conducido a Husserl a distinguir la experiencia sensible de la experiencia trascendental.

(8) Hemos notado al estudiar a Descartes que su tendencia era también descubrir implicaciones; su única deducción a partir del principio de causalidad es la del mundo exterior - como causa de mis sensaciones, garantizada por la veracidad divina.

En la experiencia sensible se manifiesta un objeto (el--rojo de esta pared, por ejemplo). Pero puedo tomar una actitud reflexiva, colocarme a distancia de esta totalidad: mi-experiencia-de-este-rojo. Trasciendo así la experiencia inmediata, -ya no siendo mi objeto este rojo sobre esta pared sino mi mirada -en-este-rojo, que se vuelve a su vez objeto de mi experiencia ahora trascendental.

El "cogito" es trascendental en el sentido de que su fin no va a ser volver a juntarse con el mundo de los objetos, como lo hizo Descartes, sino inventariar su propio dinamismo.

Será la singularidad de la Fenomenología en su oposición a las disciplinas objetivas, la de considerar siempre la experiencia trascendental. Hasta ahora las ciencias de la subjetividad (como la Psicología) habían considerado la subjetividad "realizada objetivamente" en el mundo. Se trata al contrario -de investigar el "ego" en tanto que es sujeto de experiencia -trascendental, excluyendo toda "objetivización" psicofísica - (alma - cuerpo).

De esto se sigue que la actitud fenomenológica, la actitud reflexiva, la experiencia trascendental, son tres términos que se evocan recíprocamente. Describir el "cogito" trascendental (es decir, el de Descartes) en su acto de "cogitans" para explicitar su contenido trascendental (lo que este acto significa para el "cogito") tal es la Fenomenología trascendental - que hace posible la actitud reflexiva. El contenido objetivo - del "cogito" (es decir, lo que "llena" la conciencia de "cosas";

percepciones, imaginaciones, etc.) constituye el objeto de la Psicología y, como tal, no interesa al fenomenólogo.

En efecto, la significación apodíctica del "cogito", tal como la desprendió Descartes del mundo de la objetividad para trascender a este mundo, no se reduce a la existencia del -- "ego"; incluye una estructura que Husserl llama la "concretud", accesibilidad a una experiencia interna posible. Este "pensamiento" que trasciende sus objetos no es una idea general, obtenida por abstracción como se obtienen los caracteres de la - especie dejando a un lado las atribuciones individuales. No se ha hecho abstracción de los "pensamientos individuales" para - hallar el Pensamiento en general. Solamente se ha comprobado - que el "cogito" sobrepasa todo contenido, se establece como -- certidumbre independientemente de este contenido. Pero este -- "cogito" trascendental y universal no permanece por ello menos concreto, es decir, experimentable, intuicionable, concretamente y no deductible.

El argumento realista contra Descartes (no se puede deducir una existencia de una idea; ninguna idea implica su existencia) cae ante la precisión de Husserl: el Pensamiento, el - "cogito" trascendental no es una idea general deducida, abstracta, es la captación de lo Universal en la "concretud" misma, el Pensamiento en mi pensamiento, la "cogitatio" en el --- "cogito" que, por ser reflexivo y trascendental no deja por ello de ser concreto: el "cogito" de mi experiencia trascendental.

Ahora bien: el primer aspecto que hallo con evidencia, - cuando trato de explicitar lo que "contiene" mi experiencia -- trascendental, es esta característica que posee el "cogito", - que lo constituye, de tenderse hacia una realidad fuera de sí. El primer carácter apodíctico del "cogito", tal como me lo revela la descripción fenomenológica de mi experiencia trascendental, es la intencionalidad. Husserl llama así precisamente a esta particularidad de la conciencia de ser "conciencia de..." el "cogito" es correlativo a un "cogitatum". La conciencia está tendida hacia un objeto, hacia el objeto en general, cualquiera que sea. A la conciencia, en tanto que "desea" el objeto sin el cual no es nada, Husserl la llama "conciencia intencional". El objeto en general, en tanto que es "deseado" (9) - Por la conciencia como su correlativo, recibe el nombre de "objeto intencional".

Los caracteres que pertenecen a la conciencia intencional, los llama Husserl "noéticos"; los que convienen al objeto intencional, reciben el nombre de "noemáticos". En otros términos son noéticos los modos de percibir (percepción sensible, memoria, imaginación, etc.). Son noemáticos los modos de ser

(9) Utilizamos los términos: "deseado, desea", por analogía -- con nuestra conciencia efectiva. Hay evidentemente que vaciar aquí estos términos de la afectividad que connotan, - para no conservar sino el sentido de llamado, de tensión, de vacío y de saturación. Santo Tomás no procede de otra manera cuando define el Bien trascendental: el Ser en tanto que es deseable (appetibile). El físico usa la misma -- particularidad evocadora del lenguaje cuando dice por ejemplo que la Naturaleza "tiene horror" al vacío.

percibidos (como presente, posible, real, etc.). Los modos noemáticos son correlativos a los noéticos como el objeto intencional es correlativo a la conciencia intencional. A la percepción (como modo noético, es decir, como modo de aprehensión de la conciencia) corresponde la presencia (como noemático, es decir, como modo del objeto de ser aprehendido), etc.

El campo ilimitado de la vida pura de la conciencia, es decir, el "cogito" en su intencionalidad total, implica pues forzosamente el mundo-fenómeno que es el corolario noemático de la conciencia.

Las correlaciones noéticas-noemáticas son concretas e individuales como ya lo hemos señalado. La Fenomenología quiere hallar la individualidad y la "concretud" de sus estados. Para que su descripción sea precisa, el fenomenólogo no describirá "el acto del Yo cuando mira una casa" (esto sería recaer en la generalización, la abstracción y, al contrario de lo que Aristóteles creía, perder posibilidades de lograr lo universal) sino "mi mirada----la casa"; indicando la flecha que esta mirada se considera en su intencionalidad sin la cual se desvanece. Estas correlaciones presentarán ciertas formas de unidad que será preciso revelar, tratando así de descubrir en ello la unidad del Yo concreto mismo.

Nunca insistiremos demasiado al tratar de expresar el pensamiento de Husserl en el hecho de que "Yo concreto" se opone a "Yo abstracto", a la idea general del Yo y no a Universal. Esto significa que no se trata de abstraer a partir de los actos del Yo, estructuras objetivas teóricas, sino de considerar este Yo en su situación intencional característica.

"Concretud" en el sentido de que el Yo concreto es el que es sujeto reflexivo de la investigación. Universal en el sentido de que no considero tal modo de representación de mi Yo sino todos sus modos posibles.

La duración interna de la conciencia no es una serie de "cogitaciones" vinculadas entre sí por sí mismas, sino una -- síntesis. Es una conciencia una en la y por la que se constituye la unidad de una entidad intencional: "el mismo cubo -el mismo para la conciencia- puede estar presente en la conciencia (en el mismo tiempo o sucesivamente) en modos de conciencia separados y muy diferentes, por ejemplo percepción, recuerdos, esperas, juicios de valor, etc."

Sólo una síntesis (y no una asociación) puede realizar la conciencia de una unidad en la unidad de una conciencia -- que me hace posible todo conocimiento de la identidad.

Esta síntesis no se limita a esto; no vincula solamente estados individuales sino todos los estados posibles de la -- conciencia. La conciencia considerada como síntesis de todos los estados posibles, tal es lo que Husserl llama el "cogito" Universal.

La forma de esta síntesis, como ya lo había visto Kant, es la conciencia inmanente del tiempo. Por esto el "cogito" -- considerado debe ser a la vez Universal y Concreto, es decir, considerado en su dimensión concreta: el tiempo.

Se trata de buscar precisamente el carácter incondicionado, universal de lo concreto mismo, lo que Husserl llama --

"eidos". La Fenomenología "eidética" tratará de descubrir el sentido universal e incondicionado del que el condicionado es el signo. Este acto de mi Yo significa, es decir, remite a... No remite a una substancia, a una esencia general, colocada -- tras este acto y que tendríamos que abstraer de él, Remite a la totalidad de los actos posibles, es decir al campo ilimitado de la conciencia, al "cogito" que revela en cierta forma. La significación de este acto concreto que no se puede captar sino en su sola "concretud", tal es el "eidos" que busca el -- fenomenólogo.

El análisis fenomenológico revela que este mismo "ego" sujeto del "cogito", se halla como "un Yo que vive esto o aquello". El "cogito" en efecto es la causa de actos que constituyen un ser, un Yo cuyas estructuras serán engendradas por la corriente de la conciencia. Un acto pasado del "cogito" permanece presente en cierta forma y esto, de otra manera que por el solo recuerdo de este acto: constituye, junto a otros actos, el Yo, substrato de los "habitus" que forma esta permanencia de los actos del "cogito". Un poco a la manera del existencialista, para quien la existencia precede a la esencia, Husserl no concibe el Yo como una substancia dada, hecha, que luego -- actuaría contra lo afirmado por Aristóteles, no piensa que -- tengamos primero una esencia general, la del hombre y que luego esta esencia "piense", engendrado así el "cogito". Todo pa

sa al contrario como si la conciencia se constituyera por sus propios actos, como el lecho de un río y el río mismo se constituyen por su propia corriente (10). ¿Cómo no evocar estos versos de Valery:

Tu n'as pas perdu ces heures  
Si légère tu demeures  
Après ces beaux abandons;  
Pareille à celui qui pense  
Et dont l'ame se dépense  
A s'accroître de ses dons! (11)

Este Yo así engendrado en una manera de magnífica y angustiada autocreación, Husserl no puede decir que es una substancia sin despertar todos los dualismos insolubles. Su autoconstitución misma es incompatible con el concepto clásico de substancia: el Yo se constituye a sí mismo como sujeto idéntico con sus apropiaciones permanentes, es decir, con lo que conserva de los actos, o de la negación de sus actos. Es, según Husserl el "polo" de sus actos, atribuyendo a esta palabra un sentido muy análogo al que se le da en electricidad. A este "polo", Husserl lo llama una mónada, prefiriendo utilizar la terminología de Leibnitz para escapar a la "substancia pensante" de Descartes quien, no totalmente liberado de la escolástica, se expresa como si hubiera ontológicamente una substancia anterior a sus actos. Esta "mónada" al pasar de la Fenomenología a

(10) Percibimos toda la Ética y la Estética que se desprenden de esta concepción. Los actos valen no tanto en sí como en la medida en la que nos constituyen, proporcionándonos nuestro "rostro". Un cierto narcisismo está muy cerca.

(11) Valery: "Charmes", poema: "Palme".

la Psicología se vuelve el "alma tomada como objeto. Pero la característica fundamental del "cogito", del "ego" trascendental, frente a este Yo, es poder desvalorizarlo, ponerlo entre paréntesis como a los otros fenómenos que constituyen el mundo. El "cogito" es esencialmente trascendencia y en tanto que intencionalidad pura, trasciende a este Yo mismo que engendra por sus actos. Es lo que Sartre entenderá cuando defina la conciencia como libertad. Entre el "cogito" y el Yo, hay "juego" (en el sentido de que se dice que hay juego entre las ruedas de un engranaje no exactamente adaptadas). El "cogito" es libertad por la razón mayor de que se constituye como trascendental, arrancándose a la inmanencia del Yo que engendra al rehusarle. Paul Valery antes de Sartre había notado estos dos caracteres correlativos de la conciencia, contenidos implícitamente en la noción Husserliana de intencionalidad, pero que el filósofo alemán no ha destacado claramente: el rehuso y la presencia. La conciencia es constituida, nos dice Valery, "por su rehuso indefinido de ser cualquier cosa"; la conciencia debe negar de sí misma todo, inclusive este Yo que engendra, para constituirse como presencia pura a este mismo Yo -- que ve, juzga, acepta o rechaza. Rehuso, tal "el mar siempre renovado" puesto que deberá luego ver su mirada, juzgar su juicio, aceptar o rehusar su aceptación o su rehuso mismo.

L'ame exposée aux torches du sultice  
Je te soutiens, admirable justice  
De la lumière aux armes sans pitié  
Je te rends pure à ta place première:  
Regarde toi!.....

Este arrancarse constituye la conciencia como presencia. No es presencia a todo sino porque no se identifica con nada, presencia a la "durée" de las cosas y de los estados de conciencia, se desprende de ella para constituirse a sí misma y - dar sentido a esta duración.

Midi là haut, Midi sans mouvement  
En soi se pense et convient a soi-meme...  
Tete complète et parfait diademe,  
Je suis en toi le secret changement.

El Mundo Exterior.- El hecho de no haber visto todas las implicaciones de la intencionalidad pone a Husserl en apuros - cuando se trata de la existencia del mundo exterior en tanto - es heterogéneo a la conciencia. Ciertos pasajes parecen inducirnos a concluir que un mundo tal es; otros al contrario implicarían un idealismo radical. La evolución de Husserl le conduce hacia posiciones más y más cercanas.

Expondremos primero el realismo husserliano, es decir, lo que en él se explicita o implícitamente afirmación del mundo exterior, cuyo ser no se reduce a un simple percipi. Luego veremos a Husserl orientarse en cierta forma, a pesar suyo, hacia el idealismo. En fin, trataremos de dilucidar el porqué de este conflicto y cómo se puede escapar de él, colocándonos en el plano sartriano de un análisis, no del conocimiento, sino - del cognoscente.

El análisis mismo que Husserl efectúa de las estructuras del "cogito" implica primero, según parece, la existencia de un mundo exterior, en tanto que es heterogéneo a la conciencia. No hay ningún ser de la conciencia fuera de esta obligación de ser

intuición inmediata del "otro" en tanto que otro (intencionalidad), El "cogito" goza de una doble trascendencia. Es trascendente, en tanto que dotado de poder reflexivo, puede constituirse como presencia ante sus propios actos, su propio dinamismo. Pero es también trascendente en el sentido que "el ser del cogito" se coloca frente al ser del mundo.

Al hallar la conciencia como sujeto, Husserl la descubre al mismo tiempo como correlativa. Siendo ella sujeto, se constituye negando de sí misma una objetividad que, por lo tanto, ella supone. Hay pues a la vez objetividad, sin la cual no existiría una conciencia como sujeto, y heterogeneidad, del objeto, sin la cual la conciencia no necesitaría desprenderse del objeto para constituirse como conciencia. Husserl llega a precisar que la conciencia contiene un "núcleo hylético" para permitir el conocimiento de la materia exterior a ella. Los elementos hyléticos -materiales- son los datos reales inmediatos de la conciencia. La actividad intencional de la conciencia dota "al fenómeno hylético" de un sentido trascendental.

¿No es acaso la definición misma de la intencionalidad, como carácter esencial de la conciencia, de ser ad aliud, tensión hacia un objeto pre-supuesto? Todo el ser de la conciencia se agota en el hecho de entrar en relación con algo que no sea sí misma. De allí como hemos visto, esta doble serie de modos -noéticos y noemáticos- que, por correlativos que sean, no dejan de afectar por lo tanto a dos realidades distintas.

Además Husserl señala que una de las primeras comprobaciones de la investigación fenomenológica es que una percepción nos aparece como una doble duración. Al percibir un cubo se desprenden dos duraciones, la interna de la percepción del cubo y la -objetiva- del cubo mismo. Además Husserl, estudiando la inter-subjetividad admite la existencia de otras conciencias, de otros Yo frente a los cuales se presenta un mundo común. Hay "algo frente a nosotros". La exterioridad del Yo de los demás encamina necesariamente a la exterioridad del mundo. "este mundo, esta Naturaleza, es necesario que exista, si es cierto que llevo en mí estructuras que implican la existencia de otras "mónadas".

Todo hasta aquí nos parece llevar a la conclusión de que hay una realidad de los fenómenos exteriores y heterogéneos a la conciencia. Esta conclusión parece menos firme en otros pasajes de nuestro autor. Ya su posición metodológica constituye una amenaza. El filósofo deja de considerar la relación -- "pensamiento-cosa" y se enfrenta a la totalidad "sujeto-predicado" y esto, como lo hemos señalado en el acto del sujeto. Si el método se limita deliberadamente a inventariar el "cogito", parece difícil hallar en él algo que sea heterogéneo a él mismo. Grande es el riesgo de no encontrar aquí sino "percipere" o "percipi", lo que nos lleve ineludiblemente al idealismo de Berkeley.

Creíamos estar a salvo del idealismo radical por la intencionalidad de la conciencia. Pero se entiende difícilmente cómo esta intencionalidad se podía dirigir hacia algo heterogéneo a la conciencia ¿Cómo concebir una interacción entre dos entidades que no participan de la misma naturaleza? Por eso Husserl precisa que la conciencia intencional no se dirige hacia "algo fuera de nosotros" sino a una "objetividad ideal": el fenomenólogo considera "el rojo de mi sensación" y no "este rojo, allá en la pared". Es cierto que Husserl precisa que esta objetividad ideal no es algo contenido en la conciencia como para el idealista. Esta precisión no logra defender a Husserl del idealismo radical. ¿De qué naturaleza en efecto, es esta objetividad? Si es heterogénea a la conciencia debemos admitir que es "algo fuera", lo que, no sin razón, repugna a Husserl admitir; si es de naturaleza psíquica, está pues contenida en la conciencia como un "percipi" y se acabó a la vez con el mundo exterior y con la conciencia como intencionalidad.

Para Husserl, "el ser real" (Wirklichsein) del mundo es inseparable de la "verdad". Se trata de la evidencia para una conciencia de esta realidad. En otros términos si el "cogito", como conciencia intencional, es correlativo a un "cogitatum" -aquí el mundo-, este mundo, recíprocamente no puede ser considerado sino como correlativo al "cogito". Además, la verdad tiene su fundamento trascendental en el "cogito". La existencia del mundo es evidente, pero en el sólo sentido de que este mundo es el correlativo de la conciencia externa que perma

nece el criterio último. "el mundo, escribe Husserl, es una idea infinita correlativa a la idea de una síntesis completa de las experiencias posibles". No se puede otorgar al mundo menos realidad. Pero entonces el "ego" engendra al mundo? En el sentido de "génesis activa" en la cual el Yo produce sus actos propios, voluntarios o racionales, no, contesta Husserl. Pero en tanto que "presencia a...." engendro pasivamente todo un sistema de vinculaciones que, de un dato bruto, hará "la cosa para mí". Hay de temer que pase con este "dato bruto" lo que ocurrió con el "algo" misterioso que, en la percepción kantiana, venía a alojarse en los cuadros a priori, espacio-tiempo. Cae bajo los golpes de la implacable Lógica berkeleyana. ¿Es conocido? ¿Es entonces de orden psíquico, es un hecho de conciencia. No es conocido? ¿Cómo entonces una Filosofía que quiere ser apodíctica puede afirmarlo?

La existencia de la cosa material no percibida no es otra cosa que la posibilidad que tiene de ser percibida, concede Husserl. Su realidad es su "perceptibilidad". Esta noción evoca la materia de Aristóteles que no es y no es tal sino en y por la forma. Pero aquí la forma viene de la conciencia; en la medida en la que la conciencia hace pasar al acto esta pura posibilidad, la engendra verdaderamente, le confiere su naturaleza que es pues necesariamente psíquica.

Husserl no parece conceder a Berkeley y todo lo que éste exige cuando escribe en las Meditaciones: La conciencia, en su conciencia del mundo como en su actividad científica, no sale "de sí misma.... Pero como todo este juego desarrollándose en -

"la irmanencia de mi conciencia, puede adquirir una significación objetiva? ¿Cómo la evidencia (la "clara et distincta --- "perceptio") puede pretender hacer más que un carácter de mi "conciencia en mí?... Querer hallar un Universo del ser verdadero como algo que se encuentre fuera del Universo de la conciencia, es absurdo". Debemos entendernos; es cierto que no hay que querer hallar este ser, es decir, tomar conciencia de él, pretendiendo mantenerlo fuera de la conciencia como intencionalidad. Esto no impida hallarlo como fuera de la conciencia como ser. Que sea captado en el "cono de luz" de la conciencia real o posible y solamente en este cono, estamos de acuerdo. -- Queda por establecer lo que Husserl no parece haber hecho, que el ser de este mundo no es este cono de luz... o admitir que lo es; pero entonces se acabó de la conciencia como intencionalidad, es decir, como esencialmente orientada "ad aliud".

o  
o o

Si Husserl ha vuelto a caer en los dualismos insolubles (los del sujeto conocedor y de un objeto heterogéneo) después de haber superado los de la apariencia y de una substancia más allá de sus apariencias, es, según Sartre porque finalmente ha desertado del terreno que había sin embargo tan sólidamente establecido el de la fenomenología del sujeto conocedor, para colocarse sobre el del clásico problema crítico: ¿Cómo admitir a la vez la existencia y la comunicación de dos realidades heterogéneas, la de la conciencia y la del mundo exterior? Fue Husserl llevado así a transferir a la conciencia la totalidad

del ser, a riesgo de ver reabsorberse en ella toda la realidad de la que es conciencia. Había sido necesario inventariar esta totalidad: "mi conciencia del mundo" en lugar de establecerse en los altos lugares de un "cogito" reflexivo, exponiéndose a no poder volver a bajar. Así aparece que la trascendencia del "cogito" es correlativa a la trascendencia del mundo. El fenómeno no necesita ninguna esencia "detrás de él", pero exige la transfenomeneidad de su ser mismo. Hay el objeto y el ser del objeto, no en el sentido de que el objeto "posee" el ser, participa del ser, de un ser escondido tras de él: es, no más. Pero el ser del fenómeno no se deja reducir a un fenómeno de ser, lo que no significa otra cosa sino que, el ser del fenómeno no existe únicamente en tanto que es percibido, que no se reduce al "percipi", que desborda el conocimiento mismo que tomo de él. Que el fenómeno sea lo que aparece, que lo que aparece sea, no significa que su ser sea (de)aparecer. En el idealismo la conciencia misma corre grandes peligros. Es para sí misma una apariencia (tener conciencia de este rojo es poder considerar mi conciencia de este rojo). Es este poder mismo de la conciencia de aparecer a sí misma, de constituirse como conciencia de sí misma, lo que la caracteriza. "Si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia de mesa, sería pues conciencia de esta mesa sin tener conciencia de serlo, o en otras palabras, una conciencia que se ignora a sí misma, una conciencia inconsciente - lo que es absurdo".

Sartre nota juiciosamente que si se reduce el ser al conocimiento que se toma de él, será preciso asegurarse primero

del ser del conocimiento; a riesgo de ver la relación percepción- percibido desvanecerse. Pero qué fundamentará el ser -- del conocimiento? No puede ser el conocimiento mismo (sería un círculo vicioso). Este ser es pues "transfenomenal" y no podrá revelarse sino en experiencias existenciales. Debemos entonces abandonar la primacía del conocimiento si queremos fundamentar este conocimiento mismo. "Critcarlo" es infecundo. Es preciso inventariarlo fenomenológicamente, o más exactamente explicitar el ser del sujeto conocedor.

¿Cuáles son los datos de este inventario? -La mesa no está en mi conciencia sino "en el espacio, al lado de la ventana". La mesa se reduce tan poco al "percipi" que es al contrario un "centro de opacidad" para la conciencia. Cada cosa que la conciencia "arranca" de la mesa la remite a otros datos que la mesa parece querer "esconder". Esto, precisa Sartre, no es suficiente para afirmar que esta mesa existe en sí pero que sí "existe para mí", implicando la heterogeneidad para mí de esta mesa y de mí mismo como conciencia.

Debemos pues otorgar un ser a esta mesa. Este ser, nos dice el idealismo no es otra cosa que el de un "percipi". Sabemos en todo caso que este ser de "percipi" no se reduce al del "perciplens". Este "percipi" es un pasivo. Pero para ser pasivo, por lo menos es preciso ser. La pasividad no puede afectar a la existencia misma del ser pasivo, sin que todo caiga en la nada. La pasividad es forzosamente "un fenómeno doblemente relativo: relativo a la actividad del que actúa "y a la existencia del que la sufre. Es imposible que el "percipere" afecte al "perceptum" en su existencia, ya que -

"para ser afectado, sería necesario que el "perceptum" fuera - "ya dado en cierta forma, que exista pues antes de haber reci- "bido el ser".

Si el "percipi" es una creación del "percipiens", trope- zamos con dificultades sin fin, ya que si "el ser creado no - es en si mismo sino pura nada, la criatura no se distingue de "ninguna manera de su creador...El "esse est percipi" exigiría "que la conciencia dé el ser a una nada de ser conservándole - " su nada de ser".

Hay finalmente dos posibilidades. O bien la conciencia es constitutiva del ser de su objeto, o bien es relación a un ser trascendente.

El error de Husserl parece provenir de que hace de la conciencia esencialmente "lo que es". Se opone a su objeto -- que se vuelve, correlativamente, "lo que no es". Esta actitud es contradicha por un análisis fenomenológico de las estructu- ras del conocedor. Parece entonces que al contrario la concien- cia es esencialmente "lo que no es". Su dimensión fundamental es la negación. Hemos visto precisamente que se constituye por el "rehuso indefinido de ser cualquiera cosa que sea" negando de ella aquello hacia lo que, por otra parte, se tiende: todo lo que es. "A veces pienso; a veces soy" escribe Valery para-- fraseando a Descartes. "Conocer es no ser". Mi mano puesta so- bre esta mesa no conoce la mesa sino porque no es ella. Le está presente, no le es. A partir del momento en donde le sería idén- tica, ya no habría conocimiento. Por íntima que podamos conce- bir la presencia de una conciencia a un objeto, hay siempre entre esta conciencia y este objeto una "nada" que les impida coinci-

dir. No conozco verdaderamente sino aquello con lo que jamás podré identificarme, lo que no soy.

No sirve objetar que me conozco a mí mismo. Lo que pue- do conocer de mí (carácter, tendencias, ideas, sentimientos, etc.) es un Yo objeto, tal como lo revelan mis actos pasados, un Yo muerto a la subjetividad. Mi espontaneidad, mi subjetivi- dad, es decir, mi presente, totalmente ocupado en investi- gar este Yo-objeto, es mi mirada a este Yo, mi conciencia de este Yo. Esta conciencia es esencialmente presencia a ...mi. En su acto mismo de mirar, se aleja de este "mi", no lo es. - Fuera de esta presencia ella es rigurosamente nada.

El análisis fenomenológico del conocedor -y no del cono- cimiento- al cual Husserl fué infiel, revela que la concien- cia se pone como un vacío frente a un ser que es aquello de - que ella carece para ser...y para dejar de existir como con- ciencia aquella que le es el sentido profundo del descubrimien- to husserliano de la intencionalidad, cuyo alcance Husserl -- mismo no sospechó. La conciencia se tiende hacia el ser, "as- pira" al ser porque no lo es, o más precisamente, para volver a tomar la expresión de Sartre, porque "es en el modo de no - ser". Desde luego la existencia del mundo exterior se revela en una prueba ontológica, como lo había visto Descartes. La - diferencia sin embargo con la argumentación cartesiana es do- ble. Primero no se trata de partir de una substancia (el Pen- samiento) para llegar a otra substancia (la Extensión) median- te la existencia de un Ser perfecto que garantizaría el paso. Segundo la prueba ontológica ya no es sacada de un "cogito" - reflexivo (que una vez aislado de su acto, permanece así defi-

nitivamente) sino del ser mismo del conocedor tal como revela sus estructuras al análisis fenomenológico. Esta prueba ontológica que consiste en ver el ser del mundo exterior fenomenológicamente implicado en las estructuras inmediatas del conocedor en su acto concreto puede reducirse al esquema siguiente:

La conciencia se halla, en su acto, como "falta de....." como "lo que no es".

Este ser del cual falta es el objeto conocido en tanto-que objeto intencional,

este ser es pues, fuera de la conciencia.

Así la Fenomenología que, con Husserl, no logra conciliar estos dos seres( conciencia y objeto) y reabsorbe uno en el otro, encuentra su acabamiento cuando el análisis del conocedor revela un existente cuya naturaleza entera consiste en carecer de ser, en ser vacío, llamado al ser, presencia al ser, suponiendo, bajo pena de caer en la pura nada, este ser fuera de él que, por esencia, no es.

Abstraer es considerar separadamente lo que no existe - precisamente sino con la condición de no estar separado. La conciencia es, en este sentido, una abstracción. Husserl decidió considerar a la conciencia en su "concretud", presintiendo que sólo así podría describirla fenomenológicamente. Su fracaso proviene finalmente de que siendo la conciencia en sí un abstracto, no se puede considerarla concretamente. Lo concreto no es la conciencia sino, como lo vió Heidegger, ni "mi-ser-en-el-mundo". De él solamente debe emanar el análisis fenomenológico y sobre él este análisis debe descansar. Pero aceptar esta totalidad: conocedor de un-conocido, no es acaso rehusar el problema crítico?

## CONCLUSION

Parece que hallamos cerrado el círculo. Hemos partido - de un realismo que rehusaba criticar el conocimiento puesto - que la Razón debía justificarse a sí misma, lo que era imposible; finalizamos en un existencialismo que declara que el conocimiento no puede ser el fundamento del ser del conocimiento. Los ecos metafísicos que despierta el existencialismo están por cierto muy lejos de concordar con las resonancias realistas y eso casi en todos sus puntos. Lo que nos interesa aquí señalar es esta común "inmersión" en un mundo admitido como un hecho. Evidencia, decían los Peripatéticos; prueba ontológica, dice Sartre. Hemos visto lo que se podía pensar de la evidencia del "sentido común" y que hay mucha distancia entre ésta y la evidencia apodíctica que, con Descartes y Husserl, el hombre no puede impedir exigirse. Esta "evidencia" es un - postulado o tal vez una simple opción. La prueba ontológica - sartriana no parece tampoco satisfacer totalmente nuestras exigencias. ¿No nos ofrece la conclusión algo que no contengan las premisas? Es evidente que: 1o. si creo en los datos de mi experiencia (análisis fenomenológico de lo existente) y 2o. - si esta experiencia me revela a mí mismo como una presencia a un mundo que existe fuera de mí, este mundo es necesariamente. Pero creer en mi experiencia, admitir las estructuras que revela la explicitación de lo existente, es también una opción o un postulado. Es posible que estemos condenados a aquello,

nitivamente) sino del ser mismo del conocedor tal como revela sus estructuras al análisis fenomenológico. Esta prueba ontológica que consiste en ver el ser del mundo exterior fenomenológicamente implicado en las estructuras inmediatas del conocedor en su acto concreto puede reducirse al esquema siguiente:

La conciencia se halla, en su acto, como "falta de....." como "lo que no es".

Este ser del cual falta es el objeto conocido en tanto-que objeto intencional,

este ser es pues, fuera de la conciencia.

Así la Fenomenología que, con Husserl, no logra conciliar estos dos seres( conciencia y objeto) y reabsorbe uno en el otro, encuentra su acabamiento cuando el análisis del conocedor revela un existente cuya naturaleza entera consiste en carecer de ser, en ser vacío, llamado al ser, presencia al ser, suponiendo, bajo pena de caer en la pura nada, este ser fuera de él que, por esencia, no es.

Abstraer es considerar separadamente lo que no existe - precisamente sino con la condición de no estar separado. La conciencia es, en este sentido, una abstracción. Husserl decidió considerar a la conciencia en su "concretud", presintiendo que sólo así podría describirla fenomenológicamente. Su fracaso proviene finalmente de que siendo la conciencia en sí un abstracto, no se puede considerarla concretamente. Lo concreto no es la conciencia sino, como lo vió Heidegger, ni "mi-ser-en-el-mundo". De él solamente debe emanar el análisis fenomenológico y sobre él este análisis debe descansar. Pero aceptar esta totalidad: conocedor de un-conocido, no es acaso rehusar el problema crítico?

## CONCLUSION

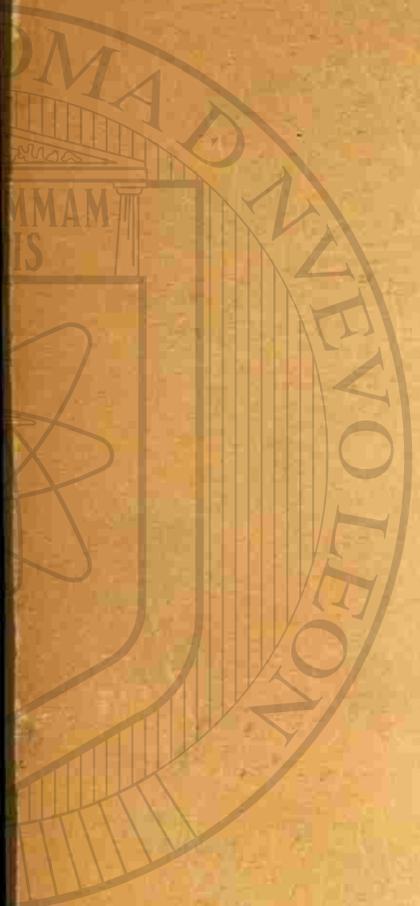
Parece que hallamos cerrado el círculo. Hemos partido - de un realismo que rehusaba criticar el conocimiento puesto - que la Razón debía justificarse a sí misma, lo que era imposible; finalizamos en un existencialismo que declara que el conocimiento no puede ser el fundamento del ser del conocimiento. Los ecos metafísicos que despierta el existencialismo están por cierto muy lejos de concordar con las resonancias realistas y eso casi en todos sus puntos. Lo que nos interesa aquí señalar es esta común "inmersión" en un mundo admitido como un hecho. Evidencia, decían los Peripatéticos; prueba ontológica, dice Sartre. Hemos visto lo que se podía pensar de la evidencia del "sentido común" y que hay mucha distancia entre ésta y la evidencia apodíctica que, con Descartes y Husserl, el hombre no puede impedir exigirse. Esta "evidencia" es un - postulado o tal vez una simple opción. La prueba ontológica - sartriana no parece tampoco satisfacer totalmente nuestras exigencias. ¿No nos ofrece la conclusión algo que no contengan las premisas? Es evidente que: 1o. si creo en los datos de mi experiencia (análisis fenomenológico de lo existente) y 2o. - si esta experiencia me revela a mí mismo como una presencia a un mundo que existe fuera de mí, este mundo es necesariamente. Pero creer en mi experiencia, admitir las estructuras que revela la explicitación de lo existente, es también una opción o un postulado. Es posible que estemos condenados a aquello,

esto no lo hace por ello volverse una certidumbre apodíctica. En otros términos es posible -y es hasta probable- que Sartre tenga razón en preferir explicitar el ser del conocedor en tanto que es existente; no queda menos cierto que no puede hallar en ello el fundamento del conocimiento. Aceptamos su crítica -del substancialismo aristotélico y cartesiano, sus notas penetrantes sobre el callejón sin salida en el que Husserl ha seguido a Descartes al colocar sus búsquedas al nivel del "cogito" reflexivo. Admitimos su notable crítica del idealismo, experimentamos con Valery y él nuestra existencia de ser conscientes como un vacío, una "falta de", una presencia a un ser...que está ausente de nosotros. No podemos conceder que así nuestra existencia de certidumbre quede satisfecha. El conocimiento está descrito; sus implicaciones están puestas a la luz. No es fundamentado. No lo es porque no lo puede ser "in ratióne". El drama viene de que es precisamente esta fundamentación "in ratióne" lo que exigimos. ¿Hay acaso otra actitud finalmente -que la duda definitiva, que el "cogito" reflexivo que renunciando a juntarse con el ser en una evidencia apodíctica, goza estéticamente de su acto propio, como lo hace Valery; o bien la opción, la elección, el "engagement", que nos revela a nosotros mismos, si creemos a Gabriel Marcel, como una persona que comunica, no en la abstracta razón, sino en su más íntima existencia, con el Absoluto en que toda certidumbre descansa?

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA