

BERNARD LONERGAN

Insight

Un Estudio del Entender Humano

SEGUNDA PARTE

El Chispazo Inteligente en cuanto Conocimiento

Índice

Segunda Parte: El Chispazo Inteligente en cuanto Conocimiento

11. La Autoafirmación del Conocedor -----	
--3	
1. La noción de conciencia; 2. La conciencia empírica, inteligente y racional; 3. La unidad de la conciencia; 4. La unidad como algo dado; 5. La autoafirmación; 6. La autoafirmación como una ley inmanente; 7. La descripción y la explicación; 8. La imposibilidad de revisión; 9. La autoafirmación en la posibilidad de los juicios de hecho; 10. Un contraste con el análisis kantiano; 11. El contraste con el análisis relativista	
12. La Noción del Ser -----	
-26	
1. Una definición; 2. Una noción irrestricta; 3. Una noción espontánea; 4. Una noción que todo lo penetra; 5. El núcleo de la significación; 6. Una noción enigmática; 7. Las teorías sobre la noción del ser	
13. La Noción de Objetividad -----	
48	
1. La noción principal; 2. La objetividad absoluta; 3. La objetividad normativa; 4. La objetividad experiencial; 5. Las características de la noción	
14. El Método de la Metafísica -----	
-56	
1. El problema subyacente; 2. Una definición de la metafísica; 3. El método en la metafísica; 4. La dialéctica del método en la metafísica	
15. Los Elementos de la Metafísica -----	
-91	
1. Potencia, forma, y acto; 2. Formas central y conjugada; 3. Géneros y especies explicativos; 4. Potencia y limitación; 5. Potencia y finalidad; 6. La noción del desarrollo; 7. Método genético; 8. Resumen	
16. La Metafísica ... una Ciencia -----	
136	
1. Distinciones; 2. Relaciones; 3. La significación de los elementos metafísicos; 4. La Unidad del ser proporcionado; 5. La metafísica en cuanto ciencia	
17. La Metafísica ... una Dialéctica -----	
168	
1. Metafísica, misterio y mito; 2. La noción de verdad; 3. La verdad de la interpretación	
18. La Posibilidad de la Ética -----	
219	
1. La noción del bien; 2. La noción de libertad; 3. El problema de la liberación	
19. El Conocimiento Trascendente General -----	
249	
1. La noción de trascendencia; 2. La fuente inmanente de trascendencia; 3. la noción del conocimiento trascendente; 4. Preliminares para concebir la idea trascendente; 5. La idea del ser; 6. El componente primario en la idea del ser; 7. El componente secundario en la idea del ser; 8. Causalidad; 9. La noción de Dios; 10. La afirmación de Dios; 11. Comparaciones y contrastes	

20. El Conocimiento Trascendente Especial -----	
290	
1. El problema; 2. La existencia de una solución; 3. La estructura heurística de la solución; 4. La noción de creencia; 5. Reasunción de la estructura heurística de la solución; 6. La identificación de la solución	
Epílogo -----	
324	
Léxico de Palabras y Frases Griegas y Latinas -----	
338	
Notas Editoriales -----	
341	
Obras de Lonergan a las que se refieren las Notas -----	
344	

11

La Autoafirmación del Conocedor

{343} ^{319} Es tiempo de pasar de la teoría a la práctica. Se ha analizado el juicio. Se han explorado sus fundamentos en el entender reflexivo. Claramente la siguiente pregunta es si ocurren los juicios correctos, y la respuesta a ella es el acto de hacer uno.

Puesto que hemos estudiado el proceso cognoscitivo, el juicio que estamos mejor preparados para hacer es la autoafirmación de una instancia de dicho proceso en cuanto cognoscitivo. Por el 'yo' (*self*) se entiende una unidad-identidad-totalidad concreta e inteligible. Por 'autoafirmación' se entiende que el yo a la vez afirma y es afirmado. Por 'autoafirmación del conocedor' se entiende que el yo en cuanto afirmado se caracteriza por ocurrencias tales como sentir, percibir, imaginar, inquirir, entender, formular, reflexionar, captar lo incondicionado, y afirmar.

La afirmación por hacerse es un juicio de hecho. No es que yo exista necesariamente, sino sólo que de hecho existo. No es que yo sea necesariamente un conocedor, sino sólo que de hecho lo soy. No es que un individuo que realice los actos enumerados realmente conozca, sino sólo que yo los realizo y que por 'conocer' no expreso sino esa realización.

Como todo juicio, la autoafirmación descansa en una captación de lo incondicionado. Lo incondicionado es la combinación de (1) un condicionado, (2) un nexo entre el condicionado y sus condiciones, y (3) el cumplimiento de las condiciones. El condicionado relevante es la afirmación 'Yo soy un conocedor'. El nexo entre el condicionado y sus condiciones puede forjarse en la proposición 'Yo soy un conocedor, si yo soy una unidad-identidad-totalidad concreta e inteligible, caracterizada por actos de sentir, percibir, imaginar, {344} inquirir, entender, formular, reflexionar, captar lo incondicionado, y juzgar.' El cumplimiento de las condiciones es dado en la conciencia.

El condicionado no ofrece ninguna dificultad. Es meramente la expresión de lo que ha de afirmarse. De manera semejante, el nexo no ofrece ninguna dificultad; el nexo mismo es una afirmación de la significación; y las condiciones que enumera han llegado a ser familiares en el curso de esta investigación. El elemento ^{320} problemático, pues, se halla en el cumplimiento de las condiciones y nosotros pasamos a indicar lo significado y lo no significado por la conciencia y el cumplimiento de las condiciones.

1. La Noción de Conciencia

Primero, no ha de pensarse que la conciencia sea una especie de mirada interior. La gente está inclinada a pensar en el conocer imaginando que un hombre le da una mirada a algo y, además, está inclinada a pensar en la conciencia imaginándose a ella misma mirándose a sí misma. No sólo se goza la gente en tales opiniones imaginativas, sino que también es probable que las justifique mediante argumentos. Conocer, dirá la gente, es conocer algo;

es ser confrontado por un objeto; es la extraña, misteriosa, irreductible presencia de una cosa ante otra. De aquí que, aunque conocer no sea exclusivamente una cuestión de la visión ocular, con todo, es radicalmente ese tipo de cosa. Es mirar, intuir, contemplar. Sean cuales sean las palabras que se usen, la conciencia es un conocer y por tanto es una especie de mirada interior.

Ahora bien, mientras que la conciencia es un factor en el conocer, y mientras que conocer es una actividad a la que se le anexa un problema de objetividad, con todo, una cosa es dar una explicación de la actividad y otra enfrentar el problema de la objetividad. Por ahora nos interesamos simplemente en una explicación de la actividad, y así no hemos definido al conocedor diciendo que él conoce algo, sino solamente diciendo que él realiza ciertas clases de actos. De manera semejante, no hemos preguntado si el conocedor se conoce a sí mismo; preguntamos solamente si puede realizar el acto de autoafirmación. De aquí que, aunque algunos de nuestros lectores puedan poseer el más bien notable poder de mirar en sí mismos e intuir las cosas muy clara y distintamente, nosotros no basaremos nuestra formulación en sus éxitos. Porque, después de todo, bien pueden existir otros lectores que, como el escritor, hallen más bien inútil el mirar dentro de sí mismos.

Segundo, le llamamos conciencia al hecho de hay un darse cuenta inmanente en los actos cognoscitivos. Ya se ha trazado una distinción {345} entre acto y contenido, por ejemplo, entre el ver y el color, el oír y el sonido, el imaginar y la imagen, el chispazo inteligente y la idea. Afirmar la conciencia es afirmar que el proceso cognoscitivo no es meramente una procesión de contenidos sino también una sucesión de actos. Es afirmar que los actos difieren radicalmente de los actos inconscientes tales como el metabolismo de las células de uno mismo, el mantenimiento de los órganos de uno, los multitudinarios procesos biológicos sobre los que uno aprende mediante el estudio de la ciencia médica {321} contemporánea. Ocurren ambas clases de actos, pero lo biológico ocurre fuera de la conciencia, mientras que el acto cognoscitivo ocurre dentro de la conciencia. El ver no es sólo una respuesta al estímulo del color y la forma; es una respuesta que consiste en darse cuenta del color y la forma. El oír no es sólo una respuesta al estímulo del sonido; es una respuesta que consiste en darse cuenta del sonido. Así como el color difiere del sonido, así el ver difiere del oír. Con todo, ver y oír tienen una ejecución común, porque en el ocurrir de ambos no sólo se da un contenido sino también un acto consciente.

Por acto consciente no se entiende un acto deliberado; nosotros somos conscientes de los actos sin debatir si los vamos a realizar. Por acto consciente no se entiende un acto al que uno atiende; la conciencia puede elevarse desplazando la atención desde el contenido hasta el acto; pero la conciencia no está constituida por ese desplazamiento de la atención, ya que es una cualidad inmanente en actos de ciertas clases, y sin ella los actos serían tan inconscientes como ^a el crecimiento de la barba de uno. Por acto consciente no se entiende que el acto esté de alguna manera aislado para ser inspeccionado, ni que uno capte su función en el proceso cognoscitivo, ni que uno pueda asignarle un nombre, ni que uno pueda distinguirlo de otros actos, ni que uno tenga certeza de su ocurrir.

Así pues, ¿'acto consciente' no significa más que 'acto cognoscitivo'? Ha de trazarse una distinción. Primero, yo no pienso que sólo los actos cognoscitivos sean conscientes. Segundo, hay quienes definirían el 'ver' como 'darse cuenta del color', y entonces pasarían a argüir que al ver uno se daba cuenta del color pero de ninguna otra cosa, que 'darse cuenta

del color' ocurre, pero que un concomitante 'darse cuenta del darse cuenta' es una ficción. Pienso que esto no refleja exactamente los hechos. Si ver es un darse cuenta de nada sino del color, y oír es un darse cuenta de nada sino del sonido, ¿por qué ambos se llaman 'darse cuenta'? ¿Es porque se da alguna semejanza entre el color y el sonido? ¿O es que el color y el sonido son dispares, pero respecto a ambos se dan actos que sean semejantes? En el último caso, ¿cuál es la semejanza? ¿Es que ambos ocurren, como ocurre el metabolismo? ¿O es que ambos actos son conscientes? Uno puede pelearse {346} con la frase 'darse cuenta del darse cuenta' particularmente si uno imagina que el darse cuenta sea un mirar y le parece ridículo hablar de mirar una mirada. Pero uno no puede negar que, dentro del acto cognoscitivo tal como ocurre, se da un factor o elemento o componente por encima de su contenido, y que este factor es lo que diferencia los actos cognoscitivos del ocurrir inconsciente.

2. La Conciencia Empírica, Inteligente y Racional ^b

{322} Por conciencia se entiende un darse cuenta inmanente en los actos cognoscitivos. Pero tales actos difieren de clase, y así el darse cuenta difiere de clase con los actos. Se da una conciencia empírica característica del sentir, percibir, imaginar. Así como el contenido de estos actos es meramente presentado o representado, así el darse cuenta inmanente en los actos es el mero ser dado de los actos. Pero hay una conciencia inteligente característica del inquirir, del chispazo inteligente, y de la formulación. En este nivel, el proceso cognoscitivo no sólo se esfuerza por lo inteligible y lo alcanza, sino que al hacerlo muestra su inteligencia; él opera inteligentemente. El darse cuenta está presente, pero es un darse cuenta de la inteligencia, de lo que se esfuerza por entender, de lo que se satisface por el entender, de lo que formula lo entendido, no como un muchacho repitiendo por rutina una definición, sino como quien define ya que capta por qué la definición representa acertadamente las cosas. Finalmente, en el tercer nivel de reflexión -- que es la captación del incondicionado y el juicio --, se da la conciencia racional. Es el emerger y la operación efectiva de una ley singular de la mayor generalidad, la ley de razón suficiente, donde la razón suficiente es lo incondicionado. Surge como una demanda por el incondicionado y un rechazo a asentir sin reserva a cualquier fundamento menor. Avanza para captar lo incondicionado. Termina en la compulsión racional por la que la captación del incondicionado demanda un asentimiento.

La conciencia empírica tal vez no necesite más comentario, porque con ella hemos ilustrado la diferencia entre los actos conscientes e inconscientes. La conciencia inteligente y la racional, por otra parte, pueden clarificarse por contraste. De maneras diferentes que les son propias tanto el sentido común como la ciencia positiva ven el mundo material como sujeto a los patrones inteligibles y como gobernado por alguna ley de la causalidad. Para confinar nuestra atención a lo que el hombre conoce mejor, a saber, sus propios artefactos, se halla discernible en ellos un diseño inteligible y su existencia tiene su fundamento en el trabajo de la producción. Pero antes de que el diseño se realice en las cosas, fue {347} inventado por la inteligencia; antes de que se haya emprendido la secuencia de operaciones productivas, se afirmó como valioso para alguna razón suficiente o aparentemente suficiente. En la cosa se da el diseño inteligible, pero en el inventor se da no sólo la inteligibilidad de parte del objeto, sino también la conciencia inteligente de parte

del sujeto. En la cosa se da la fundamentación, que consiste en que su existencia sea explicada por una secuencia de operaciones; pero en el ^{323} empresario se da no sólo la fundamentación de su juicio en las razones que llevaron a él, sino también la conciencia racional que requirió que las razones alcanzaran el juicio.

La inteligencia y la inteligibilidad son el anverso y el reverso del segundo nivel de conocer; la inteligencia busca los patrones inteligibles en las presentaciones y representaciones; ella capta tales patrones en sus momentos de chispazo inteligente; ella explota tal captación en sus formulaciones y operaciones ulteriores igualmente guiadas por los chispazos inteligentes. De manera semejante, la racionabilidad y la fundamentación son el anverso y el reverso del tercer nivel de conocer. La racionabilidad es la reflexión en la medida en que busca la fundamentación para los objetos del pensamiento; la racionabilidad descubre la fundamentación en su captación reflexiva del incondicionado; la racionabilidad explota la fundamentación cuando afirma los objetos porque están fundados. En los artefactos del hombre se dan los elementos del reverso de la inteligibilidad y fundamentación, pero no se dan los elementos del anverso de la inteligencia y racionabilidad. Los elementos del anverso le pertenecen al proceso cognoscitivo en su segundo y tercer niveles; ellos no les pertenecen a los contenidos que emergen en esos niveles, a la idea o concepto, a lo incondicionado o afirmado; al contrario, ellos caracterizan los actos con los que esos contenidos se acoplan, y así son diferenciaciones específicas del darse cuenta de la conciencia. La concepción clara y distinta no sólo revela la inteligibilidad del objeto sino que también manifiesta la inteligencia del sujeto. El juicio exacto y balanceado no sólo afirma las cosas como son, sino que también testifica el predominio de la racionabilidad en el sujeto.

Con todo, puede preguntarse: ¿Soy realmente consciente de la inteligencia y la racionabilidad? Yo creo que la pregunta es engañosa. Sugiere que haya un tipo de conocer en que la inteligencia y la racionabilidad se presenten para ser inspeccionadas. Pero lo que se afirma no es que tú puedes descubrir la inteligencia mediante la introspección así como puedes señalar a Calcuta en un mapa. La afirmación es que tienes unos estados conscientes y unos actos conscientes que son inteligentes y razonables. La conciencia inteligente y la racional denotan caracteres del proceso cognoscitivo, y los caracteres que denotan no les pertenecen ^{348} a los contenidos sino al procedimiento. Me repugna poner exactamente en la misma posición la astrología y la astronomía, la alquimia y la química, la leyenda y la historia, la hipótesis y el hecho. No me contento con las teorías, por brillantemente coherentes [que sean], sino que insisto en suscitar la pregunta ulterior ¿Son verdaderas? ¿Qué es esa repugnancia, ese descontento, esa insistencia? Ellas son sólo muchas variaciones de la ^{324} expresión más básica de que yo soy consciente racionalmente, de que demando razón suficiente; de que yo la encuentro en el incondicionado; de que a nada menos asiento sin reservas; de que tal demandar, encontrar, autocomprometarse no ocurre como el crecimiento de mi cabello, sino dentro de un campo de la conciencia o del darse cuenta.

Igualmente, si por momentos puedo deslizarme en una tierra de ensueño en que las meras presentaciones y representaciones estén yuxtapuestas o sean sucesivas, con todo, no es ese mi estado normal. El mundo de Hume de las meras impresiones me llega como un rompecabezas por armarse. Yo deseo entender, captar unidades y relaciones inteligibles, conocer lo que se está urdiendo, y dónde estoy ubicado. La alabanza del espíritu científico

que inquiere, que domina, que controla, no carece de eco o resonancia profunda en mí, porque, en mi camino más modesto, yo también inquiero y pesco, veo la cosa por hacer y veo que se haga adecuadamente. Pero ¿qué cosa son sino unas variantes de la más básica expresión de que soy inteligentemente consciente, de que el darse cuenta característico de los actos cognoscitivos en el segundo nivel es una contribución activa a la inteligibilidad de sus productos? Entre atender al relato de Arquímedes y leer la narración de una experiencia mística hay una marcada diferencia. Yo no conozco lo que experimenta un místico. Pero, aunque nunca he gozado de un chispazo inteligente tan notable como el de Arquímedes, con todo, yo conozco lo que es errar la noción y atinarle al asunto, no tener una pista y luego pescarla, ver las cosas bajo una nueva luz, captar cómo ensamblan, llegar a conocer por qué, la razón, la explicación, la causa. Después de que Arquímedes gritó: 'Lo he encontrado' bien podría intrigarle a él la pregunta de si estaba consciente de un chispazo inteligente. Con todo, no puede dudarse de que estaba consciente de un incremento del conocimiento, un incremento que había deseado mucho. ¿Quería el favor del rey? ¿Quería aumentar su reputación? Tal vez, pero en un nivel más profundo y más espontáneo él deseaba conocer cómo hacer algo; él deseaba resolver un problema; él deseaba entender; su conciencia se hallaba en el segundo nivel, donde busca lo inteligible, y sigue a los chispazos inteligentes parciales con ulteriores preguntas, hasta que llega la coronación final del chispazo inteligente que acaba con el preguntar y satisface la conciencia inteligente.

3. La Unidad de la Conciencia

{349} En cuarto lugar, se dan unidades de conciencia. Además de los contenidos cognoscitivos se dan los actos cognoscitivos; diferentes clases de actos son diferentes clases de un darse cuenta empírico, inteligente, racional. Pero los {325} contenidos se acumulan en unidades: lo que se percibe es aquello sobre lo que se inquiere; aquello sobre lo que se inquiere es lo que se entiende; lo que se entiende es lo que se formula; lo que se formula es aquello sobre lo que se reflexiona; aquello sobre lo que se reflexiona es lo que se capta como incondicionado; lo que se capta como incondicionado es lo que se afirma. Ahora bien, así como hay unidades de parte del objeto, así hay unidades de parte del sujeto. Los actos conscientes no son muchos átomos de conocimiento aislados y al azar, sino que muchos actos se reúnen en un conocer singular. No sólo se da una semejanza entre mi ver y tu oír, en la medida en que ambos actos son conscientes; también se da una identidad involucrada cuando mi ver y mi oír y tu ver y tu oír se comparan. Más aún, esta identidad se extiende a todo lo largo. No sólo lo percibido es investigado, entendido, formulado, reflexionado, captado como incondicionado, y afirmado, sino que también está involucrada una identidad en el percibir, investigar, entender, formular, reflexionar, captar lo incondicionado, y afirmar. En realidad, mucho más obviamente se da la conciencia de esta unidad en diversos actos que la conciencia de diversos actos, porque dentro de la unidad es donde los actos se encuentran y distinguen, y a la unidad es a la que recurrimos cuando hablamos de un solo campo de la conciencia y trazamos una distinción entre los actos conscientes que ocurren dentro del campo y los actos inconscientes que ocurren fuera de él.

Uno pudiera ir más allá y argüir que si dado la unidad de la conciencia no fuera algo, entonces tendría que postularse. Porque muchos contenidos en diversos niveles se

acumulan en un solo conocido. Pero ¿cómo puede ocurrir eso? ¿Cómo pueden derivarse las imágenes de las sensaciones? ¿Cómo puede darse un inquirir en lo percibido? ¿Cómo puede darse un chispazo inteligente en las imágenes? ¿Cómo de las imágenes y las ideas captadas en el chispazo inteligente puede trazarse una definición? ¿Cómo el reflexionar puede versar sobre las formulaciones? ¿Cómo puede obtenerse la captación del incondicionado al combinar lo condicionado que es pensado y el cumplimiento que es sentido? ¿Cómo puede cada juicio emerger en un contexto de otros juicios que determinan su significación, lo complementan, lo califican, lo defienden, de suerte que no haya sino un solo incremento dentro de un conocer mucho más vasto? Yo no puedo inquirir en tu experiencia ni reflexionar en tus pensamientos. Pero si no hubiera un 'Yo' ¿cómo pudiera darse 'mi experiencia' {350} con respecto a la cual se diera 'mi inquirir', o cómo pudieran darse 'mis pensamientos' con respecto a los cuales 'mi reflexión' se da? Si no hubiera una conciencia, a la vez empírica, inteligente, y racional, ¿cómo pudiera el juicio racional proceder de un incondicionado captado en la combinación del pensamiento y la experiencia sensible?

4. La Unidad como Algo Dado

⁽³²⁶⁾ Con todo, si tuviera que postularse la unidad de la conciencia en la hipótesis de que no fuera dada, queda el que es dada. Con esto, por supuesto, no significo que sea objeto de alguna mirada interior. Lo significado es que un solo agente está involucrado en muchos actos, que es una abstracción el hablar de los actos en cuanto conscientes, que en concreto la conciencia le pertenece al agente que actúa. El ver y el oír difieren en la medida en que uno es un darse cuenta del color y el otro es un darse cuenta del sonido. El ver y el oír son semejantes en la medida en que cada uno es un darse cuenta. Pero la semejanza entre mi ver y tu oír es una indicación abstracta de la conciencia que, como es dada, es primariamente una identidad que une mi ver y mi oír con tu ver y tu oír.

Hemos estado dedicados a la tarea de determinar lo que es significado precisamente por conciencia. Hemos afirmado que no es una mirada interior sino una cualidad de los actos cognoscitivos, una cualidad que difiere en los diferentes niveles del proceso cognoscitivo, una cualidad que concretamente es la identidad inmanente en la diversidad y en la multiplicidad del proceso. Sin embargo, nunca se insistirá demasiado en que tal explicación de la conciencia no es ella misma una conciencia. La explicación supone tanto la conciencia como sus datos para el inquirir, para el chispazo inteligente, para la formulación, para la reflexión, para la captación del incondicionado, para el juicio. Ahora bien, explicar es un formular y un juzgar, mientras que la explicación es lo formulado y lo juzgado. La conciencia en cuanto dada no es ni formulada ni afirmada. La conciencia es dada independientemente de que sea formulada o afirmada. El formular no lo hace a uno más consciente, porque el efecto de la formulación es añadirles algo a los conceptos de uno. El afirmar no lo hace a uno más consciente, porque el efecto de la afirmación es añadirles algo a los juicios de uno. Finalmente, así como la conciencia no aumenta al afirmarla, así no disminuye al negarla, porque el efecto del negarla es añadirle algo a la lista de los juicios propios, y no es restarles algo a los fundamentos en los que puedan basarse los juicios.

Esta anotación nos lleva hasta nuestro segundo tópico. Nosotros nos propusimos decir {351} lo significado y lo no significado por conciencia. También nos propusimos decir lo significado y lo no significado por el cumplimiento experiencial de las condiciones para afirmar el condicionado. Por tal cumplimiento experiencial, « pues, uno no significa lo condicionado, ni el nexo entre lo condicionado y sus condiciones, ni las condiciones en cuando formuladas, y mucho menos en cuanto afirmadas. Uno significa que las condiciones, que son formuladas, también han de hallarse en un estado más rudimentario dentro del proceso cognoscitivo. Así como el inquirir acarrea el que lo percibido y no entendido avance hasta lo percibido y entendido, así se da un desplazamiento de reversa por el que uno se mueve ^{327} desde lo percibido y entendido hasta lo meramente percibido. Este desplazamiento de reversa es lo que comúnmente significa la verificación. Si desde una teoría más general yo obtengo la fórmula $PV = 64$, entonces puedo inferir que cuando P sea 2, 4, 8, 16, 32, V tendrá teóricamente los valores de 32, 16, 8, 4, 2. Estableciendo el aparato apropiado y asegurando las condiciones apropiadas definidas por la teoría, yo puedo avanzar desde la inferencia teórica hasta una comprobación experimental. Los resultados del experimento pueden expresarse en una serie de proposiciones, tales como la afirmación de que, cuando P sea aproximadamente 2, V será aproximadamente 32, pero tal serie de afirmaciones, por exactas que sean, no es lo dado por el experimento. Las afirmaciones representan juicios de hecho; los juicios se apoyan en captar lo incondicionado; la captación se apoya en formulaciones y experiencias visuales. El experimento no da ni afirmaciones ni juicios ni un entender reflexivo ni formulaciones, sino sólo experiencias visuales. El experimento no da experiencias visuales en cuanto descritas, sino experiencias visuales a nivel del mero ver. Que P sea 2 cuando la aguja de una carátula se detenga en cierto lugar, es un juicio. Que V sea 32 cuando ciertas dimensiones de un objeto coincidan con ciertas dimensiones de una vara de medir es otro juicio. Todo lo que es visto es la aguja en una posición en la carátula, o las dimensiones de un objeto que están coincidiendo con unidades numeradas en una vara de medir. Y lo que es visto no es esta descripción, sino sólo lo que así es descrito. En suma, la verificación es un patrón apropiado de actos de comprobar; los actos de comprobar son reversiones de formulaciones de lo que se percibiría en los contenidos cognoscitivos correspondientes pero más rudimentarios de los actos de percibir o sentir. En la formulación siempre hay elementos derivados del inquirir, del chispazo inteligente, del concebir. Pero en virtud del comprobar uno puede decir que la formulación no es pura teoría, que no es meramente supuesta, meramente postulada o meramente inferida, sino que su componente sensible es algo dado.

Ahora bien, así como se da una reversión de lo que es dado sensiblemente, así también se da {352} una reversión de lo que es dado conscientemente. Así como la reversión primera está lejos de lo entendido en cuanto entendido, de lo formulado en cuanto formulado, de lo afirmado en cuanto afirmado, y de lo meramente sentido, así también la reversión posterior se da desde lo entendido, formulado, afirmado en cuanto tal, hasta lo meramente dado. De aquí que, en la autoafirmación del conocedor, lo condicionado sea la afirmación 'Yo soy un conocedor'. El nexos entre el condicionado y sus condiciones se forja en la proposición 'Yo soy un conocedor si soy una unidad que realiza ciertas clases de actos'. Las condiciones en cuanto formuladas ^{328} son la unidad-identidad-totalidad por captarse en los datos en cuanto individual, y las clases de actos por captarse en los datos en cuanto semejantes. Pero el cumplimiento de las condiciones en la

conciencia tiene que tenerse al revertir tales formulaciones al estado más rudimentario de lo formulado, donde no hay formulación sino mera experiencia.

5. La Autoafirmación

Desde las clarificaciones preliminares ahora pasamos al asunto. '¿Yo soy un conocedor?' Cada uno tiene que hacerse la pregunta a sí mismo. Ahora bien, cualquiera que se la hace, está racionalmente consciente. Porque la pregunta es una pregunta para la reflexión, una pregunta que ha de responderse con un 'Sí' o 'No'; y hacer la pregunta no significa repetir las palabras sino entrar en el estado dinámico en el que la insatisfacción con la mera teoría se manifiesta a sí misma con una demanda del hecho, de lo que es así. Además, la pregunta no es cualquier pregunta. Si yo la hago, yo sé lo que significa. ¿Qué quiero decir con 'Yo'? La respuesta es difícil de formular, pero extrañamente, de alguna manera oscura, yo sé muy bien lo que significa sin formularlo, y con ese darme cuenta oscuro pero familiar, les hallo defectos a varias formulaciones de lo que se entiende por 'Yo'. En otras palabras, 'Yo' tiene una significación rudimentaria desde la conciencia y no contempla ni la multiplicidad ni la diversidad de los contenidos y actos conscientes, sino más bien la unidad que los acompaña. Pero si 'Yo' recibe de la conciencia tal significación rudimentaria, entonces la conciencia proporciona el cumplimiento de un elemento de las condiciones para afirmar que yo soy un conocedor. ¿Proporciona la conciencia el cumplimiento de las otras condiciones? ¿Yo veo, o estoy ciego? ¿Yo oigo, o estoy sordo? ¿Yo trato de entender, o la distinción entre la inteligencia y la estupidez no es más aplicable a mí que a una piedra? ¿Yo tengo alguna experiencia de un chispazo inteligente, o el relato de Arquímedes me es tan extraño como la explicación de la visión del Uno de Plotino? ¿Yo concibo, pienso, considero, supongo, defino, formulo, o mi hablar es como el hablar de un perico? Yo reflexiono, puesto que pregunto si {353} soy un conocedor. ¿Yo capto lo incondicionado, si no en otras instancias, al menos en ésta? Si yo capté lo incondicionado, ¿no sería bajo la compulsión racional de afirmar que yo soy un conocedor, y así o lo afirmo o hallo una evasiva, una debilidad, una incoherencia en esta explicación de la génesis de la autoafirmación? Así como cada uno tiene que hacerse a sí mismo estas preguntas, así también tiene que contestarlas por sí mismo. Pero el hecho de preguntar y la posibilidad del responder son por sí mismos la razón suficiente para una respuesta afirmativa.

6. La Autoafirmación como una Ley Inmanente

^{329} La explicación anterior de la autoafirmación subraya su aspecto positivo. Es un juicio de hecho, y así se apoya firmemente en el componente experimental del conocer. Con todo, es un tipo singular de juicio porque posee una variedad de matices. Yo pudiera no ser, pero si soy, soy. Yo pudiera ser otro diferente a quien soy, pero de hecho yo soy quien soy. Lo contingente, si lo supones como un hecho, se convierte en condicionalmente necesario, y este fragmento de lógica elemental coloca a la afirmación meramente factual en un contexto de necesidad.

¿Soy yo un conocedor? La respuesta 'Sí' es coherente, porque si soy un conocedor yo puedo conocer ese hecho. En cambio, la respuesta 'No' es incoherente, porque si no soy un conocedor, ¿cómo puedo suscitar una pregunta y responderla? Igualmente, la respuesta

esquiva 'No lo sé' es incoherente. Porque si sé que no lo sé, entonces soy un conocedor; y si no sé que no lo sé, entonces no debería responder.

¿Soy yo un conocedor? Si no lo soy, entonces no conozco nada. Mi sólo camino es el silencio. Mi sólo camino no es el silencio de las excusas y explicaciones del escéptico, sino el completo silencio del animal que no ofrece ni excusas ni explicaciones por su complaciente absorción en las rutinas meramente sensitivas. Porque si yo no conozco nada, no conozco las excusas para no conocer. Si yo no conozco nada, entonces no puedo conocer la explicación de mi ignorancia.

Esta necesidad condicional del hecho contingente es lo que involucra en contradicción al escéptico que habla. Si el entusiasmo por el logro de Freud me llevara a afirmar que todo pensamiento y afirmación es sólo un producto secundario de la libido, entonces, puesto que no he admitido excepciones, esta misma afirmación mía tendría que ser una mera afirmación de una fuente sospechosa. Si pensar nuevamente el asunto me llevara a reconocer alguna excepción, me llevaría a reconocer los presupuestos necesarios de la excepción. Una vez que se hubiera trazado y aceptado esa lista, ya no sería un escéptico.

{354} Con todo, la prescripción aristotélica de hacer que hable el escéptico deriva su eficacia no sólo de la necesidad condicional del hecho contingente, sino también de la naturaleza, la espontaneidad natural, y la inevitabilidad natural que acompañan al hecho. ¿Por qué el escéptico que habla no habla una jerigonza? ¿Por qué puede uno contar con que no esté a gusto con la autocontradicción? Es porque él está consciente empírica, inteligente, y racionalmente. Es porque en eso no tiene posibilidad de elegir. Es ^{330} porque se necesita una ingenuidad extrema para que él no traicione su real naturaleza. Es porque, si tuviera éxito su ingenuidad, el único resultado sería el que se hubiera mostrado a sí mismo como un idiota y hubiera perdido todo derecho de ser oído.

Este aspecto del asunto merece mayor atención. El proceso cognoscitivo no se halla fuera de los dominios de la ley natural. Tampoco sólo yo poseo el poder de hacer ciertos tipos de actos cuando se cumplen ciertas condiciones, sino que también con regularidad estadística se cumplen las condiciones y los actos ocurren. Yo no puedo huir de las sensaciones, percepciones, imágenes. Las tres continúan ocurriendo durante mis horas de vigilia, y con frecuencia las imágenes continúan durante mi sueño. Sin duda, yo puedo ejercer un control selectivo sobre lo que siento, percibo e imagino. Pero la elección que no puedo hacer efectiva es no sentir nada, no percibir nada, no imaginar nada. No sólo se me imponen los contenidos de estos actos, sino que también la conciencia es en cierto grado inseparable de los actos. Tampoco sucede que esa conciencia sea meramente un agregado de átomos aislados; es una unidad.

Si bien yo no puedo escapar de las presentaciones y representaciones, tampoco puedo quedarme contento con ellas. Espontáneamente caigo víctima de la admiración a la que Aristóteles llamó el principio de toda ciencia y filosofía. ¹ Yo trato de entender. Yo entro, sin cuestionar, al estado dinámico que se revela en las preguntas para la intelección. Teóricamente se da una disyunción entre 'ser inteligente' y 'no ser inteligente'. Pero la disyunción teórica no es una elección práctica para mí. Yo puedo maldecir la inteligencia;

¹ [ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980a 21 -- una referencia favorita de Lonergan; ver también la p. 34, antes.]

puedo ridiculizar sus aspiraciones; puedo reducir su utilización al mínimo; pero de esto no se sigue que pueda eliminarla. Puedo cuestionar cualquier otra cosa, pero cuestionar el cuestionar es autodestructivo. Yo podría invitar a la inteligencia a que concibiera un plan para escaparme de la inteligencia, pero el esfuerzo de escaparme sólo revelaría mi presente involucramiento y, bastante raro, yo desearía llevar a cabo el negocio inteligentemente, y querría pretender que escaparme fuera lo más inteligente por hacer.

{355} Así como no puedo quedarme contento con el flujo cinematográfico de presentaciones y representaciones, así tampoco puedo quedarme contento con el inquirir, entender y formular. Yo puedo decir que no quiero la presa sino el cazar, pero soy cuidadoso en restringir mi caza a los campos donde se halla la presa. Si bien sobre todo deseo entender, con todo, deseo entender los hechos. Inevitablemente la realización del entender, por estupenda que sea, sólo le da origen a una pregunta ulterior: '¿Eso es así?' Inevitablemente el progreso del entender se interrumpe por la comprobación del juicio. La inteligencia puede ser un pura sangre que exulta en la carrera; pero hay un jinete ^{331} en su lomo; y sin el jinete, el mejor de los caballos es una mala apuesta. La insistencia con que la ciencia moderna contempla un futuro indefinido de repetidas revisiones no implica una indiferencia ante los hechos. Al contrario, es un hecho lo que forzaría las revisiones, lo que arrojará al cubo de la basura las teorías brillantes de un entender previo, lo que hará mejor cada nueva teoría por estar más cerca de los hechos. Pero ¿qué es un hecho? ¿Qué es aquello claro, preciso, definitivo, irrevocable, dominante que llamamos un hecho? La pregunta es demasiado amplia para contestarla aquí. Cada filosofía tiene su propia visión sobre lo que es un hecho, y su teoría consiguiente sobre la naturaleza precisa de nuestro conocimiento del hecho. Todo lo que puede intentarse ahora es establecer lo que sucede que llamamos conocer un hecho.

Claramente, pues, el hecho es concreto como lo es el sentido o la conciencia. Igualmente, el hecho es inteligible; si bien es independiente de toda teoría dudosa, no es independiente del modesto chispazo inteligente ni de la formulación necesaria para darle su precisión y exactitud. Finalmente, el hecho es un incondicionado virtual: pudiera no haber sido; pudiera haber sido diferente de como es; pero tal como están las cosas, él posee una necesidad condicional, y posiblemente nada puede alterarlo ahora. El hecho, pues, combina lo concreto de la experiencia, lo determinado de la intelección precisa, y lo absoluto del juicio racional. El es el objetivo natural del proceso cognoscitivo humano. El es la unidad anticipada a la que la sensación, percepción, imaginación, inquisición, intelección, formulación, reflexión, captación de lo incondicionado, y juicio hacen sus variadas contribuciones complementarias. Cuando Newton supo que el agua de su balde estaba girando, él conoció un hecho, aunque él pensó haber conocido el espacio absoluto. Cuando la mecánica cuántica y la relatividad postularon lo inimaginable en una variedad cuatridimensional, ellas sacaron a luz el no demasiado sorprendente hecho de que la inteligencia científica y el juicio verificador van más allá de los dominios de la imaginación hasta los dominios del hecho. Como se ha dicho, es un problema difícil y complicado [responder] qué sean exactamente esos dominios. Lo que al presente nos concierne es el que estamos comprometidos con él. No estamos comprometidos porque conozcamos lo que es ni porque sea valioso; sino porque somos incapaces de evitar la experiencia, {356} porque hemos sido interiormente conquistados de manera sutil por el Eros de la mente que ha de entender, por las inevitables consecuencias de esa dulce

aventura en la que una racionalidad idéntica a nosotros demanda lo absoluto, rehusa el asenso sin reserva a algo menor que lo incondicionado y, cuando éste se alcanza, nos impone el compromiso de inclinarnos ante una inmanente Necesidad (Ανάγκη).

Al verse confrontado con el estándar de lo incondicionado, el escéptico se desespera. Si se los coloca enfrente del incondicionado, los productos del entender humano se avergüenzan. ^{332} Grandes son los logros de la ciencia moderna; con mucho, ellos han de preferirse a las anteriores conjeturas; sin embargo, la conciencia racional halla que ellos se aproximan ciertamente a lo incondicionado pero que no lo logran; y así les señala el modesto status de la probabilidad. Con todo, si bien la conciencia racional puede criticar el logro de la ciencia, ella no puede criticarse a sí misma. El espíritu crítico puede pesar todo lo demás en la balanza, a condición de que no se critique a sí mismo. Él consiste en una espontaneidad autoafirmativa que demanda razón suficiente para todo lo demás, pero que no ofrece justificación por demandarla. Surge ,como un hecho, para generar un conocimiento de hecho, para empujar el proceso cognoscitivo desde las estructuras condicionadas de la inteligencia hasta la afirmación sin reservas del incondicionado. El ocurre. El recurrirá siempre que se cumplan las condiciones para la reflexión. Con regularidad estadística se continúan cumpliendo dichas condiciones. Tampoco eso es todo, porque yo estoy involucrado, dedicado, comprometido. La disyunción entre la racionalidad y la no-racionalidad es una alternativa abstracta pero no una elección concreta. La racionalidad es mi misma dignidad, y estoy aferrado a ella tan de cerca, que desearía la mejor de las razones para abandonarla. En realidad, yo soy tan uno con mi racionalidad que, cuando caigo de sus altos estándares, soy compelido o bien a arrepentirme de mi locura, o bien a racionalizarla.

La autoafirmación se ha considerado como un juicio concreto de hecho. Se ha indicado la contradicción de la autonegación. Tras esa contradicción se han discernido la inevitabilidad y espontaneidad naturales que constituyen la posibilidad de conocer, no demostrando que uno puede conocer, sino de manera pragmática entregándose uno en el proceso. Tampoco puede uno alcanzar a fin de cuentas una fundamentación más profunda que esa entrega pragmática. Aun el buscarla implica un círculo vicioso; porque si uno busca tal fundamentación, uno emplea el proceso cognoscitivo; y la fundamentación que ha de alcanzarse no será más segura o sólida que el inquirir utilizado para alcanzarla. Así como yo pudiera no ser, así como yo pudiera ser otro diferente a como soy, así también mi conocer pudiera no ser, y pudiera ser otro diferente a como es. La base última de nuestro conocer no es la necesidad sino el hecho contingente, y el hecho no se establece antes que nos entreguemos al conocer, sino simultáneamente con esto. ^{357} El escéptico, pues, no está involucrado en un conflicto con necesidad absoluta. El pudiera no ser; él pudiera no ser un conocedor. La contradicción surge cuando utiliza el proceso cognoscitivo para negarlo.

7. La Descripción y la Explicación

El asunto tiene otro aspecto. La autoafirmación que se ha delineado ¿es descriptiva de la cosa-para-nosotros o es explicativa de la ^{333} cosa-misma? Hemos hablado de inevitabilidad y espontaneidad naturales. Pero ¿hablamos de ellas como son ellas mismas o como son ellas para nosotros?

Desafortunadamente, hay una pregunta anterior. La distinción que se ha trazado antes entre la descripción y la explicación estaba acuñada en términos que bastaban para abarcar las diferencias en los campos de la ciencia positiva. En cambio, la ciencia del hombre contiene un elemento que no se halla en otros sectores. Tanto el estudio del hombre como el estudio de la naturaleza empiezan con la pregunta y el chispazo inteligente sobre los datos sensibles. Tanto el estudio del hombre como el estudio de la naturaleza pueden avanzar desde las relaciones descriptivas del objeto con el investigador, hasta las relaciones explicativas que se dan inmediatamente entre los objetos. Así como el físico mide, correlaciona mediciones, y define implícitamente los correlativos por las correlaciones, así también el estudioso de la naturaleza humana puede abandonar el acercamiento literario para determinar las correlaciones económicas, políticas, sociológicas, culturales, o históricas. Ahora bien, el estudio del hombre también goza, por la conciencia, de un inmediato acceso al hombre, y este acceso puede utilizarse de dos maneras.

La utilización inicial es descriptiva. De esta manera nosotros hemos empezado desde una explicación de un evento llamado chispazo inteligente. Hemos señalado que era satisfactorio; que llegaba inesperadamente, que su emerger estaba condicionado por un estado interior dinámico de inquisición más que por las circunstancias externas; que aunque era difícil su primer surgimiento, eran fáciles y espontáneas sus ocurrencias repetidas; que los actos singulares del chispazo inteligente se acumulan en racimos que tienen un mismo tópico; que tales racimos pueden quedar sin formulación exacta, o que pueden desarrollarse en forma de doctrina sistemática. Bastante naturalmente, esta descripción general del chispazo inteligente se supuso y se utilizó cuando llegamos a examinarla más de cerca; y éste examen más de cerca se supuso a su vez en nuestra explicación de la abstracción explicativa y del sistema explicativo y en nuestro estudio del método empírico. Más aún, puesto que los datos, lo percibido y las imágenes son anteriores al inquirir, al chispazo inteligente, y a la formulación, y puesto que toda definición es subsiguiente a la pregunta y al chispazo inteligente, fue necesario definir los datos, lo percibido y las imágenes como los materiales presupuestos y {358} completados por la pregunta y el chispazo inteligente y, además, fue necesario distinguir entre ellos contrastando las formulaciones de las ciencias empíricas con las de las matemáticas y las formulaciones de ambas con las formulaciones del sentido común. Finalmente, el análisis del juicio y la explicación del entender reflexivo consistieron en relacionar estos actos entre sí, y {334} con las formulaciones de la intelección, y con el cumplimiento proporcionado por la experiencia.

Como notará el lector, el procedimiento inicial de la descripción gradualmente fue dando una definición basada en la relación; y las relaciones definitorias se dieron inmediatamente entre diferentes clases de estado o acto cognoscitivo. Ahora bien, la definición basada en este tipo de relación es explicativa, y así el procedimiento descriptivo fue substituido por el explicativo.

Se dan, pues, dos tipos de descripción y dos tipos de explicación. Si el que pregunta parte de los datos de los sentidos, empieza describiendo pero luego prosigue explicando. Igualmente, si él parte de los datos de la conciencia, empieza describiendo pero luego prosigue explicando. Con todo, hay una diferencia importante entre los dos tipos de explicación. Porque la explicación basada en los sentidos puede reducir al mínimo el

elemento de hipótesis aunque no puede eliminarlo enteramente. En cambio, la explicación basada en la conciencia puede escaparse enteramente de lo meramente supuesto, lo meramente postulado, lo meramente inferido.

Primero, la explicación basada en los sentidos puede reducir a un mínimo la hipótesis. Esto, por supuesto, es el punto del principio de relevancia. La ley de Galileo sobre la caída de los cuerpos no sólo supone o postula la distancia, o el tiempo, o las mediciones de cada uno. No sólo supone o postula la correlación entre la distancia y el tiempo; porque se da una relación entre los dos en la medida en que un cuerpo en su caída cae más lejos en un tiempo más largo; y las mediciones actuales fundamentan una determinación numérica de dicha relación. Más aún, lo que vale para la ley de la caída de los cuerpos, vale para las otras leyes de la mecánica. Si uno quiere, puede pretender que utilizar la pregunta, el chispazo inteligente, la formulación, y la consiguiente generalización sea una mera suposición o una mera postulación; pero al menos no es el tipo de mera suposición que el científico empirista evita sistemáticamente, ni el que él teme tan seriamente que se vea eliminada por algún método más inteligente de investigación por diseñarse y aceptarse en el futuro. Para alcanzar aquel elemento de la mera suposición que sujeta a una revisión futura a cualquier sistema de la mecánica, uno debe desplazar la atención desde las leyes singulares hasta el grupo de términos primitivos y relaciones que emplea el sistema para formular todas sus leyes. En otras palabras, uno tiene que distinguir entre, digamos, la masa en cuanto definida por las correlaciones entre las masas y, {359} por otra parte, la masa en cuanto que goza de la posición de un concepto mecánico último. Cualquier sistema futuro de la mecánica tendrá que satisfacer los datos que ahora son cubiertos por la noción de masa. Pero no es necesario que todos los sistemas futuros de la mecánica tengan {335} que satisfacer los mismos datos empleando nuestro concepto de masa. Los desarrollos ulteriores pueden llevar a que se introduzca un grupo diferente de conceptos últimos, hasta una consiguiente reformulación de todas las leyes, y así a que la noción de masa se vea destronada de su posición presente como algo último en el sistema mecánico. De aquí que, aunque el método empírico pueda reducir lo hipotético a un mínimo, no puede eliminarlo enteramente. Sus conceptos en cuanto conceptos no son hipotéticos, ya que ellos están definidos implícitamente por unas correlaciones establecidas empíricamente. No obstante, sus conceptos en cuanto sistemáticamente significativos, en cuanto últimos o derivados, en cuanto preferidos a otros conceptos que pudieran alcanzarse empíricamente, implican un elemento de mera suposición. Porque la selección de ciertos conceptos como últimos ocurre en el trabajo de sistematización, y ese trabajo es provisional. En cualquier época se acepta un sistema porque proporciona la más simple explicación de todos los hechos conocidos. Pero al mismo tiempo se reconoce que puede haber unos hechos desconocidos pero relevantes, que ellos pudieran darles origen a preguntas ulteriores que llevaran a más chispazos inteligentes, y que los ulteriores chispazos inteligentes pudieran implicar una revisión radical del sistema aceptado.

Segundo, la explicación basada en la conciencia puede evitar esta limitación. No quiero decir, por supuesto, que tal explicación no haya de alcanzarse mediante la serie de revisiones implicada en el proceso autocorrectivo del aprendizaje. Ni quiero decir que, una vez que se alcanza la explicación, no quede ninguna posibilidad de efectuar revisiones menores que dejen intactas las líneas básicas pero alcancen una mayor exactitud y una mayor plenitud de detalle. Igualmente, no estoy pretendiendo aquí y ahora que la

naturaleza humana y por tanto el conocimiento humano sea inmutable, que no pueda surgir una nueva naturaleza y un nuevo conocimiento al que no le sea aplicable la presente teoría. Lo que se excluye es la revisión radical que implica un cambio en los términos y relaciones fundamentales del relato explicativo del conocimiento humano que subyace bajo el sentido común, las matemáticas y la ciencia empírica existentes.

8. La Imposibilidad de Revisión

La imposibilidad de tal revisión aparece en la misma noción de revisión. Una revisión recurre a los datos. Supone que la teoría previa no explica satisfactoriamente todos los datos. Afirma haber alcanzado {360} unas intelecciones complementarias que llevan a unas formulaciones más exactas. Muestra que estas nuevas formulaciones o bien son incondicionadas, o se aproximan más de cerca a lo incondicionado que las formulaciones anteriores. Ahora bien, si de {336} hecho la revisión es como se la describe, entonces presupone que el proceso cognoscitivo queda dentro de los tres niveles de presentación, intelección y reflexión; presupone que los chispazos inteligentes son acumulativos y complementarios; presupone que ellos llevan hacia un límite descrito por el adjetivo 'satisfactorio': presupone una captación reflexiva del incondicionado o de lo que se aproxima a lo incondicionado. Claramente, la revisión no puede revisar sus propias presuposiciones. Un revisor no puede recurrir a los datos para negar los datos, a sus nuevas intelecciones para negar las intelecciones, a su nueva formulación para negar la formulación, a su captación reflexiva para negar la captación reflexiva.

El mismo punto puede presentarse de otra manera. El relativismo popular se inclina a argüir que la ciencia empírica es la forma más confiable de conocimiento humano; es así que la ciencia empírica está sujeta a una revisión indefinida; luego, todo conocimiento humano está igualmente sujeto a una revisión indefinida. Ahora bien, tal argumento es necesariamente falaz. Uno debe conocer definitivamente ^d unos rasgos invariantes del conocimiento humano antes de que uno pueda afirmar que la ciencia empírica esté sujeta a una revisión indefinida; y si uno conoce definitivamente ^e los rasgos invariantes del conocimiento humano, entonces uno conoce lo que no está sujeto a revisión. Más aún, como es obvio, dicho conocimiento sobrepasa la ciencia empírica al menos en el aspecto de que no está sujeto a revisión.

9. La Autoafirmación en la Posibilidad de los Juicios de Hecho

La misma conclusión puede alcanzarse estableciendo las condiciones *a priori* de cualquier posible juicio de hecho. Porque cualquier juicio de esos puede representarse por un 'Sí' o 'No' como respuesta a la pregunta ¿Eso es así? La respuesta será racional, esto es, descansará en la razón suficiente conocida. Más aún, la respuesta será absoluta; el 'Sí' excluye totalmente el 'No'; y el 'No' excluye totalmente el 'Sí'. De aquí que, mientras que la razón suficiente conocida por una respuesta absoluta deba ser ella misma absoluta y conocida, el 'Sí' o 'No' debe apoyarse en alguna aprehensión o captación de lo incondicionado. Ahora bien, el juicio de hecho no se refiere a que algo deba ser así o no pueda ser de otra manera; meramente afirma que algo es así; de aquí que lo incondicionado que fundamenta no sea un incondicionado formal sino virtual. La primera condición, pues,

de cualquier posible juicio de hecho es la captación de {361} (1) un condicionado, (2) un nexo entre el condicionado y sus condiciones, y (3) el cumplimiento de las condiciones. {337} Tal captación es la que efectúa la transición desde la pregunta '¿Eso es así?' hasta una respuesta racional, absoluta.

Ahora bien, este primer requisito presupone otros requisitos. El 'eso' de juicio de hecho no es un 'eso' solo. Al contrario, lo condicionado, conocido como condicionado, es lo que por el cumplimiento de sus condiciones es captado como incondicionado virtual. Antes de la pregunta para la reflexión, debe darse un nivel de actividad que dé lo condicionado como condicionado, lo condicionado como ligado a sus condiciones. Ahora bien, éste es el nivel de la inteligencia, del postular unidades sistemáticas y relaciones sistemáticas. Más aún, será un nivel que se desarrolla libremente; porque las preguntas de hecho no surgirán sin un desarrollo libre. [Sin la libertad,] las únicas instancias del condicionado que se contemplarían serían las instancias con las condiciones cumplidas. En tal caso la respuesta sería siempre un 'Sí' automático; y si la respuesta fuera siempre un 'Sí' automático, no habría necesidad de suscitar ninguna pregunta de hecho. Con todo, aunque se da un desarrollo libre de unidades y relaciones sistemáticas, tal desarrollo no puede ocurrir en ningún aislamiento puro del cumplimiento de las condiciones. Si se diera tal aislamiento, sería imposible decir si se cumplieron o no las condiciones; y si eso fuera imposible, entonces los juicios de hecho no ocurrirían. Esto da la segunda condición del juicio de hecho. Es un nivel de actividad intelectual que postula las unidades y relaciones sistemáticas (1) con alguna independencia del campo del cumplimiento de las condiciones, y (2) con referencia a tal campo.

Sin embargo, este segundo requisito presupone un tercero. Debe darse el campo del cumplimiento de las condiciones. Más exactamente, puesto que las condiciones son simultáneas a lo que ellas condicionan, debe haber un campo anterior que contenga lo que puede llegar a ser el cumplimiento de las condiciones. De por sí, ellas no serán ni condicionantes ni condicionadas; ellas serán meramente dadas.

Finalmente, la posibilidad es concreta. Los lógicos pueden decir que es posible una 'montaña de oro' si no hay una contradicción intrínseca involucrada en suponer tal montaña. Pero, de hecho, una montaña de oro es posible sólo si se dan los medios para adquirir suficiente oro para hacer una montaña, para transportarla a un solo lugar, para amontonarla con la figura de montaña, y para mantenerla suficiente tiempo de suerte que la montaña de oro exista durante algún intervalo mínimo de tiempo. De manera semejante, cualquier posible juicio de hecho será algún juicio concreto. {338} Sus condiciones de posibilidad incluyen las condiciones de reunir sus diversos componentes. Debe darse, pues, una unidad-identidad-totalidad concreta que experimente lo dado, que inquiere acerca de lo dado para generar {362} el desarrollo libre de unidades y relaciones sistemáticas, que reflexione sobre tal desarrollo y demande lo incondicionado virtual como fundamento para responder 'Sí' o 'No'. Esta unidad concreta es la que pregunta '¿Eso es así?' Esta unidad concreta es la que inicia el desarrollo libre al preguntar acerca de lo dado: '¿Qué es esto?', '¿Por qué es?', '¿Con qué frecuencia existe o sucede?' Esta unidad concreta es la que capta y formula lo condicionado como condicionado y que recurre a lo dado para captar el incondicionado virtual y para afirmarlo racional y absolutamente.

Queda un corolario. Los juicios de hecho pueden ser no sólo posibles. Ellos pueden ocurrir actualmente. Pero si ocurre algún juicio de hecho, debe darse también el ocurrir de sus condiciones. De aquí que, si se da algún juicio de hecho, sin importar cuál sea su contenido, también se da una unidad-identidad-totalidad concreta que experimenta algo dado, que inquiere, entiende y formula, que reflexiona, capta el incondicionado, y así afirma o niega. Finalmente, tal unidad-identidad-totalidad concreta es una cosa-misma, porque se define por un grupo de operaciones relacionadas internamente, y las relaciones pueden convalidarse experimentalmente en los estados conscientes y dinámicos (1) del inquirir que lleva desde lo dado al chispazo inteligente, (2) del chispazo inteligente que conduce a la formulación, (3) de la reflexión que lleva desde la formulación hasta la captación del incondicionado, y (4) de tal captación que conduce a la afirmación o negación.

Del corolario resulta nuestro primer argumento. No puede darse una revisión sin que ocurra algún juicio de hecho. Pero si ocurre algún juicio de hecho, ocurren los estados dinámicos en que pueden convalidarse experimentalmente las relaciones que definen los términos conjugados por los que se diferencia la cosa-misma que conoce.

¿Cuál es la fuente de esta peculiaridad de la teoría del conocimiento? Es el que otra teoría alcanza su cosa-misma retirándose de la cosa en cuanto relacionada con nosotros por los sentidos o por la conciencia, mientras que la teoría del conocimiento alcanza su cosa-misma entendiéndose a sí misma y afirmándose a sí misma como una unidad concreta en un proceso que es consciente empírica, inteligente, y racionalmente. Más aún, puesto que cualquier otro conocido llega a conocerse ^{339} mediante este proceso, ningún conocido podrá impugnar el proceso sin impugnar simultáneamente su propio status como conocido.

10. Un contraste con el Análisis Kantiano ^f

Hemos llevado a cabo algo semejante a lo que un kantiano llamaría una deducción trascendental. De acuerdo con esto, se nos pedirá que expliquemos el hecho de que nuestra deducción dé diferentes resultados que los de Kant.

{363} Una primera diferencia consiste en que Kant exigió las condiciones *a priori* para la posibilidad de la experiencia, en el sentido de conocer un objeto. Nosotros hemos distinguido dos asuntos; se da el problema de la objetividad, y desde éste hemos prescindido cuidadosamente no sólo en la presente sección sino también en todas las secciones anteriores; también se da el problema anterior de determinar qué actividades exactamente están involucradas en el conocer, y hasta ahora hemos restringido nuestros esfuerzos a este primer problema. De aquí hemos preguntado no por las condiciones para conocer un objeto, sino por las condiciones para que pueda ocurrir un juicio de hecho. Hemos preguntado por las condiciones de un 'Sí' o 'No' absoluto y racional, visto simplemente como un acto. No hemos preguntado qué condiciones se requieren para que haya un hecho que corresponda al 'Sí'. No hemos ni siquiera preguntado qué significación pudiera tener tal correspondencia.

Una segunda diferencia se halla en la distinción entre la cosa-para-nosotros y la cosa-misma. Kant los distinguió como fenómeno y noumenon. Qué haya querido decir exactamente es un tema discutido, pero al menos es claro que la distinción pertenecía a su

formulación de una teoría de la objetividad. Más aún, me parece bastante probable que el origen histórico de la distinción kantiana haya de buscarse en la distinción renacentista entre las cualidades primarias y secundarias, donde las primeras pertenecían a las cosas mismas reales y objetivas, mientras que las últimas pertenecían a la aprehensión que de ellas tuviera el sujeto. En cualquier caso, nuestra distinción no es ni la distinción renacentista ni la distinción kantiana. Es simplemente una distinción entre la descripción y la explicación, entre la clase de actividades cognoscitivas que fija los contenidos indicando a qué se parecen y, por otra parte, la clase que fija los contenidos señalando sus relaciones convalidadas experimentalmente. Una cosa es una unidad-identidad-totalidad concreta captada en los datos como individual. Descríbela, y será una cosa-para-nosotros. Explícala, y será una cosa-misma. ¿Es real? ¿Es objetiva? ¿Es algo más que la determinación inmanente del acto cognoscitivo? Estas son todas unas preguntas bastante razonables. Pero todavía no contestamos ni 'Sí' ni 'No'. Por el momento nuestra respuesta es simplemente el que la objetividad es un tema muy ^{340} complejo, y que lo manejaremos satisfactoriamente sólo si empezamos determinando lo que es precisamente el proceso cognoscitivo. Sin duda hay objeciones que pueden urgirse contra este procedimiento; pero las objeciones también se manejarán satisfactoriamente sólo después que las preguntas anteriores se hayan respondido.

Una tercera diferencia se refiere a los juicios universales y necesarios. Estos se hallan en la vanguardia de la crítica kantiana que se dedicó ampliamente al problema de trascender el atomismo experimental de Hume. En cambio, en nuestro análisis ellos juegan un papel menor. Un juicio universal y necesario puede **{364}** ser meramente la afirmación de una proposición analítica, y tales proposiciones analíticas pueden ser meras posibilidades abstractas sin relevancia para el contexto central de los juicios que llamamos conocimiento. Nuestro énfasis recae en el juicio de hecho que es él mismo un incremento al conocimiento e, igualmente, contribuye a la transición desde la proposición analítica hasta el principio analítico, esto es, hasta el juicio universal y necesario cuyos términos y relaciones son existenciales en el sentido de que ocurren en unos juicios de hecho.

Una cuarta diferencia se refiere al fundamento inmediato del juicio. Kant formuló este fundamento estableciendo su esquematismo de las categorías. Se da un uso más propio de la categoría 'Real' si se da un llenado de la forma vacía del Tiempo. Se da un uso más propio de la categoría 'Substancia' si se da una permanencia de lo Real en el Tiempo. Sin embargo, el esquematismo de Kant no se considera como una de sus más felices invenciones. En cualquier caso, nosotros hemos argumentado que por su misma génesis, los conceptos se hallan unidos con los datos. El inquirir se da acerca de los datos de los sentidos o de la conciencia. El chispazo inteligente se da sobre los datos del inquirir. Los conceptos y las teorías son los productos del chispazo inteligente y tienen que comprobarse con los datos. Más aún, y ésta es la diferencia esencial, el proceso de comprobación revela en el conocimiento humano, más allá de la experiencia y la intelección, un tercer nivel constitutivo, distinto, que a la vez se autentifica a sí mismo y es decisivo. Se autentifica a sí mismo: la reflexión racional exige y el entender reflexivo capta un incondicionado virtual; y una vez que ha ocurrido tal captación, uno no puede ser razonable y a la vez dejar de hacer un juicio. Igualmente, el solo tercer nivel es decisivo: hasta que haga un juicio dejaré de estar meramente pensando; una vez que llegue a juzgar, entonces yo conozco. Así como el chispazo inteligente traza el objeto definido del pensamiento desde el confuso objeto del

la experiencia, así el juicio selecciona los objetos del pensamiento que son objetos del conocimiento. Finalmente, como aparecerá en los capítulos 12 y 13, conocer significa conocer el ser, y conocer el ser incluye conocer los objetos y los sujetos.

{341} Ahora bien, debido a que el tercer nivel se autentifica a sí mismo, la razón y su ideal, el incondicionado, no pueden dejarse en el dudoso y meramente supervisor papel que les señaló Kant. Debido a que es constitutivo y él solo decisivo, el único criterio para nuestro conocimiento es el juicio racional; y éste rechaza el empirismo vestigial tan frecuentemente denunciado en el pensamiento kantiano. Con todo, nuestro incondicionado es sólo virtual; es solamente lo que es así de hecho; y la relevancia universal del hecho en este sentido ² a la vez corrige {365} el racionalismo prekantiano y excluye el idealismo postkantiano. Finalmente nuestro realismo será inmediato, aunque no intuitivo: el análisis cognoscitivo no se necesita para conocer el ser sino para conocer el conocimiento. ¶

Una quinta diferencia tiene que ver con la conciencia. Kant reconoció un sentido interior que corresponde *grosso modo* a lo que hemos llamado conciencia empírica, a saber, aquel darse cuenta inmanente en los actos de sentir, percibir, imaginar, desear, temer, etc. Además de este reconocimiento del sentido interior, Kant dedujo o postuló una unidad sintética original de aperccepción como la condición *a priori* del 'Yo pienso' que acompaña a todos los actos cognoscitivos. Por otra parte, la teoría kantiana no tiene lugar para una conciencia de los principios generadores de las categorías; las categorías pueden inferirse de los juicios en los que ellas ocurren; pero es imposible alcanzar a su misma fuente más allá de las categorías. Es precisamente este aspecto del pensamiento kantiano el que les da a las categorías su inflexibilidad y su misterio irreductible. Es el mismo aspecto que a Fichte y a Hegel les dio la oportunidad de penetrar en el desocupado territorio de la conciencia inteligente y racional. Los estados dinámicos llamados pregunta y reflexión ocurren. El inquirir es generador de todo entender, y el entender es generador de todos los conceptos y sistemas. La reflexión es generadora de toda la captación reflexivas del incondicionado, y tal captación es generadora de todo juicio. Si el kantiano prohíbe considerar la pregunta y la reflexión, él mismo se expone al cargo de oscurantista. Si admite considerarlas, si alaba a la curiosidad inteligente y al espíritu crítico, entonces él se halla en camino de reconocer los principios generadores tanto de las categorías que Kant conoció, como de las categorías que Kant no conoció.

La anterior lista de diferencias explica la divergencia entre la conclusión de Kant y la nuestra. Son diferencias en el problema que se considera, en el punto de vista desde el que se considera, en el método por el que se resuelve. Más fundamentalmente hay diferencias {342} sobre cuestiones de hecho, porque nuestra autoafirmación es, como hemos insistido y perdón por repetirlo, primaria y últimamente un juicio de hecho. El kantiano ortodoxo se referirá a nuestra posición como un mero psicologismo, como un recurrir a lo empírico que no puede dar más que una probabilidad provisional. Pero nuestra réplica es bastante sencilla. Sin los juicios de hecho no puede uno ir más allá de las meras proposiciones analíticas. Además, aunque la autoafirmación no es más que un juicio de un mero hecho, con todo, es un juicio privilegiado. La autonegación es incoherente. Uno sólo tiene que preguntar y reflexionar para hallarse a uno mismo atrapado en la espontaneidad {366} e inevitabilidad que proporcionan la evidencia para la autoafirmación. Basta con que

² Ver antes, pp. 355-56 [Transferido desde el texto hasta la nota, por los editores]

uno haga un solo juicio de hecho, sin importar cuál sea su contenido, para que se involucre uno mismo en una autoafirmación necesaria. Finalmente, la teoría del conocimiento difiere de otra teoría; porque otra teoría alcanza la explicación sólo aventurándose en lo meramente supuesto; en cambio, la teoría del conocimiento alcanza la explicación sin un aventurarse semejante; y puesto que no contiene ningún elemento meramente hipotético, no está sujeta a la revisión radical.

11. El Contraste con el Análisis Relativista

Desde el pensamiento kantiano ahora nos pasamos hasta el pensamiento relativista. La pregunta inicial en la presente sección fue si ocurren juicios correctos. Nuestra explicación de la autoafirmación contradice directamente la pretensión relativista de que no ocurren los juicios correctos. Aunque se han dado los argumentos a favor de nuestra posición, no estará de más indicar dónde estaría en desacuerdo la posición relativista y por qué.

Primero, el pensamiento relativista se dedica ampliamente a refutar al empirismo. Correctamente insiste en que el conocer humano no puede explicarse por el solo nivel de las presentaciones. Se da igualmente el nivel de la intelección, del captar y formular las unidades inteligibles y las relaciones sistemáticas. Sin este segundo nivel de actividades hay en realidad algo dado pero no hay posibilidad de decir qué sea lo dado.

Segundo, así como el relativista insiste en el nivel de la intelección contra el empirista, así nosotros insistimos en el nivel de la reflexión contra el relativista. El conocer humano no es meramente una teoría acerca de lo dado; también hay hechos; y el relativista no ha establecido ni puede establecer el que no haya hechos, ya que la ausencia de cualquier otro hecho sería ella misma un hecho.

Tercero, así como el empirista no tendría nada que decir si, de hecho, no utiliza las operaciones a nivel de la intelección, así tampoco el relativista ⁽³⁴³⁾ se confina a sí mismo estrictamente a los niveles de las presentaciones y de la intelección. Él está muy familiarizado con la noción de lo incondicionado. El mira lo incondicionado como el ideal hacia el que tiende el conocer humano. Pero él supone que este ideal se ha de alcanzar por el entender. Si el universo en cada una de sus partes y aspectos fuera entendido completamente, ya no habría más preguntas; todo sería concebido exactamente como debiera serlo; ^h en cualquier posible tópico podría un hombre decir exactamente lo que quiere significar, y significaría exactamente lo que dijo. Por otra parte, si falta esta coherencia comprensiva, no puede haber ningún caminar seguro. Se da el entender, pero es parcial; {367} se le une la incompreensión; él se encuentra abierto a la revisión cuando la incompreensión actual ceda ante el futuro entender; y todas las cosas se hallan relacionadas tan íntimamente que el conocimiento de algo puede ser definitivo sólo cuando todo sea conocido.

Cuarto, el relativista es capaz de llevar hasta el fin esta visión general enfrentando asuntos concretos. ¿Ésta es una máquina de escribir? Probablemente, sí. Para propósitos prácticos, sí. ¿Absolutamente? El relativista preferiría que quedara claro la significación precisa del nombre '*máquina de escribir*'; le gustaría que le dijeran qué significa exactamente el demostrativo '*este*'; agradecería una explicación de la cópula '*es*'. Tu simple pregunta se encuentra con tres preguntas ulteriores; y si tú respondes estas tres, tus

respuestas les darán origen a muchas más. Si eres rápido y ves que estás empezando una serie infinita, puedes enfrentar al relativista con un sistema redondeado. Pero el relativista también es un tipo listo. El señalará que la gente ordinaria, muy segura de que ésta es una máquina de escribir, no conoce nada del sistema en el que tú basas su conocimiento. Y esto no es todo. Porque el conocimiento humano es limitado; los sistemas tienen sus puntos débiles; y el relativista se precipitará sobre los mismos asuntos de los cuales un defensor del sistema preferiría confesar su ignorancia.

Quinto, el relativista no sólo dejará claro que quedan preguntas posteriores hasta que todo sea conocido, sino que también explicará porqué esto es así. Una relación se llama interna a un objeto cuando, sin la relación, el objeto diferiría radicalmente. Así, hemos hablado del inquirir y del chispazo inteligente. Pero por el inquirir no hemos significado una pura admiración; hemos significado una admiración por algo. De manera semejante, por chispazo inteligente no hemos significado un entender puro, sino un entender algo. El inquirir y el chispazo inteligente, pues, están relacionados internamente con los materiales en los que uno inquiriere y acerca de los cuales progresa el chispazo inteligente de uno. Ahora bien, si se supone que todo el universo es un patrón de relaciones internas, ^{344} se sigue claramente que ninguna parte ni ningún aspecto del universo puede conocerse en aislamiento de cualquier otra parte o aspecto; porque cada detalle está relacionado internamente con cualquier otro; y prescindir de tales relaciones es prescindir de las cosas tal como ellas son, y es poner en su lugar otros objetos imaginarios que simplemente no son. Por tanto, si uno le pide al relativista que explique por qué las preguntas se alargan hasta el infinito, él tiene una respuesta preparada. El universo por conocerse al responder preguntas es un tejido de relaciones internas.

Sexto, si lo anterior representa justamente la posición relativista, también revela sus descuidos. Las preguntas son de dos clases. Hay preguntas para la intelección que inquieren qué es esto, qué significa, por qué es así, con qué frecuencia ocurre o existe. También hay preguntas para la reflexión que **{368}** inquieren si las respuestas al anterior tipo de preguntas son correctas. Además, el incondicionado que se requiere para el juicio no es la coherencia comprensiva que es el ideal del entender, que funda las respuestas a todas las preguntas del primer tipo. Al contrario, es un incondicionado virtual que resulta de la combinación de un condicionado con el cumplimiento de sus condiciones. Además, un juicio es un compromiso limitado; así que lejos de descansar en el conocimiento del universo, se centra en que, sin importar lo que pueda mostrarse que sea el resto del universo, al menos esto es así. Puede que yo no sea capaz de determinar la instancia límite en las que se pudiera discutir si el nombre '*máquina de escribir*' es adecuado. Pero al menos puedo establecer definitivamente ⁱ que ésta es una máquina de escribir. Puede que yo no sea capaz de clarificar la significación de '*es*', pero para el propósito presente basta con conocer la diferencia entre *es* y *no es*, y eso, yo lo conozco. No tendré mucha fluidez cuando se trate de explicar la significación de *esto*, pero si prefieres que use *aquello* no me parecerá diferente con tal que ambos veamos de qué estamos hablando. Me adviertes que he hecho errores en el pasado. Pero tu advertencia carece de sentido, si yo estoy haciendo otro error al reconocer un error pasado como error. Y en cualquier caso, el único asunto presente es si estoy equivocado o no en afirmar que ésta sea una máquina de escribir. Tú me explicas a mí que mi noción de máquina de escribir sería muy diferente si yo entendiera la química de los materiales, la mecánica de su construcción, la psicología de la habilidad

del mecanógrafo, el efecto sobre la estructura de la frase que resulta de utilizar una máquina al componer, las repercusiones económicas y sociológicas del invento, su relación con la burocracia comercial y política, etc. Pero ¿yo no podría explicarte que todos estos temas ulteriores, por interesantes y ^{345} significativos que fueran, han de conocerse mediante juicios ulteriores, y que tales juicios ulteriores lejos de sacarme de mi convicción de que ésta es una máquina de escribir, sólo me confirmarán en ello, y que hacer esos juicios ulteriores sería más bien difícil si, al empezar, no pudiera estar cierto de si ésta es o no una máquina de escribir?

Séptimo, sin embargo, las preguntas que se responden por un patrón de relaciones internas son sólo preguntas que se hacen acerca del sistema explicativo. Pero además de las cosas-mismas y antes que ellas en nuestro conocer, se dan las cosas-para-nosotros, las cosas en cuanto descritas. Más aún, las cosas existentes y el ocurrir, en los que se verifican los sistemas explicativos, divergen asistemáticamente de las frecuencias ideales que idealmente se deducirían de los sistemas explicativos. Igualmente, la actividad de verificar implica utilizar la descripción como intermediario entre el sistema definido por las **{369}** relaciones internas y, por otra parte, las presentaciones de los sentidos que son el cumplimiento de las condiciones. Finalmente, sería un error suponer que la explicación sea el único conocimiento verdadero; no sólo descansa su verificación en la descripción, sino que también las relaciones de las cosas con nosotros son tanto objetos de conocimiento como lo son las relaciones de las cosas entre sí.

Octavo, el relativista inventa para sí mismo un universo que consiste meramente en un sistema explicativo, porque él concibe el incondicionado como el ideal del entender, como la coherencia comprensiva hacia la que tiende el entender al preguntar qué y por qué. Pero como hemos visto, el criterio del juicio es el incondicionado virtual. Cada juicio es un compromiso limitado. Así que lejos de expresarse acerca del universo, se contenta con afirmar algún condicionado singular que tiene un número finito de condiciones que, de hecho, se cumplen. Sin duda, si el universo fuera simplemente un vasto sistema explicativo, el conocimiento de las condiciones de cualquier condicionado sería idéntica al conocimiento del universo. Pero de hecho el universo no es simplemente un sistema explicativo; sus cosas existentes y su ocurrir divergen asistemáticamente de la pura inteligibilidad; él muestra un residuo empírico de lo individual, lo incidental, lo continuo, lo meramente yuxtapuesto, y lo meramente sucesivo; es un universo de hechos, y el sistema explicativo tiene validez en la medida en que se conforma con los hechos descriptivos.

Noveno, el argumento relativista de interminables preguntas ulteriores es más impresionante que concluyente. El conocer humano no empieza partiendo de un previo conocer, sino partiendo de una espontaneidad e inevitabilidad naturales. Sus términos básicos no son definidos por él en algún conocer anterior al ^{346} conocer; ellos son fijados por la estructura dinámica del proceso cognoscitivo mismo. El relativista pregunta qué se entiende por la cópula *es* y el demostrativo *esto*. Pero ni él ni nadie suele confundir *es* con *no es*, ni *esto* con *no esto*; y dicha claridad básica es todo lo que es relevante para la significación de la afirmación 'Esta es una máquina de escribir'. Se llamaría a un teórico del conocimiento para que explicara tales términos elementales; él lo haría diciendo que *es* representa el *Sí* que ocurre en el juicio y que es anticipado por una pregunta como ¿Eso es? ¿Qué es eso? De manera semejante un teórico explicaría *esto* como el retorno desde el

campo de la concepción hasta el residuo empírico en el campo de las presentaciones. Ahora bien, las preguntas relevantes para la teoría del conocimiento no son relevantes para cada instancia del conocer. Ellas no son universalmente relevantes, porque de hecho no se da ninguna oscuridad operacional en las significaciones que la teoría del conocimiento aclara. Igualmente, no son universalmente relevantes, porque tales {370} significaciones elementales están fijadas de una manera que sobrepasa la determinación por definición, con la inmutabilidad innata de las estructuras dinámicas del proceso cognoscitivo.

Décimo, así como el conocer humano empieza por la espontaneidad natural, así sus desarrollos iniciales son inarticulados. Así como él pregunta qué y por qué sin que se dé razón de su inquirir, así también empieza en el proceso autocorrectivo del aprendizaje sin las formulaciones explícitas que se requerirían acertadamente en un sistema explicativo. Los chispazos inteligentes singulares son parciales. Espontáneamente dan origen a las preguntas ulteriores que sacan chispazos inteligentes complementarios. Si el universo fuera puramente un sistema explicativo, los racimos menores de chispazos inteligentes alcanzados por lo que se llama sentido común no encaminarían a una posición limitante de familiaridad y dominio en el que evidentemente es tonto dudar si es o no una máquina de escribir. Pero de hecho, el universo que ha de conocerse al responder preguntas no es un sistema explicativo puro. De hecho los chispazos inteligentes llevan a posiciones limitantes de familiaridad y dominio. De hecho, como todos saben muy bien, es tonto dudar de si es o no una máquina de escribir. El relativista me pediría que notara la enorme diferencia en mi noción de la máquina de escribir si yo entendiera plenamente la química de sus materiales, la mecánica de su construcción, la psicología de la habilidad del mecanógrafo, el giro dado al estilo literario al componer en una máquina de escribir, el efecto de su invención en el desarrollo de la burocracia comercial y política, etc. Pero concediendo que tal enriquecimiento de mi conocimiento sea posible y deseable, no obstante ha de obtenerse un conocimiento ulterior mediante juicios ulteriores; y puesto que {347} el enriquecimiento es explicativo, puesto que el conocimiento explicativo descansa en el conocimiento descriptivo, no sólo debo empezar conociendo que ésta es una máquina de escribir, no sólo debo avanzar aprendiendo cuán semejantes deben ser otras máquinas si han de llamarse máquinas de escribir, sino que también puedo alcanzar una explicación válida sólo en la medida en que mis descripciones sean exactas.

Undécimo, es bastante verdadero que puedo estar equivocado. Pero esa verdad presupone que yo no esté haciendo otro error al reconocer un pasado error como error. Más en general, los juicios de hecho son correctos o incorrectos, no necesariamente sino sólo de hecho. Si bien esto es algo, con todo, pudiera no ser nada de plano. Si esta es una máquina de escribir, con todo, pudiera ser alguna otra cosa. De manera semejante, si estoy en lo correcto al afirmar que ella sea una máquina de escribir, el hecho de que esté en lo correcto no es una necesidad pura, sino meramente un hecho. Preguntar por la evidencia que excluya la posibilidad de que yo esté errado cuando afirmo que ésta es una máquina de escribir es pedir demasiado. Tal evidencia no es asequible, {371} porque si estoy en lo correcto, es un mero hecho. Pero si no es asequible dicha evidencia, mucho menos se dará la evidencia que excluya la posibilidad de error en todos los juicios de hecho. Los errores son tanto unos hechos como lo son los juicios correctos. Ahora bien, el relativista se halla en conflicto con ambas categorías de hechos. Para él nada es simplemente verdadero, porque eso es posible sólo cuando se alcanza la coherencia comprensiva; para él, nada es

simplemente errado, porque cada afirmación implica algún entender y así alguna parte de lo que él llama verdad. En último análisis, así como el empirista trata de desterrar la inteligencia, así el relativista trata de desterrar el hecho y, con ello, lo que cualquier otro llama verdad.

La Noción del Ser

{372} ^{348} Si bien se han establecido las principales líneas del proceso cognoscitivo, quedan por clarificar ciertas nociones fundamentales y penetrantes . Entre ellas está, en primer lugar, la noción del ser. Es un tópico intrincado y, tal vez, el procedimiento más satisfactorio será el empezar con una definición.

1. Una Definición

El ser, pues, es el objetivo del puro deseo de conocer.

'El deseo de conocer' se le llama a la orientación dinámica manifestada en las preguntas para la intelección y para la reflexión. No es la expresión verbal de las preguntas. No es la formulación conceptual de las preguntas. No es ningún chispazo inteligente ni pensamiento. No es ninguna captación reflexiva ni juicio. Es el primer y envolvente impulso que lleva al proceso cognoscitivo desde los sentidos y la imaginación hasta el entender, desde el entender hasta el juicio, desde el juicio hasta el contexto completo de los juicios correctos que se llama conocimiento. El deseo de conocer, pues, es simplemente el inquisitivo y crítico espíritu del hombre. Al mover a que éste busque el entender, le impide que se satisfaga con el mero flujo de la experiencia externa e interna. Al demandar un entender adecuado, involucra al hombre en el proceso autocorrectivo del aprendizaje en el que preguntas ulteriores dan chispazos inteligentes complementarios. Al mover al hombre a reflexionar, a buscar el incondicionado, a concederle sólo al incondicionado su asentimiento sin reservas, le impide que se satisfaga con rumores y leyendas, con hipótesis {373} no verificadas y teorías no probadas. Finalmente, al suscitar todavía más preguntas para la intelección y para la reflexión, excluye la inercia complaciente; porque si las preguntas quedan sin respuestas el hombre no puede quedar complacido; y si se buscan las respuestas, el hombre no queda inerte.

Debido a que él difiere radicalmente de cualquier otro deseo, a este deseo se le ha llamado puro. No ha de conocerse mediante la analogía engañosa de otros deseos, sino dándole rienda suelta a la conciencia inteligente y racional. Es, en realidad, algo impalpable; pero también poderoso. Saca al hombre de la rutina sólida de la percepción y el conato, del instinto y el hábito, del hacer y gozar. Lo atrapa con la fascinación de los problemas. Lo embarca ^{349} en la búsqueda de soluciones. Lo mantiene apartado de lo no establecido. Lo impele a asentir al incondicionado. Es la fría astucia del sentido común, el desinterés de la ciencia, el desapego de la filosofía. Es la absorción en la investigación, el gozo en el descubrimiento, la seguridad en el juicio, la modestia del conocimiento limitado. Es la serenidad implacable, la determinación no apresurada, el impulso imperturbable de una pregunta que le sigue oportunamente a otra pregunta en la génesis de la verdad.

Este puro deseo tiene un objetivo. Es un deseo de conocer. En cuanto mero deseo, se refiere a la satisfacción de los actos de conocer, a la satisfacción del entender, del entender plenamente, del entender correctamente. Pero en cuanto puro deseo, en cuanto frío, desinteresado, desapegado, no se refiere a los actos cognoscitivos ni a la satisfacción que ellos les brindan a sus sujetos, sino a los contenidos cognoscitivos, a lo que ha de conocerse. La satisfacción del entender erróneo, con tal que uno no sepa que es erróneo, puede igualar la satisfacción del entender correcto. En cambio, el puro deseo desprecia al primero y aprecia al segundo; lo aprecia, pues, como diferente del primero; lo aprecia no porque dé satisfacción sino porque su contenido es correcto.

El objetivo del puro deseo es el contenido del conocer más que el acto. Con todo, el deseo no es él mismo un conocer, y así su ámbito no es el mismo que el ámbito del conocer. Inicialmente el puro deseo es en cada individuo una orientación dinámica hacia algo totalmente desconocido. Conforme se desarrolla el conocimiento, el objetivo se convierte en menos y menos desconocido, más y más conocido. El objetivo incluye en cualquier tiempo tanto todo lo que se conoce como todo lo que permanece desconocido, porque él es la meta del dinamismo inmanente del proceso cognoscitivo, y dicho dinamismo subyace bajo los logros actuales y a la vez se dirige más allá de ellos siempre con preguntas ulteriores.

¿Qué es este objetivo? ¿Es limitado o ilimitado? ¿Es uno o son muchos? {374} ¿Es material o es ideal? ¿Es fenoménico o es real? ¿Es un contenido inmanente o es un objeto trascendente? ¿Es un reino de experiencia, o de pensamiento, o de esencias, o de existentes? Las respuestas a éstas y a cualesquiera otras preguntas no tienen sino una sola fuente. Ellas no pueden darse sin el funcionamiento del puro deseo. Ellas no pueden darse con el solo puro deseo. Ellas han de darse en la medida en que el puro deseo inicie y sostenga al proceso cognoscitivo. Así, si es verdad que *A* es, que esa *A* es uno, y que sólo es *A*, entonces el objetivo del puro deseo es uno. Pero si es verdad que *A* es, que *B* es, que *A* no es *B*, entonces el objetivo son muchos. ¿Cuál es, preguntarás, el verdadero? El hecho que preguntes es resultado del puro ^{350} deseo. Pero para alcanzar la respuesta, no basta con desear; las respuestas llegan sólo por el inquirir y reflexionar.

Ahora bien, nuestra definición decía que el ser es el objetivo del puro deseo de conocer. El ser, pues, es (1) todo lo que es conocido, y (2) todo lo que queda por conocerse. Igualmente, puesto que un incremento completo del conocer ocurre sólo en el juicio, el ser es lo que ha de conocerse por la totalidad de los juicios verdaderos. Uno puede preguntar qué es esa totalidad. Es el grupo completo de respuestas al grupo completo de preguntas. Cuáles sean las respuestas es algo que queda por verse. Cuáles sean las preguntas es algo que se esperará hasta que emerjan. Pueden ser posibles las preguntas sin sentido, o incoherentes, o ilegítimas, pero cómo hayan de definirse es una pregunta ulterior. La afirmación al alcance es que existe un puro deseo de conocer, un espíritu inquisitivo y crítico, que sigue a las preguntas con más preguntas, que conduce a un objetivo al que se le ha llamado el ser.

Nuestra definición del ser, pues, es de segundo orden. Otras definiciones determinan lo que es significado. Pero esta definición es más remota porque ella no señala lo que significa el ser, sino el modo como ha de determinarse dicha significación. Afirma que si conoces, entonces tú conoces el ser; afirma que si deseas conocer, entonces tú deseas

conocer el ser; pero no determina si conoces, ni qué conoces, ni si se cumplirá tu deseo, ni qué conocerás cuando se cumpla.

Con todo, aunque nuestra definición es de segundo orden, no es simplemente indeterminada. Porque ni el deseo de conocer ni el conocer mismo son indeterminados. En la medida en que el conocer es determinado, podemos decir que el ser es lo que ha de conocerse por los juicios verdaderos. En la medida en que el deseo de conocer siempre va más allá del conocimiento actual, podemos decir que el ser es lo que ha de conocerse por la totalidad de los juicios verdaderos. De aquí que el ser tenga al menos una característica: es algo que todo lo incluye. Aparte del ser no hay nada. Igualmente, el ser es completamente concreto y completamente universal. {375} Es completamente concreto; por encima del ser de cualquier cosa, no hay nada más de esa cosa. Es completamente universal; aparte del reino del ser, simplemente no hay nada.

2. Una Noción Irrestricada

A uno puede admirarle la manera como el ser todo lo incluye. Esa admiración puede formularse de varios modos. Pero sin importar cómo se formule, {351} y sin importar si pueda formularse, ella puede servir sólo para mostrar de qué manera el ser todo lo incluye. Porque la admiración es un inquirir. Es el deseo de conocer. Cualquier cosa que puede descubrir o inventar, por ese mismo hecho está incluido en la noción del ser. De aquí que el esfuerzo por determinar que el ser no incluya todo debe acarrear la autoderrota; porque en la raíz de todo lo que puede afirmarse, en la raíz de todo lo que puede concebirse, está el puro deseo de conocer; y el puro deseo que subyace bajo todo juicio y formulación, que subyace bajo todo preguntar y bajo todo deseo de preguntar, es el que define su objetivo que todo lo incluye.

No obstante, no estará de más ilustrar concretamente este principio. Se dirá que hay mucho que no conocemos. Sin duda, nuestra ignorancia es grande, pero conocemos ese hecho suscitando preguntas que no respondemos; y el ser se define no sólo por las respuestas que damos sino también por las preguntas que hacemos. Además, se dirá que hay mucho que para nosotros sería fútil tratar de aprender. Sin duda, el campo del inquirir que esté a punto de ser provechoso se halla restringido. Pero conocemos ese hecho al distinguir entre las preguntas que podemos esperar responder pronto, y aquellas que todavía no estamos preparados para enfrentar; y el ser no sólo se define por las preguntas que esperamos responder, sino también por las preguntas cuya respuesta tenemos que posponer.

Tercero, muchos objetarán diciendo que no tienen deseo de conocer todo acerca de todo. Pero ¿cómo conocen que ellos no conocen ya todo acerca de todo? Porque pueden preguntarse tantas preguntas. ¿Por qué no desean efectivamente conocer todo acerca de todo? Porque es tan problemático alcanzar aun unas pocas respuestas, que están completamente descorazonados por el prospecto de responder todas las preguntas que pudieran hacer.

El ataque puede provenir del flanco opuesto. El problema es que la definición del ser incluye demasiado. Las preguntas pueden ser sin sentido, ilusorias, incoherentes, ilegítimas. Tratar de responderlas no lleva al conocimiento de nada. Ahora bien, sin duda

alguna, hay preguntas erróneas {376} que no llevan a ninguna parte. Pero las preguntas erróneas son preguntas formuladas. El ser no se ha definido como el objetivo de las preguntas formuladas, sino como el objetivo del puro deseo de conocer. Así como ese deseo es anterior a cualquier respuesta, y él mismo no es una respuesta, ^a así también es anterior a cualquier pregunta formulada, y él mismo no es una formulación. Más aún, así como el puro deseo es la base inteligente y racional desde la que discernimos entre las respuestas correctas y las incorrectas, así también él es la base inteligente y racional desde la que discernimos entre preguntas válidas ^{352} y erróneas. En suma, el puro deseo de conocer, cuyo objetivo es el ser, no sólo es la fuente de las respuestas sino también de sus criterios, y no sólo de las preguntas sino también de los fundamentos con los que se tamizan. Porque el inquirir inteligente y la reflexión razonable son los que proporciona tanto las preguntas correctas como las respuestas correctas. ^b

Pueden surgir unos recelos más fundamentales. Si uno quiere, uno puede definir al ser como lo que ha de conocerse por la totalidad de los juicios verdaderos. Pero ¿el ser es realmente eso? ¿No pudiera ser algo enteramente diferente? Surgen las preguntas. Pueden ser válidas o erróneas. Si son erróneas, habrán de ignorarse. Si son válidas, entonces nuestros recelos no tienen fundamento. Porque el ser que pudiera ser totalmente diferente resulta ser exactamente aquello de lo que estamos hablando. Si preguntamos si pudiera ser, ya preguntamos; y el ser del que estamos hablando, es cualquier cosa de la que preguntamos. ^c

Igualmente, ¿no pudiera haber algo inconocible? Si la pregunta es inválida, ha de ignorarse. Si la pregunta es válida, la respuesta puede ser 'Sí' o 'No'. Pero la respuesta 'Sí' sería incoherente, porque entonces uno estaría conociendo que lo inconocible es; y la respuesta 'No' dejaría conocible a todo, y lo dejaría dentro del ámbito del ser.

Pueden surgir otras dudas, pero en lugar de cazarlas una por una, será mejor regresar a nuestro teorema inicial. Toda duda de que el puro deseo sea irrestricto sólo sirve para probar que es irrestricto. Si preguntas si *X* no puede hallarse más allá del ámbito (de la pregunta), el hecho de que lo preguntes prueba que *X* se halla dentro de su ámbito. O al contrario, si la pregunta es sin sentido, incoherente, ilusoria, ilegítima, entonces *X* resulta ser la mera nada que resulta de la aberración del proceso cognoscitivo.

Así pues, no sólo es un juicio absoluto, ni sólo descansa en una captación de lo incondicionado, ni sólo la reflexión plantea la dicotomía '¿Es o no es? Sino que en la raíz del proceso cognoscitivo se da un frío, desapegado, desinteresado deseo de conocer y su ámbito es irrestricto. El ser es el algo y el todo que es el objetivo de ese deseo.

3. Una Noción Espontánea

{377} Si hemos explicado lo que entendemos por el ser, ahora debemos preguntar lo que es la noción del ser.

En primer lugar, debe trazarse una distinción entre la noción espontáneamente operante y, por otra parte, las explicaciones teóricas de su génesis y contenido. La noción espontáneamente operante es invariante; es común a todos los hombres; ella funciona de la misma manera, sin ^{353} importar qué explicación teórica de ella llegue a aceptar un hombre. Por otra parte, las explicaciones teóricas del contenido y génesis de la noción son

numerosas; ellas varían con los contextos filosóficos, con lo completo de las observaciones de un pensador, con lo exhaustivo de su análisis. Primero daremos nuestra explicación de la noción espontáneamente operante, y luego añadiremos unas pocas notas sobre otras explicaciones teóricas de ella.

En el supuesto de nuestro análisis del proceso cognoscitivo, es bastante fácil concluir que la noción espontáneamente operante del ser tiene que colocarse en el puro deseo de conocer. Porque, antes que nada, los hombres son capaces de convenir en que las cosas son, ya sea que las conozcamos o no, y más aún, que hay muchas cosas que son conocidas sólo incompletamente o que aún no lo son. La noción del ser, pues, se extiende más allá de lo conocido. Segundo, el ser es conocido en el juicio. En el juicio es donde afirmamos o negamos y, hasta que estamos preparados para afirmar o negar, todavía no conocemos si sucede que cualquier X sea. Con todo, aunque el ser es conocido sólo en el juicio, la noción del ser es anterior al juzgar. Porque antes de cualquier juicio está la reflexión, y la reflexión se formula en la pregunta ¿Eso es? Tal pregunta supone alguna noción del ser y, bastante extraño, es anterior a cada instancia de nuestro conocer al ser. No sólo, pues, la noción del ser se extiende más allá de lo conocido, sino que también es anterior al componente final del conocer cuando el ser es actualmente conocido. Tercero, hay objetos del pensamiento. Puedo pensar en un caballo, e igualmente, puedo pensar en un centauro. Puedo pensar en la mejor opinión científica al alcance sobre cualquier tema, e igualmente, puedo pensar en todas las opiniones previas que en su tiempo fueron las mejores al alcance sobre el mismo tema. En un sentido todas ellas son equivalentes, porque mientras que uno está meramente pensando, meramente considerando, meramente suponiendo, uno maneja meramente lo condicionado y no hay diferencia si se cumplen o no sus condiciones. Pensar, pues, prescinde del existir. Pero si prescinde del existir, ¿no prescinde del ser? Y si prescinde del ser, {378} ¿no es todo él un pensar en nada? El problema con este argumento es que el pensar también prescinde del no existir. Si yo pienso en un centauro o en el flogisto, prescindo del hecho de que ellos no existan; de aquí que si el prescindir del existir es prescindir del ser, prescindir de la no-existencia es prescindir del no ser; si el prescindir del ser prueba que estoy pensando en nada, entonces prescindir del no ser prueba que estoy pensando en algo.

Ahora bien, este tipo de consideración ha llevado a muchos pensadores a suponer que {354} ser es una cosa y existir es otra; que los caballos y los centauros, los electrones y el flogisto son igualmente; pero los caballos y los electrones existen mientras que los centauros y el flogisto no existen. Con todo, esa conclusión no está de acuerdo con los hechos, porque aparte de la rareza de afirmar que lo no existente es, se da el descuido del dinamismo del proceso cognoscitivo. En un sentido, el pensar prescinde de lo que existe y de lo que no existe, porque no es pensando sino juzgando como se determina si algo existe o no. En otro sentido el pensar no prescinde de lo que existe y de lo que no existe, porque el pensar es intencional; pensamos para enderezar nuestros conceptos; queremos enderezar nuestros conceptos para ser capaces de juzgar; así que lejos de prescindir de lo que existe y de lo que no existe, el pensar tiene el propósito de determinar si lo que se piensa existe o no.

Se sigue que la noción del ser va más allá de lo meramente pensado, porque preguntamos si lo meramente pensado existe o no. Igualmente, se sigue que la noción del ser es anterior al pensar, porque si no lo fuera, entonces el pensar no podría tener el

propósito de juzgar, el propósito de determinar si lo que se piensa existe o no. La noción de ser, pues, es anterior a la concepción y va más allá de ella; y es anterior al juicio y va más allá de él. Esa noción debe ser la orientación dinámica, inmanente, del proceso cognoscitivo. Debe ser el desapegado e irrestricto deseo de conocer en cuanto operante en el proceso cognoscitivo. Desear conocer, es desear conocer el ser; pero es sólo un deseo y no es todavía el conocer. ^d Pensar es pensar el ser; no es pensar nada; pero pensar el ser no es todavía conocerlo. Juzgar es un incremento completo del conocer; si es correcto, es algún conocer del ser; pero no es todavía conocer al ser, porque eso se alcanza sólo por la totalidad de los juicios correctos.

Con todo, ¿cómo puede una orientación o un deseo llamarse una noción? Un ojo fetal está orientado hacia el ver; pero un ojo fetal no ve ni tiene la noción del ver; una noción surge sólo en cuanto que el entender discierne la función futura en la estructura presente. El hambre está orientada hacia la comida y bebida; es un deseo; se halla dentro de la conciencia empírica; {379} pero una noción surge sólo en cuanto que se entiende la orientación del hambre. La acción humana intencional se orienta hacia algún fin o producto; los elementos cognoscitivos proporcionan la regla y guía de tal acción; pero los elementos cognoscitivos son anteriores a la acción; ellos no están constituidos por la acción misma, sino por la planeación que la precede.

Queda el que ninguna de estas instancias sea un paralelo exacto de la relación ^{355} entre el deseo de conocer y el proceso cognoscitivo. Porque el deseo de conocer no es inconsciente, como lo es el ojo fetal, ni es consciente empíricamente, como lo es el hambre, ni es una consecuencia del conocimiento intelectual, como lo son la deliberación y la elección. El deseo de conocer es consciente inteligente y racionalmente; es la inteligencia inquisitiva y la racionabilidad reflexiva. Simplemente en cuanto deseo es una orientación sin que todavía involucre ningún contenido o noción cognoscitiva. Con todo, la inteligencia en cuanto anverso busca lo inteligible en cuanto reverso. La racionabilidad en cuanto anverso busca lo fundamentado en cuanto reverso. Más fundamentalmente, el buscar, el desear, el inquirir-y-reflexionar es un anverso que se dirige inteligente y racionalmente hacia un objetivo irrestricto llamado el ser. Si tal dirigirse fuera inconsciente, habría una orientación hacia el ser pero no se daría un deseo de conocer el ser, ni habría ninguna noción del ser. Si tal dirigirse fuera consciente empíricamente, habría una orientación hacia el ser y un deseo sentido de conocer el ser, pero no habría ninguna noción del ser. De hecho, el dirigirse es inteligente y racional, y así no sólo se da una orientación hacia el ser, ni sólo un puro deseo de conocer el ser, sino también una noción del ser.

Tratemos de pescar esta noción, esta intencionalidad del ser, en el acto. Nosotros hablamos de abstracción, y por lo común significamos que la atención se dirija hacia algunos aspectos de lo dado con un menosprecio concomitante de otros aspectos. El geómetra considera el círculo como una figura plana que obedece una cierta regla; él no se fija en el tamaño, el color, la inexactitud de la figura que traza o imagina; y todavía más él deja de lado otros aspectos de lo dado que están conectados más vagamente. Pero eso no es todo. El deja de lado todas las otras cuestiones de la geometría, todos los otros sectores de las matemáticas, todos los otros campos de la ciencia, todas las otras ocupaciones humanas en las que él pudiera emplearse. El considera sólo el círculo. Abstrae de todo lo demás. Lo hace inteligentemente, porque aunque el objetivo de su deseo es irrestricto, con todo, puede

moverse hacia él sólo concentrándose en un elemento a la vez. Igualmente, así como la inteligencia abstrae, así la reflexión prescinde. Si yo he de juzgar si ésta es una máquina de escribir o no, tengo que prescindir de todo lo que no es relevante para ese asunto. Yo tengo que conocer todo lo que es relevante. Si yo fuera un relativista, tendría que conocer el universo para conocer {380} todo lo que es relevante para ese juicio singular. Aun cuando no soy relativista, aunque hallo que muchas proposiciones condicionadas se convierten en virtualmente incondicionadas al cumplirse un número manejable de condiciones, con todo, a esta restricción de lo relevante la acompaña un reconocimiento de un universo de irrelevancias.

{356} Finalmente, así como la inteligencia se concentra en lo significativo para abstraer de todo lo demás, y como la reflexión se concentra en lo relevante para prescindir de todo lo demás, así también las preguntas ulteriores y los asuntos ulteriores no surgen ni como una sorpresa ni como un nuevo empezar. El abstraer y el prescindir fueron provisionales; ellos fueron sólo momentos de un proceso más grande. Tampoco ese proceso más grande es sólo el objeto del análisis introspectivo. Inmanente dentro de él y operante en él se halla una conciencia inteligente y racional que tiende irrestrictamente a un objetivo correspondientemente irrestricto llamado el ser, o el todo, o todo acerca de todo, o el universo concreto. Así como la noción de lo inteligible está implicada en el funcionamiento actual de la inteligencia y así como la noción de lo fundamentado está implicada en el funcionamiento actual de la razonabilidad, así también la noción del ser está implicada en el ímpetu irrestricto de la inteligencia inquisitiva y de la razonabilidad reflexiva.

4. Una Noción que Todo lo Penetra

De aquí que la noción del ser todo lo penetre. Ella apuntala todos los contenidos cognoscitivos. Ella los penetra todos. Ella los constituye como cognoscitivos.

Ella apuntala todos los contenidos cognoscitivos. Sin el puro deseo de conocer, la vida sensitiva permanecería en su rutina de percepción y conato, instinto y hábito, emoción y acción. Lo que rompe ese círculo y libera la actividad intelectual es la admiración que Aristóteles describió como el principio de toda ciencia y filosofía. Pero esa admiración es un inquirir inteligente. Selecciona los datos para el chispazo inteligente, y con ese seleccionar apuntala aun el componente empírico de nuestro conocer. Todavía más obviamente todas las ideas y todos los conceptos son respuestas al deseo de entender, y todos los juicios son respuestas a la demanda por el incondicionado.

Segundo, la noción del ser penetra todos los contenidos cognoscitivos. Es la suprema noción heurística. Anterior a todo contenido, ella es la noción de lo-que-ha-de-ser-conocido mediante tal contenido. Conforme emerge cada contenido, lo 'que-ha-de-ser-conocido mediante tal contenido' e pasa sin residuo dentro de lo 'conocido mediante tal contenido'. Se llena cualquier espacio en blanco de la anticipación universal, {381} no sólo para terminar dicho elemento de anticipación, sino también para hacer de quien lo llena una parte de lo anticipado. De aquí que, antes de todas las respuestas, la noción del ser sea la noción de la totalidad-por-ser-conocida mediante todas las respuestas. Pero una vez que

todas las respuestas se alcanzan, la noción del ser se convierte en la noción de la totalidad-conocida por todas las respuestas.

{357} Tercero, la noción del ser constituye todos los contenidos en cuanto cognoscitivos. Experimentar es sólo el primer nivel del conocer; presenta la materia por conocerse. El entender es sólo el segundo nivel del conocer; define la materia por conocerse. El conocer logra un completo incremento con el juicio, sólo cuando lo meramente experimentado se ha pensado, y lo meramente pensado se ha afirmado. Pero el incremento del conocer siempre se completa de la misma manera. La experiencia es un flujo caleidoscópico. Los objetos del pensamiento son tan variados como la inventiva de la inteligencia humana. Pero la contribución del juicio para nuestro conocer es siempre un mero 'Sí' o 'No', un mero 'es' o 'no es'. La experiencia se da para que se inquiere en el ser. La inteligencia se da para que se piense el ser. Pero mediante el juicio el ser es conocido, y en el juicio lo que es conocido es conocido como ser. De aquí que conocer es conocer el ser, pero lo conocido nunca es el mero ser, así como el juicio nunca es un mero 'Sí' separado de cualquier pregunta que el 'Sí' responde.

5. El Núcleo de la Significación

Así como la noción del ser apuntala todos los contenidos, y los penetra, y los constituye en cuanto cognoscitivos, así también ella es el núcleo de la significación.

Para nuestro propósito presente bastará con distinguir (1) las fuentes de la significación, (2) los actos de la significación, (3) los términos de la significación, y (4) el núcleo de la significación. ^f

Cualquier elemento del conocimiento puede servir como una fuente de la significación. De aquí que las fuentes de la significación incluyan datos e imágenes, ideas y conceptos, la captación del incondicionado y el juicio e, igualmente, el desapegado e irrestricto deseo de conocer.

Los actos de la significación son de tres clases. Ellos son (1) formales, (2) plenos, (3) instrumentales. El acto formal de la significación es un acto de concebir, pensar, considerar, definir, suponer, formular. El pleno acto de la significación es un acto de juzgar. El acto instrumental de la significación es la implementación de un acto formal o de un acto pleno mediante la utilización de palabras o símbolos en una expresión hablada, escrita, o meramente imaginada.

Los términos de la significación son lo que es significado. Ellos son formales o plenos. {358} Los términos {382} formales de la significación son lo que es concebido, pensado, considerado, definido, supuesto, formulado. Los términos plenos de la significación son lo que es afirmado o negado.

Ahora bien, el término de la significación que todo lo penetra es el ser, porque aparte del ser, no hay nada. A la inversa, el núcleo de todos los actos de la significación es la intencionalidad del ser.

Así, cualquier juicio dado le pertenece a un contexto de juicios, y desde este contexto es desde donde se determina la significación del juicio dado. Pero, ¿por qué la significación del juicio dado está en función ^g de un contexto de otros juicios? Porque

cualquier juicio no es sino un incremento de un todo llamado conocimiento; porque la significación del juicio no es sino un elemento en la determinación de la intencionalidad universal del ser.

Igualmente, los juicios pueden ser verdaderos o falsos. El juicio verdadero afirma lo que es y niega lo que no es. En el juicio verdadero se da una armonía entre lo que es pensado y lo que es significado. Pero en el juicio falso hay un conflicto entre la intención y la significación. El juicio falso en cuanto juicio tiende hacia el ser; tiende a afirmar lo que es y a negar lo que no es. Pero el juicio falso en cuanto falso es un fracaso en llevar a cabo su intención en cuanto juicio. Afirma lo que no es y niega lo que es. No significa lo que es sino sólo lo que sería, si no fuera falso sino verdadero; igualmente, en su forma negativa, significa no lo que no es, sino lo que no sería si no fuera falso sino verdadero.

Tal vez este conflicto interno es el que ha llevado a algunos a la conclusión de que un juicio falso no significa nada. Pero tan conclusión parece pasmosamente falsa. Si no significara nada el juicio falso, nada habría que fuera falso. El juicio falso es falso precisamente porque significa un estado de asuntos que es opuesto al estado que uno piensa afirmar, a saber, el estado que verdaderamente es.

En el nivel de la concepción se da un contraste semejante pero menos conspicuo entre la significación y su núcleo, que es la intencionalidad del ser. Los caballos y los unicornios, los electrones y el flogisto pueden ser igualmente válidos en cuanto términos formales de la significación. Uno puede suponerlos, o considerarlos, o definirlos, y eso es todo lo que se requiere de un término formal de la significación. Con todo, los caballos y los electrones parecen preferibles como términos formales sobre los unicornios y el flogisto. Absolutamente uno puede pensar en los últimos, pero hay algo ocioso, algo superfluo, algo fútil en ese pensar. La razón de esto es que el pensar es un momento del despliegue del puro deseo de conocer; aunque el pensamiento en cuanto pensamiento es meramente un término formal de la significación, aunque el unicornio es tan válidamente un **{383}** ^{359} término formal como lo es el caballo, con todo, nosotros no sólo pensamos. Nuestro pensar es intencional. Es una determinación tentativa de la noción del ser que todo lo penetra. Él no sólo piensa el objeto del pensamiento, sino que también anticipa el objeto del juicio. No significa sólo el término formal de la significación sino que también mira hacia el término pleno. Debido a que se conoce que el unicornio y el flogisto son determinaciones no exitosas del ser, ellos son términos formales de los que el núcleo de la significación, la intencionalidad del ser, ha llegado a desinteresarse.

Finalmente, en vista de que prevalecen las teorías empiristas de la significación, se añadirán unas palabras sobre los actos instrumentales. Los actos instrumentales ordinarios, tales como las palabras o los símbolos hablados o escritos, no ofrecen ningún interés especial. Pero el empirista enfatiza los actos ostensivos, tales como los pronombres demostrativos y, por supuesto, los gestos. La razón de este énfasis puede captarse fácilmente si uno distingue entre la función de los gestos en cualquier teoría de la significación, y la función que los gestos adquieren en virtud de las afirmaciones empiristas. En cualquier teoría de la significación un acto ostensivo es un acto instrumental de la significación; presupone los actos formales o los actos plenos de la significación, en la medida en que uno conoce lo que uno significa; y se refiere a los términos de la significación formales o plenos, en la medida en que toda significación se refiere a un

significado. Igualmente, en cualquier teoría de la significación el acto ostensivo es operante en la medida en que logra atraer la atención de otro hacia una fuente sensible de la significación, de suerte que al utilizar esa fuente, por el entender y por el reflexionar él puede alcanzar el término apropiado formal o pleno de la significación que es significado. Pero en la opinión empirista el acto ostensivo tiene una tercera función; porque el empirista identifica el campo válido de los términos plenos de la significación (es decir, el universo del ser) con el ámbito de las presentaciones sensibles; de aquí que, para el empirista, el acto ostensivo no sólo indique una fuente de significación sino también un término pleno de significación. Si esta modificación de la teoría general de la significación es correcta o no, dependerá de la pregunta de si el grupo de proposiciones que enuncia el empirismo haya de determinarse como verdadero o como falso.

6. Una Noción Enigmática

Antes de proseguir considerando otras explicaciones de la noción del ser, estará bien enfrentar una serie de enigmas que parecen tener una raíz común. Así como a otros conceptos, a la noción del ser la representan actos instrumentales que son el nombre 'ser' y el verbo 'ser'. Por equivocada {384} analogía se infiere que la noción del ser se parece a los conceptos {360} en sus otros aspectos. Pero de hecho la noción del ser es única; porque es el núcleo de todos los actos de la significación; y ella apuntala, penetra, y va más allá de todos los otros contenidos cognoscitivos. De aquí que sea ocioso caracterizar la noción del ser recurriendo a las reglas o leyes ordinarias de la concepción. Lo que ha de captarse es su divergencia de tales reglas y leyes y, para descender a detalles, se considerará brevemente una serie de preguntas.

Primero, ¿la noción del ser resulta de la expresión o la formulación de un acto de entender?

Otros conceptos resultan de algún chispazo inteligente ya sea sobre la utilización de sus nombres, o sobre las cosas-para-nosotros, o sobre las cosas-mismas. La noción del ser penetra todos los otros contenidos, y así está presente en la formulación de cada concepto. No puede resultar de un chispazo inteligente sobre el ser, porque tal chispazo inteligente sería un entender todo acerca de todo, y tal entender no lo hemos alcanzado. Es, como se ha dicho, la orientación de la conciencia inteligente y racional hacia un objetivo irrestricto.

Segundo, ¿la noción tiene una esencia, o es una esencia?

Así como otros conceptos resultan de los actos de entender, y así como los actos de entender consisten en captar lo que desde algún punto de vista es esencial, así otros conceptos son esencias. Más aún, así como los otros conceptos están completos antes de la pregunta para la reflexión que pregunta si alguna esencia tal es o no es, así los otros conceptos son meramente esencias y prescinden de la existencia o la actualidad. Pero la noción del ser no resulta de un entender al ser; ni descansa en la captación de lo que desde algún punto de vista sea esencial; y así la noción del ser no es la noción de alguna esencia. Además, la noción del ser permanece incompleta al nivel de la inteligencia; ella empuja a la concepción hacia las preguntas para la reflexión; ella mueve más allá de los juicios singulares hasta la totalidad de los juicios correctos; y así no prescinde de la existencia y actualidad.

Tercero, ¿puede definirse la noción del ser?

No puede definirse de ninguna manera ordinaria, porque ella apuntala, penetra, y va más allá del contenido de toda definición. Sin embargo, posee ciertas características definidas. Porque mira el objetivo irrestricto de nuestro conocer, el universo concreto, la totalidad de lo que es. Más aún, es determinada en la medida en que la estructura de nuestro conocer es determinada, y así puede definirse, en un segundo paso, diciendo que se refiere a todo lo que puede conocerse por la captación inteligente y la afirmación razonable. Por otra parte, tal definición no {385} ^{361} determina qué preguntas sean adecuadas para nuestro conocer, ni cuáles respuestas sean correctas. Ella deja libre al materialista para que afirme que el ser es ser material. Igualmente permite que el empirista afirme que el ser es ser experimentado, que el idealista insista en que el ser es ser pensado, que el fenomenista explique que el ser es aparecer, etc.

Cuarto, ¿cómo puede una noción tener significaciones tan diversas?

Porque es determinada sólo en un segundo paso. La noción del ser es la noción de lo que ha de determinarse por los juicios correctos. Si los juicios correctos estratégicos son que existe la materia y nada sino la materia, entonces el materialista está en lo correcto. Si los juicios correctos estratégicos son que hay apariencias y nada más que apariencias, entonces el fenomenista está en lo correcto. De manera semejante, si las proposiciones que enuncian otras posiciones son correctas, entonces el ser es tal como lo dicen tales posiciones. La noción del ser no determina qué posición sea correcta; meramente determina que lo captado inteligentemente y afirmado razonablemente es el ser.

Quinto, ¿tiene la noción del ser algunas presuposiciones o propiedades?

Otros conceptos son esencias determinadas y así ellas tienen presuposiciones e implicaciones. Si *X* no es un animal, entonces *X* no es un hombre. Si *X* es un hombre, entonces *X* es mortal. Pero la noción del ser no es la noción de alguna esencia. Llega a determinarse sólo cuando se hacen juicios correctos, y alcanza su plena determinación sólo cuando se hace la totalidad de los juicios correctos. Sin embargo, el hacerse de los juicios es un proceso determinado, y uno no tiene que hacer todos los juicios para captar la naturaleza de tal proceso. Este hecho es el que hace de la teoría del conocimiento una base de operaciones para determinar la estructura general del universo concreto.

Sexto, ¿la noción del ser es unívoca o análoga?

Se dice que los conceptos son unívocos cuando tienen la misma significación en todas sus aplicaciones, y se dice que son análogos cuando su significación varía sistemáticamente conforme uno se mueve desde un campo de aplicación hasta otro. La noción del ser puede llamarse unívoca en la medida en que apuntala todos los otros contenidos; porque en ese aspecto es el único deseo de conocer y mira al único objetivo irrestricto que es el universo concreto. Igualmente, la noción del ser puede llamarse análoga en la medida en que penetra todos los otros contenidos; de esta manera se dice que *esse viventium est vivere*; el ser de las cosas vivientes es estar vivo. Finalmente, la noción del ser puede decirse que no es ni unívoca ni análoga, porque esta distinción se refiere a los conceptos mientras que la noción del ser a la vez apuntala y {386} va más allá de los otros conceptos. Puede notarse, sin embargo, que ^{362} lo que muy frecuentemente es significado

por la analogía del ser es precisamente lo que significamos al decir que la noción del ser apuntala, penetra y va más allá de los otros contenidos.

Séptimo, ¿la noción del ser es abstracta?

Para que una noción sea abstracta debe poseer un contenido determinado y abstraer de otros contenidos. La noción del ser no abstrae absolutamente de nada. Ella todo lo incluye. ^h Su contenido es determinado por la totalidad de los juicios correctos.

Sin embargo, hay una totalidad todavía mayor de juicios posibles; dentro de ella están los grupos estratégicos que sirven para definir el carácter general del universo concreto de acuerdo con los variantes puntos de vista de las diferentes filosofías. Tales grupos estratégicos ya han sido ilustrados, por ejemplo, 'existe la materia y nada sino la materia', o 'hay apariencias y nada sino apariencias' o 'se da el pensamiento y nada sino el pensamiento' o 'la estructura de nuestro conocer es determinada, y así la estructura del ser proporcionado a nuestro conocer es determinada'.

Ahora bien, en virtud de tales grupos estratégicos de juicios es posible distinguir entre el carácter general del universo concreto y, por otra parte, el universo concreto en todos sus detalles. Muy claramente, una determinación del carácter general del universo concreto es una visión abstracta del ser, porque no considera la totalidad del ser en cuanto una totalidad, sino la totalidad del ser como fijada por alguna parte o aspecto estratégico.

De esta manera uno alcanza una significación general de la frase 'ser en cuanto ser'. Pero para determinar qué es el ser en cuanto ser en cualquier filosofía particular tiene uno que examinar los juicios estratégicos de esa filosofía; y para determinar cuál es la significación correcta del ser en cuanto ser, uno tiene que examinar los juicios estratégicos de la filosofía correcta.

Octavo, ¿la noción del ser es un género, o una especie, o una diferencia?

En la medida en que la noción del ser es anterior a todos los otros contenidos cognoscitivos, es como un género que espera la división mediante el añadido de unas diferencias. ⁱ Pero en la medida en que la noción del ser anticipa, penetra e incluye todos los otros contenidos, difiere del género, que es un contenido determinado muy distinto del contenido de sus diferencias. Así, el ser puede dividirse entre seres rojos, verdes, y azules; y el color puede dividirse entre colores rojos, verdes, y azules. Pero el concepto de rojo tiene un contenido o elemento de contenido ausente en el concepto de color, y así diferencia el género al añadirlo desde fuera. Por otra parte, el concepto de rojo no tiene ningún contenido ni ningún elemento de contenido {387} [que estuviera] ausente de la noción de ser; él no puede diferenciar al ser añadiéndoselo ^{363} desde fuera porque, fuera del ser, aparte del ser, simplemente no hay nada. Finalmente la noción del ser no sólo apuntala y penetra todos los otros contenidos, sino que también los complementa en la medida en que el 'Sí' del juicio los constituye como actualmente cognoscionales ^j y así los dota de una referencia actual objetiva.

Noveno, cuando uno piensa sin juzgar todavía, o está pensando el ser o no está pensando nada. Si uno está pensando el ser, entonces uno no necesita juzgar a fin de conocer el ser. Si uno no está pensando nada, entonces todo pensamiento debería ser idéntico, porque siempre maneja la misma nada.

Cuando uno piensa, concibe, considera, supone o define, uno lo hace respecto al ser. De aquí que nosotros aceptemos la primer alternativa. Aquello sobre lo que uno piensa, es el ser. Con todo, pensar en el ser es una cosa, conocer el ser es otra. Pensar en el ser es operar en el segundo nivel del proceso cognoscitivo; es estar en el camino hacia un incremento completo del conocer; pero no es haber alcanzado nada más que un incremento parcial que puede completarse sólo por el juzgar.

Décimo, la noción del ser es la noción del universo concreto. Pero las proposiciones universales son abstractas y no obstante, ellas pueden afirmarse en el juicio. Así pues, o el juicio no se da acerca del ser, o de lo contrario el ser no es concreto.

La noción del ser es la noción acerca de lo concreto de la misma manera que lo es acerca del universo. Es acerca del universo porque las preguntas terminan sólo cuando no hay nada más que preguntar. Es acerca de lo concreto, porque hasta que se alcance lo concreto, quedarán preguntas ulteriores. De aquí que no sea el juicio singular, sino la totalidad de los juicios correctos la que se iguala con el universo concreto que es el ser.

El problema de la proposición universal puede resolverse distinguiendo entre los aspectos formal y material de la proposición analítica. Una proposición formalmente analítica es (1) un condicionado, (2) ligado a sus condiciones por las leyes que gobiernan la reunión de las parciales significaciones instrumentales de las palabras en la completa significación instrumental de la frase, y (3) que tiene cumplidas sus condiciones por las significaciones o definiciones de las palabras que emplea. En lo material, las proposiciones analíticas difieren en la medida en que los términos y las relaciones empleadas ^{364} (1) puede conocerse que ocurren en los juicios concretos de hecho, (2) puede no conocerse que ocurren en los juicios concretos de hecho, o (3) puede conocerse que no ocurren en los juicios concretos de hecho

{388} Formalmente toda proposición analítica se refiere al universo concreto en la medida en que las leyes sintácticas son aspectos factuales de la unión de parciales significaciones instrumentales en completas significaciones instrumentales. Materialmente algunas proposiciones analíticas se refieren al universo concreto, ya sea de hecho como en el primer caso, ya sea tentativamente como en el segundo.

7. Las Teorías sobre la Noción del Ser

Se ha trazado una distinción entre la noción de ser espontáneamente operante, común a todos los hombres, y las explicaciones teóricas de dicha noción, que difieren de una filosofía a otra. Se ha presentado nuestra propia explicación teórica. Queda el que se busquen ulteriores clarificaciones al contrastarla con algunas de las visiones que otros han propuesto.

Para Parménides, el Ser era uno, sin origen ni fin, homogéneo e indivisible, inmóvil e incambiable, pleno y esférico. ¹

La génesis de esta posición parecería ser la siguiente. Parménides eliminó la alternativa de la negación ciega, y así le quedó sólo la alternativa de afirmar. La afirmación

¹ Ver F. M. CORNFORD, *Plato and Parménides*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1939), pp. 28-52.

puede estar fundada razonablemente, y entonces es el Camino de la Verdad, o puede faltarle fundamento razonable, y entonces es el Camino de las Apariencias. Parménides llegó a su noción del ser siguiendo el Camino de la Verdad.

La elección de la afirmación razonable ¿qué implica que es el ser? Si uno acepta cualquier afirmación, uno tiene que aceptar también la afirmación correcta de la significación, las suposiciones y las consecuencias de dicha afirmación. Cada juicio necesita un contexto, y si no se afirma el contexto, la afirmación del juicio inicial pierde su significación. Así, la afirmación razonable tiene que ser la afirmación de un grupo de juicios, que forman una sola totalidad, y así lo afirmado es una sola totalidad correspondiente.

¿Qué es esta sola totalidad que se afirma que es? La propia respuesta es poner a trabajar el inquirir y el reflexionar con respecto a la totalidad de la experiencia. El todo que ha de conocerse corresponde a la totalidad de los juicios correctos. Pero Parménides tomó un atajo. El no notó el hecho de que el ser no admite más que una definición de ⁽³⁶⁵⁾ segundo orden. El trató la noción del ser como si fuera un concepto como {389} 'hombre' o 'círculo'. El supuso que era una esencia determinada con suposiciones determinadas y consecuencias determinadas. Debido a que el ser es, no puede ser no-ser, ni llegar a ser, ni cesar de ser. A la inversa, ni el no-ser, ni el llegar a ser, ni el cesar de ser es ser, y así todos los tres ^k deben ser nada. Igualmente, el ser no puede ser diferenciado; lo que difiere del ser es no ser; y lo que es no ser, es nada. Igualmente, puesto que no hay diferencias dentro del ser, no puede haber movimiento ni cambio dentro del ser. Finalmente, la vaciedad, el vacío, es nada; el ser no es nada, y por eso no puede ser vaciedad; por tanto es pleno. Etc.

Las Formas de Platón fueron proyecciones en un cielo noético de lo que trasciende la experiencia ordinaria, sensible. Las Formas, pues, son los objetivos ideales (1) de la experiencia estética, (2) de las intelecciones del matemático y del físico, (3) de lo incondicionado del entender reflexivo, (4) de la conciencia moral, y (5) del vivir intencionalmente de manera inteligente y razonable. Ellas son una bolsa confusa y, según parece, el *Parménides* señala el punto decisivo en donde queda en evidencia la necesidad de trazar distinciones y establecer una teoría más comprensiva.

En el *Sofista* se describe al filósofo como quien se encamina por el discurso racional hacia la Idea del Ser. ² Se reconoce que el que cada Forma se aislara de todas las otras eliminaría la posibilidad del discurso que descansa en la conjunción de las distintas Formas o categorías. ³ Se da, pues, un mezclarse o participar entre las Formas ⁴ y se da una Forma del No-ser tanto como de lo Grande o lo Justo. ⁵

Lo inadecuado de esta posición se halla en su incapacidad de distinguir entre el nivel de la inteligencia y el nivel de la reflexión. Sin esa distinción, lo incondicionado del juicio se les atribuye subrepticamente a unos meros objetos del pensamiento para transformarlos en Formas eternas e, inversamente, el 'es' y 'no es' por los que los juicios aceptan como hecho el incondicionado pueden tener una significación sólo si también se

² PLATÓN, *El Sofista*, 254a [Ésta y las siguientes tres notas las trasladaron los editores desde el texto hasta las notas.]

³ *Ibid.*, 259e.

⁴ *Ibid.*, 259a.

⁵ *Ibid.*, 258c.

supone que ellos sean Formas. De ahí resulta un agregado de Formas, cada una radical y eternamente distinta de todas las otras. Con todo ellas han de alcanzarse sólo por el discurso racional, y si el discurso se ha de referir a ellas, entonces ahí debe por su parte ^{366} darse una mezcla para corresponder al elemento sintético ¹ en el discurso. ¿Qué es este mezclarse de las distintas formas? Parecería **{390}** mejor, antes de tratar de responder una pregunta tan difícil, determinar si la pregunta surge realmente o no. De hecho, argumentaríamos que no. Hasta que se alcanza el juicio, el incremento del conocer es incompleto. Antes que se alcance el juicio, el elemento sintético ya está presente en el conocer. Todo lo que el juicio le añade a la pregunta para la reflexión es el 'Sí' o 'No', el 'es' o 'no es'. Lo que se afirma o niega puede ser una sola proposición o todo el grupo de proposiciones que constituye una hipótesis, porque o bien puede mirarse como condicionado o bien puede ser captada como virtualmente incondicionada. El juicio, pues, no es una síntesis de términos sino lo incondicionado postulado por tal síntesis. Correspondiente al juicio no se da una síntesis de Formas, sino lo absoluto del hecho. El platonismo es magnífico en su dedicación al puro deseo de conocer. Pero su fracaso en captar la naturaleza del juicio dio como resultado una desviación del universo concreto del hecho hasta un cielo ideal.

Aristóteles se apegó a la definición platónica del juicio como una síntesis. ⁶ Con todo, él distinguió claramente entre preguntas para la intelección (¿Qué es eso? ¿Por qué es así?) y preguntas para la reflexión (¿Eso es? ¿Eso es así?) ⁷ y como resultado de ello tuvo un sano y perspicaz respeto por el hecho, sin alcanzar sus implicaciones exactas. El no hubiera estado de acuerdo con el empirista, quien no ubica al hecho en el incondicionado virtual sino en la realización sensible por la que el condicionado llega a captarse como incondicionado. Pero le harías una pregunta que él no ha considerado adecuadamente si le preguntaras si el incondicionado virtual es un tercer componente en nuestro conocer o, por otra parte, equivale meramente a estamparle como señal de aprobación un sello a la unificación conceptual de sus componentes sensibles e inteligibles.

Esta ambigüedad no resuelta aparece tanto en su metodología como en su metafísica. Para él la pregunta suprema fue la pregunta de la existencia. Con todo, era una pregunta que ya se había respondido en el conocimiento descriptivo; esa respuesta tiene que presuponerse en la búsqueda de explicación; y la función de la explicación era simplemente el determinar lo que son las cosas y por qué tienen ellas las propiedades que poseen. El carácter intrínsecamente hipotético de la explicación y su necesidad de un ulterior juicio de existencia que se verifique fueron pasados por alto. Igualmente, Aristóteles pregunta qué es el ser. Esa pregunta expresa su demanda en pos del ^{367} entender, del conocimiento de la causa. Muy naturalmente Aristóteles responde que **{391}** la causa del ser es su forma inmanente. ⁸ Primariamente, el ser es lo que está constituido por una forma substancial o, pensándolo de nuevo, por la combinación de la materia y la forma substancial. Secundariamente el ser es lo que está constituido por formas accidentales; 'blanco', 'calor', 'fuerza' no son la nada aunque no son simplemente lo que se expresa por el ser. Igualmente, el ser es la colección de substancias existentes con sus propiedades y modificaciones incidentales; pero aunque el ser denota lo que existe de

⁶ Ibid. 263; ARISTÓTELES, *De anima*, III, 6, 430a 26.

⁷ *Analíticos Posteriores*, II, 1, 89b 22-38.

⁸ *Metafísica*, VII, 17 [trasladado por los editores desde el texto hasta la nota.]

hecho, con todo, existir no es más que la realidad de las formas substanciales a una con sus suposiciones y consecuencias principalmente inmanentes.⁹

Es muy patente que esta posición va a originar un problema respecto de la unidad de la noción del ser. Aristóteles rompió con sus antecedentes parmenideanos y platónicos identificando el ser con el universo concreto como, de hecho, se conoce que es. Pero Aristóteles no rompió con la suposición de aquellos de que la noción del ser era un contenido conceptual. Él preguntó qué es el ser. En otras palabras, él supuso que el ser es algún contenido conceptual, y él preguntó qué acto de entender ocurría antes de la formulación de tal contenido. Pero como hemos visto, al ser podemos definirlo sólo indirectamente, y así Aristóteles fue incapaz de señalar ningún acto específico de entender que diera como resultado el contenido conceptual del ser. Sin embargo un notable tipo entre los actos de entender es el chispazo inteligente, que capta la forma inteligible que emerge en los datos sensibles; y así Aristóteles señaló el principio ontológico 'forma' como el fundamento del ser en las cosas, y el acto cognoscitivo de captar la forma como el chispazo inteligente desde el que se origina el contenido conceptual, 'el ser'.

De esta manera, la escolástica medieval heredó un problema. ¿La noción del ser es una o son muchas? Si es una, ¿su unidad es la unidad de un solo contenido o es la unidad de una función de contenidos variables?

Enrique de Gante parece haber sostenido que la unidad del ser es meramente la unidad de un nombre. Dios es y yo soy. En ambos casos se afirma el ser. Pero las realidades afirmadas son simplemente dispares.

Duns Escoto pretendió que, además de la unidad del nombre, se da {392} también una unidad de contenido. Si ninguna parte o aspecto de ti es por identidad una parte o aspecto de mí, con todo ninguno de nosotros es la nada. Se da, pues, algún contenido conceptual mínimo que positivamente constituye lo que se expresa negativamente {368} por la negación de la nada. No puede declararse lo que es [ese contenido] recurriendo a otros contenidos positivos, porque él es uno de los últimos átomos del pensamiento; es simplemente simple. Con todo, uno puede aproximarse notando que Sócrates supone al hombre, el hombre supone al animal, el animal supone la substancia material viviente, y la substancia supone un algo que es aun menos determinado y menos exclusivo. El concepto del ser es el concepto con menor connotación y mayor denotación. Más aún, es esencialmente abstracto. Lo que denota nunca es sólo el ser, sino o bien el infinito modo de ser, o bien el finito modo de ser, donde el modo no ha de verse como un contenido ulterior y distinto sino más bien como una variación intrínseca del contenido básico indeterminado.

10

⁹ Ver SUZANNE MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, (Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946; 2a. ed., revisada y aumentada, 1976); J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951; una 2a. ed. revisada se publicó en 1963, y una 3a., nuevamente revisada, en 1978).

¹⁰ Ver ALLAN B WOLTER, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1946); ANDRÉ MARC, *L'Idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure* (Paris: Beauchesne, 1933), *Archives de Philosophie* 10 (Cahier 1): 31-49.

Tomás de Vio Cayetano no estuvo más satisfecho con la visión escotista que lo que Escoto mismo lo había estado con la de Enrique de Gante. Si no era la respuesta un nombre singular sin una significación singular, tampoco lo era una significación singular que en cuanto singular parece restringida al orden del pensamiento. Según esto, Cayetano desarrolló su teoría de la unidad de una función con contenidos variables. Así como 'doble' denota indiferentemente la relación de 2 a 1, 4 a 2, 6 a 3, etc., así el 'ser' denota indiferentemente la proporción de la esencia a la existencia o, como diríamos, la proporción entre lo que es formulado por el pensamiento y lo que el juicio le añade. En esta posición la noción del ser siempre incluye algún contenido conceptual pero puede incluir cualquiera. Igualmente, ser en acto nunca será conocido sin algún juicio afirmativo, pero la afirmación nunca es una mera afirmación, ni la afirmación de un contenido indeterminado; siempre es la afirmación de algún contenido determinado, y cualquier contenido determinado, afirmable, será la respuesta. En suma, Cayetano puede conceder que los contenidos conceptuales atómicos son muchos y disparados; él puede negar la visión escotista de que haya algún factor común, alguna positiva contraparte de 'no nada', de una denotación absolutamente universal; y sin embargo por su teoría de la unidad de una función con contenidos variables él puede poseer no sólo un nombre singular, el ser, y una noción singular del ser, sino **{393}** también una noción singular aplicable a cualquiera que de hecho se conoce que existe.¹¹

Ha de notarse que, si Escoto está a favor de las suposiciones parmenideanas y platónicas de las que Aristóteles no se libró él mismo, Cayetano está a favor de la orientación principal del pensamiento aristotélico pero logra ^{369} hacerlo sólo yendo más allá de él. Si los contenidos conceptuales son productos de los actos de entender que captan formas que emergen en las presentaciones sensibles, uno bien puede esperar que tales contenidos sean una multiplicidad dispar. De aquí que Aristóteles no respondiera la pregunta '¿Qué es el ser?' señalando un contenido conceptual sino señalando el fundamento del ser en el objeto general del entender, la forma. Puesto que las formas son muchas, se sigue que el fundamento del ser es una variable; además se sigue que si la noción del ser ha de ser una, entonces su unidad tendrá que ser la unidad de una función de contenidos variables. ¿Cuáles son, pues las variables dentro de la función singular? Una de ellas es la forma. A primera vista, el candidato obvio para la otra es la materia. Con todo, si se la seleccionara, se seguiría que la substancia inmaterial de Aristóteles no pertenecería al universo del ser. Para mantener la posición aristotélica en su integridad, se necesitó que la segunda variable fuera el incondicionado virtual captado por el entender reflexivo y afirmado en el juicio. En el caso general, esto es la existencia, la actualidad, el hecho que se combina con la forma pura o el compuesto de materia y forma para constituir un ser en acto.

Brillante como es, la posición de Cayetano tiene sus defectos. Contempla un agregado de seres concretos cada uno de los cuales está constituido por esencia y existencia. Ofrece como la unidad de la noción del ser aquella relación o proporción de lo que es concebido con su ser afirmado. Pero no aclara cómo surge esa relación en nuestro conocimiento como una noción singular; y no da ninguna pista para explicar el hecho de que por el 'ser' nosotros no sólo significamos este o aquel ser, sino todas las cosas, la

¹¹ MARC, *l'Idée* ... 50-66.

totalidad, el universo. En suma, Cayetano parece haber estado más interesado en explicar la unidad de la noción del ser que la noción misma.

Para completar la posición de Cayetano, es necesario regresar a su maestro, santo Tomás de Aquino. Para Aquino, como para Aristóteles, el entendimiento humano es una omnipotencia potencial, un *potens omnia facere et fieri*. Pero Aquino pudiera explotar tal afirmación de una manera que hubiera admirado a Aristóteles, y aunque él no haya distinguido explícitamente entre la *intentio intendens* {394} o noción del ser y la *intentio intenta* o concepto del ser, con todo, él se dio cuenta notablemente de las implicaciones de dicha distinción.

Primero, él reconoció un irrestricto deseo de conocer. Tan pronto como aprendemos de la existencia de Dios, nosotros deseamos entender su naturaleza y así por nuestra naturaleza deseamos lo que por nuestra naturaleza no podemos lograr.¹²

{370} Segundo, de lo irrestricto del entendimiento se sigue la determinación de su objeto. Porque el entendimiento es *potens omnia fieri*, su objeto es el *ens*.¹³

Tercero, por la misma razón un entendimiento plenamente en acto debe ser un acto infinito y así un entendimiento finito debe ser potencial.¹⁴

Cuarto, el ser es conocido para nosotros *per se* y naturalmente¹⁵ y no puede ser desconocido para nosotros.¹⁶ Avicena había interpretado el entendimiento actuante de Aristóteles como una substancia separada, inmaterial. Aquino lo halló inmanente en nosotros porque, él argumentó, la luz de la inteligencia en cada uno de nosotros realiza las funciones que Aristóteles le atribuyó al entendimiento actuante.¹⁷ Agustín había adelantado que nuestro conocimiento de la verdad no se originaba desde fuera sino desde dentro de nosotros, aunque no simplemente desde dentro de nosotros, sino en alguna iluminación en la que consultamos el fundamento y las normas eternas, no echándoles una mirada, sino teniendo dentro de nosotros una luz de la inteligencia que es una participación creada de la luz eterna e increada.¹⁸

Quinto, aunque el ser es conocido naturalmente, aunque nuestro entendimiento es participación creada de la luz increada, con todo, no se da un argumento ontológico válido para la existencia de Dios.¹⁹ El conocimiento del ser que Dios tiene es un *a priori*; él es el acto de entender que capta todo acerca de todo; en cambio, nosotros avanzamos hacia el conocimiento haciendo la pregunta explicativa '¿Qué es?' y la pregunta factual '¿Acaso es?'

En tales posiciones es fácil discernir no sólo la justificación de {395} la teoría de la analogía de Cayetano, sino también los elementos que tal teoría tiende a dejar de lado. Anterior a la concepción y al juicio, está la orientación dinámica de la conciencia

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q. 12; 1-2, q. 3, a. 8; *Summa contra Gentiles*, 3, cc. 25-63 [Esta y las notas 13-19 las transfirieron los editores desde el texto hasta las notas.]

¹³ *Sum. theol.*, 1, q. 79, a. 7.

¹⁴ *Sum. theol.*, 1, q. 79, a. 2; *Sum. c. Gent.*, 2, c. 98.

¹⁵ *Sum. c. Gent.*, 2, c. 83, § 31; ver BERNARD LONERGAN, [La Palabra y la Idea: Verbum en Aquino, 56]

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 11, a. 1, ad 3m

¹⁷ *Sum. c. Gent.*, 2, c. 77, § 5.

¹⁸ *Sum. theol.*, 1, q. 84, a. 5.

¹⁹ *Sum. theol.*, 1, q. 2, a. 1.

inteligente y racional con su objetivo irrestricto. Esta orientación es la capacidad del hombre de suscitar preguntas y por eso de generar conocimiento. Inmanente en el hombre, es una chispa de lo divino. Con todo y que es afín a Dios, todavía no es conocer en acto sino en pura potencia. Así como ella es la raíz común de la captación inteligente y del juicio razonable, así también es la raíz de la relación o proporción entre la esencia concebida y la existencia afirmada. Así como su objetivo es irrestricto, así ella se refiere no sólo a los compuestos singulares de la esencia y existencia, sino también al universo, a la totalidad, al infinito.

{371} Se ha notado cómo Cayetano guarda la principal orientación del pensamiento aristotélico yendo más allá de él y, aunque esto involucra más metafísica, ésta puede añadirse tal cómo lo hace Aquino. Aristóteles preguntó qué es el ser. Pero '¿Qué?' es sólo un disfrazado '¿Por qué?' Lo que la pregunta pide realmente es la fundamentación del ser, y así Aristóteles la respondió indicando la forma substancial como la causa inmanente de cada ser. Ahora bien, puesto que su forma substancial no era una única y separada Idea platónica, su respuesta originó el problema de la unidad de la noción del ser. Ahora bien, si Aquino fuera a hacer la misma pregunta, su respuesta sería que Dios es la fundamentación del ser; el propio ser de Dios es autoexplicativo y necesario; por el teorema aristotélico de la identidad del conocedor y lo conocido, el ser de Dios es idéntico al entender de Dios; por ese acto singular de entender, Dios se entiende a sí mismo, y así entiende su propio poder, y así él entiende todo lo que por ese poder pudiera producirse. Dios es, pues, el acto de entender que capta todo acerca de todo. El contenido del acto divino del entendimiento es la idea del ser y así, precisamente porque nuestro entendimiento es potencial, éste puede definir el ser sólo en un segundo paso como cualquier cosa que ha de conocerse por la captación inteligente y la afirmación razonable.

Igualmente, tanto la posición de Cayetano como la posición de Escoto están dentro del campo accesible al lógico. Yendo más allá de ese campo hasta su base dinámica, uno puede hallar los fundamentos no sólo de la proporción de Cayetano sino también del contenido mínimo de Escoto. ¿Qué es lo común a todo contenido conceptual? El que todos están apuntalados y penetrados por la intencionalidad del puro deseo de su objetivo irrestricto. Se alcanza la noción escotista del ser al distinguir entre la intencionalidad penetrante del ser y el penetrado contenido conceptual; de una instancia a otra instancia difiere el contenido conceptual; pero en cada instancia {396} está la intención anticipadora, envolvente, penetrante, y esto es lo que el escotista alega que es un factor común en todos los contenidos.

Con todo, si la intencionalidad del ser es un factor común en todos los contenidos conceptuales, ella es también un factor dinámico que va más allá de ellos. Hacer a un lado este dinamismo es nulificar no sólo lo que se halla tras los contenidos conceptuales, sino la misma intencionalidad del ser. En un famoso tratadito Aquino ha subrayado: '*Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*'.²⁰ En las esencias y a través de ellas es como el ser tiene existencia. De aquí que un ser separado de la esencia sea un ser separado de la posibilidad de existencia; eso es un ser que no puede existir; pero lo que no puede existir es {372} nada, y así la noción de ser separada de la esencia es la noción de nada.

²⁰ [TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 1.]

Vale la pena captar porqué Escoto sintió que podría escapar esta conclusión, mientras que Hegel sintió que él no podía evitarla. Escoto sintió que podía evitarla porque él no concebía al conocer como un proceso que logra un incremento completo en el juicio, sino como un echar una mirada. Cuando Escoto separó su noción del ser de los otros contenidos conceptuales, él también separó esa noción de la posibilidad del juicio. Con todo, tal separación no implicó para Escoto una separación de la posibilidad del conocer, porque él no vio el conocer como constituido finalmente por el juzgar, sino en esencia como un asunto de mirar. El hubiera concedido que no hay mirada en la que lo visto sea solamente el contenido común que él llamó ser. Pero él insistiría que ese contenido común estaba incluido en el objeto de cada intuición intelectual, y todavía más él insistiría ^m en que una mirada a la nada, una intuición de la nada, era absurda. En suma, para el escotista, el ser es un aspecto de lo real al que mira el entendimiento; la teoría de los modos y la distinción entre el ser *quidditativo* y denominativo son esfuerzos por inflar este aspecto hasta las dimensiones del todo. Para el tomista, por otra parte, el ser es la totalidad de lo que la inteligencia anticipa; es el objetivo de una orientación dinámica irrestricta; él es cualquier cosa que determinará la captación inteligente y la afirmación razonable; y así la noción del ser está abierta a todos los momentos incompletos y parciales por los que el proceso cognoscitivo padece sin renunciar nunca a su meta que todo lo incluye.

Quinientos años separan a Hegel de Escoto. Como se verá en nuestra discusión sobre el método de la metafísica, ese notable intervalo de tiempo se dedicó grandemente a desarrollar de diversas maneras las posibilidades de la suposición de que conocer consiste en echar una mirada. {397} La conclusión última fue que no consiste ni puede consistir en ello. Si el lector no acepta él mismo esa conclusión como definitiva, ciertamente Hegel lo hizo, y así Hegel no pudo sacar provecho del escape escotista de la identificación de la noción del ser con la noción de la nada. Ahora bien, Hegel estaba igualmente encasillado del otro lado. El reconoció efectivamente un puro deseo con un objetivo irrestricto. Pero él no pudo identificar ese objetivo con un universo del ser, con un reino de existentes y ocurrencias factuales. Porque el ser en cuanto hecho puede alcanzarse sólo en tanto que se alcance el incondicionado virtual; y así como Kant había ignorado ese componente constitutivo del juicio, así Hegel ni lo redescubrió ni lo restableció. El único objetivo que Hegel puede ofrecerle al ^{373} puro deseo es un universo de concreción que todo lo incluye, desprovisto de lo existencial, de lo factual, del incondicionado virtual. No hay razón por la que tal objetivo deba llamarse ser. Es, como lo llamó Hegel, una Idea Absoluta. Es la cumbre omnicomprehensiva del proceso dialéctico inmanente en el puro deseo -- desde la posición, mediante la oposición, hasta la elevación que da una nueva posición, para recomenzar el proceso triádico hasta que se alcance la Idea Absoluta.

Ahora bien, si la intencionalidad que es el puro deseo no tiene ni una realidad escotista en la que ella pueda mirar retrospectivamente, ni un universo tomista de existentes al que pueda mirar hacia delante, no obstante, en el hecho psicológico ella apuntala y penetra todos los contenidos conceptuales. Ella constituye, pues, un factor común de todos los contenidos conceptuales; puede distinguirse de ellos, porque no es idéntica a ninguno de ellos; pero, como distinta de ellos, llega a ser indistinguible de la noción de la nada; porque el único fundamento de la distinción última sería que mirara retrospectivamente o hacia delante hacia algo.

Es interesante notar que, si lo anterior logra fijar los rasgos fundamentales del pensamiento de Hegel, por ese mismo hecho muestra que según los criterios hegelianos, el hegelianismo está equivocado. El Sistema de Hegel no tiene miedo de los hechos; explica cualquier hecho que se alegue contra él mostrando que es una manifestación de un punto de vista incompleto incluido dentro del Sistema. El Sistema de Hegel no teme las contradicciones; explica cualquier contradicción alegada en su contra revelando que los puntos de vista opuestos e incompletos, explicados por el Sistema, dan los términos que se alega son contradictorios. La única cosa que el Sistema tiene que temer es que él mismo no sea más que algún punto de vista incompleto y, de hecho, eso es lo que es. Hegel intentó rehabilitar la razón especulativa que Kant había destronado. Pero la base del ataque kantiano fue que el incondicionado no es un componente constitutivo del juicio. Una rehabilitación completa de la conciencia {398} humana racional mostrará que el incondicionado es un componente constitutivo del juicio. Esto no lo hizo Hegel. Su punto de vista es esencialmente el punto de vista de un pensador que no mira y no puede mirar lo factual como incondicionado, que no puede reconocer ningún punto de referencia fijado factualmente, que no puede avanzar distinguiendo lo definitivamente cierto, lo más o menos probable, y lo desconocido. El ámbito de la visión de Hegel es enorme; cierto, es irrestricto en su extensión. Pero siempre está restringido en su contenido, porque ve todas las cosas como si no hubiera hechos. Es un punto de vista restringido que puede volcarse hacia fuera en la factualidad de ^{374} Marx, o volcarse hacia en interior en la factualidad de Kierkegaard. Es un punto de vista que es trascendido automáticamente por cualquiera que, en cualquier instancia, capte el incondicionado virtual y lo afirme. ²¹

Por esta razón nosotros pusimos la discusión de la autoafirmación antes de la discusión de la noción del ser. La autoafirmación es la afirmación del conocedor, consciente empírica, inteligente y racionalmente. El puro deseo de conocer es un elemento constitutivo tanto del afirmar como del yo que es afirmado. Ahora bien, el puro deseo de conocer es la noción del ser en cuanto que se halla operante espontáneamente en el proceso cognoscitivo, y el ser mismo es el-ser-conocido hacia el que tiende el proceso.

²¹ No ha de inferirse que mi actitud hacia Hegel **¶** sea meramente negativa. De hecho algunos rasgos característicos del movimiento mismo de su pensamiento tienen sus paralelismos en la presente obra. Así como su *Aufhebung* a la vez rechaza y retiene, así también a su manera lo hacen nuestros puntos de vista superiores. Así como él repetidamente pasa desde *an sich* a través de *für sich* hasta *an und für sich*, así nuestro argumento íntegro es un movimiento desde los objetos del entender matemático, científico y del sentido común, a través de los actos de entender mismos, hasta un entender del entender. [Esta nota fue añadida por Lonergan en la corrección de las pruebas de imprenta.]

13

La Noción de Objetividad

{399} ^{375} El conocer humano es cíclico y acumulativo. Es cíclico en la medida en que como proceso cognoscitivo avanza desde la experiencia a través de la pregunta y la reflexión hasta el juicio, sólo para regresar a la experiencia y recomenzar su ascenso en otro juicio. Es acumulativa, no sólo en el almacén del recuerdo de experiencias y en el arracimamiento de chispazos del entender, sino también en la combinación de juicios en el contexto llamado conocimiento o mentalidad.

Esta complejidad de nuestro conocer involucra una complejidad paralela en nuestra noción de objetividad. Principalmente la noción de la objetividad está contenida dentro de un contexto modelado de juicios que les sirven como definiciones implícitas a los términos, objeto, sujeto. Pero además de esta noción principal y completa, se dan también aspectos parciales o componentes que emergen dentro del proceso cognoscitivo. Así, se da un aspecto experiencial de la objetividad propio de los sentidos y del estado consciente empírico. Se da un aspecto normativo en el contraste entre el desapegado e irrestricto deseo de conocer y, por otra parte, los deseos y temores meramente subjetivos. Finalmente, se da un aspecto absoluto que está contenido en los juicios singulares considerados por sí mismos, en la medida en que cada uno se apoya en una captación de lo incondicionado y se postula sin reservas.

1. La Noción Principal

Principalmente, la noción de objetividad se contiene en un contexto modelado de juicios. Porque uno puede definir como objeto cualquier A, B, C, D, \dots donde **{400}** a su vez, A, B, C, D, \dots se definen por lo correcto del grupo de juicios:

A es; B es; C es; D es; ...
 A no es ni B ni C ni D ni ...
 B no es ni C ni D ni ...
 C no es ni D ni ...

Igualmente, uno puede definir un sujeto como cualquier objeto, digamos A , donde es verdad que A se afirma a sí mismo como conocedor en el sentido explicado en el capítulo de la autoafirmación.

^{376} Las solas cosas esenciales en esta noción de objetividad se alcanzan si les añadimos a los juicios ya discutidos -- 'Yo soy un conocedor', 'Esta es una máquina de escribir' -- el juicio ulterior de que yo no soy esta máquina de escribir. Un número indefinido de objetos ulteriores puede añadirse haciendo los juicios adicionales apropiados positivos y negativos. Finalmente, en tanto que uno puede captar inteligentemente y afirmar razonablemente la existencia de otros conocedores además de uno mismo, uno puede añadirlos a la lista de objetos que también son sujetos.

Las propiedades de la noción principal de objetividad tienen que notarse ahora. Primero, como ya se ha subrayado, la noción reside en un contexto de juicios; sin una pluralidad de juicios que satisfagan un patrón definido, no surge la noción. Segundo, de ahí se sigue un corolario inmediato; la noción principal de objetividad, en cuanto definida, no se contiene en ningún juicio singular y, mucho menos, en ningún factor experiencial o normativo que ocurra en el proceso cognoscitivo anterior al juicio. Tercero, la validez de la noción principal de objetividad es la misma que la validez del grupo de juicios que la contienen; si los juicios son correctos, entonces es correcto que hay objetos y sujetos en el sentido definido, porque el sentido definido es simplemente lo correcto del patrón adecuado de juicios.

Cuarto, para volver a ciertos aspectos más amplios de la noción principal, los juicios en el patrón adecuado por lo común se hacen y por lo común se miran como correctos. Se sigue que por lo común la gente conocerá los objetos y los sujetos, y que por lo común se sorprenderá de que se tenga alguna duda sobre la materia. Por otra parte, no se sigue que la gente por lo común sea capaz de dar una explicación lúcida de su conocimiento de los objetos y sujetos. Porque la explicación lúcida emplea el arte algo recóndito de la definición implícita y, al mismo {401} tiempo, la gente es capaz de saltar a la conclusión de que una materia tan evidente como la existencia de objetos y sujetos debe reposar en algo tan obvio y tan conspicuo como el aspecto experiencial de la objetividad. De aquí que, por una parte, ellos digan que la máquina de escribir es un objeto porque ellos lo ven o lo sienten; y por la otra parte, sin embargo, ellos admitirán que no considerarían la máquina de escribir un objeto si conocieran ser verdadero o bien que no hay ninguna máquina de escribir, o bien que lo que ellos llamaron una máquina de escribir era idéntica a cualquier otra cosa.

Quinto, la noción principal de objetividad está relacionada de cerca con la noción del ser. El ser es lo que ha de conocerse por la totalidad de los juicios correctos. La objetividad en su sentido principal es lo que es conocido {377} mediante cualquier grupo de juicios que satisfagan un determinado patrón. En suma, se da la objetividad si hay distintos seres, algunos de los cuales a la vez se conocen a sí mismos y conocen a los otros en cuanto otros. Más aún, la noción del ser explica por qué la objetividad en su sentido principal ha de alcanzarse sólo mediante un patrón de juicios. Porque la noción del ser llega a ser determinada sólo en tanto que se hacen juicios; antes del juicio, uno puede pensar en el ser pero no puede conocerlo; y cualquier juicio singular no es sino un pequeño incremento en el proceso hacia el conocerlo. Igualmente, el ser se halla dividido desde dentro; aparte del ser no hay nada; se sigue que no puede haber un sujeto que esté fuera de ser y lo mire; el sujeto tiene que ser antes que pueda mirar; y una vez que es, no está fuera del ser sino que o es el todo o es alguna parte de éste. Si él es el todo, entonces él es el único objeto. Si él es sólo una parte, entonces él tiene que empezar conociendo una multiplicidad de partes (*A* es; *B* es; *A* es no *B*) y añadir que una parte conoce a otras ('Yo' soy *A*).

Sexto, la noción principal de objetividad resuelve el problema de la trascendencia. ¿Cómo sale el conocedor más allá de sí hasta algo conocido? Sugiero que esa pregunta es engañosa. Supone que el conocedor se conoce a sí mismo y pregunta cómo puede conocer cualquier otra cosa. Nuestra respuesta implica dos elementos. Por una parte, afirmamos que aunque el conocedor puede experimentarse a sí mismo o pensar acerca de sí mismo sin

juzgar, con todo, él no puede conocerse a sí mismo hasta que él hace la afirmación correcta 'Yo soy,' y entonces él se conoce a sí mismo en cuanto ser y en cuanto objeto. Por otra parte, ^a afirmamos que otros juicios son igualmente posibles y razonables, de suerte que por la experiencia, el inquirir y la reflexión surge un conocimiento de otros objetos a la vez como seres y como ser otros que el conocedor. De aquí que no pongamos la trascendencia en ir más allá de un conocido conocedor, sino en dirigirse hacia el ser dentro del cual hay diferencias positivas y, {402} entre dichas diferencias, la diferencia entre el objeto y el sujeto. En la medida en que tales juicios ocurren, de hecho hay objetividad y trascendencia; y si tales juicios son o no correctos es otra pregunta que ha de resolverse según las líneas señaladas en el análisis de juicio.

2. La Objetividad Absoluta

Además de la noción principal de objetividad, se dan también los aspectos parciales de la objetividad experiencial, normativa, y absoluta. Será conveniente empezar por la última de las tres.

El fundamento de la objetividad absoluta es el incondicionado virtual que es captado por el entender reflexivo y postulado en el juicio. {378} El incondicionado formal, que no tiene ninguna condición, está fuera del campo interrelacionado de términos condicionantes y condicionados; ^b es absoluto intrínsecamente. El incondicionado virtual está dentro de dicho campo; tiene condiciones; él mismo está entre las condiciones de otras instancias del condicionado; con todo, sus condiciones se han cumplido; es un absoluto *de facto*.

Debido a que el contexto del juicio es un absoluto, está alejado de la relatividad respecto al sujeto que lo expresa, al lugar en que lo expresa, y al tiempo en que lo expresa. El cruce de César por el Rubicón fue un evento contingente que ocurrió en un lugar y tiempo particular. Ahora bien, una afirmación verdadera de dicho evento tiene una validez eterna, inmutable, definitiva. Porque si es verdadero que él lo cruzó, entonces nadie en ningún lugar ni en ningún tiempo podrá con verdad negar que él lo haya hecho.

De aquí se origina, en virtud de esta objetividad absoluta, el que nuestro conocer adquiriera lo se ha llamado su categoría pública. Por la misma razón que el incondicionado se retira desde la relatividad hasta su fuente, también por ello mismo no sólo es accesible al conocedor que lo expresa sino también a cualquier otro conocedor.

Igualmente, la objetividad absoluta del incondicionado es lo que se formula en los principios lógicos de identidad y no contradicción. El principio de identidad es la validez inmutable y definitiva de lo verdadero. El principio de no contradicción es la exclusividad de dicha validez. El es, y lo que se le opone, no es.

Además, la objetividad absoluta les pertenece a los juicios singulares en cuanto singulares. Como se ha argumentado, la noción principal de objetividad está constituida sólo por una conveniente constelación de juicios. Pero cada juicio en dicha constelación es un absoluto y, más aún, es un absoluto en virtud de su propia afirmación del incondicionado. La validez de la noción principal es una validez derivada que se apoya en el grupo de absolutos que involucra. Pero {403} el aspecto absoluto de la objetividad tiene su fundamento en el juicio singular al que pertenece. Es bastante compatible con la

afirmación de que no hay sino un ser, de que no hay ningún objeto excepto el sujeto que afirma; según esto, el aspecto absoluto de la objetividad no implica ninguna relación sujeto-objeto; él constituye la entrada de nuestro conocer en los dominios del ser pero, de por sí, no basta para postular, distinguir y relacionar los seres. Sin embargo, esta insuficiencia surge, no de algún defecto de la objetividad absoluta, ni porque los seres postulados, su distinción y sus relaciones no sean todos incondicionados, sino porque se necesitan diversos juicios para postular, distinguir y relacionar.

{379} Es importante no confundir la objetividad absoluta de cualquier juicio correcto con la invariancia propia de la expresión de los juicios universales. Tanto los juicios universales como los particulares, si son correctos, son absolutamente objetivos. Pero los primeros se expresan invariablemente porque la expresión es independiente de las variaciones de los marcos de referencia espacio-temporal, mientras que los últimos se expresan relativamente porque su expresión no goza de dicha independencia. Sin embargo, la variación de la expresión presupone y revela la objetividad absoluta de lo que se expresa. Debido a que 'Yo estoy aquí ahora' tiene una objetividad absoluta, se da una verdad idéntica por repetirse sólo empleando diferentes palabras: 'El estaba ahí entonces'.

Igualmente, la objetividad absoluta no implica un espacio absoluto ni un tiempo absoluto. Si es verdadero que el espacio es, entonces lo que es absoluto es la verdad y no el espacio. Si el espacio es absoluto o relativo, es otra pregunta. Si es verdadero que el espacio consiste en un grupo infinito de lugares inamovibles y vacíos, entonces el espacio es absoluto. Si es verdadero que el espacio no es tal grupo, entonces el espacio es relativo. ¿Cuál es correcto? Al menos el asunto no puede resolverse recurriendo al hecho de que un juicio verdadero postule un incondicionado.

Además, como arguyó Zenón, el afirmar que algo o que alguna otra cosa es, no implica que esté dentro del espacio. Si lo implicara, uno podría preguntar si el espacio (dentro del cual es) es o no es. Si el espacio no es, es nada, y afirmar algunas cosas dentro de la nada carece de sentido. Sin embargo, si el espacio es, entonces puesto que 'ser' es 'estar dentro del espacio' la pregunta recurre; si 'X es' significa 'X está dentro del espacio' parecería seguirse que 'el espacio es' significa que el 'espacio está dentro del espacio'; el segundo espacio no puede ser idéntico al primero, o de lo contrario no lo contendría; y si es distinto, entonces puede serlo sólo estando dentro de un espacio ulterior, y así indefinidamente.

El mismo argumento vale para estar dentro del tiempo. Si 'esta' es 'estar en algún tiempo', {404} entonces el tiempo o está o no está. Si no está, entonces 'estar en algún tiempo' es realmente un mero 'estar'. Si el tiempo está, entonces él tiene que estar en algún tiempo, y éste, en algún tiempo, y así igualmente hasta el infinito.

Las interpretaciones del ser o de la objetividad absoluta en términos de espacio y tiempo son meras intromisiones de la imaginación. La objetividad absoluta es simplemente una propiedad del incondicionado; y el incondicionado, en cuanto tal, nada dice acerca del espacio ni del tiempo. Si la imaginación de uno hace imperativo el uso de la preposición 'dentro', entonces uno puede decir que todo juicio está dentro de un contexto de otros juicios, y que cada incondicionado está dentro de un universo del ser. Entonces, 'el espacio es', {380} al estar dentro del universo del ser, y la manera como 'el tiempo está', al estar

dentro del universo del ser; donde 'estar dentro del universo del ser' es 'ser incondicionado a una con otras instancias del incondicionado'.

3. La Objetividad Normativa

El segundo de los aspectos parciales de la objetividad es la normativa. Es una objetividad en cuanto opuesta a la subjetividad del optimismo a ultranza, de los juicios apresurados o demasiado cautos, de permitir que la alegría o la tristeza, la esperanza o el temor, el amor o el odio interfieran en la marcha adecuada del proceso cognoscitivo.

El fundamento de la objetividad normativa se apoya en el despliegue del irrestricto, desapegado, desinteresado deseo de conocer. Debido a que es irrestricto se opone al oscurantismo que esconde la verdad o bloquea el acceso a ella en todo o en parte. Debido a que es desapegado, se opone a las inhibiciones del proceso cognoscitivo que surgen de otros deseos e impulsos humanos. Debido a que es desinteresado se opone al reforzamiento bienintencionado pero desastroso que otros deseos le prestan al proceso cognoscitivo sólo para torcer su orientación en los confines estrechos de su ámbito limitado.

La objetividad normativa está constituida por la exigencia inmanente del puro deseo en la búsqueda de su objetivo irrestricto. Una orientación dinámica define el objetivo. Igualmente define los medios para alcanzar su objetivo. El puro deseo no sólo orienta hacia el universo del ser, sino que también lo hace deseando entender y deseando captar lo entendido en cuanto incondicionado. De aquí que ser objetivo, en el sentido normativo del término, es darle rienda suelta al puro deseo, a sus preguntas para la intelección y a sus preguntas para la reflexión. Además, es distinguir entre las preguntas para la intelección que admiten soluciones aproximadas y otras preguntas del mismo tipo que, al presente, no pueden {405} responderse. De manera semejante, es distinguir entre las preguntas válidas y, por otra parte, las preguntas que carecen de sentido o son incoherentes o ilegítimas. Porque el puro deseo no sólo desea; él desea inteligente y razonablemente; él desea entender porque es inteligente, y desea captar el incondicionado porque desea ser razonable.

Sobre las exigencias normativas del puro deseo se apoya la validez de todas las lógicas y todos los métodos. Una lógica o un método no es algo último que pueda establecerse sólo por una baráunda de alabanzas románticas a la filosofía medieval o a la ciencia moderna, aunada a un inseguro {381} resentimiento por todo lo demás. La lógica y el método son inteligentes y racionales; sus fundamentos no son la creencia ni la propaganda ni la utilidad pragmática de las bombas atómicas y las medias de nylon; su fundamento es la exigencia interior del puro deseo de conocer. Tal lógica y tal método han de aceptarse mientras tengan éxito en formular dicha exigencia dinámica; y han de revisarse en cuanto fallen.

De varias maneras se ha notado ya esta dependencia. Así, los principios lógicos de identidad y no contradicción son el resultado del incondicionado y de la compulsión que éste ejerce sobre nuestra razonabilidad. El principio de '*excluire un término intermedio*' posee una validez última pero no inmediata; posee una validez última porque si ocurre un juicio éste debe ser una afirmación o una negación; no posee validez inmediata porque con respecto a cada proposición se le presentan a la conciencia racional tres alternativas:

afirmar, negar, o buscar un mejor entendimiento y por tanto una formulación más adecuada del asunto. Igualmente, los procedimientos del método empírico en sus fases clásica y estadística han sido explicados por el movimiento del puro deseo hacia el entender, hacia un entender que no sólo contemple las cosas en cuanto relacionadas con nosotros por nuestros sentidos sino también las cosas en cuanto relacionadas funcionalmente entre sí, hacia un entender que presuponga que los datos admiten sistematización en la fase clásica y que bajo otros aspectos sean asistemáticos y así exijan una fase estadística. Finalmente, los preceptos relativos al juicio pueden derivarse del requisito general del incondicionado y de las circunstancias especiales de diferentes clases de juicios, los cuales pueden ser primitivos o derivados, teóricos o concretos, descriptivos o explicativos, ciertos o probables.

4. La Objetividad Experiencial

El tercer aspecto parcial de la objetividad es la experiencial. Es lo dado {406} en cuanto dado. Es el campo de los materiales acerca de los que uno pregunta, en los que uno encuentra el cumplimiento de las condiciones para el incondicionado, a los que el proceso cognoscitivo regresa repetidamente para generar la serie de preguntas y reflexiones que dan la variedad contextual de los juicios.

Además, lo dado es incuestionable e indudable. Lo constituido al responder preguntas, puede ser sacudido por otras preguntas. En cambio, lo dado es constituido aparte del preguntar; ello queda igual sin importar cuál pueda ser el resultado del preguntar; no es cuestionable, en ^{382} el sentido de que queda fuera de los niveles cognoscitivos constituidos por el preguntar y el responder. De la misma manera lo dado es indudable. Puede dudarse de la respuesta a una pregunta para la reflexión; es un 'Sí' o un 'No'. En cambio, lo dado no es la respuesta a ninguna pregunta; es anterior al preguntar e independiente de cualesquiera respuestas.

Igualmente, lo dado es residual y, de por sí, difuso. Es posible seleccionar elementos en lo dado e indicarlo clara y precisamente. Pero la selección y la indicación son la obra del chispazo inteligente y de la formulación, y lo dado es el residuo que permanece cuando uno le quita a lo indicado (1) el acto instrumental de significación por el que uno indica, (2) los conceptos expresados por dicho acto instrumental, (3) los chispazos inteligentes en los que descansan los conceptos. De aquí que, puesto que lo dado es sólo el residuo, puesto que sólo las actividades intelectuales pueden seleccionarlo e indicarlo, de por sí es difuso; el campo de lo dado contiene diferencias, pero en tanto que ellas simplemente se hallan en el campo, las diferencias están sin asignarse.

Igualmente, el campo de lo dado es igualmente válido en todas sus partes, pero su significatividad es diferente en las diferentes partes.

Es igualmente válido en todas sus partes en el sentido de que no hay una separación previa a la pregunta. La separación es el fruto del inquirir. Se da sólo cuando ha empezado el inquirir.

Su significatividad es diferente en las diferentes partes en el sentido de que algunas partes son significativas para algunos sectores del conocimiento y otras partes para otros sectores. El físico tiene que dejar de lado lo que él meramente imagina, meramente sueña,

meramente deriva de su ecuación personal (*personal equation*). El psicólogo tiene que explicar la imaginación, el soñar, y las ecuaciones personales. De aquí que, una vez que empieza el inquirir, el primer paso es aquel tamizar que selecciona el campo relevante de lo dado.

Estamos empleando el nombre 'dado' en un sentido extremadamente amplio. Incluye no sólo las entregas verídicas de los sentidos externos, sino también las imágenes, los sueños, las ilusiones, las alucinaciones, las ecuaciones personales, el sesgo subjetivo, etc. Sin duda sería deseable una utilización más restringida del término, {407} si estuviéramos hablando desde el limitado punto de vista de las ciencias naturales. Pero estamos desarrollando una teoría general de la objetividad y así tenemos que reconocer como dado no sólo los materiales en los que las ciencias naturales inquieren sino también los materiales en los que inquieren los psicólogos o los metodólogos o los historiadores de la cultura.

{383} Hay una razón más profunda. Nuestra explicación de lo dado es extrínseca. Ella no involucra la descripción del flujo de la conciencia sensitiva. Ella no involucra ninguna teoría de ese flujo. Ella no discute ni la contribución del sujeto empíricamente consciente ni la contribución de otros agentes 'de fuera'. Ella simplemente nota que la reflexión y el juicio presuponen el entender, que el inquirir y el entender presuponen los materiales para el inquirir y algo por entenderse. Tales materiales presupuestos serán no cuestionables e indudables, ya que no están constituidos por el responder preguntas. Ellos serán residuales y difusos, porque ellos son lo que ha quedado una vez que los frutos de la pregunta y la reflexión se abstraen de los contenidos cognicionales.

Ahora bien, estos materiales no cuestionables e indudables, residuales y difusos para el inquirir y la reflexión deben mirarse como igualmente válidos en todas sus partes. Si fueran todos ellos inválidos, no podría haber ni el inquirir ni la reflexión, y así tampoco el pronunciamiento razonable de que sean inválidos. Si algunos fueran válidos y otros inválidos, tendría que haber un principio razonablemente afirmado de selección; ahora bien, tal principio puede captarse y afirmarse razonablemente sólo después de que haya empezado el inquirir. Antes del inquirir no puede haber una discriminación inteligente ni un rechazo razonable.

Hay otra razón todavía más profunda. ¿Por qué lo dado ha de definirse extrínsecamente? Porque toda la objetividad se apoya en el irrestricto, desapegado, desinteresado deseo de conocer. Ese deseo es el que establece las reglas de la objetividad normativa. Ese deseo es el que origina la objetividad absoluta implícita en el juicio. Ese deseo es el que da la constelación de juicios que definen implícitamente la noción principal de los distintos objetos en el universo del ser, de los que algunos conocen a los otros. La objetividad experiencial tiene que descansar en la misma base, y así lo dado no lo define el recurrir al proceso sensitivo, sino el puro deseo que mira el flujo de la conciencia empírica como material para su operación.

5. Las Características de la Noción

Se ha dado una explicación de la noción principal de objetividad y de sus tres aspectos parciales, el experiencial, el normativo, y el absoluto. {408} Sin embargo, también existe la

subjetividad, y el lector puede inclinarse a encontrar en la presente sección una confirmación plena de una sospecha que haya mantenido durante algún tiempo, a saber, que hemos fallado en tocar lo que realmente es objetivo, ^d en que estamos confundiendo con lo objetivo (en parte o en su totalidad) lo que es realmente subjetivo. Para manejar ^{384} este problema pediremos una investigación ulterior y más bien compleja pero, antes de acometerla, notemos las características más generales de la noción de objetividad que acaba de delinarse.

Antes que nada, a pesar de su complejidad, la noción de objetividad puede ser aquella que el sentido común presupone y utiliza. La noción principal está implícita dentro de un patrón adecuado de juicios; surge automáticamente cuando los juicios que sucede que se hacen caen dentro de dicho patrón. El aspecto absoluto está implícito en el juicio porque, como hemos argumentado largamente, el juicio afirma al incondicionado que capta el entender reflexivo. El aspecto normativo no es ningún grupo de reglas que tenga que inventarse; es resultado del inquirir inteligente y de la racionabilidad reflexiva que son el despliegue del puro deseo de conocer. Finalmente, el aspecto experiencial, aunque puede parecer que violente las expectativas del sentido común, está plenamente de acuerdo con la práctica científica que reclama ser una extensión y refinamiento del sentido común.

Segundo, la noción de objetividad que se ha delineado es una noción mínima. Ahí surge la pregunta. ¿Qué es la objetividad? Si la respuesta ha de ser inteligente y razonable, entonces deben respetarse el puro deseo y sus exigencias normativas. Más aún, debe haber materiales en los que la inteligencia inquiera y en los que reflexione la racionabilidad. Además, si hay una respuesta definitiva, el incondicionado y por consiguiente el absoluto, deben alcanzarse. Finalmente, si la pregunta y respuesta son atinadas, habrá otros juicios que, si ocurren dentro de un patrón apropiado, darán la noción principal.

Tercero, nuestra noción de objetividad no deja ninguna pregunta. Así como nuestra noción del ser no decide entre el empirismo y el racionalismo, el positivismo y el idealismo, el existencialismo y el realismo, sino que le deja tal decisión al contenido de los juicios correctos que se hagan, así también nuestra noción de objetividad es igualmente abierta. Si los juicios ocurren según el patrón apropiado, entonces él involucra una pluralidad de sujetos conocedores y objetos conocidos. Si, en efecto, hay sólo un juicio verdadero, digamos la afirmación de la Idea Absoluta hegeliana, nuestra noción de objetividad no sufre ninguna modificación formal. Si nunca se alcanzan los juicios verdaderos, surge la posición relativista que reconoce sólo la objetividad experiencial y la normativa. **{409}** Sólo en el supuesto de que la pregunta y la reflexión, la inteligencia y la racionabilidad no tengan nada que ver con la objetividad se invalida nuestra noción. Pero en ese caso, no surge la pregunta: ¿Qué es la objetividad?

14

El Método de la Metafísica

1. El Problema Subyacente ^a

{410} ^{385} No es difícil plantear las antítesis de las conclusiones de los tres capítulos precedentes. Contra la objetividad basada en la pregunta inteligente y la reflexión crítica, está la orientación no problemática de la conciencia biológica extrovertida y su supervivencia acrítica no sólo en la vida dramática y práctica sino también en mucho del pensamiento filosófico. Contra el universo concreto del ser, de todo lo que puede captarse inteligentemente y afirmarse razonablemente, se halla (con su plenitud previa) el mundo de los sentidos, en el que lo 'real' y lo 'aparente' son subdivisiones de un vitalmente anticipado 'ya-afuera-ahí-ahora'. Contra la autoafirmación de una conciencia que a la vez es empírica, intelectual, y racional, está la perplejidad innata del sujeto existencial, rebelado por pura animalidad, inseguro de su camino en el laberinto de filosofías, tratando de vivir sin un propósito conocido, sufriendo a pesar de una voluntad no motivada, amenazado por la muerte inevitable y, antes que ésta, por la enfermedad y aun la locura.

La peculiaridad de estas antítesis no ha de pasarse por alto. No son meras proposiciones conflictivas. No son puras alternativas lógicas, de las que una sería simplemente verdadera y la otra totalmente falsa. Más bien en cada caso tanto la tesis como la antítesis tienen su base en la concreta unidad-en-tensión que es el hombre. Porque la conciencia humana es polimórfica. El patrón en que fluye puede ser biológico, estético, artístico, dramático, práctico, intelectual o místico. Estos patrones se alternan; ellos se combinan o mezclan; pueden interferirse, entrar en conflicto, perder el camino, quebrarse. Al patrón intelectual de experiencia lo ha supuesto y expresado nuestra {411} explicación de la autoafirmación, del ser, y de la objetividad. Pero ningún hombre ha nacido en ese patrón; ninguno lo alcanza fácilmente; ninguno se queda en él permanentemente; y cuando algún otro patrón es el dominante, entonces el yo profundo de nuestra autoafirmación parece muy diferente del yo actual de uno, el universo del ser parece tan irreal como el cielo noético de Platón, y la objetividad se convierte espontáneamente en un asunto de encontrar personas y tratar con cosas que están 'realmente-afuera-ahí'.

^{386} Las antítesis no se basan meramente en el hecho polimórfico de una conciencia proteica, sino que inicialmente se da el hecho sorprendente sin las antítesis claras. Para alcanzar esa precisa formulación, hemos necesitado partir desde el chispazo inteligente, estudiar su funcionamiento en las matemáticas, en las ciencias empíricas, en el sentido común, para pasar al entender y juzgar reflexivos, y a lo largo de ese recorrido hemos debido evitar involucrarnos en problemas obviamente presionantes sobre la naturaleza del conocimiento, de la realidad, y de la relación entre ellas. Aun al desplegar el proceso que termina en la autoafirmación, nosotros estábamos impreparados para decir si el afirmar al yo era conocer al yo. Afirmar al yo se convirtió en conocer al yo en la medida en que se vio que conocer al ser era afirmarlo; y conocer al ser se convirtió en el conocer objetivo

mediante una captación de la naturaleza de la objetividad experiencial, normativa, absoluta, y de la consiguiente objetividad principal.

Si bien una clara y precisa formulación de las antítesis se da sólo al fin de una investigación larga y difícil, con todo dicha investigación está hoy preparada y apoyada de una manera inalcanzable en siglos anteriores. El desarrollo de las matemáticas, la madurez de algunas ramas de la ciencia empírica, las investigaciones de la psicología profunda, el interés en la teoría de la historia, los problemas epistemológicos suscitados por Descartes, por Hume, y por Kant, y la concentración de la filosofía moderna en el análisis cognoscitivo, sirven todos para facilitar e iluminar la investigación sobre la mente del hombre. Pero si bien es posible que épocas posteriores recojan la cosecha de siembras anteriores, con todo, antes de dicha siembra y durante ella no había cosecha por recoger.

No es demasiado sorprendente, pues, que las filosofías hayan sido muchas, contradictorias, y dispares. Porque la sorpresa expresa meramente la suposición errónea de que la tarea de la filosofía reside en la observación o expresión de alguna entidad simple por alguna mente simple. De hecho, la mente es polimórfica; tiene que dominar su propia variedad antes de que pueda determinar qué es la expresión, o qué es lo expresado, o cuál es la relación entre los dos; y cuando hace eso, halla su propia complejidad en la raíz de soluciones antitéticas. Del revoltijo de definiciones filosóficas conflictivas, {412} y de la Babel de argumentos filosóficos interminables se ha concluido que el objeto de la filosofía o no existe o no puede alcanzarse. Pero esta conclusión desatiende dos hechos. Por una parte, los filósofos han sido hombres de excepcional agudeza y profundidad. Por otra parte, las muchas, contradictorias, dispares filosofías pueden ser todas ellas contribuciones a la clarificación de un hecho básico {387} aunque polimórfico; debido a que el hecho es básico, sus implicaciones se extienden sobre todo el universo; pero debido a que es polimórfico, sus formas alternativas cimientan diversos grupos de implicaciones.

Tal es la visión que ha de desarrollarse en la presente explicación del método ^b de la filosofía. Así como sucedió en nuestras anotaciones sobre las matemáticas, sobre las ciencias empíricas, y sobre el sentido común, así también aquí el único objeto de nuestra investigación es la naturaleza y el hecho del chispazo inteligente. Nos fijamos en los filósofos y las filosofías en cuanto que son instancias y productos de la inteligencia inquisitiva y la razonabilidad reflexiva. Desde este punto de vista surge una unidad no sólo de origen sino también de meta de sus actividades; y esta doble unidad es la base para encontrar en cualquier filosofía dada una significatividad que puede extenderse más allá del horizonte del filósofo y que, aun de una manera que él no haya esperado, le pertenece al desarrollo permanente de la mente humana.

La posibilidad de que haya contribuciones contradictorias para una meta única ya es, en sus líneas generales, algo familiar para el lector. Además de las intelecciones directas que captan lo sistemático, se dan también las intelecciones inversas que manejan lo asistemático. Así como los matemáticos, los científicos empíricos, los psicólogos profundos, y los teóricos de la historia necesitan ambos tipos de intelecciones, así también el filósofo necesita ambos tipos de intelecciones. Todavía más, en la medida en que el filósofo usa ambas intelecciones directa e inversa en su estudio y apreciación del proceso filosófico, su mente y captación se convierten en la meta única en la que las contribuciones contradictorias alcanzan su compleja unidad. Finalmente, la estructura heurística de dicha

unidad admite que la determine el principio de que las posiciones invitan al desarrollo, y las contraposiciones invitan a su reversión. Este principio lo hemos de explicar ahora.

Primero, en cualquier filosofía es posible distinguir entre su teoría del conocimiento y, por otra parte, sus declaraciones sobre temas metafísicos, éticos, y teológicos. Llamemos 'base' a la teoría del conocimiento, y 'expansión' a las otras declaraciones.

Segundo, la base tiene dos aspectos. Por una parte, la teoría del conocimiento la determina un recurso a los datos de la conciencia y al desarrollo histórico del conocimiento humano. Por otra {413} parte, la formulación de la teoría del conocimiento no puede estar completa a menos de que se tome una posición respecto a temas básicos de la filosofía.

Tercero, el componente filosófico inevitable, inmanente en la formulación de la teoría del conocimiento, será o bien una posición básica o bien una contraposición básica.

{388} Será una posición básica, (1) si lo real es el universo concreto del ser y no una subdivisión del 'ya-afuera-ahí-ahora'; (2) si el sujeto llega a ser conocido cuando se afirma a sí mismo inteligente y razonablemente y así no es conocido todavía en ningún estado 'existencial' anterior; y ^c (3) si la objetividad se concibe como una consecuencia del inquirir inteligente y la reflexión crítica, y no como una propiedad de una anticipación vital, de una extroversión, y de una satisfacción.

Por otra parte, será una contraposición básica si contradice una o más de las posiciones básicas.

Cuarto, cualquier declaración filosófica sobre cualquier tema epistemológico, metafísico, ético, o teológico se llamará 'posición' si es coherente con las posiciones básicas sobre lo real, sobre el conocer, y sobre la objetividad; y se llamará 'contraposición' si es coherente con una o más de las contraposiciones básicas.

Quinto, todas las contraposiciones invitan a su reversión. Porque cualquier falta de coherencia incita a quien inquiriere inteligente y razonablemente a establecer la coherencia. Pero las contraposiciones, aunque sean coherentes entre sí, aunque la inserción de sus equivalentes simbólicos en una computadora electrónica no lleve a una descompostura, sin embargo ellas son incoherentes con las actividades de captarlas inteligentemente y afirmarlas razonablemente. Porque estas actividades contienen las posiciones básicas; y las posiciones básicas son incoherentes con cualquier contraposición. Uno puede captar y aceptar, proponer y defender una contraposición; pero dicha actividad lo compromete a uno a captar y aceptar la captación y aceptación de uno; y dicho compromiso implica una captación y aceptación de las posiciones básicas. El único camino coherente para mantener una contraposición es el del animal; porque los animales no sólo no hablan sino que tampoco ofrecen excusas por su silencio.

Sexto, todas las posiciones invitan al desarrollo. Porque son coherentes no sólo entre sí sino también con las actividades de la inteligencia inquisitiva y de la racionabilidad reflexiva; debido a que estas actividades son coherentes con los logros existentes, es posible su ejercicio; debido a que los logros existentes son incompletos, se invita a un desarrollo ulterior.

Un sencillo examen clarificará la significación de las afirmaciones abstractas precedentes. Digamos que el dualismo cartesiano contiene a la vez {414} una posición

básica y una contraposición básica. La posición básica es el *cogito, ergo* ^{389} *sum* y, como Descartes no la dotó de la claridad y precisión deseadas, su desarrollo ulterior se lo piden preguntas tales como ¿Qué es el yo? ¿Qué es pensar? ¿Qué es ser? ¿Cuáles son las relaciones entre ellos? Por otra parte, la contraposición básica es la afirmación de la *res extensa*; es real como una subdivisión del 'ya-afuera-ahí-ahora'; su objetividad es un asunto de extroversión; conocerla no es asunto de inquisición y reflexión. Esta contraposición invita a su reversión, no meramente en virtud de su conjunción con el otro componente del pensamiento cartesiano, sino aun cuando se postulara de por sí en el pensamiento de cualquiera. Así, Hobbes superó el dualismo cartesiano concediéndole realidad a la *res cogitans* sólo si se la consideraba como otra instancia de la *res extensa*, otra instancia de la materia en movimiento. Hume superó a Hobbes reduciendo todas las instancias del 'ya-afuera-ahí-ahora-real' a variedades de impresiones ligadas por meros hábitos y creencias. La inteligencia y racionabilidad de la crítica de Hume fueron obviamente muy diferentes del conocimiento que él tan exitosamente criticó. ¿No pudiera uno identificar el conocimiento con la actividad crítica más que con los materiales criticados? Si esto es así, el dualismo cartesiano se elimina por otro camino. Uno ha regresado al sujeto pensante y, al término de su reversión, la filosofía de uno se ha enriquecido no sólo con una afirmación más fuerte de la posición básica, sino también con una negación explícita de la contraposición básica.

A la luz de la dialéctica, pues, la serie histórica de las filosofías será mirada como una secuencia de contribuciones a una única aunque compleja meta. Descubrimientos significativos, debido a que no son la prerrogativa de los filósofos completamente exitosos, se expresan o bien como posiciones o bien como contraposiciones. Pero las posiciones invitan al desarrollo, y así la secuencia de descubrimientos expresados como posiciones deberían formar una estructura unificada, acumulativa que puede enriquecerse al añadirle los descubrimientos expresados inicialmente como contraposiciones. Por otra parte, puesto que las contraposiciones invitan a su reversión, un libre despliegue del pensamiento humano debería tender a separar del sesgo del autor al descubrimiento mismo, en la medida en que se examinan sus presuposiciones y se prueban sus implicaciones.

Sin embargo, la dialéctica misma tiene una presuposición notable, porque supone que la teoría del conocimiento ejerce una influencia fundamental en la metafísica, en la ética, y en las afirmaciones teológicas. Esta presuposición merece que se la explore. En el presente capítulo, pues, se intentará definir la metafísica, establecer su método y clarificar el método contrastándolo con otros métodos. En capítulos ^{390} subsiguientes **{415}** se articulará el método mediante un bosquejo de la metafísica, un croquis de la ética, y una presentación del conocimiento trascendente.

2. Una Definición de la Metafísica

Así como la noción del ser subyace, penetra y trasciende todas las otras nociones, así también la metafísica es el sector del conocimiento humano que subyace, penetra, transforma, y unifica todos los otros sectores.

La metafísica subyace bajo todos los otros sectores, porque sus principios no son ni términos, ni proposiciones, ni conceptos, ni juicios, sino el desapegado y desinteresado

impulso del puro deseo de conocer y su despliegue en la conciencia empírica, intelectual y racional del sujeto que se autoafirma. Del despliegue de dicho impulso proceden todas las preguntas, todos los chispazos inteligentes, todas las formulaciones, todas las reflexiones, todos los juicios; y así la metafísica subyace bajo la lógica y las matemáticas, las diversas ciencias y la miríada de instancias del sentido común.

Ella penetra en todos los otros sectores. Porque los otros sectores están constituidos por los mismos principios ^d que la metafísica. Ellos son sectores particulares en la medida en que se restringen a un punto de vista y campo particular. Sin embargo, a pesar de las restricciones que los hacen algo particular, todos los sectores surgen de una fuente común y buscan una compatibilidad y coherencia común, y en ambos aspectos ellos son penetrados por la metafísica.

Ella transforma a todos los otros sectores. Porque la conciencia del hombre es polimórfica y siempre se arriesga cuando no formula sus descubrimientos como posiciones sino como contraposiciones. El sentido común está sujeto a un sesgo dramático, un sesgo egoísta, un sesgo grupal, y un sesgo general que menosprecia los asuntos teóricos complejos en que llega a estar involucrado, así como sus consecuencias a largo plazo a las que sufre ciegamente. Los científicos no son sólo científicos, sino que también son hombres de sentido común; ellos comparten su sesgo en tanto que su especialidad no lo corrige; y en tanto que su especialidad va en contra del sesgo del sentido común se encuentran a sí mismos divididos y en desventaja respecto a una visión coherente del mundo. La metafísica brota del puro deseo de conocer; está libre de las restricciones de los puntos de vista particulares; distingue las posiciones de las contraposiciones en la totalidad del conocimiento; es un principio transformador que urge las posiciones hacia un más pleno desarrollo y, revirtiendo las contraposiciones, libera a los descubrimientos de los grilletes en los que, al principio, fueron formulados.

{416} La metafísica unifica todos los otros sectores. Porque los otros sectores resuelven series ^{391} particulares de preguntas, pero ella es la pregunta original, total, y mueve hacia la total respuesta transformando y reuniendo todas las otras respuestas. La metafísica, pues, es el todo en el conocimiento pero no el todo del conocimiento. Un todo no está sin sus partes, ni es independiente de ellas, ni es idéntico a ellas. Así sucede que, aunque los principios de la metafísica son anteriores a todos los otros conocimientos, con todo, el alcanzar la metafísica es aquella piedra clave que descansa sobre las otras partes y las presiona juntas en la unidad de un todo.

De la explicación anterior se vería que la metafísica pueda existir en tres etapas o formas. En su primera etapa, es latente. La conciencia empírica, la intelectual y la racional son inmanentes y operativas en todo el conocimiento humano; de ellas brotan los diversos sectores del conocimiento y los intentos que se hacen para revertir las contraposiciones y para alcanzar coherencia y unidad; pero la fuente común de todo conocimiento no es captada con suficiente claridad y precisión; el principio dialéctico de transformación no es una técnica desarrollada; y los esfuerzos en pro de la unificación son algo al azar y espasmódico. En su segunda etapa, la metafísica es problemática. Se siente la necesidad de un esfuerzo sistemático en pro de la unificación; abundan los estudios sobre la naturaleza del conocimiento; pero esos mismos estudios están envueltos en el desarreglo de las posiciones y contraposiciones que resultan del estado consciente polimórfico del hombre.

En su tercera etapa, la metafísica es explícita. La metafísica latente, que siempre es operativa, tiene éxito en concebirse a sí misma, en desarrollar sus implicaciones y técnicas, y en afirmar la concepción, las implicaciones, y las técnicas.

¿Qué es esta metafísica explícita? Se simplificarán los asuntos enormemente si, en el presente capítulo, prescindimos de la cuestión complicada y discutida sobre la posibilidad de que el hombre conozca lo que queda más allá de los límites de la experiencia humana. Según esto, nosotros introducimos la noción del ser proporcionado. En su sentido más amplio, el ser es cualquier cosa que ha de conocerse por la captación inteligente y la afirmación razonable. Pero el ser que es proporcionado al conocer humano no sólo ha de entenderse y afirmarse sino que también ha de experimentarse. Así el ser proporcionado puede definirse como cualquier cosa que ha de conocerse por la experiencia humana, la captación inteligente y la afirmación razonable.

Ahora digamos que la metafísica explícita es la concepción, afirmación, e implementación de la estructura heurística integral de ser proporcionado. la significación e implicaciones de esta afirmación tiene ahora que explorarse.

{417} ^{392} Primero, ¿qué se quiere decir con una estructura integral, heurística? Para empezar reuniendo los elementos de la respuesta, los contenidos conceptuales pueden ser primitivos o derivados; los derivados se definen recurriendo a los primitivos; los primitivos se fijan en tanto que los términos y las prelações proceden de un solo entender, donde las relaciones son determinadas por los términos y los términos son determinados por las relaciones. Sin embargo, antes del entender que se expresa en respuestas, están las preguntas que anticipan las respuestas; y como se ha visto, dicha anticipación puede emplearse sistemáticamente para determinar unas respuestas hasta ahora desconocidas; porque mientras que el contenido de un futuro acto cognoscitivo es desconocido, en cambio las características del acto mismo no sólo pueden conocerse sino que también pueden proporcionar una premisa que conduzca al acto. Una noción heurística, pues, es la noción de un contenido desconocido y se determina al anticipar el tipo de acto por el cual lo desconocido llegará a ser conocido. Una estructura heurística es un grupo ordenado de nociones heurísticas. Finalmente, una estructura heurística integral es el grupo ordenado de todas las nociones heurísticas.

Como ilustración, uno puede apuntar hacia la definición del ser proporcionado. Él es cualquier cosa que ha de conocerse por la experiencia humana, la captación inteligente, y la afirmación razonable. La definición no asigna el contenido de ninguna experiencia, ni de ninguna intelección, ni de ninguna afirmación. Sin embargo ella señala un ordenado grupo de tipos de actos, e implica que todo ser proporcionado ha de conocerse mediante dicho grupo ordenado. Según esto, la definición es una instancia de una estructura heurística; pero no es una instancia de una estructura heurística integral, porque no deja exhaustos los recursos de la mente humana para anticipar lo que es conocer.

Segundo, si la estructura heurística integral del ser proporcionado fuera concebida, afirmada, e implementada, entonces la metafísica latente se convertiría en explícita. Porque la metafísica latente es la unidad dinámica de la conciencia empírica, intelectual, y racional en cuanto subyace, penetra, transforma y unifica los otros sectores del conocimiento. Ahora bien, una estructura heurística integral del ser proporcionado realizaría dichas tareas de una manera explícita. En cuanto heurística, sustentaría otro conocimiento. Así como las

preguntas, a las que otro conocimiento responde, penetraría en otros campos. En cuanto dialéctica, ella transformaría dichas respuestas. En cuanto integral, contendría en sí misma el orden que liga los otros sectores en un todo singular inteligible.

Tercero, dicha metafísica explícita sería progresiva. Porque las nociones y estructuras heurísticas no se descubren mediante ningún recuerdo platónico de ^{393} un estado anterior de bienaventuranza contemplativa. Ellas son resultado **{418}** de la plenitud de recursos de la inteligencia humana operante. Ellas han de conocerse sólo mediante un análisis de las operaciones que han llegado a ser familiares y han sido sometidas a examen. Así como los otros sectores del conocimiento avanzan descubriendo nuevos métodos, así la metafísica avanza añadiendo estos descubrimientos a su explicación de la estructura heurística integral del ser proporcionado.

Cuarto, dicha metafísica explícita sería matizada. Sería un todo con muchas partes, y las diferentes partes poseerían diversos grados de claridad y precisión, de evidencia e inevitabilidad. De esto se sigue que no todas las partes pudieran afirmarse con la misma confianza, que algunas pudieran mirarse como ciertas, otras como muy probables, otras como recomendadas por la falta de alternativas, otras como dudosas y necesitadas de ulterior confirmación.

Quinto, dicha metafísica sería factual. El ser proporcionado no es el único posible ni necesita ser absolutamente necesario. Es lo que de hecho es, y la ciencia que lo ve como un todo puede contentarse con confirmar que de hecho es verdadero. Más aún, las varias ciencias empíricas y la miríada de instancias del sentido común no pretenden más que conocer lo que de hecho es así; pero la metafísica es su unificación; como principio, las precede; pero como logro, sigue los pasos de ellas, brota de ellas, depende de ellas; y así, como ellas, también será factual.

Sexto, la dependencia que dicha metafísica tiene de las ciencias y del sentido común será una dependencia no como la que una conclusión tiene de las premisas ni como la que el efecto tiene de la causa, sino como la que tiene un principio generador, transformador, y unificador, de los materiales que genera, transforma, y unifica. La metafísica no se dedica ni a descubrir ni a enseñar la ciencia; no se dedica ni a desarrollar ni a impartir el sentido común; no pretende conocer el universo del ser proporcionado independientemente de la ciencia y del sentido común; pero puede, y lo hace, tomar posesión de los resultados de tales esfuerzos distintos, los trabaja para que sean coherentes revirtiendo sus contraposiciones, y los teje en una unidad discerniendo en ellos las prolongaciones concretas de la estructura heurística integral que es ella misma.

Séptimo, dicha metafísica, una vez que ha remontado sus dificultades iniciales, sería estable. Admitiría modificaciones y mejoras incidentales, pero no podría sufrir los cambios revolucionarios a los que están sujetas las ciencias empíricas. Porque una ciencia está abierta al ^{394} cambio revolucionario en la medida en que es posible alcanzar un punto de vista superior y, en consecuencia, alterar el contenido de sus términos y relaciones primitivos. Ahora bien, **{419}** es posible alcanzar un punto de vista superior sólo dentro del marco de referencia de la inteligencia inquisitiva y crítica; en el conocimiento humano no se da ningún posible punto de vista superior que vaya más allá del marco de referencia mismo y remplace la pregunta inteligente y la reflexión crítica por algún sustituto; y el punto de vista de la metafísica lo constituye nada menos que la inteligencia inquisitiva y la

reflexión crítica. Más aún, un punto de vista superior puede alterar el contenido de los términos y relaciones primitivos sólo si ese contenido es algún objeto determinado del pensamiento o de la afirmación. Las explicaciones aristotélica, galilea, newtoniana, y einsteiniana de la caída libre de los cuerpos pesados están todas ellas abiertas a la revisión, porque todas tienen unos contenidos determinados. Por otra parte, una explicación meramente heurística no está abierta a revisión. Uno no puede revisar la noción heurística de que la naturaleza de una caída libre es lo que ha de conocerse cuando la caída libre se entienda correctamente; porque esa noción heurística es la que a la vez antecede a cada explicación determinada, y sigue a cada una y es el principio de revisión de cada una. Según esto, puesto que la metafísica es la estructura heurística integral del ser proporcionado, puesto que es una estructura que es coincidente con la inteligencia inquisitiva y la reflexión crítica, la metafísica no está abierta al cambio revolucionario.

Octavo, la metafísica atiende primariamente al ser en cuanto explicado, pero secundariamente incluye al ser en cuanto descrito. Primariamente atiende al ser en cuanto explicado, porque es una estructura heurística, y una estructura heurística busca lo que ha de conocerse cuando uno entiende. Secundariamente incluye al ser en cuanto descrito. Porque la explicación versa sobre las cosas en cuanto relacionadas entre sí; la descripción versa sobre las cosas en cuanto relacionadas con nosotros; y así, puesto que somos cosas, las relaciones descriptivas deben ser idénticas a algunas de las relaciones explicativas.

Ha de notarse que la inclusión de las relaciones descriptivas en metafísica es implícita, general, mediada, e intelectual. Es implícita, porque la metafísica explícitamente atiende las cosas en cuanto explicadas. Es general, porque la metafísica es sólo una estructura heurística y así sólo de manera muy general puede determinar qué relaciones explicativas son idénticas a las relaciones explicativas. Es mediada, en la medida en que la metafísica unifica las ciencias y el sentido común y por ellas puede determinar más precisamente qué relaciones explicativas son también descriptivas. Finalmente, la inclusión es intelectual, porque ocurre en el nivel de la intelección y del juicio y no en el nivel de los sentidos. Así como pensar en las ecuaciones ^{395} termodinámicas no hará que nadie se sienta con más calor ni con más frío, así la metafísica del calor será incapaz de producir la experiencia del **{420}** calor en cuanto sentido. De modo similar ninguna metafísica será capaz de impartirle a un hombre ciego la experiencia del color en cuanto visto, ni a un sordo la experiencia del sonido en cuanto oído, por más que considere las ciencias matemáticas como superficiales y emprenda la tarea de apoyar la realidad distintiva de la cualidad.

Incidentalmente, una vez que se ha captado este último punto, parecería que los intentos metafísicos de sostener la realidad distintiva de la cualidad sensible, no tienen nada que sostener. Porque si la metafísica no puede reproducir lo sentido en cuanto sentido, puede sostener la cualidad sensible sólo asignándole alguna inteligibilidad correspondiente. Ahora bien, las ciencias matemáticas ya ofrecen una inteligibilidad correspondiente y, aunque los materiales de la inteligibilidad matemática son cuantitativos, o más precisamente ordenables, la inteligibilidad matemática no es ella misma cuantitativa. La diferencia entre una función trigonométrica y una exponencial no es una diferencia en tamaño; es una diferencia en la ley inteligible que gobierna las relaciones entre los elementos continuamente ordenables.

Un corolario de interés más amplio atiende las diez categorías atribuidas comúnmente a Aristóteles. Ellas son descriptivas. Un naturalista asignará el género, la especie y la instancia (substancia) de un animal, su tamaño y peso (cantidad), su color, figura, habilidades, propensiones (cualidad), sus semejanzas con otros animales y sus diferencias respecto a ellos (relación), su ejecución y susceptibilidades (acción y pasión), su hábitat y cambios estacionales (lugar y tiempo), su modo de moverse y descansar (postura) y su posesión de elementos tales como uñas, garras, pezuñas, piel, plumas, cuernos ([adorno,] hábito). En cambio la metafísica, tal como se la concibe, es una estructura heurística que atiende al ser en cuanto explicado y sólo implícita, general, mediata, e intelectualmente incluye al ser en cuanto descrito. De esto se sigue que las diez categorías de Aristóteles, aunque atienden al ser proporcionado, sin embargo no le pertenecen a la estructura constitutiva de la metafísica.¹

Tal vez se haya dicho lo suficiente para clarificar lo que expresamos como metafísica. El desapegado y desinteresado deseo de conocer y su despliegue en el inquirir y la reflexión no sólo constituye una noción del ser sino que también les impone una estructura normativa a los actos cognoscitivos del hombre. Tal estructura proporciona las relaciones por las que los contenidos desconocidos de los actos pueden definirse heurísticamente. Esta estructura heurística es inmanente y ^{396} operante en todo conocer humano, pero inicialmente está latente, y el polimorfismo **{421}** de la conciencia humana la hace igualmente problemática. No obstante, puede concebirse, afirmarse, e implementarse, y de dicha implementación se sigue una transformación y una integración de las ciencias y de la mirada de instancias del sentido común. Ahora bien, conocer es conocer ser. Así, la estructura heurística integral del ser proporcionado (en cuanto determinada por las ciencias y el sentido común) es un conocimiento de la estructura organizadora del ser proporcionado. Como se ha dicho, dicha metafísica es progresiva, matizada, factual, dependiente formalmente de la teoría del conocimiento y dependiente materialmente de las ciencias y del sentido común, estable y, en su apariencia, explicativa.

Queda la clarificación que resulta de una discusión del método, y en esto fijamos ahora nuestra atención.

3. El Método en la Metafísica

Un método es un grupo de directivas que sirven para guiar un proceso hacia un resultado. El resultado al que nos encaminamos es la metafísica explícita esbozada en la sección anterior. Él consistirá en una indicación simbólica de la serie total de experiencia posible, en un grupo de actos de intelección que unifican dicha experiencia, y en una captación del incondicionado virtual que se expresa en una afirmación razonable de la visión unificada.

Este resultado puede existir sólo en la conciencia empírica, intelectual, y racional del sujeto autoafirmado. La metafísica, pues, no es algo que se halle en un libro sino algo que se halla en una mente. Más aún, no es producida por un libro sino sólo por la mente en la que se halla. Los libros pueden servir proporcionado el estímulo para un grupo de

¹ En términos aristotélicos, la metafísica es una ciencia; una ciencia es conocimiento por sus causas; y las causas no son las diez categorías, sino el fin, el agente, la materia y la forma. [Esta nota la añadió Lonergan en la etapa de corrección de las pruebas de imprenta.]

experiencias precisas visuales, expresando mediante experiencias una invitación a los actos de intelección, conduciendo a través de las intelecciones hasta una captación del incondicionado virtual. Pero los libros no pueden constituir las experiencias visuales, ni exigir las intelecciones, ni imponer el logro del momento cumbre de la reflexión crítica que por el incondicionado alcanza el juicio. Más aún, el sujeto que se considera no es un sujeto general, ni trascendental, ni absoluto; desde el punto de vista del escritor es cualquier sujeto particular que pueda experimentar, pueda inquirir inteligentemente, pueda reflexionar críticamente; pero desde el punto de vista del lector el sujeto particular es el sujeto que él o ella es. Nadie puede entender en lugar de otro, ni juzgar por otro. Tales actos son propios de uno y sólo propios de uno. La metafísica explícita es un logro personal.

Los sujetos particulares son muchos. Sus respectivas historias y logros ^{397} son diversos. Sus perspectivas sobre el universo son dispares. Sin embargo, **{422}** a pesar de su multiplicidad, su diversidad, su ser dispares, ellas, tal como son actualmente, constituyen el punto de partida para el proceso que lleva a una metafísica explícita. No tiene caso dirigirse a mentes que pueden ser o deberían ser pero de hecho no son, si uno ha de animar la génesis de la metafísica en las mentes que son. Así como la metafísica puede existir sólo en una mente y puede producirse sólo por la mente en la que ella ha de ser, así también la metafísica puede empezar sólo en las mentes que existen y puede proceder sólo de su actual contextura y compleción. Directamente, el punto de partida de la metafísica es la gente tal como es.

Entre este punto de partida y la meta, se halla el proceso. Es un proceso desde la metafísica latente a través de la metafísica problemática hasta la metafísica explícita. Tal como es, la gente no puede evitar la experiencia, no puede apagar su inteligencia, no puede renunciar a su racionalidad. Pero ellos pueden no haber advertido nunca dichas concretas y factuales inevitabilidades. Pueden ser incapaces de distinguir entre ellas con precisión, o discernir el orden inmanente que las reúne, o encontrar en ellas la estructura dinámica que ha generado todo su conocimiento científico y todo su sentido común, o reconocer en dicha estructura dinámica un principio normativo que gobierna el resultado de todo inquirir, o descubrir en sí mismos otras estructuras igualmente dinámicas que pueden interferir con el desapegado y desinteresado despliegue del puro deseo de conocer, o concluir en el polimorfismo de su subjetividad y en los efectos adversos que puede recibir al esforzarse por alcanzar una concepción unificada del universo del ser proporcionado.

Así pues, el proceso hacia la metafísica explícita es primariamente un proceso hacia el autoconocimiento. Tiene que partir desde el sujeto polimórfico en su desorientación y perplejidad innata. No puede recurrir a lo que él conoce, porque todavía él no ha aprendido a distinguir precisa y efectivamente entre el conocer que comparten los hombres con los animales, el conocer que sólo los hombres poseen, y las múltiples combinaciones y mezclas de los dos que son la desorientación y que cimientan la perplejidad de la gente tal como es. Puesto que una invitación al conocimiento desordenado sólo extendería y confirmaría la desorientación, la invitación debe hacerse al deseo que es anterior al conocimiento, que genera el conocimiento, que puede efectuar la corrección de los extravíos en el proceso cognoscitivo. Con todo, no puede darse por supuesto que el sujeto conozca su propio deseo y sus implicaciones; si hubiera tal conocimiento, la desorientación

se habría remediado ya; y así la invitación inicial no se le dirige al deseo en cuanto conocido, sino en cuanto existente y ^{398} operante. La primer directiva, pues, es partir desde el interés, **{423}** despertarlo, usar su impulso para llevar adelante las cosas. En otras palabras, el método de la metafísica es primariamente pedagógico: se encamina hacia un fin que es desconocido y hasta ahora no puede descubrirse; desde el punto de vista del alumno, procede halagando o forzando la atención y no explicando el fin pretendido ni invitando a una cooperación inteligente y razonable. Así fue que, sin mencionar la metafísica, nosotros hemos estudiado el hecho y la naturaleza del chispazo inteligente en las matemáticas, en las ciencias empíricas, en el sentido común, en los juicios sobre las matemáticas, sobre las ciencias empíricas, y sobre la miríada de objetos concretos y particulares del sentido común. Así también hemos examinado la autoafirmación y las nociones del ser y de la objetividad. Así también hemos empezado a hablar de la dialéctica de la filosofía. En la medida en que hayamos acertado, el lector conocerá lo que significa el chispazo inteligente, lo que significa la racionabilidad, cómo difieren ambos de la experiencia interna y externa que ellos presuponen, cómo los tres forman una orientación según un patrón que difiere de otras orientaciones que comúnmente son más familiares y más frecuentes. En la medida en que dicho autoconocimiento se haya alcanzado, será posible dejar la pedagogía y discutir el método; y así nos encontramos ahora discutiendo el método.

Un método, como se ha subrayado, es un grupo de directivas que guían un proceso hacia un resultado. Pero el resultado puede existir sólo en un sujeto que se autoafirma, y el proceso puede producirse sólo por el sujeto en quien el resultado ha de existir. De esto se sigue el que las directivas del método deba expresarlas para sí mismo el sujeto que se autoafirma. La etapa pedagógica inicial pretendía capacitar al sujeto a que formulara las directivas apropiadas; y la discusión presente del método tiene que lograr que el sujeto determine las directivas que ha de formular.

El método, pues, de la metafísica lo dicta el sujeto que se autoafirma, a la luz de su autoconocimiento adquirido pedagógicamente. Porque dicho autoconocimiento es dinámico. Él ha descubierto la fuente de la desorientación y de la perplejidad. Espontáneamente lleva a que se logre la reorientación e integración.

La reorientación ha de realizarse en el campo del sentido común y de las ciencias. Por una parte, estos sectores del conocimiento y de la opinión del sujeto no han de liquidarse. Ellos son los productos de la experiencia, intelección y reflexión, y sólo a nombre de la experiencia, intelección y reflexión es como el autoconocimiento señala algunas directivas. Así como ellos no han de ser liquidados, tampoco han de ser tomados ^{399} aparte y reconstruidos, ya que el único método para alcanzar unas visiones **{424}** científicas válidas es el método de la ciencia, y el único método para alcanzar el sentido común es el método que ya emplea el sentido común. Así como los metafísicos ni enseñan ciencia ni imparten sentido común, así tampoco pueden revisar ni reconstruir la ciencia ni el sentido común. Sin embargo, esto no es todo. Porque sería excesivamente ingenuo que el sujeto que se autoconoce supusiera que su conocimiento científico y su sentido común sean pura y simplemente producto de la experiencia, del inquirir inteligente y de la reflexión crítica. El sujeto conoce el polimorfismo de su propia conciencia; conoce cómo genera aquel un sesgo dramático, uno egoísta, uno grupal y uno general en el sentido común; conoce cómo introduce en la ciencia unas nociones confusas sobre la realidad, sobre la

objetividad y sobre el conocimiento. Cuando la ciencia y el sentido común, pues, han de aceptarse, la aceptación no ha de ser acrítica. Hay maneras precisas en que puede esperarse que se equivoque el sentido común; hay temas definidos en que la ciencia está propensa a expresar opiniones extracientíficas; y la reorientación demandada y efectuada por el autoconocimiento del sujeto es una presión ejercida firmemente contra el sin-sentido común que trata de pasar por sentido común, y contra la filosofía acrítica que pretende ser una conclusión científica.

Así como el que el sujeto advierta el polimorfismo de su conciencia conduce a una reorientación transformadora de sus opiniones científicas y de su sentido común, así el que advierta tanto su desapegado y desinteresado deseo de conocer como la estructura inmanente de su despliegue lleva a una integración de lo que se conoce y de lo que ha de conocerse del universo del ser proporcionado. En esta integración es donde la metafísica llega a ser explícita y, para prevenir las equivocaciones y malas interpretaciones, intentaremos establecer, tan claramente como se pueda, la naturaleza de la transición desde la metafísica latente hasta la explícita.

Primero, pues, en su forma general, la transición es una deducción. Involucra una premisa mayor, un grupo de premisas menores primarias, y un grupo de premisas menores secundarias.

Segundo, la premisa mayor es el isomorfismo que se da entre la estructura del conocer y la estructura de lo conocido. Si el conocer consiste en un grupo relacionado de actos y si lo conocido es el grupo relacionado de contenidos de dichos actos, entonces el patrón de las relaciones entre los actos es semejante en su forma al patrón de las relaciones entre los contenidos de los actos. Esta premisa es analítica.

Tercero, el grupo de premisas menores primarias consiste en una serie de {400} afirmaciones sobre unas estructuras concretas y recurrentes en el conocer del {425} sujeto que se autoafirma. La más simple de estas estructuras es el que cada instancia en que se conoce al ser proporcionado consiste en una unificación del experimentar, entender, y juzgar. Del isomorfismo del conocer y lo conocido se sigue el que cada instancia del ser proporcionado conocido sea una unificación paralela de un contenido de la experiencia, un contenido de la intelección, y un contenido del juicio.

Cuarto, el grupo de premisas menores secundarias lo aportan la ciencia y el sentido común reorientados. De las premisas mayor y menores primarias se obtiene una estructura integradora; pero de las premisas menores secundarias se obtienen los materiales por integrarse. Igualmente, de las premisas mayor y menores primarias se obtiene un grupo de preguntas bien definido y definitivo por responderse; de las premisas menores secundarias se obtiene el hecho de las respuestas y su frecuencia.

Quinto, este uso de las premisas anteriores realiza una transición desde una metafísica latente hasta una explícita. Porque, en cualquier caso, la actividad cognoscitiva opera dentro de las estructuras heurísticas hacia unas metas que son isomórficas con las estructuras. Si se pasa por alto este rasgo básica de la actividad cognoscitiva, la metafísica es latente. Si se nota dicho rasgo, si se determinan las estructuras, si se capta el principio del isomorfismo, entonces la metafísica latente a la que todos se abonan sin saberlo, cesa así de ser latente y se convierte en explícita.

Sexto, el método no es esencial para obtener los resultados. No hay nada que le impida a un hombre inteligente y razonable el que empiece con el grupo de premisas menores secundarias, el que descubra en ellas las estructuras que ellas no pueden evitar, ni el que haga una generalización de la totalidad de las instancias examinadas hasta la totalidad de las instancias posibles. De hecho, éste ha sido el procedimiento de las escuelas aristotélica y tomista y, como se verá, sus resultados anticipan grandemente los nuestros.

Séptimo, sin embargo, hay mucho por ganar cuando se emplea el método. El pensamiento aristotélico y tomista ha tendido a ser, al paso de los siglos, una isla algo solitaria en un océano de controversia. Debido al polimorfismo de la conciencia humana, están latentes en la ciencia y en el sentido común no sólo la metafísica sino también la negación de la metafísica; y sólo la reorientación metódica de la ciencia y el sentido común le marca el alto, al menos en principio, a esta permanente fuente de confusión. Además, sin el método es imposible señalar con exactitud los objetivos, las presuposiciones, y los ^{401} procedimientos de la metafísica; y esta falta de exactitud puede dar como resultado el que uno {426} ponga su meta demasiado alto o demasiado bajo, o el que apoye uno su caso en fundamentos ajenos o inseguros, o el que vaya uno a su meta dando vueltas innecesarias.

Finalmente, las equivocaciones en que llega a enredarse la metafísica, puede privarle a ésta de su validez y de su capacidad de desarrollarse; y lo que proporcionaría una integración para la ciencia y el sentido común de cualquier época, corre el riesgo de tomar la apariencia de una momia que preservaría para siempre la ciencia griega y el sentido común medieval.

Para recapitular, la meta del método es el que emerja una metafísica explícita en las mentes de los hombres y mujeres particulares. Ella empieza desde ellos tal como son, sin importar lo que puedan ser. Implica una etapa preliminar que puede ser metódica sólo en el sentido en que una pedagogía es metódica, esto es, que la meta y el procedimiento son conocidos y perseguidos explícitamente por un profesor y no por el alumno. La etapa preliminar termina cuando el sujeto alcanza una autoafirmación inteligente y razonable. Dicha autoafirmación es también autoconocimiento. Hace explícita la prosecución de la meta que ha sido implícita en el puro deseo de conocer. De dicha prosecución explícita se siguen las directivas, primero, para reorientar el conocimiento científico de uno y el sentido común de uno mismo y, segundo, para integrar lo que uno conoce y puede conocer del ser proporcionado por las estructuras conocidas de las actividades cognitivas propias.

4. La Dialéctica del Método en la Metafísica ^f

Un método sólo puede dirigir la actividad a una meta al anticipar la naturaleza general de la meta. Pero la única pregunta por determinarse en metafísica es la naturaleza general de la meta del conocimiento, ya que todas las preguntas de detalle tienen que resolverlas las ciencias y el sentido común. Según esto, parecería que cualquier método en metafísica debiera estar envuelto en la falacia de la petición de principio. Por el mero hecho de determinar un método, uno presupone como determinado el mismo asunto que la metafísica se propone resolver.

Esta dificultad revela la importancia de la distinción que hemos hecho entre la metafísica latente y la explícita. Porque la metafísica latente es una anticipación de la meta

del conocimiento que está presente y operante independientemente de cualquier inquisición metafísica. En la medida en que la inquisición metafísica intenta hacer explícita la metafísica latente, no parte desde unas suposiciones arbitrarias sobre cuál sea la meta del conocimiento -- cosa que involucraría la falacia de la petición de principio --, sino que parte de asuntos de hecho ^{402} que cualquier investigador puede verificar en su propia conciencia empírica, inteligente y racional.

{427} Hay, con todo, un aspecto ulterior en este asunto. Debido a que los resultados obtenidos en las ciencias empíricas son mucho menos generales que los métodos que ellas emplean, los científicos no se preocupan demasiado por una predeterminación de sus resultados debida a su elección del método. En la metafísica, sin embargo, los métodos y los resultados tienen una generalidad igual y tienden a coincidir. De esto se sigue el que las diferencias [¶] en las posiciones metafísicas puedan estudiarse más expedita y compendiosamente examinando las diferencias de método. Más aún, dicho estudio no se reduce a tabular las correlaciones que se dan entre diferentes métodos y diferentes sistemas metafísicos. Porque sólo hay un método que no es arbitrario, y que cimienta sus anticipaciones explícitas en aquellas anticipaciones que, aunque latentes, están presentes y operantes en la conciencia. Finalmente, además de las correlaciones entre los métodos y los sistemas, además de la crítica de los métodos basada en la metafísica latente de la mente humana, se da el despliegue dialéctico de las posiciones que invitan al desarrollo y de las contraposiciones que invitan a la reversión. A esta dialéctica de los métodos metafísicos es a donde se ha de dirigir ahora la atención, por supuesto no con la expansión plena que puede ser posible sólo en una revisión de toda la historia de la filosofía, sino en la articulación de sus alternativas básicas y con el modesto propósito de indicar los contornos de un esquema heurístico para las investigaciones históricas.

4.1 Métodos Deductivos

Cualquier sistema metafísico eventualmente asume la forma de un grupo de proposiciones. Las proposiciones pueden dividirse en primitivas y derivadas, y una técnica lógica puede establecer el que si las proposiciones primitivas se aceptan, entonces también deban aceptarse las derivadas. El problema, pues, de un método deductivo es seleccionar correctamente las proposiciones primitivas.

Una primera alternativa es afirmar que las proposiciones primitivas de uno son verdades universales y necesarias. Puesto que ellas no son deducidas, se pretenderá por lo general que ellas sean autoevidentes. Sin embargo, una dialéctica del método no necesita escudriñar esta pretensión, porque las propiedades de las verdades universales y necesarias resultan ser suficientemente significativas.

Si las proposiciones primitivas son universales, entonces son abstractas. Ellas pueden referirse a objetos existentes, pero no afirman la existencia de ningún objeto, a no ser que se suponga que existe el universal. Esta conclusión ^{403} la confirman lógicos tan agudos como Duns Escoto y Guillermo de Ockham, **{428}** quienes se sintieron compelidos a complementar sus sistemas abstractos con la afirmación de una intuición de lo existente y presente en cuanto existente y presente.

Además, si las proposiciones primitivas son necesarias, entonces ellas no sólo valen para este universo sino también para cualquier mundo posible. De esto se sigue que el

sistema metafísico no tenga ninguna referencia particular a este universo, ya que vale igualmente para cualquier universo. Igualmente, se sigue que el sistema metafísico no pretenda integrar las ciencias empíricas y el sentido común; ya que tanto las ciencias empíricas como el sentido común se contentan con afirmar lo que de hecho es así; en cambio, el sistema deductivo en cuestión no tiene ningún interés en ninguna verdad contingente por general o por comprensiva que sea.

Preguntemos ahora qué verdades pueden ser vistas como universales y necesarias. Claramente todas las proposiciones analíticas satisfacen los requisitos anteriores. Porque no suponen nada sino las definiciones de sus términos y las reglas de sintaxis que gobiernan la combinación de los términos en las proposiciones. Con tal de que uno no afirme ni la existencia de los términos ni la existencia de las operaciones de acuerdo a las reglas sintácticas, uno tiene a su disposición un indefinidamente amplio grupo de verdades que son universales y necesarias, que no afirman ninguna existencia, y que son igualmente válidas en cualquier mundo posible. Por otra parte, el sistema metafísico en cuestión no puede basarse en principios analíticos, porque el paso desde la proposición analítica hasta el principio analítico se da mediante un juicio concreto ^h de hecho que afirma que los términos, tal como están definidos, ocurren en un universo concreto existente.

De esto se sigue que la metafísica abstracta para todos los mundos posibles es algo vacío. Históricamente, sin embargo, esta vaciedad se descubrió por un camino diferente. Porque los teólogos medievales que exploraron este tipo de sistema reconocieron la existencia y la omnipotencia de Dios; la única restricción posible a la divina omnipotencia, y así la única restricción a la serie de los mundos posibles, se basa en el principio de no contradicción. Su metafísica maneja todos los mundos posibles y así maneja simultáneamente cualquier posible instancia de lo no contradictorio. No sólo se probó este objeto demasiado tenue y elusivo, sino que pronto se hizo evidente que el único principio operante en su pensamiento era el principio de no contradicción. Más aún, este principio va en contra de su afirmación de una intuición de lo existente y presente en cuanto existente y presente. Porque sería contradictorio afirmar y negar alguna ocurrencia ^{404} de la intuición; sería contradictorio afirmar y negar la existencia de **{429}** algún objeto; pero no hay ninguna contradicción aparente en afirmar la ocurrencia de la intuición y negar la existencia de su objeto. Si no está implicada ninguna contradicción, entonces en algún mundo posible ocurrirán intuiciones de la existencia de lo que no existe; y como percibió Nicolás de Autrecourt, ni las proposiciones analíticas ni las intuiciones pueden asegurarle a uno que la posibilidad de las intuiciones ilusorias no se realice en este mundo.

La alternativa para la deducción abstracta que llega a resultar vacía es, por supuesto, una deducción concreta. Lo existente no queda fuera del sistema deductivo sino que, desde el inicio, está incluido en él. En lugar de operar vanamente con proposiciones analíticas, uno se propone operar provechosamente con principios analíticos cuyos términos, en su sentido definido, se refieren a lo que existe.

Ahora bien, es característico de una deducción el que las conclusiones se sigan necesariamente de las premisas. De esto se sigue que una deducción concreta es posible sólo si una necesidad objetiva liga lo existente en lo que se concluye ⁱ con lo existente a que se refieren las premisas. Porque sin esta necesidad objetiva, unas inferencias lógicamente impecables llegarían a conclusiones posiblemente falsas.

Ahora bien, hay muchos sistemas metafísicos que revelan cómo pudiera concebirse dicha necesidad objetiva. Así, un monista afirmaría la existencia de una sola realidad con un grupo de atributos y modos necesarios; y muy claramente su cadena de silogismos pudiera aplicarse válidamente a un universo concebido de esta manera. Igualmente, las doctrinas emanacionistas parten de un ser necesario del que proceden necesariamente todos los otros seres; la aplicación de una cadena silogística será más difícil en este caso, pero no vale la pena altercar sobre el asunto. En tercer lugar, uno pudiera suponer que Dios exista necesariamente pero que esté atado moralmente a crear el mejor de todos los mundos posibles; y así de alguna manera se aseguraría un universo para el pensamiento concreto deductivista.

Sin embargo, una cosa es concebir una variedad de universos, y otra conocer si alguno de ellos existe. Si uno afirma que este universo es monista porque esa sea la conclusión de la deducción concreta de uno, ha de señalarse que la elección que uno hizo del método equivalió a una petición de principio; porque la elección de la deducción concreta hace inevitable que uno concluya en un monismo, o en un emanacionismo, o en un optimismo, o en un determinismo mecanicista; y así el argumento de uno sería ^{405} relevante sólo para descubrir cuál de ésta limitada serie de alternativas es la más satisfactoria. Claramente, el asunto real no es determinar **{430}** lo que se sigue una vez que se asume el método de la deducción concreta, sino si ha de emplearse o no dicho método.

Según esto, si la deducción abstracta es vacía, la deducción concreta plantea una pregunta previa. Más aún, puesto que la pregunta metafísica es la naturaleza general de la estructura del universo, la pregunta previa, parece, debe fijarse en la mente que ha de conocer el universo. De esta manera uno se ve conducido a preguntar qué clase de mente se necesitaría si el universo hubiera de conocerse por una deducción concreta. O, para darle al asunto su forma más concreta, ¿cuáles son las condiciones constitutivas de una deducción concreta tal como los *Principios Matemáticos de Filosofía Natural* de Newton?

Puesto que el deducir puede realizarlo satisfactoriamente una computadora electrónica, el problema puede limitarse al origen de las premisas requeridas. Estas premisas, parecería, deben ser a la vez sintéticas y *a priori*. Ellas deben ser sintéticas, ya que las proposiciones analíticas carecen de relevancia y significatividad; carecen de relevancia porque miran todos los mundos posibles pero están aisladas del mundo actual; carecen de significatividad, porque se han obtenido estudiando las reglas de la sintaxis y las significaciones de las palabras, y claramente dicho procedimiento no da una intelección de este universo. Igualmente, las premisas requeridas deben ser *a priori*. Ellas no han de conocerse meramente echando una mirada a lo que está ahí para verse; porque lo que está ahí para verse es particular, y ninguna cantidad del mero mirar lo dota de la significatividad que explique el universo existente. La posibilidad, pues, de una deducción concreta tal como la de Newton, coincide con la posibilidad de unas premisas sintéticas *a priori*. Ahora bien, esta posibilidad implica que la mente tenga que ser, no un espejo que simplemente refleje la realidad, sino una especie de fábrica en la que los materiales proporcionados por los sentidos externos e internos se procesen en síntesis apropiadas. Finalmente, si la mente es una fábrica de este tipo, es capaz de realizar unas deducciones concretas del tipo científico pero no parece del todo capaz de realizar deducciones concretas del tipo metafísico.

Se han suscitado varias objeciones contra tal deducción de la posibilidad de una deducción concreta, pero la más fundamental parece ser que el problema no se visualiza en su plena generalidad. No basta contar con la sola deducción de Newton ni con la sola deducción de Einstein. Con lo que ha de contarse es con una serie de deducciones concretas, de las que ninguna es cierta, y de las que cada una es la mejor ^{406} opinión científica asequible en su momento. La mente no es sólo una fábrica con un grupo de procesos fijos; **{431}** más bien es una máquina-herramienta universal que levanta toda clase de fábricas, que se queda ajustándolas y mejorándolas, y eventualmente las descarta en favor de diseños radicalmente nuevos. En otras palabras, no hay ningún grupo fijo de síntesis *a priori*. Cada chispazo inteligente es una síntesis *a priori*; ¡ un chispazo inteligente le sigue a otro para completar y corregir a su predecesor; las acumulaciones previas forman puntos de vista que les cederán el sitio a puntos de vista superiores; y por encima de la sucesión de puntos de vista, está la actividad de la reflexión crítica con su demanda por el incondicionado virtual y su capacidad para calcular aproximaciones a su requisito riguroso.

Ahora bien, están aquellos que preferirían una solución más simple, y ellos señalan que Kant descuidó la teoría medieval de la abstracción. El descuido, sin embargo, es múltiple ya que había diferentes teorías medievales y al menos dos de ellas merecen nuestra atención.

Ciertamente Duns Escoto hubiera rechazado la noción kantiana del *a priori* por las mismas razones que lo llevaron a él a rechazar la concepción aristotélica y tomista de que el entendimiento aprehende lo inteligible en lo sensible y capta lo universal en lo particular. Después de todo, lo que se presenta por los sentidos o la imaginación no es actualmente inteligible ni actualmente universal. Ahora bien, el conocer objetivo es un asunto de echar una mirada a lo que está ahí actualmente para verse. Si por tanto el entendimiento aprehende lo inteligible en lo sensible y lo universal en lo particular, su aprehensión debe ser ilusoria, porque ve lo que no está ahí para verse. No obstante, conocemos lo que es inteligible y universal. Para explicar este hecho sin violar nuestras convicciones de que la extroversión sea el modelo de la objetividad, Escoto distinguió una serie de pasos en la génesis de conocimiento intelectual. El primer paso fue la abstracción; ella ocurre inconscientemente; consiste en la impresión realizada en el entendimiento por un contenido conceptual universal. El segundo paso fue la intelección: el entendimiento le echa una mirada al contenido conceptual. El tercer paso fue una comparación de los diferentes contenidos con el resultado de que el entendimiento viera cuáles conceptos se unieran necesariamente, y cuáles fueran incompatibles. De esto se sigue la deducción de la metafísica abstracta de todos los mundos posibles, y a ella le añade uno una intuición del existente y presente como existente y presente para alcanzar el conocimiento del mundo actual.

Tanto Aristóteles como Aquino afirmaron el hecho del chispazo inteligente tan clara y efectivamente como era de esperarse. Así como consideraron lo sensible como algo que se veía que estaba sólo potencialmente en el objeto, así consideraron lo inteligible como lo que se entendía que estaba sólo potencialmente en la imagen. De modo semejante, consideraron que ^{407} ambas facultades operaban infaliblemente, pero no afirmaron **{432}**

esta infalibilidad absolutamente, sino sólo como regla general (*per se*).² Finalmente, la verdad y el error residen no en el nivel de las preguntas para la intelección, sino en el nivel de las preguntas para la reflexión; y antes del juicio,^k el cual es verdadero o falso, se da un escrutinio en el que el juicio propuesto se reduce a sus fuentes en los datos de los sentidos y en las actividades del entendimiento.

Igualmente, Aristóteles y Aquino afirmaron unos principios autoevidentes que son resultado necesario de las definiciones de sus términos. Pero Aquino, al menos, puso otro requisito; no basta con que los principios resulten necesariamente de cualquier tipo de términos, sino que los términos mismos necesitan una convalidación, y este oficio se le atribuyó al hábito judicial o virtud llamada sabiduría. ¿Qué es, pues, la sabiduría? En su forma superior, Aquino la consideró como un don del Espíritu Santo y la conectó con la experiencia mística. En su forma inferior, Aquino la identificó con la filosofía primera de Aristóteles definida como el conocimiento de todas las cosas en sus últimas causas. Muy claramente, el problema del método metafísico demanda una tercera forma de sabiduría. Porque el problema no ha de resolverse presuponiendo una religión, una teología, ni una experiencia mística. De manera semejante, el problema no ha de resolverse presuponiendo una metafísica, porque lo que se desea es la sabiduría que genera los principios sobre los que ha de descansar la metafísica. Pero no parece que Aquino haya tratado explícitamente el tercer tipo de sabiduría. A él le concernió presentar el universo desde el punto de vista explicativo que relaciona las cosas entre sí. Desde tal punto de vista el sujeto humano es sólo un ser entre muchos; y el conocimiento del sujeto humano es relacionar un tipo de ser con los demás. Así, la teoría tomista del conocimiento^l está forjada explícitamente en términos metafísicos; y uno no puede sorprenderse de que la teoría tomista de los juicios básicos tenga, de modo semejante, presuposiciones metafísicas. Finalmente, si, como he argumentado en otra parte,³ ha de reunirse un número suficiente de indicaciones y sugerencias de los escritos tomistas que forme una explicación adecuada de la sabiduría en términos cognoscitivos, no puede negarse que el polimorfismo de la conciencia humana interfiera con la realización {433} de ésta delicada operación; después de todo, G. Van Riet necesitó más de seiscientas páginas para esbozar los diversos tipos {408} de epistemología tomística que se han echado a andar en el último siglo y medio.⁴

Nuestra consideración de los métodos deductivos en la metafísica halló que la deducción abstracta era algo vacío y que la deducción concreta estaba necesitando una investigación previa. Esta investigación previa no fue llevada a cabo con la generalidad suficiente por Kant, ni con la discriminación suficiente por Escoto. Finalmente, Aquino fue quien implicó su posibilidad, pero las variedades de la interpretación tomística están necesitando igualmente una investigación previa. Parecería, pues, que puede sacarse al

² Tampoco es difícil conjeturar lo que es la infalibilidad *per se* del chispazo inteligente. Uno no puede entender mal lo imaginario; la equivocación no es la falta de la inteligencia, sino de la imaginación que puede mostrar algo que no es y puede fallar en mostrar todo lo que es; de aquí que cuando intentamos corregir una equivocación, señalemos lo que consideramos estar descrito engañosamente o haber sido descuidado por la imaginación; y que cuando reconocemos una equivocación, añadamos no habernos fijado en esto o aquello

³ [Ver BERNARD LONERGAN, *La Palabra y la Idea: Verbum en Aquino*, pp. 66-75.]

⁴ [GEORGES VAN RIET, *L'épistémologie thomiste: Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine* (Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946).]

menos una conclusión positiva, a saber, que no basta con el mero método deductivo. La fascinación ejercida por éste método se apoya en la aparente promesa de resultados automáticos que sean independientes de los antojos y fantasías del sujeto. El deducir se realiza de acuerdo con una técnica rigurosa; las premisas primitivas las garantiza una autoevidencia que pretende ejercer una compulsión objetiva a la que debe someterse el sujeto si ha de librarse de faltar a la probidad intelectual. De hecho, sin embargo, no es tan fácil dejar al sujeto fuera de los cálculos de uno, y así ahora tenemos que pasar a los métodos directivos que pretenden guiar la empresa metafísica guiando al sujeto que la emprende.

4.2 *La Duda Universal*

En su forma más simple el método de la duda universal es el precepto: "Duda de todo lo que pueda dudarse." Intentemos determinar las consecuencias de seguir este precepto, aplicando rigurosamente su criterio de indubitabilidad.

Primero, han de excluirse todos los juicios factuales. Porque aunque ellos se apoyan en intelecciones invulnerables, con todo la invulnerabilidad solamente consiste en el hecho de que no surjan ulteriores preguntas relevantes. Un criterio de indubitabilidad es más exigente. Demanda la imposibilidad de preguntas ulteriores, y en los juicios factuales concretos tal imposibilidad ni existe ni es captada.

Segundo, se excluyen tanto las ciencias empíricas como el sentido común. Porque ambos buscan afirmar lo que de hecho es así, y ninguno logra ^{434} alcanzar lo indudable. Sin duda sería tonto suponer que se den preguntas relevantes ulteriores que conducirían a la corrección de las intelecciones que cimientan las desnudas afirmaciones de un hecho o las mediciones elementales. Pero esto no es el punto en cuestión, ya que no preguntamos lo que ciertamente sea verdadero o falso, sino lo que indudablemente sea verdadero o falso; y la indubitabilidad no requiere el hecho sino la imposibilidad de ulteriores preguntas relevantes.

^{409} Tercero, la significación de todos los juicios se convierte en algo oscuro e indeciso. Porque la significación de un juicio puede ser claro y preciso sólo si uno puede señalarles una significación clara y precisa a términos tales como realidad, conocimiento, objetividad. Y uno puede señalarles una significación clara y precisa a dichos términos sólo si uno tiene éxito en clarificar la conciencia polimórfica del hombre. Tal clarificación puede efectuarse por una larga, difícil, y delicada investigación sobre los hechos de la actividad cognoscitiva humana. Pero si uno excluye todos los juicios factuales concretos, uno excluye la clarificación y así uno está atado a ver la significación de todo juicio como oscuro e indeciso.

Cuarto, todas las meras suposiciones satisfacen el criterio de indubitabilidad. Porque las meras suposiciones excluyen la pregunta para la reflexión, y la duda se hace posible sólo después de que surge la pregunta para la reflexión. Así, si supones que *A* es *B*, y si yo pregunto si *A* es realmente *B*, podrás con derecho señalar que sólo estás suponiendo que *A* sea *B*, y que mi pregunta trata de ponerle fin a la mera suposición. Por otra parte, hasta que surja dicha pregunta no hay posibilidad de dudar si *A* es *B* o no, y así todas las presuposiciones son indudables. De esto se sigue que todas las proposiciones analíticas son indudables, en la medida en que ellas descansan en las reglas de la sintaxis y en las

definiciones de los términos, y todas esas reglas y definiciones se miran como meras suposiciones. Por otra parte, los principios analíticos no son indudables, porque requieren unos juicios factuales concretos en los que los términos definidos ocurren en su sentido definido; y, como se ha visto, todos los juicios factuales concretos son excluidos por el criterio de indubitabilidad.

Quinto, sobrevive el sujeto existencial, porque el sujeto existencial es el sujeto en cuanto anterior ^m a la pregunta "¿Soy yo?" El criterio de indubitabilidad no elimina el experimentado centro del experimentar, ni el inteligente centro del inquirir, del chispazo inteligente, y de las formulaciones, ni el racional centro de la reflexión crítica, del escrutinio, de la vacilación, de la duda, y de la frustración. En realidad, el método de la duda universal presupone la existencia de este centro y le impone a él la frustración. Uno puede argüir que antes de que yo pueda dudar, debo existir, pero ¿qué significa dicha conclusión? ¿Qué es el "yo"? ¿Qué es "existir"? ¿Qué significado tiene "afirmar"? Todas estas preguntas {435} pueden tener respuestas que de hecho sean correctas. Pero mientras permanezca en vigor el criterio de indubitabilidad, ellas no pueden recibir una respuesta más clara ni más precisa, porque eso supondría una clarificación del polimorfismo de la conciencia humana.

Sexto, ni siquiera el criterio de indubitabilidad es indudable. Está {410} bastante claro que uno no se equivoca al aceptar lo indudable. No está completamente claro que uno no se equivoque al rechazar todo lo que es factualmente verdadero. Ahora bien, el criterio de indubitabilidad excluye todos los juicios factuales concretos, sin importar cuán verdaderos y ciertos puedan serlo. Por tanto, el criterio de indubitabilidad no es, él mismo, indudable. De esto se sigue que el sujeto existencial frustrado que practica la duda universal no pueda consolarse a sí mismo con el pensamiento de que haya algo racional en su dudar.

Séptimo, cualquier razón asignable para practicar la duda universal es eliminada por un ejercicio coherente de la duda. Así, uno pudiera adoptar el método de la duda universal esperando que le queden a uno las premisas para una deducción del universo; pero el ejercicio de la duda remueve todas las premisas y deja sólo meras suposiciones; más todavía, aun si dejara algunas premisas, cuestionaría la validez del proyecto de deducir el universo, ya que no es indudable que el universo pueda ser deducido. Igualmente, uno pudiera adoptar el método de la duda universal, debido a que uno sienta que el desacuerdo de los filósofos revele su incompetencia y justifique el uso de un remedio violento; ahora bien, el ejercicio de la duda no deja nada acerca de lo que puedan llegar a estar en desacuerdo los filósofos y, también, es sospechosa la pretensión de que su desacuerdo fluya de su incompetencia; porque es concebible que el proceso filosófico sea algo dialéctico, donde las posiciones inviten al desarrollo y las contraposiciones inviten a su reversión.

Octavo, el método de la duda universal es un salto en la oscuridad. Si bien hemos sido capaces de hacer una lista de las consecuencias precisas de la duda universal, también hemos presupuesto nuestra explicación de la estructura del conocimiento humano y del polimorfismo que lo acosa. Ahora bien, dicha explicación no es indudable. A lo más, es verdadera como asunto de hecho. Según esto, aceptar el criterio de indubitabilidad es privarse a uno mismo de los medios para asegurar lo que implica precisamente dicho

criterio; y aceptar un criterio sin ser capaz de determinar sus implicaciones precisas es dar un salto en la oscuridad.

Noveno, aunque las consecuencias de la duda universal saldrán a la luz a largo plazo, los resultados próximos del método serán arbitrarios {436} e ilusorios. Los resultados cercanos serán arbitrarios, porque son desconocidas las implicaciones exactas del método. Más aún, los resultados cercanos serán ilusorios, porque el dudar no afecta a la textura y trama subyacente de la mente, sino sólo a los juicios explícitos que resultan de ella. Uno puede con toda sinceridad confesar dudar de todo lo que pueda dudarse, pero ⁽⁴¹¹⁾ uno no puede abolir de un golpe el pasado desarrollo de la propia mentalidad, de la propia acumulación de chispazos inteligentes, las predisposiciones y prejuicios, ni la propia orientación habitual en la vida. Así, uno tendrá poca dificultad en ver que las visiones de los demás están muy lejos de ser indudables. Al mismo tiempo, debido a que la duda se aplica arbitrariamente, las enraizadas convicciones propias no sólo sobrevivirán, sino que se iluminarán con el esplendor ilusorio de haber pasado incólumes por una ordalía que no pudieron soportar las visiones de los demás. Según esto, será sólo a largo plazo cuando aparezcan las implicaciones completas de la duda universal, cuando el método lo hayan aplicado muchas personas con convicciones iniciales muy diferentes.

Sin embargo, si bien creo que la duda universal la practicó más exitosamente Hume que Descartes, y tal vez, más exitosamente los existencialistas y algunos de los positivistas lógicos que Hume, debo también recordar que mi tópico no ha sido la propuesta concreta expresada por Descartes, sino las consecuencias de interpretar literalmente y aplicar rigurosamente el precepto: "Duda de todo lo que pueda dudarse." Muy claramente, las implicaciones de dicho precepto no logran revelar la profunda originalidad y perdurable importancia de Descartes, para quien la duda universal no era una escuela de escepticismo, sino un programa filosófico que pretendía abarcar el universo, que pretendía señalarle una razón clara y precisa a todo, que pretendía excluir la influencia de unas presuposiciones no reconocidas. Para tal programa sólo tenemos alabanzas, pero también creemos que debe separarse del método de la duda universal, ya sea que tal método se interprete rigurosa o mitigadamente de una manera que no puede evitar ser arbitraria.

Finalmente, debería notarse que rechazar la duda universal implica rechazar un compromiso excesivo que agobia la empresa filosófica. El único método para lograr las conclusiones de la ciencia es el método de la ciencia. El único método para lograr las conclusiones del sentido común es el método del sentido común. La duda universal conduce al filósofo a rechazar aquello para cuya restauración no está equipado. Pero los filósofos que no practican la duda universal no están en tal predicamento, y es sólo un argumento erróneo desde la analogía, aquel que espera que ellos convaliden las concepciones científica o de sentido común.

4.3 Empirismo

{437} Un segundo método que ofrece guiar al sujeto promulga el precepto: "Observa los hechos significativos." Desafortunadamente, lo que puede observarse es ⁽⁴¹²⁾ meramente un dato; la significatividad se les añade a los datos sólo mediante el ocurrir de un chispazo inteligente; los chispazos inteligentes correctos pueden alcanzarse sólo al término de una investigación prolongada que finalmente llega al punto donde ya no surgen preguntas ulteriores relevantes; y sin la combinación de los datos y los chispazos

inteligentes correctos que juntos forman un incondicionado virtual, no hay hechos. Tal es, a mi parecer, la verdad del asunto, pero es una verdad extremadamente paradójica, y el trabajo de todas las páginas precedentes puede mirarse como un esfuerzo sostenido por clarificar la naturaleza de la intelección y del juicio y explicar la confusión, tan natural para el hombre, entre extroversión y objetividad. Porque el hombre observa, entiende, y juzga, pero él imagina que lo que él conoce en el juicio no se conoce en el juicio ni supone un ejercicio de entender, sino que se alcanza simplemente dándole una buena mirada a lo 'real' que está 'ya-afuera-ahí-ahora.' El empirismo, pues, es un paquete de desatinos, y su historia es la clarificación sucesiva de éstos.

En su forma más sublime, la observación de los hechos significativos ocurre en la contemplación agustiniana de las razones eternas. Durante años, como él mismo nos lo dice, san Agustín fue incapaz de captar que lo real pudiera ser algo diferente de un cuerpo. Cuando, con la ayuda neoplatónica, trascendió dicha concepción, su nombre para la realidad fue *veritas*; y para él la verdad debía de conocerse no mirando afuera, ni tampoco mirando dentro, sino más bien mirando hacia arriba donde, en una luz inmutable, los hombres consultan y contemplan las razones eternas de las cosas. Se disputa, por cierto, cuán literalmente intentara san Agustín que se entendiera esta inspección de lo eterno. Aquino insistió en que la Luz Increada fundamenta la verdad de nuestros juicios, no porque veamos dicha luz, sino porque nuestro entendimiento es participación creada de ella. Pero, si bien, es dudosa la significación de la expresión de san Agustín, hay menos duda acerca de un grupo de católicos del siglo XIX conocidos como ontologistas, que creían que el único camino para responderle a la pretensión de Kant -- de que el incondicionado no es un elemento constitutivo del juicio, sino un ideal meramente regulador --, era el formular, bajo los auspicios agustinianos, la contra-pretensión de que la noción del ser era una intuición oscura de Dios.

Así como se da un empirismo a nivel de la reflexión crítica, también hay un empirismo a nivel del entender. La teoría escotista de la abstracción se esbozó antes y, como se dijo, su segundo paso consiste ^{438} en que el entendimiento le eche una mirada a un contenido conceptual producido en el entendimiento con la cooperación inconsciente de los poderes intelectual e imaginativo del alma. Más aún, tal empirismo intelectual alcanza ^{413} mucho más allá de los confines de la escuela escotista. Los universales del pensamiento platónico, que eran objetivos, parecen deberle su origen a la noción de que así como el ojo del cuerpo mira los colores y las figuras, así también hay un ojo espiritual en el alma que mira los universales, o al menos los recuerda. Finalmente, las tradiciones aristotélica y tomista no carecen de ambigüedades. Aunque Aristóteles reconoció el hecho del chispazo inteligente, y Aquino le añadió a Aristóteles una transposición del pensamiento agustiniano sobre el juicio, y del pensamiento neoplatónico sobre la participación y el ser, con todo, la física de Aristóteles probablemente es un estudio de unos 'cuerpos' y, hasta fecha reciente, los comentaristas tomistas habían tendido casi universalmente a ignorar la afirmación de Aquino sobre el chispazo inteligente, y a dar por supuesto que, aunque obviamente Aquino difiriera mucho de Escoto en el análisis metafísico del proceso cognoscitivo, sin embargo el contenido psicológico de su doctrina sería bastante igual al de Escoto.

El conflicto entre la objetividad como extroversión y la inteligencia como conocimiento ha proporcionado un tema fundamental en el despliegue de la filosofía

moderna. El dualismo cartesiano fue la yuxtaposición de la afirmación racional *Cogito, ergo sum*, y del 'ya-afuera-ahí-ahora-real' despojado de sus cualidades secundarias y de cualquier substancialidad distinta de la extensión espacial. Aunque Spinoza y Malebranche intentaron suprimir el dualismo por la parte racionalista, Hobbes redujo el pensar a una instancia no privilegiada de la materia en movimiento. Los platónicos de Cambridge se esforzaron por aceptar la concepción de Hobbes de lo real como 'afuera-ahí-ahora' y a la vez afirmar a Dios como supremamente real debido a que su omnipresencia era la realidad del espacio, y su eternidad era la realidad del tiempo. Berkeley buscó el mismo fin por una ruta diferente; él concedió que las cualidades secundarias eran una mera apariencia, y concluyó que las cualidades primarias con una certeza todavía mayor eran meras apariencias; así, ser era ser percibido, y así la realidad se desplazó desde los 'cuerpos' aparentes hasta el orden cognoscitivo. Finalmente, Hume trajo al análisis para que apoyara efectivamente el asunto; nuestro conocer no sólo implica unos elementos, sino también unas unidades y relaciones; los elementos consisten en una variedad de impresiones sensibles no relacionadas; las unidades y relaciones no tienen mejor fundamento que nuestros hábitos mentales y creencias; cualquiera que sea la utilidad práctica de nuestro conocimiento, al menos no puede pretender validez filosófica.

Si es meramente una confusión de pensamiento aquella que interpreta la objetividad en términos de extroversión, la revolución copernicana de Kant fue una aventura poco entusiasta. {439} Él declaró que tanto las cualidades primarias como las secundarias eran ⁽⁴¹⁴⁾ fenómenos. Él hizo del espacio absoluto y del tiempo absoluto las formas *a priori* del sentido externo e interno. Él vio que las cosas-mismas del pensamiento newtoniano eran inconocibles. Pero fue incapaz de romper limpiamente con la convicción básica de la extroversión animal de que lo 'real' es lo 'ya-afuera-ahí-ahora'. Aunque inconocibles, las cosas-mismas de Newton eran de alguna manera conocidas como productoras de impresiones en nuestros sentidos, y como aparentes. La categoría de la realidad tendría que emplearse al entender cuando se daba un llenado en la forma vacía del tiempo. La categoría de substancia se identificaba con la permanencia de la realidad en el tiempo. A pesar de que Kant estaba convencido de que 'echar una mirada' no podía ser un conocimiento humano válido, él dedicó sus energías a mostrar como aquel podría parecerse al estar conociendo y en qué sentido restringido podía considerarse como válido. Tampoco es sorprendente la anomalía de sus posición. Si bien el esquematismo de las categorías llega a una sorprendente distancia del incondicionado virtual, con todo, Kant falló en ver que el incondicionado es un componente constitutivo en la génesis del juicio y así lo relegó al papel de un ideal regulador de la racionalidad sistematizadora. Pero una vez que es cuestionada la extroversión, sólo mediante la captación reflexiva humana del incondicionado puede establecerse la objetividad y la validez del conocer humano. Atinadamente vio Kant que el conocer animal no es un conocer humano; pero no pudo ver lo que es el conocer humano. La combinación de dicha verdad y de dicha falla es la esencia del principio de inmanencia que habría de dominar el pensamiento subsiguiente.

El dualismo cartesiano había sido un realismo doble, y ambos realismos eran correctos; porque el realismo del animal extrovertido no es un error, ni el realismo de la afirmación racional es un error. El problema fue que, a no ser que se reconocieran dos tipos distintos y dispares de conocer, eran incompatibles los dos realismos. Porque la afirmación racional no es una instancia de la extroversión, y así no puede ser objetiva a la manera

propia del 'ya-afuera-ahí-ahora'. Por otra parte, el flujo de los contenidos y actos sensibles no es ni inteligente ni razonable, y así no puede ser un conocimiento del tipo exhibido por la ciencia y la filosofía. El intento de fusionar en una totalidad única unas formas dispares de conocer terminó en la destrucción de una por la otra; y la destrucción de ambas formas implicó el rechazo de ambos tipos de realismo. El antiguo materialismo y sensismo estaban desacreditados, pero había lugar para el positivismo y el pragmatismo para sostener el mismo punto de vista en un tono más culto. El idealismo alemán osciló a través de un arco magnífico de sistemas deslumbrantes hasta someterse a la realidad en el relativismo y ^{415} en el análisis neokantiano. **{440}** Pero si un siglo y medio no había traído la solución, parecería necesario regresar hasta el principio y distinguir dos tipos radicalmente distintos de conocimiento en la conciencia polimórfica del hombre.

Porque yo no pienso que la fenomenología de E. Husserl proporcione una solución. La descripción científica no puede ser más que un preliminar para la explicación científica. Pero Husserl parte de la relación-para-con-nosotros, no para avanzar hasta la relación de los términos entre sí, sino para subir hasta una mirada abstracta desde la que quien mira y lo que es mirado han sido suprimidos por su particularidad y su contingencia. La vitalidad de la extroversión animal se atenúa desde una percepción sensitiva hasta una intuición de universales, y desde una intuición de universales hasta las más impalpable inspección de las esencias formales (aproximadamente los trascendentales de la escolástica). Conforme los objetos aumentan en generalidad y pureza, los sujetos se encogen hasta unos actos intencionales. Con notable agudeza y discriminación se descubren, describen, comparan y clasifican las formas puras de la experiencia noética que terminan en contenidos noemáticos. Pero la empresa íntegra está a la sombra del principio de inmanencia, y no logra trascender la influencia baldante de la extroversión que le proporciona el modelo al puro ego. En suma, la fenomenología es un empirismo altamente purificado, y no le tomó mucho tiempo para volcarse en un existencialismo que no describe la posibilidad abstracta de la descripción, sino a los hombres tal como son.

Ahora bien, con la descripción no basta. Si pretende simplemente reportar datos en su pureza, uno puede preguntar porqué el reporte árido deba añadirse a la experiencia más viva. Si pretende reportar los datos significativos, entonces se engaña, porque la significatividad no está en los datos sino que se les añade por el ocurrir del chispazo inteligente. Si arguye que presenta los chispazos inteligentes que surgen espontánea, inmediata, e inevitablemente de los datos, uno debe subrayar que los datos solos nunca son los únicos determinantes de los chispazos inteligentes que surgen en cualquier mente excepto la infantil, y que más allá del nivel del chispazo inteligente está el nivel de la reflexión crítica con su criterio del incondicionado virtual. Si objeta que al menos uno debe empezar describiendo los hechos que son accesibles a todos, uno debe insistir en que el conocimiento de hecho se apoya en una captación del incondicionado, y que una captación del incondicionado no es el punto de partida, sino el fin del inquirir. Más aún, si uno espera alcanzar este fin al inquirir en el conocimiento, entonces sería mejor que uno no empezara con la suposición de que el conocer sea 'algo ahí para mirarse y describirse'. Porque conocer es una ^{416} actividad **{441}** orgánicamente integrada: en un flujo de experiencias sensitivas, el inquirir inteligentemente genera una sucesión acumulativa de chispazos inteligentes, y la significatividad de las experiencias varía concomitantemente con la acumulación de chispazos inteligentes; en el almacén de las experiencias por la memoria, y

en la formulación de las intelecciones acumuladas, la reflexión capta unas aproximaciones al incondicionado virtual y y unas realizaciones suyas para expresarlo en juicios factuales probables y ciertos. Para concebir el conocer, uno debe entender el patrón dinámico del experimentar, inquirir, reflexionar, y dicho entender no ha de alcanzarse echando una mirada. Para afirmar el conocer no sirve el asomarse al interior, porque el patrón dinámico no ha de hallarse en este o aquel acto sino en el despliegue de las matemáticas, de la ciencia empírica, del sentido común, y de la filosofía; en dicho despliegue debe captarse el patrón del conocer y, si uno se siente inclinado a dudar de que el patrón exista realmente, entonces uno puede intentar el experimento de tratar de escapar de la experiencia, de renunciar a la inteligencia en el inquirir, o de abandonar la razonabilidad en la reflexión crítica.

En suma, el empirismo en cuanto método se apoya en una confusión elemental. Lo que es obvio en el conocer es, en realidad, el mirar. Comparado con el mirar, el chispazo inteligente es oscuro, y captar el incondicionado es doblemente oscuro. Ahora bien, el empirismo equivale a la suposición de que lo que es obvio en el conocer es lo que es obviamente el conocer. Dicha suposición es falsa, ya que cuando uno tiene que aprender matemáticas, o ciencia, o filosofía, o si uno busca el consejo del sentido común, en dicho caso uno debe ir con un hombre que sea inteligente y razonable, más que con un hombre estúpido y tonto.

4.4 Eclecticismo del Sentido Común

El tercero de los métodos que guiaría al filósofo a su meta es el eclecticismo del sentido común. Si bien raramente es adoptado por pensadores originales, permanece como el centro inercial del proceso filosófico. Desde todos los excesos y aberraciones el hombre regresa al sentido común y, con excepción tal vez de una minoría de estudiantes y profesores, de críticos e historiadores, nunca vaga muy lejos de un grupo de suposiciones que ni se formulan ni se escudriñan.

Como se ha visto, sin embargo, el sentido común es algo variable. ¹⁴ El sentido común de una época no es el de otra; el sentido común de los alemanes no es el de los franceses; el sentido común de los americanos no es el de los ingleses y mucho menos el de los rusos. Los católico-romanos tienen su sentido común, los protestantes el suyo, los musulmanes el suyo, y los agnósticos una cuarta ^{442} especie. Claramente dichas variantes impiden reglas firmes y rápidas, aunque las tendencias ^{417} generales no sean demasiado difíciles de discernir. Porque comúnmente se hace una distinción entre las actividades del entender teórico, de las que no inmerecidamente se debe desconfiar, y las expresiones de la reflexión prefilosófica, que le dan su base a la sensatez humana y a la cooperación humana y que por eso deben mantenerse.

El entender teórico, pues, busca resolver problemas, erigir unas síntesis, abrazar el universo en una visión única. No se niegan ni su existencia, ni su valor, ni la posibilidad remota de que tenga éxito. Con todo, al sentido común no le conciernen las posibilidades remotas sino las próximas. Alaba a los grandes hombres del pasado, ostensiblemente para moverlo a uno a la emulación, pero realmente para exigirle a uno la modestia. Subraya que si hay problemas no resueltos, y sin duda los hay, al menos unos hombres de genio indudable han fracasado en resolverlos. Deja que se infiera el que, a no ser que uno sea un genio todavía mayor, uno hará bien en considerar dichos problemas como prácticamente

insolubles. Pero no desanimará enfáticamente a ninguno que se incline por la filosofía. Un reconocimiento de las limitaciones propias no necesariamente impedirá que uno estudie filosofía, ni que la enseñe, ni que contribuya en las revistas, ni que escriba libros. Uno puede llegar a ser erudito en la historia de la filosofía. Uno puede formarse sus juicios razonados acerca de las visiones de otros. Cuidando de no perder contacto con lo común, manteniendo el propio sentido de la realidad, cultivando el balance y la proporción, uno puede alcanzar un punto de vista filosófico que sea sólidamente confiable y, después de todo, suficientemente ilustrado. Porque las opiniones son una legión; las teorías surgen, brillan, fascinan, y se desvanecen; pero un juicio sensato permanece. Y ¿qué es un juicio sensato? Es inclinarse ante lo necesario, aceptar lo cierto, meramente considerar lo probable, desconfiar de lo dudoso, desatender lo meramente posible, reírse de lo improbable, denunciar lo imposible, y creer lo que dice la Ciencia. Tampoco estos preceptos son meras palabras huecas, porque hay unas verdades que uno no puede rechazar en la vida práctica, hay otras de las que sería tonto dudar, hay unas pretensiones de verdad que merecen atención y consideración, y cada una de estas tiene sus opuestos. Haz una lista de todas, saca sus implicaciones, y encontrarás que ya posees una filosofía sana que puede establecerse en una serie de proposiciones confirmada por las pruebas y fortalecida por las respuestas a las objeciones.

Tal es, aproximadamente, el programa del eclecticismo del sentido común, y debo empezar aclarando cuáles de sus muchos aspectos escogeré para comentar y criticar. El presente tópico es el método de la filosofía. {443} Yo no tengo nada que señalar en el eclecticismo del sentido común en cuanto actitud práctica, en cuanto ^[418] pedagogía, en cuanto estilo para componer libros de texto, ni en cuanto técnica para discutir asuntos. Pero empezaré señalando que el método que uno toma para la filosofía predetermina lo que será la propia filosofía, y ahora debo examinar qué es la filosofía o la falta de ella a la que uno mismo se entrega cuando adopta como método al eclecticismo del sentido común.

En primer lugar, debe atenderse a la diferencia entre el eclecticismo anterior y mis propias concesiones al sentido común. En el método delineado después de definir la metafísica, el sentido común no menos que la ciencia fue invocado para proporcionarle unas premisas menores secundarias al argumento; porque la meta era integrar la ciencia y el sentido común, y una integración no es independiente de sus materiales. Sin embargo, antes de invitárseles a jugar este papel subsidiario, tanto la ciencia como el sentido común han de sujetarse a una reorientación que ellos no controlan; en particular se ha notado la fragilidad del sentido común ante el sesgo dramático, egoísta, grupal, y general; se han examinado las ambigüedades de términos tales como realidad, conocimiento, y objetividad; y sólo a un sentido común criticado y castigado se le ha confiado un papel filosófico únicamente subsidiario. El método del eclecticismo del sentido común no sólo se ahorra dicha crítica y reorientación, sino que también permite que el sentido común acrítico establezca mediante su practicidad la meta de la filosofía y que mida ingenuamente los recursos a disposición del filósofo. Intentemos ampliar estos puntos brevemente.

Segundo, pues, el eclecticismo del sentido común hace a un lado la meta de la filosofía. Porque dicha meta es el despliegue integrado del desapegado, desinteresado, e irrestricto deseo de conocer. Dicha meta puede perseguirse sólo con el ejercicio del entender teórico y, en realidad, sólo con el ejercicio sutil que entiende tanto la ciencia como el sentido común en sus diferencias y en su complementariedad. En cambio, el

eclecticismo del sentido común desaprueba el esfuerzo por entender. Para él, los problemas son rasgos inmutables del paisaje mental, y las síntesis ha de efectuarse alguien que, cuando haya acabado su sistema, le proporcionará un nombre a otro mero punto de vista.

Tercero, el eclecticismo del sentido común niega el crecimiento vital de la filosofía. Él les reserva la actividad significativa a los hombres geniales, y da por supuesto que son muy pocos y muy escasos. Ahora bien, dentro del contexto del proceso filosófico, cada descubrimiento es una contribución significativa para la meta última. Si se formula como una posición, invita al desarrollo ^{419} de un descubrimiento coherente ulterior. Si se formula como una contraposición, **{444}** invita a la exploración de sus presuposiciones e implicaciones y encamina a su propia reversión que restaure el descubrimiento de la serie acumulativa de posiciones y que ilustre al hombre sobre el polimorfismo de su conciencia. Esta actividad de descubrir, de desarrollar posiciones, y de revertir contraposiciones, no está restringida a los hombres geniales de quienes sucede que el sentido común ha oído hablar. Es el resultado de toda obra competente y concienzuda y, como el crecimiento natural, prosigue sin llamar ampliamente la atención. Así que lejos de ser el producto de un genio, es quien produce al genio. Porque el genio es simplemente el hombre a la altura de su época, cuando la época está madura para una nueva orientación o una total reorganización; y no es el genio quien hace que madure la época, sino los trabajadores competentes y concienzudos que lenta y con frecuencia inconscientemente han estado desarrollando posiciones y orientando hacia la reversión de las contraposiciones. En cambio, el eclecticismo del sentido común barre todo a un lado con una homilía sobre el reconocimiento de las limitaciones personales de uno mismo. El ejercicio del entender teórico ha de dejárseles a los hombres geniales, y el sentido común se encargará de que no se hagan esfuerzos por prepararle el camino y de que no esté disponible la comprensión que salude sus logros.

Cuarto, mientras que el eclecticismo del sentido común desanima el esfuerzo por entender, anima a un amplio ejercicio del juzgar. Pero esto es pasar por alto el hecho de que el entender es un componente constitutivo del conocimiento, de que antes que uno pueda hacer un juicio sobre cualquier asunto, uno tiene que entenderlo. Tampoco el entendimiento requerido ha de calcularse por el promedio alcanzado, ni por las convicciones del sentido común, ni por las creencias de un medio dado; sino sólo por aquella ausencia de ulteriores preguntas relevantes que conduce a una captación reflexiva del incondicionado virtual. A no ser que uno se dedique a entender con todo el corazón y con toda la mente, uno no conocerá qué cuestiones son relevantes ni cuándo se aproxima a su límite. En cambio el eclecticismo, mientras desanima al entender, lo urge a uno a que escoja entre el despliegue de opiniones en la historia de la filosofía, y a que distinga entre lo necesario y lo cierto, lo probable y lo dudoso, lo posible, lo improbable, y lo imposible.

La falacia de este procedimiento se halla, por supuesto, en que no logra captar las limitaciones del sentido común. Los dominios propios del sentido común son el campo de los asuntos particulares de hecho; es ese campo, no como un todo único, sino dividido y parcelado entre los hombres y mujeres ^{420} familiarizados con sus diversas partes; es esa parte, no en sus potencialidades básicas, ni en sus necesidades subyacentes, ni en su actualidad cuidadosamente formulada, **{445}** sino simplemente en su relevancia inmediata para la vida humana del modo y manera que tiene dicho vivir en cada región y en cada época. Uno puede confiarle al sentido común la tarea de ser un miembro del jurado; pero

uno no puede pedirle que formule las leyes de un país, ni que defienda los casos en los tribunales, ni que decida en asuntos de procedimiento, ni que sentencie a los criminales. Uno no tiene que ser científico para ver el color del papel tornasol ni para notar la posición de una aguja en una carátula; pero uno no puede apoyarse nada más en el sentido común para diseñar experimentos ni para interpretar sus resultados. De modo semejante, en la filosofía, si uno presupone un grupo de conceptos y posiciones filosóficos establecido independientemente, el sentido común puede proporcionar las condiciones límite factuales que decidan entre unas alternativas teóricas. Pero en vano se le pedirá al sentido común que proporcione los conceptos filosóficos, que formule la serie coherente de posiciones posibles, que determine las preguntas que pueden ser respondidas mediante un recurso a los hechos conocidos comúnmente. Desaprobando el entender teórico y animando un amplio ejercicio del juicio, el eclecticismo del sentido común hace lo posible por convertir a la filosofía en obtusa y superficial.

Quinto, el eclecticismo del sentido común no puede ser crítico. El sentido común no sólo es una variable, sino que también está sujeto a un sesgo dramático, egoísta, grupal, y general. Una vez que se hace a un lado la meta de la filosofía, una vez que se ignoran los recursos de su crecimiento natural, una vez que se establece un programa vano de juicio incompetente, no sólo el sentido común sino también sus sesgos se hacen cargo y están ahí para quedarse. Surgen distintas filosofías para los gustos y modas cambiantes de grupos y aun subgrupos raciales, económicos, regionales, nacionales, culturales, religiosos, y antirreligiosos. Las ramas especiales del sentido común peculiares de los psiconeuróticos, los egoístas asertivos, y los aspirantes románticos le añaden sus especias y su originalidad. Y si la sociedad humana se cansa de pasar confusamente de una crisis a otra, entonces surge ahí la tentación de que los únicos medios para lograr una comunidad efectiva de normas y directivas es el poner el sistema educativo, la prensa, el teatro, el radio, y las iglesias bajo la supervisión de un gobierno paternal, es el convocar a los ingenieros sociales a que canalicen el pensamiento, a que condicionen el sentimiento y a que mantengan en reserva los implementos que disciplinan las mentes y lenguas refractarias. Porque el eclecticismo del sentido común es incapaz de criticar al sentido común. No es desanimando al entender teórico como ha de captarse el polimorfismo de la conciencia humana, y no es ^{421} recurriendo a lo que el sentido común encuentra obvio como ha de alcanzarse la significación correcta de términos tales como realidad, conocimiento y objetividad.

4.5 Dialéctica Hegeliana °

{446} Ya sea que uno considere los métodos deductivos que ofrecen funcionar automáticamente, ya sea que considere los métodos directivos que descansan en la convicción de que el sujeto no puede ser ignorado, uno se ve forzado a la conclusión de que el método filosófico debe interesarse en la estructura y las aberraciones del proceso cognoscitivo humano. La deducción abstracta cede a la concreta; la utilización de la deducción concreta suscita la pregunta sobre su propia posibilidad; y se halla que dicha posibilidad reposa en la génesis de una sabiduría que es anterior a la metafísica. La duda universal lleva a la misma vaciedad que la deducción abstracta; el empirismo busca lo concreto de la manera obvia que se prueba errada en casi todos sus aspectos; y la utilización que el sentido común hace del juicio deja una filosofía obtusa, superficial, y dividida. ¿No pudiera uno concluir, pues, que el método de la filosofía reposa en este

mismo proceso que convierte las posiciones en sus contradictorias sólo para descubrir en dicha reversión una nueva posición que engendra su opuesto para dar a luz una tercera posición con consecuencias semejantes, hasta que por repeticiones sucesivas la totalidad de las posiciones y sus opuestos forme un todo dialéctico? Aproximadamente esa fue la inspiración de Hegel, y puesto que me aventuro a usar su término 'dialéctica' me siento obligado a señalar las diferencias que separan su noción de la mía.

En primer lugar, pues, la dialéctica hegeliana es conceptualista, cerrada, 'exigente', e inmanentista. Maneja determinados contenidos conceptuales; sus grupos triádicos sucesivos de conceptos son completos; las relaciones de oposición y elevación (*sublation*) entre conceptos se declaran necesarias; y la dialéctica entera se contiene dentro del campo definido por los conceptos y sus relaciones necesarias de oposición y elevación. En contraste, nuestra posición es intelectualista, abierta, factual, y normativa. No maneja determinados contenidos conceptuales sino anticipaciones definidas heurísticamente. Así que lejos de fijar los conceptos que satisfagan las anticipaciones, espera de la naturaleza y de la historia una sucesión de soluciones tentativas. En lugar de atar dichas soluciones a unas relaciones necesarias, las mira como productos de una sucesión acumulativa de chispazos inteligentes y afirma que la sucesión no sigue un camino ni único ni necesario; porque idénticos resultados pueden lograrse por diferentes rutas, y además de los desarrollos válidos se dan las aberraciones. Finalmente, el recurrir a las estructuras heurísticas, a la acumulación de chispazos inteligentes, a los veredictos ⁽⁴²²⁾ que se esperan de la naturaleza y de la historia, se sale del campo conceptual hasta los actos de entender que brotan de las experiencias y son controlados por la reflexión crítica; y así {447} en lugar de una dialéctica inmanentista que abarque todas las posiciones y sus opuestos, la nuestra es una dialéctica normativa que distingue entre el avance y la aberración.

Las anteriores diferencias tienen una fuente común. Hegel se esfuerza por verter todo en el concepto; nosotros miramos los conceptos como los productos secundarios del desarrollo del entender y ponemos al entender mismo en un papel intermedio entre la experiencia y la reflexión crítica. De ello se sigue que lo que Hegel está atado a mirar como conceptual, nosotros podemos interpretarlo muy diferentemente. Así, la noción hegeliana del ser es un contenido mínimo conceptual que se vuelca en la nada, mientras que nuestra noción del ser es aquella anticipación heurística que todo lo incluye llevada a cabo por un irrestricto deseo de conocer. La oposición dialéctica hegeliana es una contradicción dentro del campo conceptual, mientras que nuestra oposición dialéctica es el conflicto entre el puro deseo de conocer y otros deseos humanos. La elevación hegeliana se logra mediante un tercer concepto reconciliador, mientras que nuestro desarrollo es a la vez la acumulación de los chispazos inteligentes que se mueve hacia unos puntos de vista superiores, así como la reversión de las aberraciones que fueron acarreadas por la interferencia de un deseo ajeno. El absoluto hegeliano es un concepto terminal que no genera ninguna antítesis que hubiera de elevarse en una síntesis superior; en cambio, nosotros reconocemos una variedad de instancias del incondicionado virtual, y por ellas logramos el conocimiento del ser proporcionado en sus distinciones y relaciones. El concreto hegeliano es un todo integrado por contenidos conceptuales determinados, mientras que nuestro concreto es una totalidad prospectiva que ha de conocerse al responder correctamente la totalidad de las preguntas para la intelección y para la reflexión. Por esto la dialéctica hegeliana es un instrumento universal e indiferenciado: de

la misma manera es relevante dentro de la lógica, dentro de la naturaleza o de la ciencia, y dentro de los dominios del espíritu. Nuestra dialéctica es un instrumento restringido y diferenciado; es relevante para el conocimiento humano y para las actividades humanas que dependen del conocimiento; admite aplicarse separadamente a los problemas psiconeurales, a la expansión histórica del sentido común práctico, a la diversidad de los métodos y sistemas filosóficos; pero no yace dentro de la lógica sino que mira el movimiento desde una posición lógicamente formalizada hacia otra; y no tiene ninguna relevancia para el proceso puramente natural.

Finalmente, desde una posición genética, la dialéctica hegeliana tiene sus orígenes en la reversión kantiana tanto del realismo cartesiano de la *res extensa* como del realismo cartesiano de la *res cogitans*; pero donde Kant no ^{423} rompió completamente con la extroversión en cuanto objetividad, en la medida en que reconoció unas cosas-mismas que, aunque inconocibles, causaban impresiones sensibles y aparecían, Hegel tomó la posición más franca de que **{448}** la conciencia extrovertida no era sino una etapa elemental en el llegar-a-ser de la mente; donde Kant consideró que el demandar una racionalidad reflexiva para el incondicionado proporcionaba no más que un ideal regulador -- el cual, al ser mal entendido, generaba antinomias --, Hegel afirmó una identificación de lo real con una racionalidad que pasaba necesariamente desde unas tesis [o posiciones] a través de unas antítesis [o contraposiciones] hasta unas síntesis superiores hasta que el movimiento se agotara a sí mismo al abarcar todo; donde Kant había restringido la filosofía a una tarea crítica, Hegel buscó un nuevo modo, distinto del deductivismo cartesiano, que le permitiera a la filosofía tomar el mando sobre las funciones y aspiraciones del conocimiento universal. En contraste, nosotros afirmamos el realismo de la *res cogitans* para el conocer humano, y el realismo de la *res extensa* para el conocer elemental; ^P mientras que las dos realidades en cuanto realidades pueden ser coincidentes, los dos conocimientos deben distinguirse y mantenerse separados; y el fracaso en mantenerlos separados es lo que origina el componente de la aberración en nuestra dialéctica de la filosofía. De aquí que rompamos completamente con la conciencia meramente extrovertida, no por ser ilusoria, sino porque confunde y es filosóficamente irrelevante. Al mismo tiempo, una explicación mas completa y precisa del conocer humano nos capacita para eliminar la rigidez del *a priori* kantiano, para descubrir una captación del incondicionado como esencial para el juicio, para identificar la noción del ser con el ímpetu de la pregunta inteligente y de la reflexión crítica, para definir la metafísica por la estructura heurística integral de dicho ímpetu, y así concebir la filosofía como el conocimiento universal sin infringir la autonomía ni de las ciencias empíricas ni del sentido común. Finalmente, como aparecerá en breve, este procedimiento proporciona una metafísica que le aporta al pensamiento contemporáneo la sabiduría de los griegos y de los escolásticos medievales, tal como fue alcanzada por Aristóteles y Aquino, pero purgada de todo rastro de ciencia anticuada, formulada para integrar no sólo la ciencia del presente sino también la del futuro, y elaborada de acuerdo con un método que hace posible reducir toda disputa del campo de la especulación metafísica a la cuestión de un hecho concreto psicológico.

4.6 Método Científico y Filosofía

Así como nada le impide a un científico el que sea un hombre de sentido común, así nada le impide el que sea un filósofo. ^{424} En realidad, la dedicación del científico a la verdad y su estar habituado al patrón intelectual de la experiencia son más que una

propedéutica para la filosofía; y si bien toda mente, por su unidad interna, demanda la integración de {449} todo lo que conoce, la mente del científico se verá más fuertemente impulsada a proceder a dicha integración por un camino que es a la vez económico y efectivo.

En el pasado, era bastante común ⁹ que el apetito filosófico de los científicos se satisficiera con un monismo científico. Las filosofías eran vistas como esfuerzos mal guiados por alcanzar el conocimiento que sola la ciencia hubiera de otorgar. El sentido común se consideraba como una mera ignorancia que el avance de la ciencia y la imposición legal de la educación universal pronto habría de eliminar. De esta manera, la integración del conocimiento humano se identificaba con la unificación de las ciencias, y dicha unificación se obtenía por el simple recurso de proclamar que la objetividad era la extroversión, que el conocer era echar una mirada, y que lo real era una subdivisión de lo 'ya-afuera-ahí-ahora'. De ello se seguía que el universo consistiera en elementos imaginables ligados juntos en el espacio y el tiempo por las leyes naturales; debido a que los elementos eran imaginables, el universo era mecanicista; debido a que las leyes eran necesarias, el mecanicismo era determinista. La mecánica, pues, era la única ciencia, y la termodinámica, el electromagnetismo, la química, la biología, la psicología, la economía, la política, y la historia eran sólo muchas visiones provisionales, macroscópicas de una realidad microscópica. Finalmente, para añadir una nota sobre el método, no se sospechaba que estuviera implicada una suposición extra-científica en la declaración sobre la significación de la objetividad, conocimiento y realidad. Era algo demasiado obvio para ser cuestionado. De ello se seguía que dudar del determinismo mecanicista fuera como dudar de la validez de las ciencias, y así los que dudaban eran conminados a explicar cuál de los métodos o conclusiones de las ciencias pensaban estar equivocados.

Desde la pesadilla de esta falacia, el más reciente desarrollo de las ciencias ha venido efectuando una liberación saludable. Darwin introdujo un tipo de explicación que no tiene su base en las leyes necesarias sino en las probabilidades. Freud, a pesar de su involucramiento en el determinismo mecanicista, estableció el concepto de enfermedad psicogénica. Einstein suprimió el espacio y el tiempo en los que se imaginaba que residían los elementos imaginables. La mecánica cuántica privó a la ciencia de la relevancia de cualquier imagen de las partículas, o de las ondas, o de los procesos continuos. No menos que sus predecesores, el científico contemporáneo puede observar y experimentar, inquirir y entender, formar hipótesis y verificarlas. Pero a diferencia de ^{425} sus predecesores, él tiene que pensar que el conocimiento es no tanto echar una mirada, cuanto experimentar, entender, y juzgar; él tiene que pensar en la objetividad, no en cuanto mera extroversión, sino en cuanto experiencial, normativa, y tendiente {450} hacia un absoluto; él tiene que pensar lo real, no como una parte de lo 'ya-afuera-ahí-ahora', sino como lo verificable. Claramente lo imaginado en cuanto imaginado puede verificarse sólo por la visión actual, y así no hay una imagen verificable de los elementos del mecanismo. Más aún, lo que la ciencia verifica, no reside en ninguna afirmación particular, que nunca es más que aproximada; lo que la ciencia verifica ha de hallarse en las afirmaciones generales, en las que series de series de afirmaciones particulares convergen con una exactitud que aumenta con la precisión de las mediciones y con la eliminación de los probables errores.

Con todo, este es sólo un aspecto del asunto. El monismo científico no sólo identificó la ciencia con la filosofía sino que también concluyó que el método de la ciencia

tenía que ser el método de la filosofía. Aunque esta implicación no puede ser discutida mientras se sostenga su premisa, no puede esperarse que la quiebra de la premisa transforme los hábitos de la mente establecidos desde hace mucho tiempo que se generaron y nutrieron con la conclusión. Sólo mediante una positiva acumulación de nuevas intelecciones puede esperarse que los científicos capten las diferencias entre los métodos de la ciencia empírica y el método que debe seguirse si el desapegado y desinteresado deseo de conocer ha de alcanzar una visión integrada del universo. Según esto, aunque la mayoría del presente libro se refiere a este asunto, no estará de más, me parece, que indique y explique brevemente las diferencias de método que comúnmente llevaron a los científicos a encontrar la filosofía confusa, repelente o absurda.

La diferencia básica es que un método científico es anterior al trabajo científico e independiente de los resultados científicos particulares, mientras que el método filosófico coincide con la obra filosófica y así permanece o cae con el éxito o fracaso de una filosofía particular. Esta diferencia lleva a que el científico concluya que no tiene sentido el hablar de un método filosófico y que el hecho escueto es que la filosofía de plano no tiene método. Ahora bien, no tiene caso discutir acerca de los nombres, pero sí ^r viene al caso entender dónde residen las diferencias. Al menos en un sentido generalizado, hay un método si hay un grupo inteligible de directivas que llevan desde un punto de partida que puede suponerse hasta una meta que ha de obtenerse. En este sentido generalizado, tanto la ciencia como la filosofía poseen un método. En un sentido especializado, hay un método si el mismo grupo inteligible de directivas conducirá hacia una variedad de metas diferentes. En este sentido especializado, ^{426} la ciencia tiene un método y la filosofía no lo tiene. La primera razón de esta diferencia es que hay muchas ciencias particulares y que cada una de ellas maneja diferentes objetos, pero sólo hay una visión integrada ^{451} de un universo, y sólo hay un grupo de directivas que llevan a él. La segunda razón de la diferencia es que a las ciencias les concierne señalar unos contenidos conceptuales determinados para llenar unas estructuras heurísticas vacías, de suerte que el mismo método conduce sucesivamente hacia una serie de determinaciones diferentes; por otra parte, la filosofía obtiene su visión integrada de un universo singular, no al determinar los contenidos que llenan las estructuras heurísticas, sino al relacionar las estructuras heurísticas entre sí. Debido a estas diferencias en sus objetivos, los métodos científicos son a las conclusiones científicas, como un universal genético es a los particulares generados; mientras que el método filosófico es a las conclusiones filosóficas como la génesis es al logro de una visión singular que todo lo incluye.

En segundo lugar, a los científicos les repele el fracaso de los filósofos en lograr un lenguaje singular, preciso, universalmente aceptado, y técnico. Ellos señalan la simplicidad de este recurso y los enormes beneficios que le ha proporcionado a la ciencia. Lamentan lo obtuso de los filósofos al descuidar un procedimiento tan necesario, y deploran su terquedad en adherirse a un uso equívoco y aun literario. Tal vez, sin embargo, concedan que el deseado lenguaje técnico de la filosofía tiene que ser compatible con los problemas de la filosofía. Sería absurdo demandar que los químicos modernos expresen su pensamiento en términos de los cuatro elementos aristotélicos, y de manera semejante sería absurdo proporcionarles a los filósofos un lenguaje que fuera incapaz de expresar su pensamiento. Además, el polimorfismo de la conciencia humana parece relevante para los problemas de la filosofía, porque a la filosofía le conciernen el conocimiento, la realidad, y

la objetividad, y estos términos revisten diferentes significaciones conforme la conciencia se desplaza desde un patrón o mezcla de patrones de experiencia hasta otro. Ahora bien, la significación de cualquier otro término cambia según cambia la significación de los términos 'conocimiento, realidad, objetividad', ya que la función de todo lenguaje es expresar un conocimiento presunto de la realidad presunta y afirmar o negar la objetividad del conocimiento.

Según esto, la tarea fundamental para desarrollar un lenguaje técnico adecuado a la filosofía sería el explorar la serie de significaciones que pueden asumir las variables básicas 'conocimiento, realidad, y objetividad'. De ello se seguiría la tarea complementaria de seleccionar la serie de diferentes combinaciones de los valores particulares de ⁽⁴²⁷⁾ las tres variables básicas y [la tarea complementaria] de mostrar cómo cada combinación modifica la significación de los restantes términos de la filosofía. Esto, por supuesto, sería un procedimiento largo y tendrían que permitirse {452} las diferencias de opinión sobre la manera como las variaciones de las combinaciones básicas modificaran la significación de los términos restantes.

Finalmente, deben mencionarse dos puntos. Quedaría el problema de descubrir lo que los lógicos llaman el meta-lenguaje en que uno expresaría con exactitud técnica precisamente lo que es significado por el polimorfismo de la conciencia humana y por las diferentes significaciones en las series de las variables básicas. También quedaría la dificultad de explicarle a la gente tal como es antes de empezar la filosofía, exactamente qué significan los términos y la sintaxis de este meta-lenguaje y la dificultad, al mismo tiempo, de convencerla, así como a todos los que tengan opiniones filosóficas de color y matiz diferentes, de que el polimorfismo de la conciencia humana es la única llave de la filosofía. Parecería que esta tarea preliminar debería de llevarse a cabo con lenguaje literario a pesar de sus equivocaciones; y así como la ejecución de la tarea preliminar tiene que adaptarse continuamente a las mentalidades cambiantes de las generaciones sucesivas, parece improbable que una filosofía que integra el conocimiento personal de mentes vivientes y cambiantes, sea capaz alguna vez de envolverse completamente a sí misma en el descansado capullo de un lenguaje técnico. En suma, aunque han de derivarse inmensas ventajas de un lenguaje técnico al explotar lo ya conocido, los problemas de la filosofía contemporánea no son problemas de explotación.

Una tercera dificultad para los científicos cuando ellos se vuelven hacia los problemas filosóficos, es psicológica. Estamos acostumbrados a pensar en los científicos como en pioneros de una novedosa y atrevida aventura de exploración, pero el hecho es que la ciencia moderna ha tenido cuatro siglos para desarrollar una mentalidad tradicionalista. Igualmente hay una oculta ambigüedad en la utilización contemporánea de la palabra 'creencia'. Si un tonto lee en su periódico que la energía es igual al producto de la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz, no nos inclinamos a decir que su aceptación sea una mera creencia porque, después de todo, lo que la Ciencia dice no es creencia sino conocimiento. Sin embargo, si nos interesamos en ser exactos, la diferencia entre conocimiento y creencia no está en el objeto sino en la actitud del sujeto. Conocer es afirmar lo que uno entiende correctamente en la propia experiencia. Creencia es aceptar lo que nos dicen otros en quienes nos apoyamos razonablemente.

{428} Ahora bien, toda conclusión de la ciencia es conocida por diversos científicos, pero la vasta y acumulativa colaboración de la tradición científica sería imposible si cada conclusión de la ciencia tuviera que conocerla cada científico. Porque cada ciencia es un bagaje extenso de elementos de información y correlación, y la actitud científica no es gastar la propia vida {453} comprobando lo que establecieron los predecesores de uno, sino que es pasar desde esta base hasta unos descubrimientos ulteriores.

El entrenamiento teórico y práctico de un científico pretende ponerlo al corriente del conocimiento presente y capacitarlo en proseguir la tarea. El debe entender cómo se adquirió la información, qué tipo de evidencia llegó a la determinación de las definiciones, las fórmulas, las constantes, los sistemas, cómo podría probar y, si fuera necesario, retar exitosamente visiones pasadas o presentes. Pero no se hace ningún esfuerzo por capacitar a que cada científico recapitule dentro de su propia experiencia, intelección y reflexión, el desarrollo íntegro de la ciencia. Al contrario, el esfuerzo que se hace es para convencerlo de cuán razonablemente puede confiar en resultados pasados; por una parte, están los especímenes del método científico que él atestigua en las demostraciones de clase y, más íntimamente, en su propio trabajo de laboratorio; y por otra parte, está el argumento general de que cualquier cosa que esté errada en una visión aceptada, saldrá a la luz antes o después, no reviviendo el pasado sino usándolo como una premisa para la investigación ulterior. La creencia, pues, es un momento esencial en la colaboración científica. Es variable en su extensión. Es provisional. Está sujeta a comprobación y control. Es muy razonable. Pero la razonabilidad de la creencia no la convierte en conocimiento, y la extensión que le es esencial a la creencia según la tradición científica, dispone y condiciona las mentes de los científicos de una manera que los equipa mal para la filosofía.

Porque aunque la filosofía haya tenido sus escuelas tradicionales, desde los tiempos de Pitágoras según parece, con todo, las escuelas han proliferado. En lugar de una tradición singular con sectores distintos como en la ciencia, la filosofía ha sido una acumulativa multiplicación de tradiciones distintas y opuestas. Tampoco hay nada sorprendente en este contraste. Porque en la ciencia un método singular trabaja hacia una variedad de metas diferentes, mientras que en la filosofía una meta singular que todo lo abarca se busca por muchos métodos diferentes que brotan de las diferentes orientaciones de la conciencia polimórfica aunque desarrollada históricamente del hombre. De aquí que, mientras que un científico es razonable al entrar en la tradición científica y llevar adelante su trabajo, un filósofo no puede ser razonable en los mismos términos; él tiene que llegar a familiarizarse con las diferentes tradiciones; él tiene que hallar fundamentos para {429} decidir entre ellos; y en la razonabilidad de dicha decisión es donde se apoyará la razonabilidad de su colaboración dentro de cualquier tradición singular.

De eso se sigue que, mientras que la razonabilidad de cada científico es una consecuencia de la razonabilidad de todos, la razonabilidad de un filósofo se basa en un compromiso personal y en un conocimiento personal. {454} Porque los asuntos de la filosofía no pueden resolverse mirando a un manual, recurriendo a un grupo de experimentos llevados a cabo penosamente por tal o cual, ni refiriéndose a la magistral presentación de una evidencia abrumadora en alguna obra famosa. La evidencia filosófica se halla dentro del filósofo mismo. Es su propia inhabilidad para escapar de la experiencia, para renunciar a la inteligencia en el inquirir, o para abandonar la razonabilidad en la reflexión. Es su propio desapegado, desinteresado deseo de conocer. Es su propio advertir

el polimorfismo de su propia conciencia. Es su propio entender la manera como las intelecciones se acumulan en las matemáticas, en las ciencias empíricas, en la miríada de instancias del sentido común. Es su propia captación del despliegue dialéctico de su propio deseo de conocer en su conflicto con otros deseos, quien proporciona la clave para su propio desarrollo filosófico y revela sus propias potencialidades para adoptar la posición de cualquiera de las tradicionales, o de las nuevas escuelas filosóficas. La filosofía es el florecimiento de la conciencia racional del individuo en su llegar a conocer y tomar posesión de sí mismo. Para tal evento, sus escuelas tradicionales, sus tratados y su historia no son sino contribuciones; y sin dicho evento a ellas se les despoja de significatividad real.

Este aspecto del desarrollo personal y del compromiso personal es el que más fácilmente pasará por alto el científico que se vuelve a la filosofía. Espontáneamente se sentirá atraído por la serie de filosofías recientes que se apoyan en los sucesivos intentos de formular una lógica simbólica, porque un deductivismo ofrece la seguridad de una posición impersonal y automáticamente expandida. Espontáneamente él buscará una nueva integración de las ciencias en las obras escritas por científicos individuales o por comisiones de científicos, porque está acostumbrado a creerles a los científicos y espera una nueva filosofía que pueda llamarse no filosofía sino ciencia. A la luz de sus antecedentes, dichas tendencias se explican muy fácilmente, pero la explicación no revela que sean razonables. Como se ha visto, las atracciones del deductivismo ya se han sentido anteriormente, y el deductivismo abstracto probó ser algo vacío, el deductivismo concreto resultó una petición de principio, y el deductivismo trascendental se mostró a sí mismo como un instrumento demasiado burdo para manejar la {430} complejidad de la inteligencia en desarrollo. Tampoco puede mantenerse ninguna esperanza de que la unificación de las ciencias se lleve a cabo correctamente porque sea obra de los científicos. Ellos no están hechos de barro diferente al de los meros filósofos. Ellos no están exentos del polimorfismo de la conciencia humana. No ha de esperarse que ellos se escapen de involucrarse en las ambigüedades que se hallan en términos tales como conocimiento, realidad, y objetividad.

Para concluir, la filosofía ha sido fertilizada repetidamente por los logros {455} científicos. Pero parecería ser un error el esperar que la filosofía se conformara con el método, con la técnica lingüística, o con la mentalidad grupal del científico. La contribución de la ciencia y del método científico a la filosofía reside en una habilidad única de proporcionarle a la filosofía unas instancias de las estructuras heurísticas que una metafísica llega a integrar en una visión única del universo concreto.

15

Los Elementos de la Metafísica

{456} ^{431} Así como el capítulo anterior delineó un programa, así el presente capítulo se dedica a realizarlo. Tenemos que explicitar la metafísica latente en la mente humana, y el primer paso es establecer sus elementos. Ellos son seis: ^a la potencia central, la forma central, el acto central, la potencia conjugada, la forma conjugada, y el acto conjugado. A la luz de los capítulos anteriores será una tarea relativamente breve distinguirlos y relacionarlos. Sin embargo el predominio de las contraposiciones desaconsejaba, si no es que imposibilitaba, acometer el problema del método genético hasta que fuéramos capaces de emplear nuestros conceptos metafísicos básicos. Así, la longitud y la complejidad que tenga el presente capítulo se deberán a la necesidad de clarificar la noción del desarrollo y de esbozar la estructura heurística del método genético tanto en general cuanto aplicado al organismo, a la psique, a la inteligencia, y a la combinación de las tres en el hombre.

1. Potencia, Forma, y Acto

La metafísica se ha concebido como la estructura heurística integral del ser proporcionado. Ella contempla una fecha futura indefinidamente remota en la que se entiendan todos los dominios del ser proporcionado. Pregunta qué puede conocerse aquí y ahora de dicha explicación futura. Responde que, aunque nunca se pueda alcanzar una explicación plena, al menos puede conocerse desde ahora la estructura de ese conocimiento explicativo.

Porque el ser proporcionado es cualquier cosa que ha de conocerse por la experiencia, la captación inteligente y la afirmación razonable. Aunque hay tres componentes {457} en dicho conocer, con todo sólo uno de ellos es un desconocido. El contenido de la captación inteligente del ser proporcionado permanece necesariamente desconocido hasta que se ha alcanzado una plena explicación. En cambio, el contenido de la afirmación razonable ya se conoce de antemano, porque es un 'Sí' virtualmente incondicionado. Y el contenido de la experiencia que sobrevive en el pleno conocimiento explicativo también se conoce de antemano, porque es la experiencia del residuo empírico modelada intelectualmente; y ya conocemos de antemano que la experiencia está modelada intelectualmente cuando está dominada por el desapegado y desinteresado deseo de conocer; y de modo semejante, ya hemos ^{432} determinado que el residuo empírico se apoya en la individualidad, la continuidad, las conjunciones y sucesiones coincidentes, y el asistemático divergir de normas inteligibles, que han de conocerse al experimentar y sólo al experimentar.

Según esto, introduzcamos los términos: 'potencia,' 'forma,' y 'acto.'

La potencia denota aquel componente del ser proporcionado que ha de conocerse en el conocimiento plenamente explicativo mediante una experiencia del residuo empírico modelada intelectualmente.

La forma denota aquel componente del ser proporcionado que no ha de conocerse al entender los nombres de las cosas ni al entender sus relaciones con nosotros, sino al entenderlos plenamente en sus relaciones entre sí.

El acto denota aquel componente del ser proporcionado que ha de conocerse al expresar el virtualmente incondicionado 'Sí' del juicio razonable.

De esto se sigue que la potencia, la forma, y el acto constituyen una unidad. Porque lo que se experimenta es lo que se entiende, y lo que se entiende es lo que se afirma. Los tres niveles de la actividad cognoscitiva producen un solo conocer; porque la sola experiencia no es un conocer humano; la experiencia y la intelección no bastan para conocer. Sólo cuando se alcanza el incondicionado y ocurre una afirmación o una negación, entonces surge con su sentido propio el conocer. De manera semejante, los contenidos de los tres niveles de la actividad cognoscitiva constituyen una unidad. Uno no conoce un primer ser proporcionado al experimentar, un segundo al entender y un tercero al juzgar. Al contrario, los tres contenidos se unen en un solo conocimiento. De aquí que la potencia, la forma, y el acto, puesto que son conocidos por la experiencia, la intelección y el juicio, no son tres seres proporcionados sino tres componentes de un solo ser proporcionado.

Además, de esto se sigue que la potencia, la forma, y el acto no sólo constituyen una unidad sino que también comparten una definición o especificación común. Porque la experiencia no define ni especifica, sino que meramente presenta. Igualmente, el juicio {458} no define ni especifica, sino que meramente afirma o niega lo que ya se ha definido o especificado de antemano. Todo definir y especificar ocurre en el nivel de la intelección, y así la unidad constituida por la potencia, la forma y el acto no tiene sino una sola definición o especificación que se alcanza al conocer la forma.

Finalmente, la anterior relación de la potencia, la forma y el acto cubrirá toda posible explicación científica. Porque una explicación científica es una teoría verificada en sus instancias; en cuanto verificada, se refiere al acto; en cuanto teoría, se {433} refiere a la forma; en cuanto se da en sus instancias, se refiere a la potencia. Igualmente, como una teoría del tipo clásico, ella se refiere a las formas en cuanto formas; como una teoría del tipo estadístico, ella se refiere a las formas en cuanto que establecen frecuencias ideales de las que no divergen los actos sistemáticamente; y como una teoría del tipo genético, ella se refiere a las condiciones para que la forma emerja desde la potencia.

En las secciones siguientes se distinguirán diferentes tipos de potencia, forma, y acto, pero desde ahora debemos notar el hecho de que, aunque empleamos los nombres introducidos por Aristóteles y aunque les asignamos una significación que Aristóteles reconocería como suya propia, no obstante, el que Aristóteles fácilmente use un conocimiento meramente descriptivo acarrea un diferente punto de partida, diferentes tendencias y diferentes implicaciones de los que acarrea nuestra insistencia en la explicación. Así, es sana doctrina aristotélica el decir que la potencia es a la forma como el ojo es a la visión, y que la forma es al acto, como la visión es al ver. Pero con mucho es una doctrina aristotélica más destacada el decir que la potencia es a la forma, como la privación del calor es al calor, y que la forma es al acto como el calor al calentar. Sin embargo, la ilustración psicológica satisface nuestras definiciones, pero la ilustración física no puede reconciliarse con éstas.

La ilustración psicológica satisface nuestras definiciones. Porque la forma es lo que ha de ser conocido por el chispazo inteligente, pero la 'visión' se conoce en la medida en que conocemos los ojos como órganos de la visión, o en la medida en que entendemos las experiencias de ver como cimentadas en la posesión de la visión. Igualmente, el acto se conoce por el 'Sí' del juicio, y sabemos que una persona está viendo, no simplemente inspeccionando sus ojos, ni simplemente entendiendo que sus ojos sean órganos de la visión, sino afirmando que la visión así entendida está siendo utilizada. Finalmente, la potencia es lo que ha de conocerse por la experiencia del residuo empírico modelada intelectualmente, y se da dicha experiencia cuando inspeccionamos los ojos con miras a entenderlos.

En cambio la ilustración física no puede asumirse bajo nuestras definiciones. La forma es lo que ha de conocerse por el chispazo inteligente, pero Aristóteles consideró ser formas lo que él llamó sensibles propios (como los colores, los sonidos, {459} el calor y el frío, lo húmedo y lo seco, lo duro y lo suave, lo pesado y lo ligero, etc.). Al menos, son formas extremadamente ambiguas, ya que en el objeto son sensibles en potencia; en la sensación son sensibles en acto; en cuanto nombradas se asocian con cualquier cualidad suficientemente semejante a través de un chispazo inteligente que capta cómo usar el nombre; en cuanto objetos de una pregunta, ellas entran en una estructura heurística que busca lo que ha de conocerse cuando ellas se entiendan; finalmente, en cuanto explicadas, ellas se relacionan con unas leyes que definen implícitamente los términos conjugados. ¿Cuál de las cinco es la forma 'calor' de Aristóteles? ^{434} Igualmente, el acto es lo que ha de conocerse por el 'Sí' del juicio; pero 'calentar' no ha de conocerse de esta sencilla manera. Conocer el 'calentar' es conocer que hay dos instancias de calor, y que una de ellas se deriva causalmente de la otra. Finalmente, la potencia se conoce por la experiencia del residuo empírico modelada intelectualmente. Pero la potencia de la forma 'calor' es la privación de dicha forma; tal privación no es conocida por el mero experimentar la forma contraria 'frío', sino al entenderla como contraria al calor y que excluye el calor. ¹

Es muy fácil ver cómo las ambigüedades de las nociones físicas de Aristóteles chocaron de manera humanamente inevitable con la ciencia renacentista. Si la forma del calor es lo que ha de conocerse al entender el calor, entonces los aristotélicos estaban atados a aprobar el esfuerzo de los científicos para entender. De hecho, fue una comedia de

¹ El aspecto histórico del presente análisis se ha establecido con cierto detalle en mis artículos sobre "El Concepto de *Verbum* en los Escritos de Santo Tomás de Aquino" [ver antes *Prefacio*, p. 9, nota 1]. Para un excelente esquema de estos artículos ver L. B. GEIGER, O.P., *Bulletin thomiste*, 8:2 (1952), 477-79, § 740. Sobre las íntimas relaciones tanto en Aristóteles como en Aquino entre chispazo inteligente, y εἶδος, *forma*, ver B. LONERGAN, *Theological Studies*, 7 (1946), 360-64 [*La Palabra y la Idea: Verbum en Aquino*, 12-16]. Para la tan común equivalencia en Aquino de *actus, actio, operatio*, con el sentido de la ενεργεια de Aristóteles, en cuanto distinta de ποιησις, ver *Theological Studies* 8 (1947), 408-41 *passim* [*La Palabra y la Idea ...*, 97-137].

En suma, yo diría que la presente división del ser en potencia, forma, y acto equivale a las afirmaciones de Aquino (1) de que *ens dividitur per potentiam et actum*, (2) de que hay dos clases de *actus*, a saber, la *forma* y la *operatio*, y (3) de que hay dos clases de *potentia* de las que una es la *potentia* para la *forma*, y la otra, idéntica a la *forma*, es la *potentia* para la *operatio*. (Ver *De potentia*, q. 1, a. 1., y *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. IX, lect. 5, § 1828-29 [Leonina: *Sententia libri Metaphysicae*]).

Finalmente, la significatividad sistemática de esta tríada es evidente no sólo en la triple composición de la substancia material, sino también en el papel jugado por la potencia, el hábito y el acto en toda la extensión de la *Prima Secundae* (*Sum. theol.*, 1-2, q. 6., Introd., y q. 49, Introd.).

errores. Los aristotélicos captaban poco {460} la doctrina de Aristóteles sobre la intelección en las representaciones imaginativas, y no tenían ninguna noción de la estructura heurística que conduce hacia la intelección. Por otra parte, los científicos no concibieron la explicación como el conocer en cuanto que uno esté entendiendo. Su pensamiento estuvo dominado por la noción de la objetividad como una extroversión, y en este sentido ellos negaron que los sensibles propios estén realmente 'afuera-ahí', y ellos concibieron la explicación como la reducción de las cualidades aparentes a las dimensiones reales de la materia en movimiento. Tuvieron que pasar cuatro siglos para que aprendiéramos a ver a través de este montón de disparates.

2. Formas Central y Conjugada

El segundo paso para desarrollar la estructura heurística integral del ser proporcionado será distinguir dos casos generales de potencia, {435} forma, y acto. Porque aunque las formas del ser proporcionado hayan de conocerse plenamente hasta que se obtenga una explicación plena, con todo, la presente existencia de técnicas heurísticas puede revelar de inmediato que hay diferentes clases de formas. Más aún, si hay diferentes clases de formas, debe haber diferentes clases de potencia y de acto; porque la potencia, la forma, y el acto constituyen un conocido singular y comparten una definición común; y la potencia y el acto que comparten la definición de una clase de forma deben diferir de la potencia y el acto que comparten la definición diferente de otra clase.

Ahora bien, en la raíz del método clásico se dan dos principios heurísticos. El primero es que los semejantes han de entenderse de modo semejante; que una diferencia en el entender presupone una diferencia significativa en los datos. El segundo es que las semejanzas relevantes para la explicación no se apoyan en las relaciones de las cosas con nuestros sentidos sino en sus relaciones entre sí. Además, cuando se aplican estos principios heurísticos, dan como resultado unas clasificaciones según su semejanza sensible; después, unas correlaciones; y finalmente la verificación de las correlaciones y de los sistemas de correlaciones. Ahora bien, las correlaciones verificadas necesariamente implican la verificación de los términos implícitamente definidos por las correlaciones; y ellas no implican sino tales términos implícitamente definidos en cuanto relacionados, porque lo que se verifica cuidadosamente no es esta o aquella proposición particular, sino la proposición general y abstracta en la que convergen unas series de las series de proposiciones particulares. Según esto, se da una estructura heurística fundamental que conduce a la determinación de los conjugados, esto es, de los términos implícitamente definidos por sus relaciones empíricamente {461} verificadas y explicativas. Tales términos en cuanto relacionados son conocidos por el entender, y así ellos son formas. Llamémoslos formas conjugadas. Y puesto que tales formas se verifican en el residuo empírico de la experiencia, constituyen unidades unas con las potencias conjugadas y con los actos conjugados. De aquí que una potencia conjugada es una potencia para la forma conjugada, y el acto conjugado es un acto de la forma conjugada, donde la potencia *para* la forma y el acto *de* la forma significan que la potencia, la forma y el acto en cuestión constituyen una unidad singular.

Además, la estructura heurística que conduce hacia el conocimiento de las formas conjugadas exige otra estructura que conduzca hacia el conocimiento de formas centrales.

Porque uno alcanza los conjugados explicativos al considerar los datos en cuanto semejantes a otros datos; pero dichos datos que son semejantes, son también concretos e individuales; y en cuanto concretos e individuales, ellos son entendidos en cuanto que uno capta en ellos una unidad, identidad y totalidad concreta e inteligible. Tampoco puede uno perdonarse esta captación ni trascenderla. ^{436} Porque la ciencia avanza mediante la interacción de descripciones cada vez más precisas y mediante explicaciones cada vez más satisfactorias de los mismos objetos. Sólo siendo los mismos objetos se puede dar una relación entre la descripción y la explicación, y por eso no hay razón para que la explicación modifique la descripción ni para que la descripción conduzca hacia una mejor explicación. Ahora bien, el único objeto que es el mismo es la unidad, identidad y totalidad concreta e inteligible; porque los conjugados explicativos cambian, y los términos descriptivos o experienciales sufren modificaciones y reacomodos. Según esto, mientras la ciencia se siga desarrollando, es indispensable la noción de la unidad inteligible. Pero en su término no menos que en su desarrollo, las conclusiones científicas necesitan apoyarse en la evidencia. La evidencia de tales conclusiones se apoya en el cambio, y sin las unidades concretas e inteligibles no hay nada que pueda cambiar, ya que el cambio no es ni la sustitución de un dato por otro, ni el remplazo de un concepto por otro, sino que consiste en la misma unidad concreta e inteligible que proporciona la unificación de los datos sucesivamente diferentes. Por eso sin la unidad no se da cambio, y sin cambio falta una parte notable, si no toda, de la evidencia para las conclusiones científicas. Finalmente, la ciencia es aplicable a los problemas concretos, pero ni el conocimiento descriptivo ni el explicativo pueden aplicarse a los problemas concretos sin el uso del demostrativo "éste", y tal demostrativo puede usarse sólo en cuanto que exista un nexo entre los conceptos y los datos en cuanto individuales. Sólo la noción de la unidad concreta e inteligible de los datos proporciona tal nexo, y por eso dicha noción es necesaria para la ciencia en cuanto aplicada.

{462} Ahora bien, las unidades inteligibles y concretas se conocen mediante el entender; por tanto, ellas son formas. Pero ellas son muy diferentes de las formas conjugadas, y por esto debe reconocerse otro tipo de forma que se llame forma central; y así como la forma conjugada implica una potencia conjugada y un acto conjugado, así también la forma central implica una potencia central y un acto central.

La diferencia entre nuestra forma central y la forma substancial de Aristóteles es meramente nominal. Porque la forma substancial aristotélica es lo que se conoce al captar una unidad inteligible, un *unum per se*. Sin embargo, puesto que la significación de la palabra inglesa, *substance*, ha sido influenciada profundamente por Locke, y puesto que la confusión cartesiana de 'cuerpo' y cosa llevan a una identificación de la substancia y la extensión, y por consiguiente a la respuesta apresurada de que la substancia es lo que subyace a la extensión, he considerado conveniente, al menos temporalmente, alejarme de tal enredo verbal.

^{437} La diferencia entre nuestra forma conjugada y la forma accidental de Aristóteles es en parte nominal y en parte real. El nombre "accidental" es engañoso, porque sugiere algo meramente incidental. Más aún, las formas accidentales de la teoría física de Aristóteles fueron, tal vez, cualidades sensibles en cuanto sentidas, pero nosotros no admitimos formas que se conozcan aparte del entender. Finalmente el nombre "conjugado"

saca a luz lo que consideramos la característica esencial de las relaciones mutuas inteligibles que definen implícitamente las formas conjugadas.

Las distinciones entre las formas central y conjugada lleva a la distinción entre los actos central y conjugado. El acto central es la existencia, porque lo que existe es la unidad inteligible. El acto conjugado es el ocurrir, porque lo que ocurre se define explicativamente recurriendo a la forma conjugada.

De modo semejante, de ello resulta una división del residuo empírico entre la potencia central y la potencia conjugada. Puesto que la forma central es la unidad inteligible de los datos en cuanto individual, la potencia central puede identificarse con la individualidad del residuo empírico. Por otra parte, las formas conjugadas se verifican en continuos, conjunciones y sucesiones espacio-temporales; y así estos aspectos del residuo empírico tienen que considerarse como potencia conjugada.

Para ilustrar la significación de los términos 'potencia, forma y acto centrales y conjugados' supongamos que la masa-velocidad sea una noción que sobreviva todavía en una ciencia plenamente explicativa. Entonces la masa-velocidad será un acto conjugado; la masa, definida por sus relaciones inteligibles con otras masas, será una forma conjugada; el continuo espacio-tiempo de la trayectoria será una {463} potencia conjugada; lo que tiene la masa será algo individual por su potencia central, será una unidad por su forma central, y será un existente por su acto central.

3. Géneros y Especies Explicativos

Los géneros y las especies son explicativos si no se derivan de unas clasificaciones basadas en semejanzas y desemejanzas sensibles, sino de unas clasificaciones basadas en el conocimiento explicativo. El carácter general de dicho conocimiento explicativo ya se ha indicado en el capítulo sobre las 'cosas', pero tal vez no estará de más reformularlo en términos de la potencia, forma y acto centrales y conjugados antes de hacer la pregunta doble, a saber, si esa es o no la estructura de los géneros y las especies explicativas, y si esa estructura sobrevivirá o no cuando se de el conocimiento explicativo pleno del ser proporcionado.

Primero, pues, si se da alguna ciencia explicativa, entonces ahí se dará un grupo de formas conjugadas, llamémosle C_i , definido implícitamente por sus relaciones explicativas y ^{438} establecidas empíricamente. Diferentes combinaciones de formas del grupo C_i servirán para definir explicativamente las unidades o cosas T_i , que difieren específicamente entre sí pero pertenecen al mismo género explicativo. Igualmente, diferentes combinaciones de las correlaciones verificadas dan una serie de esquemas de recurrencia S_i , y en la medida en que se realizan dichos esquemas, hacen sistemático el ocurrir de los actos conjugados A_i .

Segundo, o bien todos los actos conjugados del tipo A_i ocurren sistemáticamente, o bien algunos ocurren sistemáticamente en virtud de los esquemas S_i y otros ocurren al azar. Si se dan dichas ocurrencias al azar, entonces se dan instancias del residuo meramente empírico a nivel de los actos conjugados. Porque una variedad de ocurrencias al azar ofrece una serie mucho más grande de conjunciones y sucesiones meramente coincidentes, y dichas conjunciones y sucesiones le pertenecen al residuo empírico.

Tercero, se da una posibilidad ulterior. Además de ocurrir sistemáticamente en virtud de los esquemas S_i y de ocurrir al azar, los actos conjugados del tipo A_i pueden ocurrir muy regularmente aunque de una manera que no pueda explicarla ninguno de los esquemas S_i . En ese caso se da la evidencia necesaria y suficiente para afirmar la existencia de otro grupo de conjugados C_j , que defina otro género de cosas T_j , y que dará como resultado otra serie de esquemas S_j , que conviertan en sistemático otro tipo de actos conjugados A_j .

{464} Cuarto, la anterior posibilidad es recurrente. Exactamente así como una variedad al azar de actos conjugados A_{ij} es una instancia del residuo empírico y por tanto aporta la potencia conjugada para la sistematización superior por las formas conjugadas C_j , así también una variedad al azar de actos conjugados A_{jk} puede ser una instancia del residuo empírico que aporta la potencia conjugada para una sistematización todavía superior por las formas conjugadas C_k . Según esto, puede haber una serie de géneros T_p , T_j , T_k , ... y dentro de cada género puede haber diferentes especies, porque las cosas se definen por sus formas conjugadas, y las formas conjugadas difieren en cuanto que ellas sistematizan diferentemente sus diferentes variedades subyacentes de actos conjugados de orden inferior.

Quinto, en las cosas de cualquier género superior sobreviven potencias, formas y actos conjugados inferiores, pero no sobreviven cosas inferiores. Los conjugados inferiores sobreviven porque sin ellos no habría nada a lo que el sistema superior de conjugados sistematizara. Por otra parte, las cosas inferiores no sobreviven dentro de las cosas superiores. Porque una cosa es la unidad concreta e inteligible de datos concretos e individuales; los mismos datos desde puntos de vista diferentes pueden proporcionar la evidencia de ^{439} formas conjugadas diferentes; pero los mismos datos bajo la totalidad de sus aspectos no pueden ser los datos de diferentes cosas. Si algún dato bajo todos sus aspectos le pertenece a una cosa, entonces no le pertenece a ninguna otra cosa. De aquí que si hay una cosa superior, haya datos para afirmarla; y los mismos datos no son datos de ninguna otra cosa. Ha de notarse, sin embargo, que no estamos hablando de 'cuerpos' sino de cosas. Dentro del 'cuerpo' de un animal, puede haber muy diferentes cosas; pero estas cosas diferentes no son el animal, ni partes de él; ellas pueden ser 'cuerpos' extraños; ellas pueden vivir en simbiosis con el animal; pero ellas no le pertenecen al animal como le pertenecen sus ojos y otros órganos.

Sexto, correspondiendo a los géneros sucesivos, habrá ciencias empíricas distintas y autónomas. Porque cada género tiene su propia serie de esquemas de recurrencia S_p , S_j , S_k , ... La investigación de dichas regularidades llevará al descubrimiento de unas correlaciones verificadas empíricamente y así, de unos grupos de conjugados implícitamente definidos C_p , C_j , C_k . Todos los términos del grupo C_i se definirán por sus relaciones internas; todos los términos del grupo C_j se definirán por sus relaciones internas; y puesto que los dos grupos no tienen términos en común, no habrá un proceso lógico desde un grupo hasta el otro. Debido a que no hay un proceso lógico desde un grupo hasta el otro, las diversas ciencias empíricas serán distintas y autónomas.

Séptimo, las sucesivas y distintas ciencias autónomas se relacionarán **{465}** como sucesivos puntos de vista superiores. Porque las variedades de coincidencias de actos conjugados inferiores, digamos A_{ij} , pueden imaginarse simbólicamente. Todavía más, así

como las variedades de coincidencias son la potencia conjugada para las formas conjugadas superiores, así también las imágenes simbólicas le proporcionan los materiales a la intelección sobre las leyes que relacionan las formas superiores. Sin embargo, hay un punto de vista superior cuando las imágenes de las operaciones de un nivel inferior proporcionan una intelección sobre las leyes que gobiernan las operaciones de un nivel superior. Según esto, la estructura de los géneros sucesivos va paralela a la estructura de los sucesivos puntos de vista superiores.

Octavo, este paralelo puede establecerse ya sea como una posición o como una contraposición. Si uno afirma que lo real sea ser y sea conocido por la captación inteligente y la afirmación razonable, entonces lo real serán las unidades existentes diferenciadas por las formas conjugadas de los variados géneros y especies. En tal caso las imágenes simbólicas tendrán un valor meramente heurístico, porque servirán para facilitar el paso desde una ciencia hasta otra y para determinar hasta qué punto los datos se explican o no por alguna ciencia. Por otra parte, si uno afirma que lo real sea ^{440} una subdivisión del 'ya-afuera-ahí-ahora', entonces las imágenes no serán símbolos heurísticos sino representaciones de las cosas tal como realmente son; los sucesivos sistemas inteligibles serán arreglos meramente subjetivos, porque lo inteligible no puede ser imaginado; y así la realidad de cada género superior se vacía en el inferior hasta que uno llegue a la imagen del últimamente inferior; y como el más bajo es imaginado como demasiado pequeño para ser visto, uno se queda con unas imágenes inverificables del género últimamente inferior como su propia extra-científica y pseudometafísica explicación de la realidad.

Ya hemos establecido nuestra concepción de los géneros y especies explicativas, y brotan dos preguntas. ¿Es correcta la concepción? ¿Es verificable no sólo en las cosas tal como ellas se conocen ahora, sino también en las cosas tal como ellas se conocerían si se explicaran completamente?

Tal vez pueda argüirse que la concepción es únicamente probable. La noción de la sucesión de puntos de vista superiores parecería ser la única manera en que puedan unificarse unas ciencias no relacionadas lógicamente. La noción de que las variedades coincidentes inferiores de ocurrencias se sistematicen por formas superiores parecería ser el único camino como los ordenes superiores de la realidad puedan ser inmanentes en los ordenes inferiores sin violar las leyes clásicas inferiores. Las dos nociones son complementarias, porque la imagen corresponde a la variedad de coincidencias, y la intelección en la imagen capta las formas que sistematizan lo que de otra manera sería una variedad de coincidencias. Finalmente, las dos nociones satisfacen los requisitos más generales de las leyes clásicas abstractas, los esquemas concretos de recurrencia, los residuos estadísticos, ^{466} la probabilidad de emerger de formas y esquemas superiores, y la estructura metafísica de potencias, formas y actos centrales y conjugados.

Más aún, la concepción no descansa en el estado presente de las ciencias empíricas, sino en las propiedades fundamentales del chispazo inteligente. El chispazo inteligente acontece en las representaciones imaginativas. Los chispazos inteligentes se acumulan en puntos de vista. Las imágenes que representan los puntos de vista llevan a chispazos inteligentes que se acumulan en puntos de vista superiores. Este paso puede repetirse. Las imágenes, separadas del chispazo inteligente, son variedades coincidentes; pero las imágenes bajo el chispazo inteligente dejan de ser coincidencias, porque sus elementos

llegan a estar relacionados inteligiblemente. La potencia le corresponde al residuo empírico imaginado. La forma le corresponde al chispazo inteligente. Igualmente, el chispazo inteligente directo se expresa a sí mismo en las leyes clásicas abstractas; esta cualidad de ser abstractas es una indeterminación que deja espacio a los chispazos inteligentes inversos que captan las leyes estadísticas; la compatibilidad de las leyes clásicas y estadísticas dejan espacio a las variedades coincidentes que les proporcionan la potencia a las formas superiores. Y no sólo todos estos elementos ^{441} engranan juntos para proporcionar una relación singular coherente de los géneros y especies explicativas, sino que la explicación resultante no tiene competidores porque, hasta donde yo sé, nadie ha intentado ensayar la teoría pura de los géneros y las especies, donde los géneros y las especies se conciben no descriptiva sino explicativamente.

Ahora bien, una concepción es únicamente probable si enfrenta un asunto honrada y francamente y si no se dan visiones alternativas. Más aún, en el caso presente, esta probabilidad es de un orden superior. ^b No contempla una síntesis imaginativa de eventos exteriores, como lo hacen los sistemas ptolemaicos o copernicanos, sino que contempla el campo interior que es generador de sucesivas síntesis imaginativas y unificaciones sistemáticas. Dichas síntesis y unificaciones pueden levantarse y caer en una sucesión interminable sin alterar un solo elemento de las propiedades fundamentales del chispazo inteligente, porque esas propiedades fundamentales son el principio de donde la sucesión interminable ha de brotar. De aquí que cuanto mayor sea la familiaridad de uno con la inteligencia humana y sus propiedades, tanto más claro se hará el que nuestro desarrollo de la noción del punto de vista superior en una teoría de los géneros y especies explicativas ha explotado los factores básicos y permanentes que afirmarán su base en subsiguientes modificaciones y mejoras.

Finalmente, tal probabilidad única es suficiente para un teorema metafísico, cuando la metafísica se concibe de acuerdo a la definición del capítulo precedente. Porque si una metafísica intenta integrar las ciencias empíricas y el sentido común para dar una visión singular del universo del ser proporcionado, entonces tiene que manejar los hechos. Ella no puede aceptar los ^{467} criterios de un deductivismo que se contenta con afirmar las leyes necesarias de cualquier mundo posible. Esta obligada a ser matizada. No puede tener duda acerca de las potencias, formas y actos centrales y conjugados, aunque puede contentarse con la probabilidad única cuando se trata de diferenciar los géneros y especies explicativas de las formas.

Aquí queda la cuestión factual. ¿Hay cosas en este universo que difieran específica y genéricamente, donde dichas diferencias se conciben no descriptiva sino explicativamente? Una respuesta negativa la dicta la contraposición, porque entonces la realidad se reduce a unas entidades imaginadas e inverificables que no difieren inteligiblemente sino sólo en sus determinaciones imaginables. Por otra parte, si se recurre a las convicciones inmemoriales del sentido común o a la división actual de los sectores científicos, toda la evidencia favorecerá el afirmar los géneros explicativos diferentes. Finalmente, podemos invocar el testimonio del futuro e hipotético revisor de la presente afirmación. Porque si él ha ^{442} de revisar esa afirmación o cualquier otra, deberá recurrir a la experiencia, intelección y juicio, y así él será una unidad concreta e inteligible de la conciencia empírica, inteligente y racional. Más aún, él deberá hacer su declaración, no mientras esté consciente dentro de los patrones de experiencia biológico, estético, artístico,

dramático o práctico, sino cuando esté consciente dentro del patrón intelectual. Con todo, él será capaz de la experiencia de esos otros patrones o de una combinación o alteración de ellos, puesto que de otra manera él no sería hombre. De esto se sigue que el revisor hipotético, si es un hombre, será más que una unidad concreta e inteligible de la conciencia empírica, inteligente y racional. ¿Qué más será? Uno tiene que invocar al menos otro género de formas conjugadas para explicar la posibilidad concreta de otros patrones de experiencia, para explicar las influencias preconscientes e inconscientes sobre la conciencia, para explicar el hecho de que el hipotético revisor coma, respire y pise sobre otras cosas, además de los hombres. * Por otra parte, si el revisor hipotético no es un hombre, entonces se tendrán grandes dificultades para concebir una manera de poder negar la existencia de unos géneros explicativos diferentes.

4. Potencia y Limitación

Cada género superior está limitado por el género inferior precedente. Por una parte, él no debe interferir con la autonomía del orden inferior porque si lo hiciera, destruiría su propio fundamento. Por otra {468} parte, el género superior es una sistematización superior de variedades que serían coincidencias en el nivel inferior; y una sistematización superior está limitada por las variedades que sistematiza.

Puesto que cada género superior está limitado por el género inferior precedente, de esto se sigue que el género últimamente inferior le proporciona un principio de limitación a los dominios íntegros del ser proporcionado.

Más aún, este principio universal de limitación reside en la potencia del género últimamente inferior. Porque el acto corresponde al juicio, la forma al chispazo inteligente, y la potencia a la experiencia del residuo empírico. Pero el 'Sí' del juicio se restringe a la formulación que afirma; y esta formulación es resultado de un chispazo inteligente que se restringe al patrón de los datos por entenderse. Según esto, así como el juicio está limitado por el chispazo inteligente, y el chispazo inteligente por los datos, así también el acto está limitado por la forma, y la forma está limitada por la potencia.

Convendrá introducir el nombre de 'potencia prima' para denotar la potencia del nivel últimamente inferior que le proporciona el principio de limitación a la serie íntegra del ser proporcionado.

{443} Ciertas características de la potencia prima ya son familiares. Porque la potencia es lo que ha de conocerse por la experiencia del residuo empírico modelada intelectualmente. El residuo empírico consiste en la individualidad, el continuum, el lugar y tiempo particulares, y la divergencia asistemática de las anticipaciones basadas teóricamente. Puesto que todas estas realizaciones del residuo empírico han de verificarse en el género últimamente inferior del ser proporcionado, todas deben atribuírsele a la potencia prima.

Sin embargo, uno puede preguntar si, a la luz de la ciencia contemporánea, la potencia prima tiene algo que ver con la energía. De una manera general uno puede argüir que, puesto que la energía puede ser latente o potencial, no es un acto. Puesto que es

* La frase original dice: "eats and breathes and walks on other things besides men."

relevante para la mecánica, la termodinámica, la electromagnética, la química y la biología, no es una forma. Finalmente, puesto que funciona como un principio universal de limitación, debe estar cimentado en la potencia prima.

Una investigación de la noción de energía queda fuera de la finalidad de la presente investigación, pero puede no estar de más el presentar unas cuantas preguntas capitales. En primer lugar, la noción de energía no se logra diferenciando, sino integrando. No es sorprendente que al diferenciar -- acción que es un procedimiento de abstracción -- se obtengan nociones de una generalidad amplísima. Sin embargo la energía es una noción de una generalidad extrema y sin embargo se alcanza mediante la integración. ¿No pudiera decir uno que la cantidad de energía es la potencia prima concreta que es informada mecánicamente, térmica o eléctricamente, según sea el caso?

Igualmente, se da el hecho curioso de que la ciencia de la mecánica puede desarrollarse lógicamente en términos de las leyes clásicas y sin ninguna mención {469} de la energía, ² y sin embargo una vez que se introduce la noción de energía, uno puede desarrollar el método de Lagrange de las coordenadas generalizadas, y las ecuaciones canónicas de Hamilton, que constituyen las técnicas más poderosas en la mecánica. ¿Va uno a decir que hay una mecánica basada en las leyes del movimiento y en las formas conjugadas que definen las leyes, y que hay otra mecánica equivalente pero más poderosa que se basa en las limitaciones impuestas por la potencia prima?

Todavía más, aunque la noción de una cantidad de energía recibe su formulación básica en la mecánica, con todo, no está restringida a la mecánica. La termodinámica concibe el calor como una forma de energía, a la que limita mediante la ley de la conservación y mediante una ley que establece la dirección de sus cambios. ³ M. Planck ha trabajado las ecuaciones electromagnéticas de Maxwell empezando por la noción de energía. ⁴ La función hamiltoniana, que representa la energía total, ha proporcionado ⁽⁴⁴⁴⁾ unas pistas básicas en la mecánica cuántica. ⁵ Está la liberación y absorción de la energía en el cambio químico, y está el papel de la clorofila en la captura de la energía de la radiación. ¿Estos hechos se refieren a la potencia prima como un principio universal de limitación?

Igualmente, hay una inercia de la energía y hay una ecuación que relaciona la masa y la energía. ¿Ha de relacionar uno el coeficiente inercial de la masa a la potencia prima que ella informa, y ha de concebir la masa misma como una forma conjugada que está definida implícitamente por las leyes que relacionan las masas entre sí?

Finalmente, se ha sugerido una correlación entre el universo en expansión y el emerger de energía adicional. Si esto llega a ser aceptado, ¿se ha de explicar porque la potencia prima cimienta tanto el continuo espacio-tiempo y la cantidad de energía, de suerte que un incremento de uno implique el incremento del otro?

² LINDSAY AND MARGENAU, *Foundations of Physics* 120 [Esta y las notas 3 a 5 los editores la pasaron a nota desde el texto].

³ *Ibid.*, 214-18.

⁴ *Ibid.*, 315-16

⁵ *Ibid.*, 405, 145.

Lo que parecería deseable es una sola respuesta coherente a todas estas preguntas de suerte que la potencia prima se concibiera como un fundamento de la limitación cuantitativa, y que unas consideraciones heurísticas generales relacionaran la limitación cuantitativa con las propiedades que la ciencia verifica en la cantidad a la que ella llama energía.

5. Potencia y Finalidad

{470} El ser se ha concebido heurísticamente como el objetivo del desapegado y desinteresado deseo de conocer y, más precisamente, como cualquier cosa que ha de ser conocida por la captación inteligente y la afirmación razonable. Así se ha visto que esta noción heurística subyace bajo todo nuestro conocimiento, penetra todos los contenidos conceptuales, los trasciende y le proporciona un núcleo a toda significación. Ahora tenemos que formular una noción recíproca de igual significatividad. Porque no es sólo nuestra noción del ser la que es heurística, la que conduce hacia un objetivo que puede ser definido sólo en términos del proceso de conocerlo, sino que también la realidad misma del ser proporcionado se muestra similarmente incompleta y orientada dinámicamente a completarse, cosa que se determina sólo en el proceso mismo de irse completando.

Así como la experiencia modelada intelectualmente lleva hacia los chispazos inteligentes y los juicios, así la potencia lleva hacia las formas y los actos. Así como la actividad cognoscitiva asciende a través de las acumulaciones de intelecciones hasta unos puntos de vista superiores, así el proceso objetivo involucra la información y la actuación de la potencia prima sólo para descubrir un residuo de variedades coincidentes, y así asciende a través de los niveles sucesivos de una sistematización superior. {445} Así como la actividad cognoscitiva no sabe de antemano qué ser es y así tiene que definirlo heurísticamente como cualquier cosa que ha de conocerse por la captación intelectual y la afirmación razonable, así también el proceso objetivo no es la realización de ningún plano arquitectónico detallado, sino la acumulación de una serie condicionada de cosas y esquemas de recurrencia conforme a sucesivas tablas de probabilidades. Así como la actividad cognoscitiva es el llegar-a-ser-conocido del ser, así el proceso objetivo es el llegar-a-ser del ser proporcionado. En realidad, puesto que la actividad cognoscitiva es ella misma sólo una parte de este universo, así su encaminarse hacia el ser no es sino la instancia particular en que la tensión universal hacia el ser llega a ser consciente, inteligente y razonable.

Tal es la significación que le daremos a la palabra 'finalidad.' Según esto, no significamos por finalidad a ningún recurso de una inteligencia holgazana que intente remendar las deficiencias de su explicación de la causalidad eficiente. Mucho menos expresamos como finalidad cierta atracción que el futuro ejerza sobre el presente. Con la finalidad nos referimos a un teorema tan general como la noción del ser. Este teorema afirma un paralelismo entre el dinamismo de la mente y el dinamismo del ser proporcionado. Afirma que el universo objetivo no se halla en reposo, ni es estático, ni está fijo en el presente, sino que está en proceso, en tensión, y está fluyendo. Así como se refiere a la realidad presente en su aspecto dinámico, igualmente afirma que este dinamismo está abierto. {471} Así como lo que ha de conocerse llega a ser determinado sólo por el conocer, así también lo que ha de ser llega a ser determinado sólo por su propio

llegar a ser. Pero así como el presente conocer no es sólo un presente conocer sino también un momento en el proceso hacia el conocer más pleno, así también la realidad presente no es sólo una realidad presente sino también un momento en el proceso hacia una realidad más plena.

La base objetiva de este dinamismo abierto es la potencia. Porque la potencia es lo que ha de conocerse por la experiencia del residuo empírico modelada intelectualmente. Pero la experiencia modelada intelectualmente es dinámica. Es una experiencia bajo una estructura heurística que se deriva del desapegado y desinteresado deseo de conocer; es una experiencia dominada por dicho deseo. Y la orientación dinámica de dicha experiencia no menos que la experiencia misma, tiene su contraparte en el ser proporcionado. En realidad, puesto que la actividad cognoscitiva es, ella misma, sólo una parte de este universo, por eso su tensión por conocer al ser no es sino la parte inteligente y razonable de una tensión universal hacia el ser.

He estado indicando un paralelismo entre el conocer incompleto que se encamina a un conocer más pleno y un universo incompleto que se encamina hacia el ser más pleno, y ahora propongo emplear la palabra 'finalidad' para ^{446} denotar al miembro objetivo del paralelismo. Tal vez haya quejas contra este uso. Un imaginativo pretenderá que la finalidad se refiera a una atracción que ejerza el futuro en el presente. Los deductivistas abstractos argüirán con Escoto que la finalidad debería denotar una propiedad necesaria de cualquier mundo posible. Los deductivistas concretos argumentarán con Spinoza que la finalidad es sólo un error: que así como las premisas prueban las conclusiones, así por tener alas los pájaros, por eso son capaces de volar; y que así como las premisas no existen con miras a probar las conclusiones, así tampoco los pájaros tienen alas con miras a ser capaces de volar. Los kantianos pretenderán que la finalidad no es una ley de la naturaleza sino una máxima del pensamiento, que no revela ningún constitutivo de las cosas sino que regula y ordena nuestro conocimiento de ellas. De manera más sencilla los positivistas sostendrán que, puesto que la finalidad es conocida mediante el entender, ella no le pertenece al 'ya-afuera-ahí-ahora-real.' Los supervivientes defensores del monismo científico, finalmente, apuntarán que en su universo no hay lugar para las nociones que todo lo abarquen tales como el ser y la finalidad, ya que la filosofía no tiene nada que añadirle a la ciencia, y la ciencia sólo maneja los conceptos precisos adecuados a los sectores particulares.

En suma, hay tantas visiones sobre la finalidad cuantas filosofías hay, y no tiene caso el repetir aquí las razones que tenemos para sostener la que hemos adoptado. El interés presente tiene que limitarse a desarrollar las implicaciones de las conclusiones previas. Debido a que lo real es el ser ^{472} y el ser es cualquier cosa que ha de conocerse por la captación inteligente y la afirmación razonable, la finalidad no sería real si fuera conocida meramente como un constitutivo del 'ya-afuera-ahí-ahora.' Igualmente, debido a que hemos concebido la metafísica como la estructura heurística integral del ser proporcionado, por eso debemos restringir de manera semejante nuestra consideración sobre la finalidad. Por último, puesto que los principios analíticos difieren de las proposiciones analíticas por la suma de los juicios factuales, nuestro conocimiento del ser proporcionado y con ello nuestro conocimiento de la finalidad es un conocimiento de lo que de hecho es así. Según esto, nuestra pregunta por la finalidad trata simplemente de entender correctamente un hecho.

Básicamente, pues, la finalidad es el aspecto dinámico de lo real. Afirmar la finalidad es estar en desacuerdo con la negación eleática del cambio. Es negar que este universo esté inerte, estático, acabado, completo. Es afirmar el movimiento, la fluidez, la tensión, el meramente-aproximarse, el estar-incompleto. Es una afirmación que puede resultar que tenga implicaciones para el futuro, pero dichas implicaciones son un asunto ulterior, ya que la finalidad es una afirmación factual y el hecho no le pertenece al futuro sino al presente y al pasado. Finalmente, el hecho en cuestión no puede negarse enteramente, porque nuestro conocer ^{447} es un evento en el universo, y no es inerte, estático, acabado, completo. Al contrario, en cuanto nuestra experiencia está modelada intelectualmente, nuestro conocer está en proceso. Él consiste en hacer preguntas para la intelección, resolverlas con los chispazos inteligentes, suscitar preguntas ulteriores para suscitar ulteriores chispazos inteligentes, desplazarse hacia la reflexión crítica y hacia el juicio sólo para regresar a un ulterior preguntar que necesitará el control de una reflexión crítica ulterior.

Segundo, la finalidad significa no sólo un dinamismo, sino un dinamismo dirigido. Ella no niega ni minimiza hechos tales como la entropía, el cataclismo, la muerte que sigue a todo nacimiento, la extinción que amenaza a cada supervivencia. No opina sobre el destino final del universo. Pero insiste en que el cuadro negativo no es el cuadro total. Porque conoce que el ser proporcionado está constituido por los géneros y especies explicativos de las potencias, formas y actos centrales y conjugados. Conoce que la potencia está con alguna dirección dinámica hacia el acto, que las variedades coincidentes de actos están conectadas de alguna manera con la potencia para formas superiores. Exactamente qué puede probar ser dicha dirección dinámica es otro asunto. Pero al menos en algún sentido ha de afirmarse una dirección dinámica. Porque la potencia, la forma y el acto constituyen una unidad; la forma presupone y completa a la potencia; el acto presupone y completa la forma; y estas relaciones de presuposición y complementación implican cierto dirigirse la potencia hacia la forma, y la forma hacia el acto.

{473} Tercero, el dinamismo dirigido de la finalidad no es deductivista, porque el deductivismo es un error. Las predicciones precisas son posibles, pero su posibilidad se apoya en la supervivencia de los esquemas de recurrencia; dicha supervivencia no es necesaria, sino probable, y aunque la probabilidad excluye una sistemática divergencia de las frecuencias ideales, no excluye la divergencia asistemática.

Cuarto, al dinamismo dirigido de la finalidad no está determinado según las significaciones más obvias de dicho término. No se encamina a ningún determinado individuo, especie ni género del ser proporcionado. Al contrario, la significación esencial de la finalidad es que trasciende tales determinaciones. La potencia se encamina hacia la forma, pero también se encamina más allá hacia el acto; y se encamina más allá del acto hacia las variedades coincidentes de actos y, por ellos, a formas superiores y a superiores variedades coincidentes de actos. La finalidad trasciende la mirada de individuos del género últimamente inferior hasta las pocas individualidades de los géneros superiores, y trasciende esas más pocas individualidades en ciclos perpetuos de cambio. La finalidad trasciende ^{448} los géneros y especies inferiores hasta los géneros y especies superiores y, si se detiene en algún género, la detención no revela una finalidad sino las limitaciones que intenta trascender. Aun si a uno le importa afirmar que la finalidad no puede ir más arriba del hombre, es bastante claro que el irrestricto deseo de conocer del hombre da una

evidencia concreta de que el aludido máximo de posibilidades no es el máximo de la aspiración.

Quinto, el dinamismo dirigido de la finalidad es una realización efectivamente probable de las posibilidades. Porque la potencia es una posibilidad objetiva de la forma; la forma es una posibilidad objetiva del acto; los actos son una posibilidad objetiva de formas superiores y actos superiores. La realización de estas posibilidades es efectivamente probable, porque en el supuesto de números suficientes y de suficientes intervalos prolongados de tiempo, la realización de cualquier posibilidad puede asegurarse.

Sexto, este dinamismo dirigido es realista. Es resultado de las leyes clásicas que se apoyan en las formas, de las leyes estadísticas que se apoyan en los actos, del proceso de emerger que se apoya en la potencia. No es una invención añadida para hacer funcionar a un universo incompetente, sino un despliegue de sus implicaciones inmanentes que están orientadas a trabajar. Los hombres están inclinados a juzgar al universo con estándares antropomórficos. Ellos buscan la eficiencia de sus máquinas, la economía en la utilización de materiales y fuerza, la seguridad de sus planes comprensivos, la ausencia de enfermedad y muerte, de violencia y dolor, de abuso y represión, que refleja los deseos y las aspiraciones de sus corazones. Pero las utopías humanas son proyectos de papel. {474} Ellas postulan en el universo materiales más perfectos que aquellos con los que éste construye. Suponen que el edificar puede ser una actividad extrínseca apartada del universo mismo. Olvidan que ellas mismas y todos sus grandes logros y todas sus aún mayores esperanzas y sueños no son sino productos secundarios del universo con su propia expansión de acuerdo con su inteligibilidad apropiada.

Séptimo, la finalidad es universal. Es no menos la tristeza del fracaso que la alegría del éxito. Ha de discernirse no menos en los falsos arranques y quiebras que en la estabilidad y el progreso. Es tanto la significación de la aberración, la corrupción y la decadencia, como de la salud, la honestidad y el desarrollo. Porque la finalidad es una inteligibilidad inmanente que opera mediante la probabilidad efectiva de la posibilidad. La probabilidad efectiva no aparenta proporcionar un universo aséptico de cromo y plástico. Con mucho sus intentos superarán en número a sus éxitos, pero los intentos no son menos parte del programa que los éxitos. Igualmente, en los asuntos humanos, la finalidad no emprende la tarea de dirigir al mundo con las directivas de un jardín de niños; {449} sino que emprende la tarea de iluminar a los hombres permitiendo que las acciones de ellos acarreen sus propias consecuencias, a fin de que puedan los hombres aprender de su hacinamiento acumulativo de evidencias; y si alguna tribu o cultura, si alguna nación o civilización no llega a aprender, la finalidad no se rebajará a coaccionar ni suplicar; dejará que las cosas sigan su curso hasta que eventualmente las tribus y las naciones, las culturas y las civilizaciones alcancen el grado de conciencia inteligente y racional necesaria para llevar adelante la tarea de la finalidad trascendiendo las limitaciones.

Octavo, la finalidad está matizada. No es ninguna fórmula singular propia de ingenuos. Es tan concreta, tan diferenciada, tan variada como son los seres multitudinarios de este mundo. Cada uno tiene sus limitaciones, su no-ser-completos, su aspecto dinámico, su tensión, su impulso hacia un futuro más pleno. Así como la noción del ser subyace bajo todos los otros contenidos y los penetra y los trasciende, así también la finalidad subyace, penetra y encamina más allá a cada ser que de hecho existe.

Noveno, la finalidad es flexible. Se da el proceso rutinario del universo, y a través de él se cumplen algunas leyes clásicas y estadísticas. Pero el proceso rutinario no es ninguna regla sin excepciones. También se dan cambios de estado. A través de tales cambios se dan las mismas leyes clásicas, pero las leyes estadísticas sufren alguna modificación. Tampoco los cambios de estado carecen de significatividad, ya que ellos propician a largo plazo el que ocurran las tendencias emergentes que empiezan por un grupo de leyes clásicas y terminan con la verificabilidad de otro. Igualmente, la tendencia emergente es ella misma flexible. Así como la misma lección puede enseñarse de diversas maneras, y así como {475} el mismo descubrimiento puede alcanzarse por caminos diferentes, así también el proceso de emerger desde la potencia hasta formas superiores puede seguir diferentes rutas. La ilustración clásica de esto son los experimentos de H. Driesch con embriones de erizos marinos porque, como él descubrió, unas distorsiones violentas en el curso inicial de la división de las células se compensó con posteriores y opuestos alejamientos del desarrollo normal. Finalmente, como parece, se da aquella mayor flexibilidad que surge cuando nuevas combinaciones coincidentes proporcionan los materiales para nuevas especies y nuevos géneros de una sistematización superior.

Nosotros hemos desarrollado una noción de finalidad que al universo del ser proporcionado le atribuye un dinamismo dirigido que corre paralelo a la estructura heurística de la pregunta y la reflexión. Es una visión que cuadra con nuestra concepción de la metafísica. Porque si hemos recurrido a los tres niveles de nuestro conocer para distinguir potencia, forma y acto, y si hemos recurrido a la individualidad y semejanza para distinguir las formas central y conjugada, y si hemos recurrido a los puntos de vista superiores para establecer los géneros y especies {450} explicativos, y si hemos encontrado en la potencia un principio de limitación, así también debemos reconocer en la estructura heurística misma una pista acerca de la naturaleza del universo proporcionado a nuestras capacidades de conocer. En la raíz de toda estructura heurística está el desapegado y desinteresado deseo, y así en la raíz del proceso universal hemos afirmado un dinamismo dirigido. El puro deseo lleva hacia un objetivo que llega a conocerse sólo mediante su propio despliegue en la intelección y el juicio, e igualmente el dinamismo del proceso universal está dirigido, no hacia una meta genérica, específica o individualmente determinada, sino hacia aquello que llegue a determinar el proceso mismo en la realización efectivamente probable de sus posibilidades. Finalmente, así como nuestra noción de la metafísica implica no sólo una premisa mayor que afirma un isomorfismo entre el conocer y lo conocido y una premisa menor principal que afirma la estructura del conocer, sino también unas premisas menores subsidiarias aportadas por la ciencia empírica y el sentido común, así también nuestra afirmación de la finalidad no se apoya simplemente en un paralelismo *a priori*, sino en dicho paralelismo en cuanto apoyado por amplias series de hechos. Porque nuestro conocimiento pudiera ser bastante semejante a como es aunque el universo fuera de otra suerte inerte, estático, acabado, completo, o dinámico pero sin dirección, o dinámico y dirigido por una necesidad deductivista, o dinámico y dirigido natural o artificialmente a alguna meta determinada. Pero el hecho es que este universo no es estático sino dinámico, no se halla sin dirección sino dirigido, y su dirección no es deductivista ni inflexible sino que es la realización efectivamente probable de sus propias posibilidades.

Queda un último punto. ¿Es la potencia, la forma o el acto quien proporciona {476} la base objetiva de la finalidad? La respuesta no es dudosa, si la finalidad es la dirección inmanente en el dinamismo de lo real. Porque lo real es dinámico en la medida en que es incompleto, en la medida en que es menor de lo que puede ser. Pero el acto constituye su logro, la forma determina lo que es dicho logro; sólo en la potencia puede uno discernir el principio que refiere el logro determinado a algún mejoramiento indeterminado.

De ello se sigue que la potencia es una tensión de opuestos. Como hemos visto, ella es la base de la limitación universal; como acabamos de añadir, ella es la base de la finalidad que lleva al ser proporcionado siempre más allá de las limitaciones actuales. Sin embargo, esto no significa que la potencia sea una noción contradictoria, porque la contradicción surge sólo cuando predicados mutuamente excluyentes se le atribuyen al mismo objeto bajo el mismo aspecto. En la potencia hay al menos los dos aspectos de su contribución propia para la constitución del ser proporcionado y, por otra parte, su relación con las otras contribuciones de la forma y el acto. La ^{451} contribución propia de la potencia es la limitación. Pero la relación de la potencia con las otras contribuciones es general e indeterminada, aunque dinámica y dirigida hacia dichas contribuciones. La indeterminación de tal dinamismo dirigido es la que hace a la potencia el principio de la tendencia a trascender las limitaciones.

Por último, si hemos explicado lo que significamos con la palabra 'finalidad' no estará fuera de lugar añadir lo que no significamos. En el capítulo 19 surgirá la cuestión de la causalidad eficiente y final. Pero nuestro presente interés no está en tales causas extrínsecas sino en los constitutivos intrínsecos del ser proporcionado. Según esto, si algún lector se interesa en el paralelismo aristotélico de nuestra finalidad, no lo hallará en el αρχη οθεν η κινησις ni en su τελος sino en su φυσις. ⁶ Porque la finalidad no es *principium motus in alio inquantum aliud*; no es *id cuius gratia*; ella es *principium motus in eo in quo est*.

6. La Noción de Desarrollo

Debido a que la noción del desarrollo está particularmente sujeta a la influencia distorsionante de las contraposiciones, nuestra explicación del chispazo inteligente en cuanto actividad no intentó discutir la naturaleza del método genético. Esta omisión tiene que remediarse ahora y, tal vez, el procedimiento más sencillo será empezar estableciendo e ilustrando los principios del desarrollo.

{477} Primero, está el principio ya familiar del emerger. Aquello que de otra suerte serían variedades coincidentes de actos conjugados inferiores invitan la integración superior llevada a cabo por las formas conjugadas superiores. Así, en nuestra explicación de los géneros explicativos, los elementos y compuestos químicos son integraciones superiores de lo que de otra suerte serían variedades coincidentes de eventos subatómicos; los organismos son integraciones superiores de lo que de otra suerte serían variedades coincidentes de procesos químicos; la conciencia sensitiva es una integración superior de lo que de otra suerte serían variedades coincidentes de cambios en los tejidos nerviosos; y

⁶ [ARISTÓTELES, **Ϟ** *Física*, II, 1, 192b 21-22.]

las intelecciones acumuladas son integraciones superiores de lo que de otra suerte serían variedades coincidentes de imágenes o datos.

Segundo, está el principio de correspondencia. Variedades subyacentes significativamente diferentes requieren integraciones superiores diferentes. Así, los elementos químicos difieren en su número atómico y en su peso atómico, y estas diferencias se basan en la variedad subyacente. Diferentes agregados de los agregados de procesos químicos implican diferentes organismos. Los eventos nerviosos en el ojo y en el oído claman por diferentes experiencias conscientes. Diferentes datos llevan a diferentes teorías. Es verdadero, ^{452} por supuesto, que no toda diferencia en la variedad subyacente demanda una integración diferente. La misma clase de átomos puede tener componentes subatómicos en diferentes niveles de energía; la misma clase de organismo admite diferencias de tamaño, figura y peso; las semejanzas de carácter y temperamento son compatibles, probablemente mucho, con diferencias nerviosas; y la misma teoría puede alcanzarse con diferentes datos. Según esto, el principio de correspondencia goza una cierta medida de flexibilidad. Dentro de unos límites la misma integración superior sistematizará variedades diferentes. La peculiaridad del principio es que dichos límites existen, y que transgredirlos equivale a eliminar la integración superior.

Tercero, está el principio de la finalidad. La variedad subyacente es un dinamismo dirigido hacia arriba pero indeterminadamente hasta una realización del ser siempre más plena. Cualquier realización actual pertenecerá a algún género y especie determinados, pero esta misma determinación es una limitación, y cada limitación es una barrera que ha de trascender la finalidad.

De aquí se sigue de inmediato una distinción entre las integraciones superiores estáticas y dinámicas. Cada integración superior sistematiza lo que de otra suerte sería una variedad coincidente, pero la sistematización puede efectuarse de dos maneras diferentes. Será estática cuando domine la variedad inferior con completo éxito y por tanto lleve consigo una notable inflexibilidad al cambio. De esa manera, los gases inertes encierran las variedades coincidentes de eventos subatómicos en unas rutinas notablemente permanentes. Por otra parte, la integración **{478}** superior es dinámica cuando no se contenta con sistematizar la variedad subyacente sino que continúa añadiéndole y modificándola hasta que, por el principio de correspondencia, la integración existente es eliminada y, por el principio del emerger, se introduce una nueva integración.

Cuarto, pues, está el principio del desarrollo mismo. Es la secuencia ligada de integraciones dinámicas superiores. Una variedad coincidente inicial es sistematizada y modificada por una integración superior de tal modo que está clamando por una segunda; la segunda lleva a una tercera; la tercera a una cuarta, etc., hasta que las posibilidades del desarrollo a lo largo de una línea dada se agota y se alcanza la estabilidad relativa de la madurez.

Quinto, el camino del desarrollo se marca con una diferenciación explicativa creciente. La integración inicial en la variedad original pertenece a un género y especie determinados; con todo, la atención exclusiva a los datos de la etapa inicial produciría poco conocimiento y menos entendimiento del género y especie relevantes. Lo que ha de conocerse por el entender es lo que está todavía por venir, lo que puede estar presente virtual ^{453} o potencialmente pero, todavía, no está presente formal ni actualmente. Según

esto, si uno atiende simplemente a los datos en cada etapa sucesiva de un desarrollo, uno halla que la integración inicial puede entenderse sólo de manera genérica, que integraciones subsiguientes son unas inteligibilidades crecientemente específicas, que la diferenciación inteligible específica de la última etapa alcanzada se genera en el proceso desde la etapa inicial. Así, las células iniciales solas de diferentes organismos admiten diferencias materiales, por ejemplo, en el número de cromosomas, pero su funcionamiento no muestra diferencias que se comparen con las diferencias posteriores del funcionamiento. Igualmente, hombres de muy diferente temperamento y carácter empezaron, cuando niños, desde unas instancias de la conciencia sensitiva que no sólo eran notablemente parecidas sino también notablemente indiferenciadas; se daban sensaciones pero no estaba desarrollada la perceptividad; nada había para recordar, y estaban latentes las fuerzas de la imaginación; los afectos eran asuntos globales de tipo elemental; y las habilidades se reducían a gemir. Finalmente, el desarrollo intelectual tiene su raíz en el desapegado y desinteresado deseo de conocer; pero el mero deseo no es ningún conocimiento de nada; él llevará a estructuras superiormente diferenciadas que son el dominar la lógica, las matemáticas, las ciencias naturales, el sentido común, la filosofía y las ciencias del hombre; pero estas diferenciaciones inteligibles todavía están por llegar, y ellas llegan sólo en el proceso del desarrollo y mediante él.

Sexto, el camino del desarrollo es capaz de una menor flexibilidad ^d en la medida en que él puede perseguir la misma meta última por rutas muy diferentes. {479} En otras palabras, la variedad inicial con sus diferencias materiales, aunque puede evocar no más que la integración inicial, no obstante basta para determinar cuál ha de ser la meta última. En virtud de esta determinación, el camino del desarrollo puede ceder a las circunstancias y así seguir cualquiera de un grupo de secuencias alternativas ligadas. Así un erizo marino normal puede ser resultado de un embrión sujeto a presiones distorsionantes; la salud psíquica puede deberse a la espontaneidad no guiada o a las atenciones del psiquiatra; la misma ciencia puede enseñarse exitosamente de acuerdo con métodos diferentes, y el mismo descubrimiento puede hacerse de diferentes maneras.

Séptimo, el camino del desarrollo es capaz de una mayor flexibilidad que consiste en un desplazamiento o modificación del objetivo final. En biología este es el hecho familiar de la adaptación; en la psicología profunda puede ilustrarse por la sublimación; en la actividad cognoscitiva aparece en la manera en la que los investigadores, muy frecuentemente, empiezan con un problema ^{454} sólo para encontrarse ellos mismos forzados por la lógica de los asuntos a dedicarse a la solución de otro.

La mayor flexibilidad parece chocar con la flexibilidad menor, porque la primera implica un desplazamiento en el objetivo, mientras que la última se apoya en el fixismo del objetivo. Sin embargo esta diferencia es meramente descriptiva. En la flexibilidad menor está funcionando la determinación del desarrollo que se apoya en la variedad inicial. Esta determinación muestra a la potencia como la base de la limitación. Pero la potencia es también la base de la finalidad, y desde este punto de vista encamina a realizaciones siempre más plenas. Todavía más, una integración superior se caracteriza sólo parcialmente por su sistematización de una variedad subyacente; en una explicación adecuada, la integración superior es el emerger de una solución al problema complejo de sistematizar una variedad coincidente en un medio o contexto dado; y esta solución consiste en un

grupo de formas conjugadas que se relacionan no sólo entre sí dentro de la integración, sino también con otras instancias del mismo tipo fuera de la integración.

A la luz de las consideraciones anteriores, puede definirse un desarrollo como una flexible y ligada secuencia de integraciones superiores dinámicas y crecientemente diferenciadas que enfrentan la tensión de variedades subyacentes sucesivamente transformadas mediante aplicaciones sucesivas de los principios de la correspondencia y del emerger. Sin embargo, para que esto no sea un mero revoltijo de palabras, añadamos a la ilustración de las partes de la definición unas cuantas ilustraciones de la totalidad.

Así como hay elementos químicos estables que le bloquean el camino al desarrollo, **{480}** también hay elementos inestables que fácilmente forman compuestos. Los compuestos, a su vez, pueden ser más o menos inestables, y vastos agregados de ellos proporcionan una variedad coincidente de procesos que se sistematiza en una célula. La célula, sin embargo, no efectúa una integración estática sino dinámica. Siempre se da la intususcepción de materiales nuevos y la expulsión de otros que ya sirvieron a su propósito. Tampoco se contenta meramente con mantener el balance de este proceso, sino que se encamina a la duplicación de su patrón dinámico, y entonces se divide. Tal división puede ser una instancia de reproducción o de crecimiento. En el primer caso, se da la multiplicación de la vida en varias instancias. En el último caso, se da el desarrollo. Está en movimiento la integración superior, porque el crecimiento no es meramente un incremento de volumen sino también un incremento de diferenciación; la variedad inicial se sujeta progresivamente a arreglos y patrones siempre más intrincados; el principio de correspondencia saca a fuerzas repetidamente las integraciones primitivas y, en cada ocasión, el principio ^{455} del emerger evoca una integración más definidamente diferenciada. Eventualmente, se alcanza la plena diferenciación inteligible, y el desarrollo cede el lugar a la madurez. En la medida en que la meta de la secuencia genética es fijada por la variedad inicial, sólo robles brotarán de las bellotas. Pero en grandes números de instancias y en períodos de tiempo muy largos, hay una probabilidad efectiva de variedades iniciales diferentes y así, de objetivos diversos para las secuencias genéticas. Sin embargo, el logro de dichos objetivos está condicionado a la existencia anterior de un medio ambiente apropiado, e inversamente el medio ambiente se cambia acumulativamente al sumársele cada nuevo tipo de organismo. De aquí se sigue un problema del medio ambiente, que ha de resolverse mediante una secuencia poligenética de diferentes organismos tal que cada miembro anterior pueda a la vez sobrevivir en un medio ambiente menos desarrollado y pueda contribuir a un medio ambiente más desarrollado. A su vez, esta solución supone la posibilidad de una mayor flexibilidad, porque cada miembro anterior tiene que emerger en una clase de medio ambiente pero, si ha de sobrevivir, tiene que ser capaz de adaptarse sucesivamente a los cambios acumulativos producidos por los arribos ulteriores. Finalmente, ha de alcanzarse una trascendencia parcial del medio ambiente en el animal que se desarrolla al abrigo en el huevo o en el vientre, que goza del cuidado de sus progenitores, que puede moverse de un lugar a otro, que está equipado para ser más ingenioso o para conquistar a sus enemigos.

Así como hay un desarrollo orgánico, también hay uno psíquico. Así como el organismo en su crecimiento tiene que ensamblar y acomodar su multitud de células, así el animal en su desarrollo tiene que incluir la génesis y la distribución ajustada al modelo de los tejidos nerviosos. Así como la diferenciación de los órganos **{481}** materiales cimienta

una secuencia de integraciones de funciones orgánicas inteligibles, así la diferenciación y la estructura nerviosa proporciona una base material para una secuencia de formas crecientemente complejas de conciencia sensitiva. Y así como no es en la planta sino en el animal donde se realizan las potencialidades plenas de la diversidad orgánica, así no es en el animal sino en el hombre donde se alcanzan las potencialidades plenas de una conciencia sensitiva ricamente diversa y altamente integrada.

El la célula singular parece darse la irritabilidad que de manera genérica y muy rudimentaria presagia la sensibilidad posterior del tacto. Pero es una potencialidad que menosprecia la planta y explota el animal. Más aún, tal explotación se mueve en dos direcciones diferentes. La multiplicación de las terminaciones nerviosas particularizadas cimienta la posibilidad de unas impresiones sensibles crecientemente diferenciadas y de componentes de movimientos guiados sensiblemente. La ascendente jerarquía de los centros nerviosos cimienta la posibilidad de unas integraciones cada vez más notables de las impresiones ^[456] y unas coordinaciones de respuesta cada vez más diversificadas. Sin los bastoncillos y los conos, no hay vista. Sin el cerebro, no hay un centro donde converjan las influencias externas ni hay base desde donde emanen unas respuestas integradas. Los dos tipos de desarrollo son complementarios, y si bien los animales superan al hombre en la agudeza de los sentidos o la agilidad del movimiento, el hombre los supera a ellos en su poder de integración.

Sin embargo, el desarrollo nervioso meramente proporciona la variedad subyacente para el desarrollo psíquico. Éste está condicionado por aquel, pero no consiste ni en tejidos nerviosos ni en configuraciones nerviosas ni en eventos nerviosos sino en una secuencia de grupos (crecientemente diferenciados e integrados) de capacidades para percibir, para responder agresiva o afectivamente, para recordar, para hacer proyectos imaginativos, y para una actuación ejecutada hábil y económicamente. Aunque las capacidades tienen una base en alguna contraparte nerviosa de asociación, con todo, la distinción entre las dos se enfatiza por la diferencia entre la integración normal singular de las capacidades y la anormalidad de la personalidad múltiple en la que un solo individuo exhibe en ocasiones diversas muy diferentes integraciones de diferentes características perceptivas, asociativas, emotivas, conativas y operativas. Así como la célula solitaria está tan integrada que se encamina hacia una duplicación de su patrón dinámico y a la división consiguiente, así de una manera que no es totalmente diferente, la integración superior de la conciencia sensitiva puede de tal manera interactuar con su base nerviosa que genere diferentes e incompatibles integraciones.

Tal vez debido a que la conciencia animal está dominada por el propósito **{482}** biológico, su desarrollo se nota más en una comparación de diferentes animales que en los contrastes entre la conducta de los miembros jóvenes y la de los miembros maduros e de la misma especie, en los efectos del entrenamiento, y en las instancias (experimentalmente provocadas y registradas) del aprendizaje. En cualquier caso, es en el hombre donde ha de observarse la mayor diversidad de perceptividad, de poder imaginativo, de afectos matizados, y de pericias adquiridas. La conciencia genérica del infante se llega a diferenciar en el proceso de la vida sensitiva en la casa, en la escuela, en el trabajo, y las leyes tradicionales del desarrollo son la fuerza del ejemplo y la máxima de que la práctica logra la perfección.

Sin embargo, la ciencia relativamente reciente de la psicología profunda ha arrojado mucha luz sobre el tema, y difícilmente estará de más indicar que nuestra definición de desarrollo sirve para proporcionar un solo esquema que une a unos principios que de otra suerte no estarían relacionados. Así, la noción de la finalidad reúne la satisfacción freudiana de los deseos, su algo ^{457} ambigua sublimación, y los símbolos arquetípicos de Jung. La base nerviosa inconsciente (en el sentido propio de los términos) ni significa ni desea, ya que significar y desear son actividades conscientes. Pero la base nerviosa inconsciente es un dinamismo dirigido hacia arriba en busca de una realización más plena, primero, en el nivel próximo sensitivo y, segundo, más allá de sus limitaciones en los niveles superiores artístico, dramático, filosófico, cultural y religioso. De aquí que la intelección de los símbolos del sueño y de las imágenes y afectos asociados revele al psicólogo una captación de las anticipaciones y virtualidades de unas actividades superiores inmanente en la variedad inconsciente subyacente.

Un fenómeno semejante en un diferente nivel lo ofrece el super-yo freudiano. Dentro del estado consciente, es un compuesto de símbolos perceptivos y afectos sumisos; anticipa mediante su finalidad, refleja con su subordinación, y caricaturiza con sus tendencias obsesiva y expansiva los juicios de la conciencia racional sobre la conducta de un ser racional.

Igualmente, el censor no es ni un agente ni una actividad sino simplemente una ley o regla de las interrelaciones entre los sucesivos niveles de integración; la censura constructiva es la admisión en la conciencia de elementos que entran en la integración superior. La censura represiva es la exclusión de la conciencia de elementos que no puede asimilar la integración superior. El analista que intenta una educación retrospectiva de su paciente se dedica a ampliar las potencialidades para la integración; y la resistencia que ofrece el paciente es un producto secundario de la integración superior que le pone su propio giro a lo que puede asimilar, y le saca la vuelta a lo que no.

{483} Finalmente, hay tres principios generales relevantes para la posibilidad de la embriología freudiana de los fenómenos sexuales sensitivos con sus etapas sucesivas y sus consiguientes peligros de desarrollo detenido, perversión y regresión. El primer principio es que una integración en desarrollo pasa de lo genérico a lo específico. El segundo es que la integración no puede preceder al despliegue de su variedad subyacente. Así como la acumulación de chispazos inteligentes sigue las presentaciones sucesivas de los datos relevantes, así la integración psíquica tiene que seguir las etapas del desarrollo de la base orgánica y nerviosa. El tercer principio es que, por así decirlo, los grados de libertad de la integración sensitiva decrecen conforme pasa uno desde los centros nerviosos superiores hasta las terminaciones nerviosas particularizadas; por esto puede uno imaginar como le plazca pero uno no puede ser normal y a la vez ver lo que le plazca. De esto se sigue que el lado psíquico del ^{458} desarrollo sexual irá de lo genérico a lo específico, que se dividirá en etapas impuestas por el desarrollo somático, que las integraciones sensitivas sucesivas tienen que satisfacer unas demandas nerviosas crecientemente determinadas, y que para satisfacer esas demandas ellas no tienen que imitar al artista, ni al matemático, ni al filósofo que lleva a cabo la lógica de las posiciones previas, sino al científico o al hombre de sentido común que se fija principalmente en campos cada vez mayores de datos muy determinados.

La principal ilustración de la noción de desarrollo es, por supuesto, la inteligencia humana. Lo que de otra suerte sería una variedad coincidente de datos o imágenes es integrado por los chispazos inteligentes; el esfuerzo por formular sistemáticamente lo que es captado por el chispazo inteligente o, alternadamente, el esfuerzo de actuar sobre él suscita preguntas ulteriores, dirige la atención a más datos, lleva al emerger de más chispazos inteligentes, y así el ciclo del desarrollo empieza otro giro. Porque si uno le da rienda suelta al desapegado y desinteresado deseo de conocer, continúan surgiendo nuevas preguntas. Los chispazos inteligentes se acumulan en puntos de vista, y los puntos de vista inferiores les ceden el lugar a los puntos de vista superiores. Si las imágenes son la sola base del movimiento, se desarrolla la lógica; si las imágenes seriadamente relacionadas con los hechos forman la base, el desarrollo es matemático; si al ciclo lo determinan los datos del llevar adelante la vida humana, entonces se desarrolla el sentido común; si le conciernen a uno los datos en sus relaciones mutuas, se desarrolla la ciencia empírica; finalmente, si uno atiende al ciclo mismo del desarrollo y a la estructura de lo que puede conocerse del ser proporcionado, el desarrollo es filosófico. En cada uno de estos campos - como en el crecimiento orgánico y en el despliegue de la psique -- el desarrollo es una secuencia flexible, ligada, de integraciones dinámicas y crecientemente diferenciadas, que (mediante unas {484} aplicaciones sucesivas de los principios de la correspondencia y del emerger) enfrentan la tensión de variedades subyacentes sucesivamente transformadas.

7. Método Genético

En nuestro estudio del chispazo inteligente en cuanto actividad pudimos indicar las estructuras heurísticas y los procedimientos del método clásico y del estadístico. Pero aunque hemos empleado el método genético para delinear el desarrollo de las matemáticas, de las ciencias naturales, y del sentido común, con todo, nos hemos visto forzados a refrenarnos de explicar qué estábamos haciendo precisamente. Para remediar este defecto, para revelar la significatividad heurística de la noción del desarrollo, y para preparar nuestra declaración de la estructura heurística integral a la que hemos llamado metafísica, debemos dirigir ahora la atención al método genético. Primero ofreceremos nuestra propia explicación del {459} asunto; después clarificaremos esta explicación contrastándola con otras visiones.

Así como el método clásico anticipa una correlación no especificada que ha de especificarse, una función indeterminada que ha de determinarse, así también el método genético halla en el desarrollo su noción heurística. En la planta se da el solo desarrollo del organismo; en el animal se da el doble desarrollo del organismo y la psique; en el hombre se da el triple desarrollo del organismo, la psique, y la inteligencia. Precisemos esta afirmación general reformulándola en nuestros términos metafísicos.

7.1 Nociones Generales

Primero, pues, en cualquier planta, animal u hombre tiene que afirmarse una unidad individual, existente. Por la potencia central es individual; por la forma central es una unidad, una identidad, un todo; por el acto central es existente.

Segundo, aparte de la potencia, forma y acto centrales están las potencias, formas y actos conjugados. Más aún, la potencia, forma y acto centrales son constantes a lo largo del

desarrollo; es la misma unidad individual y existente la que se desarrolla orgánica, psíquica e intelectualmente; y por eso el desarrollo ha de formularse en términos de potencia, forma y acto conjugados.

Tercero, los actos conjugados son ocurrencias, eventos, funcionando. Así son los actos orgánicos de la intususcepción, asimilación, excreción; los actos psíquicos de percepción, conato, respuesta; los actos intelectuales del chispazo inteligente y {485} de la formulación, del entender reflexivo y del juicio. Más aún, dichos actos son recurrentes, y su recurrencia muestra una regularidad que establece la relevancia de los esquemas de recurrencia. Pero la regularidad en cuestión carece de la periodicidad prefijada y rígida del sistema planetario y, por cierto, si ha de entenderse el funcionamiento del organismo, la psique o la inteligencia, uno no debe pensar en un solo esquema de recurrencia sino más bien en un ciclo flexible de series de esquemas. Porque el mismo organismo, los mismos hábitos y disposiciones psíquicas, el mismo desarrollo intelectual tienen como resultado operaciones ampliamente diferentes bajo diferentes condiciones y de acuerdo con circunstancias diferentes.

Cuarto, las formas conjugadas se definen implícitamente por las correlaciones explicativas establecidas empíricamente. Ahora bien, así como la forma conjugada denominada 'masa' la alcanzó Newton en la medida en que redujo el esquema de recurrencia planetario de Kepler a sus leyes abstractas de movimiento y {460} gravitación, así también las formas conjugadas del organismo, de la psique y de la inteligencia tienen que descubrirse al pasar desde los esquemas de recurrencia orgánica, psíquica e intelectual hasta las correlaciones subyacentes. En ambos casos, uno primero discierne una regularidad de eventos y después avanza hasta la relación abstracta que (1) se verifica en los eventos, (2) define implícitamente la especificación explicativa de los eventos, y (3) fija las formas conjugadas mediante sus relaciones mutuas. De manera inversa, una vez que se conocen las correlaciones, es posible desarrollar listas de posibles esquemas de recurrencia; desde las leyes de Newton uno puede pasar hasta la explicación de Laplace de la periodicidad planetaria; desde una intelección del organismo uno puede concluir su comportamiento en determinadas circunstancias; desde una explicación sintética del chispazo inteligente uno puede establecer los procedimientos del matemático, del científico dedicado a la naturaleza, y del hombre de sentido común.

Quinto, el paralelismo anterior es muy abstracto. Se apoya en la conexión entre la formulación y el juicio, la ley y el evento, la forma conjugada y el acto conjugado. Pero mucho más conspicuas que el paralelismo son las diferencias entre la física y, por otra parte, la biología, la psicología, y la teoría intelectual. Los eventos físicos regulares están hechos para recurrir en un esquema singular, determinado. En cambio, los eventos orgánicos, psíquicos e intelectuales son recurrentes, no en esquemas singulares, sino en ciclos flexibles de series de esquemas. Y esto no es todo. Se da el hecho del desarrollo. Con el paso del tiempo las formas conjugadas avanzan desde una indeterminación genérica hasta una perfección específica. Concomitantemente, el ciclo flexible de los esquemas de recurrencia a la vez se desplaza y se expande. Operaciones que al principio eran imposibles o extremadamente torpes e ineficaces han llegado a ser posibles, {486} espontáneas, económicas, rápidas y efectivas. Las masas y las cargas eléctricas, los átomos y las moléculas son estáticamente sistemáticas; su funcionamiento no está en función de su edad; no hay una ley diferente de la gravitación para cada siglo sucesivo. En contraste, el

desarrollo orgánico, psíquico e intelectual implica una sucesión de etapas; y en dicha sucesión llega a ser posible lo que antes era imposible; y lo que antes era torpe y difícil llega a ser una rutina fácil. El infante no puede ni caminar ni hablar, y alguna vez todos fuimos infantes. De aquí que, donde el físico o químico está preparado para determinar unos grupos singulares de formas conjugadas y los esquemas de recurrencia consiguientes, el biólogo, o el psicólogo o el teórico intelectual ha de determinar secuencias ^{461} genéticas de formas conjugadas y sus consiguientes secuencias de ciclos flexibles de esquemas de recurrencia.

Sexto, de esto se sigue el que haya una diferencia notable entre el método clásico y el genético. Al método clásico le concierne reducir a leyes los eventos regulares. Al método genético le concierne las secuencias en las que cambian las correlaciones y las regularidades. Según esto, el objeto principal del método genético es dominar la secuencia misma, para entender el desarrollo y con ello pasar desde las correlaciones y regularidades de una etapa hasta las de la siguiente. Si ayuda una ilustración matemática y si no está muy fuera de lugar, uno diría que al método genético le concierne una secuencia de operadores que generan sucesivamente ulteriores funciones a partir de una función inicial.

Séptimo, así como la suposición heurística del método clásico es una función indeterminada que ha de determinarse, así también la suposición heurística del método genético se apoya en la noción del desarrollo. Igualmente, así como el método clásico determina sus funciones tanto por los procedimientos particulares de la medición y de trazar las curvas como por los procedimientos generales de recurrir a las ecuaciones diferenciales y a los principios de invariancia y equivalencia, así también el método genético determina el curso de un desarrollo mediante una acción (semejante a la de las tijeras) de los procedimientos particulares y generales.

Los procedimientos generales están implícitos en la noción del desarrollo mismo. Como ya se ha mencionado, un desarrollo va desde la indeterminación genérica hasta la perfección específica. Debido a la indeterminación genérica inicial, todo funcionamiento orgánico aumenta en semejanza conforme uno se remonta a sus etapas primitivas. Y a la inversa, debido a la perfección crecientemente específica, el desarrollo psíquico es cuestión de establecer un carácter conveniente, fijar el temperamento, adquirir y perfeccionar las habilidades. Tanto la bellota como el roble están vivos; tanto el infante como el adulto perciben y responden; pero hay mucha diferencia entre el vivir y percibir de los primeros y de los últimos, **{487}** y las diferencias consisten en transiciones desde una potencialidad genérica hasta una determinación específica.

Además de esta dirección general del desarrollo se da también su modo general de operación. La secuencia de formas conjugadas es una secuencia de integraciones superiores de lo que de otra suerte serían unas inferiores variedades coincidentes de eventos. Esta secuencia es inteligible en la medida en que cada sucesiva integración superior modifique la variedad inferior a la que sistematiza, de tal manera que esté invitando a la siguiente integración superior en la secuencia. Así, si bien la variedad inferior de eventos puede identificarse con la potencia conjugada, el modo de operación del desarrollo es una interacción cíclica de potencia, forma, ^{462} y acto. En la variedad coincidente surgen las correspondientes formas conjugadas; de acuerdo con las formas conjugadas ahí recurren unas operaciones de acuerdo con el ciclo flexible de grupos de

esquemas que llegan a ser posibles y efectivos por las formas; de las operaciones que ahí se dan, resulta no sólo la sistematización superior de la variedad inferior, sino también su transformación en materiales para la siguiente integración superior de la secuencia.

Además de la dirección general del desarrollo y su modo general de operar, se da la tercera consideración general, del campo en que él ocurre. En términos metafísicos, este campo puede describirse como la finalidad, el dinamismo dirigido hacia arriba, del ser proporcionado. Pero en términos de las implicaciones del método científico, el campo puede describirse más precisamente como una probabilidad generalizada de emerger. Es esta probabilidad de emerger la que proporciona las iniciales variedades coincidentes de eventos en las que emergen las formas conjugadas superiores. Esta probabilidad de emerger es la que proporciona la serie compuesta condicionada de cosas y de esquemas de recurrencia de suerte que el organismo, la psique o la inteligencia en desarrollo tengan un medio ambiente en el que puedan funcionar exitosamente. Es respecto a este campo de probabilidad de emerger que la secuencia genética goza de una flexibilidad doble, una flexibilidad menor que alcanza la misma meta por rutas diversas, y una flexibilidad mayor que desplaza la meta a fin de adaptarse al cambio ambiental. No sólo las formas conjugadas emergen en las variedades coincidentes de eventos inferiores; no sólo los ciclos flexibles de esquemas de recurrencia resultan de las formas conjugadas; sino que también las operaciones de acuerdo con los esquemas (1) están ligadas a las ocurrencias fuera del organismo, la psique, la inteligencia, (2) efectúan la sistematización superior de la variedad inferior química, nerviosa o psíquica, y (3) de tal manera transforman la variedad inferior que evocan el emerger de las siguientes formas conjugadas que redundarán en nuevos esquemas, los cuales capacitarán al sujeto en desarrollo a funcionar en su medio ambiente hasta un desarrollo todavía mayor.

{488} Además de las determinaciones del desarrollo en general presentadas hasta aquí, están las características especiales del desarrollo simple del organismo, el desarrollo doble del animal, y el triple desarrollo del hombre. El físico no puede alcanzar las leyes de la naturaleza si considera sólo las ecuaciones diferenciales y los principios de invariancia y ⁽⁴⁶³⁾ equivalencia; él debe también invocar las técnicas más concretas de medición y trazado de las curvas. De modo semejante, el biólogo, el psicólogo, y el teórico intelectual tienen que operar no sólo a la luz de la noción general del desarrollo, sino también de acuerdo con directivas más especializadas.

Respecto a esta conexión, debe ser negativa nuestra primera observación. El extraordinario éxito de las ciencias físicas muy naturalmente llevó a los investigadores del organismo, la psique y la inteligencia a que adoptaran más servil que inteligentemente los procedimientos antes exitosos. Tanto en física como en química, la medición es una técnica básica que lleva la investigación desde las relaciones de las cosas con nuestros sentidos hasta sus relaciones mutuas. Pero cuando uno asciende a las integraciones superiores del organismo, la psique y la inteligencia, uno encuentra que la medición pierde su significatividad y su eficacia. Pierde su significatividad, porque la integración superior es, dentro de sus límites, independiente de las cantidades exactas de la variedad inferior que sistematiza. Más aún, cuanto sea superior la integración, mas independencia habrá respecto de las cantidades inferiores, y así la significación de los sueños de uno no está en función del peso de uno; ni la habilidad de uno en las matemáticas varía según sea la altura de uno mismo. Además de esta pérdida de significatividad, también se da una pérdida de eficacia.

El método clásico puede seleccionar de entre las funciones que resuelven las ecuaciones diferenciales recurriendo a mediciones y a curvas establecidas empíricamente. Lo que la ecuación diferencial es al método clásico, lo es la noción general del desarrollo respecto al método genético. Pero mientras que la ecuación diferencial es matemática, la noción general del desarrollo no lo es. De esto se sigue que mientras que la medición es una técnica eficaz para encontrar las condiciones límite que restringen a las ecuaciones diferenciales, no tiene eficacia designable cuando se trata de particularizar la noción general del desarrollo.

7.2 Desarrollo Orgánico

¿Cómo, pues, ha de investigarse una instancia concreta del desarrollo? Uno tiene que seguir la guía de los científicos exitosos, los físicos y los químicos, pero uno no debe imitarlos servil sino inteligentemente. Ellos emplean los chispazos inteligentes de un tipo particular, a saber, los chispazos inteligentes {489} del matemático y del trazador de curvas que captan una ley posible en un agregado de mediciones. El estudioso del desarrollo también debe emplear el chispazo inteligente, pero no ha de restringirse a los tipos particulares relevantes para la física y la química. Al contrario, él tiene que ensayar sus propias estructuras de acumulación de chispazos inteligentes y, por cierto, diferentes ^{464} estructuras para el estudio del organismo, la psique y la inteligencia misma.

El estudio de un organismo empieza por la cosa-para-nosotros, por el organismo en cuanto mostrado a nuestros sentidos. Un primer paso es una diferenciación descriptiva de las diferentes partes y, puesto que la mayoría de las partes están en el interior, estos preliminares descriptivos hacen necesaria la disección o la anatomía. Un segundo paso consiste en la acumulación de los chispazos inteligentes que relacionan las partes descritas con los eventos, ocurrencias y operaciones orgánicos. Mediante estos chispazos inteligentes las partes llegan a conocerse como órganos, y el conocimiento ulterior, constituido por los chispazos inteligentes, es una captación de inteligibilidades que (1) son inmanentes en las diversas partes, (2) refieren a cada parte a lo que puede hacer y, que hará bajo determinadas condiciones, y (3) relacionan la capacidad-de-ejecución de cada parte con las capacidades-de-ejecución de las otras partes. Así la fisiología sigue a la anatomía. Un tercer paso se da para realizar la transición desde las cosas-para-nosotros hasta la cosa-en-sí-misma, desde las intelecciones que captan partes descritas como órganos, hasta aquellas intelecciones que captan unas formas conjugadas que sistematizan lo que de otra suerte serían variedades coincidentes de procesos químicos y físicos. Por esta transición, uno relaciona la fisiología con la bioquímica y la biofísica. Con este fin se han tenido que inventar imágenes simbólicas apropiadas de los procesos químicos y físicos relevantes; en estas imágenes se han tenido que captar, mediante la intelección, las leyes del sistema superior que explica las regularidades más allá del ámbito de la explicación física y química; de estas leyes se ha tenido que construir el ciclo flexible de esquemas de recurrencia en el que funciona el organismo; finalmente, este ciclo flexible de esquemas debe coincidir con el grupo relacionado de capacidades-de-ejecución que anteriormente se captó en los órganos presentados sensiblemente.

Los precedentes tres pasos de la anatomía, la fisiología y su transposición a la cosa-misma revelan un aspecto del organismo en cuanto sistema superior de una variedad subyacente de células, procesos químicos, y cambios físicos. Llamemos a dicho aspecto:

"el sistema superior en cuanto integrador." El sistema superior mismo es el grupo de formas conjugadas. En cuanto integrador, este grupo está relacionado (1) con los órganos inspeccionados en cuanto grupo de funciones captadas por el fisiólogo en los datos sensibles, (2) con la variedad física, química y citológica en cuanto conjugados ^{465} definidos implícitamente por las correlaciones que explican las regularidades adicionales en lo que de otra suerte sería una variedad coincidente, **{490}** y (3) con las actividades inmanentes y transitivas del organismo en su medio ambiente en cuanto base del ciclo flexible de series de esquemas de recurrencia. Sin embargo, el organismo crece y se desarrolla. Su sistema superior en cualquier etapa de desarrollo no sólo es un integrador sino también un operador, esto es, él en tal grado integra la variedad subyacente como para invocar, mediante los principios de correspondencia y del emerger, su propio reemplazo por un integrador más específico y efectivo.

La diferencia entre el sistema superior en cuanto integrador y en cuanto operador puede ilustrarse de manera más bien simple. Hay un entrelazamiento bien conocido en las partes orgánicas que capacita al biólogo a que reconstruya un organismo examinando, digamos, sus huesos. Ahora bien, este entrelazamiento simultáneo de partes descansa en el sistema superior en cuanto integrador: las formas conjugadas están relacionadas entre sí pero también emergen en partes orgánicas; de ello se sigue que las partes están relacionadas entre sí y que a través de dichas relaciones el todo puede reconstruirse partiendo de las partes. Pero además del entrelazarse simultáneo se da un entrelazarse sucesivo. Así como el dinosaurio puede reconstruirse partiendo de un fósil, así una determinada etapa del desarrollo del todo puede convertirse en la base de la que puedan reconstruirse etapas anteriores o posteriores; y en esta reconstrucción en el tiempo, la premisa mayor de la inferencia la proporciona el sistema superior en cuanto operador.

¿Qué es el operador? Obviamente no me estoy refiriendo a una entidad matemática, aunque hay un punto extremadamente importante en la analogía matemática. Porque un operador matemático cambia una función en otra; el sistema superior en cuanto integrador corresponde a un grupo de formas conjugadas, de leyes del tipo clásico, de series alternativas de esquemas de recurrencia; y el sistema superior en cuanto operador efectúa la transición desde un grupo de formas, leyes, esquemas, hasta otro grupo. Según esto, mientras que el desarrollo puede ser extremadamente regular, dicha regularidad no ha de confundirse con la regularidad que se conforma con la ley clásica; ella es la regularidad superior de la tendencia emergente que sucesivamente se conforma con grupos diferentes de leyes clásicas.

Con todo, ¿qué es el operador? En el caso general, es el dinamismo dirigido hacia arriba del ser proporcionado que hemos llamado 'finalidad.' Lo condicionan la inestabilidad en la variedad subyacente, el no estar completo de la integración superior, y la imperfección ^{466} en la correspondencia entre ambos. Se constituye en la medida en que el sistema superior no sólo sufre sino que provoca la inestabilidad subyacente; en la medida en que el no estar completo del sistema superior consiste en su carácter genérico, rudimentario, **{491}** e indiferenciado (que puede llegar a ser diferenciado, efectivo y específico); en la medida en que la imperfección de la correspondencia se halla, por así decirlo, bajo control y se está moviendo hacia un límite en donde los principios de la correspondencia y del emerger tienen como resultado el reemplazo de la integración anterior por un sucesor más desarrollado; en la medida en que dichos operadores forman

una serie flexible a lo largo de la cual avanza el organismo desde el funcionamiento genérico de la célula inicial hasta el ciclo flexible de series de esquemas del tipo maduro.

¿Cómo se estudia este operador? Todo aprendizaje es cuestión de datos y chispazo inteligente, hipótesis y verificación. La dificultad para estudiar el operador reside en la complejidad de sus datos. Hemos esbozado el procedimiento (1) de inspeccionar y describir las partes diseccionadas de un organismo, (2) de captar las funciones o capacidades-de-ejecución de las partes, (3) de interrelacionar dichas funciones entre sí para determinar el ciclo flexible de series de esquemas de recurrencia, y (4) de reemplazar las colonias inspeccionadas de las células (órganos) por sus variedades subyacentes físicas y químicas. Ahora bien, este procedimiento puede duplicarse respecto a las etapas sucesivas en el desarrollo del mismo organismo, y la yuxtaposición del doble grupo de resultados ilustra la significación del estudio comparativo. Uno compara las etapas sucesivas de los órganos, las capacidades sucesivas de los órganos sucesivos, las integraciones sucesivas de las capacidades, y las variedades sucesivas físicas y químicas. Uno prosigue contrastando las sucesiones normales y anormales, notando semejanzas y diferencias de las sucesiones en las diferentes sub-especies y especies, formando una explicación de las diversas economías con que algunas partes se desarrollan antes que otras, algunas son permanentes y otras transitorias, algunas avanzan a una velocidad y otras a otra. La totalidad de dicha información constituye los datos del operador. El segundo paso es entender los datos. Ahora bien, el entender se busca metódicamente mediante una estructura heurística, y la estructura heurística relevante es: 'Específica al operador.' En general, el desarrollo es un sistema superior en movimiento. El operador es el sistema superior conocido al captar el grupo interrelacionado de capacidades-de-ejecución; pero es este grupo interrelacionado ⁽⁴⁶⁷⁾ no en cuanto integrador de una etapa dada, sino en cuanto fuente de las diferencias que han de aparecer en la siguiente etapa. Pero, ¿cómo exactamente se revela en un estudio comparativo como la fuente de las diferencias concretas? Dicha pregunta pide que se especifique el operador. Es la pregunta sobre el método genético que corre paralela a la pregunta clásica: ¿Cómo determina uno la función indeterminada?

El asunto puede clarificarse con una ilustración. Parece haber un {492} principio general del desarrollo que se llama la ley del efecto. Esta pretende que el desarrollo tenga lugar según los lineamientos del funcionamiento exitoso. Así, un árbol en el bosque produce ramas y hojas no a los lados sino hacia su copa. Ahora bien, tal principio ofrece una especificación del operador. Porque el operador es el sistema superior en movimiento. El sistema superior es la base del ciclo flexible de esquemas de recurrencia en los que funciona el organismo. La ley del efecto establece que la base del funcionamiento avanza hasta una nueva base de funcionamiento cuando el funcionar acontece exitosamente. Claramente, aunque esta especificación del operador es extremadamente general, ofrece alguna determinación de la dirección del desarrollo. Su aplicación a las instancias concretas puede no sólo confirmar sino dar pie a preguntas ulteriores. Las preguntas ulteriores conducirán a ulteriores chispazos inteligentes y así a preguntas todavía ulteriores. De esta manera, el que uno entienda al operador empieza a ser una instancia del sistema superior en movimiento en el desarrollo del conocimiento científico del desarrollo.

7.3 *Desarrollo Psíquico e Intelectual*

Esencialmente la misma estructura heurística es aplicable al estudio de la psique y de la inteligencia. Pero ahora nos enfrentamos a un desarrollo doble y a uno triple. En el animal hay un desarrollo psíquico que le sobreviene al desarrollo orgánico. En el hombre hay un desarrollo intelectual que le sobreviene al psíquico y uno psíquico que le sobreviene al orgánico. Más aún, hay una diferencia importante en la accesibilidad de los datos. En el organismo tanto la variedad subyacente como el sistema superior son inconscientes. En el desarrollo intelectual tanto la variedad subyacente de presentaciones sensibles y como el sistema superior de chispazos inteligentes y formulaciones son conscientes. En el desarrollo psíquico la variedad nerviosa subyacente es inconsciente, mientras que el sistema superior que le sobreviene es consciente. Finalmente, cuanto más alto sea el nivel de integración, más grande sea la libertad respecto de las limitaciones materiales y más dominante sea el aspecto dinámico y expansivo del operador, tanto más ⁽⁴⁶⁸⁾ significativas serán las leyes ^f del desarrollo mismo, y consiguientemente será más pleno el desarrollo no sólo en el nivel superior, sino también en los niveles subordinados. De esta suerte, la diferenciación orgánica alcanza su máximo en los animales, y la diferenciación psíquica alcanza su máximo en el hombre.

La variedad subyacente más cercana al desarrollo psíquico consiste en los eventos y procesos del sistema nervioso. Este sistema implica un núcleo central con ramas aferentes y eferentes. Es a la vez **{493}** una parte del organismo y la sede del conjunto de eventos que tienen sus integraciones superiores en las percepciones conscientes y en las respuestas coordinadas. El desarrollo psíquico es esa integración superior en movimiento, y el movimiento va en dos direcciones diferentes pero complementarias. Lo que puede llamarse el movimiento lateral es una creciente diferenciación de los eventos psíquicos en correspondencia con los nervios particulares aferentes y eferentes. Lo que puede llamarse el movimiento vertical es una destreza creciente en la percepción integrada y en la respuesta apropiada y coordinada. El movimiento lateral tiene su límite establecido por la multiplicidad y diversidad de las terminaciones nerviosas. El movimiento vertical tiene su límite establecido (1) por el grupo operativamente significativo de combinaciones de las diferentes terminaciones nerviosas, y (2) por la existencia de centros nerviosos superiores en los que pueden integrarse o coordinarse dichas combinaciones.

El estudio del comportamiento animal, de estímulo y respuesta, revelaría en cualquier etapa del desarrollo un ciclo flexible de series de esquemas de recurrencia. Implícito en tal ciclo de esquemas estarían las correlaciones del tipo clásico. Implícitas en tales correlaciones estarían las formas conjugadas que (1) explican la perceptividad habitual de determinados tipos y los modos habituales de respuesta agresiva y afectiva, y (2) parecerían estar emergiendo en unas configuraciones o disposiciones nerviosas subyacentes, como los chispazos inteligentes están emergiendo en las imágenes, y las funciones en los órganos. Mientras que dicho estudio revelaría al sistema superior como un integrador en cualquier etapa dada del desarrollo, el estudio comparativo de las etapas sucesivas, de las sucesiones normal y anormal, de las semejanzas y diferencias de sucesiones en diferentes sub-especies, especies, y géneros, y de la economía general de la creciente diferenciación psíquica, proveerán los materiales por entenderse al captar la naturaleza del sistema superior en cuanto operador.

{469} El lector ya está algo familiarizado con el desarrollo de la inteligencia. Para ésta, la variedad inferior que de otra suerte sería meramente coincidente la proporcionan las presentaciones sensibles y las representaciones imaginativas. De acuerdo con el principio de correspondencia, los chispazos inteligentes surgen para unificar y correlacionar los elementos del flujo sensible, para cimentar la formulación de dichas unificaciones y correlaciones en conceptos, pensamientos, suposiciones, consideraciones, definiciones, postulados, hipótesis, teorías, y (a través de tales construcciones conceptuales o de sus expansiones deductivas o de su implementación concreta) para originar antes o después más preguntas. Claramente, así como la construcción conceptual es el sistema superior, ya formulado, en cuanto integrador, así el emerger de la pregunta ulterior efectúa su paso {494} hacia el interior del operador. Porque ulteriores preguntas llevan hacia ulteriores chispazos inteligentes sólo para suscitar todavía más preguntas. Así los chispazos inteligentes se acumulan en puntos de vista, y los puntos de vista inferiores llevan a puntos de vista superiores. Tal es el ciclo del desarrollo del entender, y ocurre en los diferentes sectores de la lógica, las matemáticas, la ciencia, el sentido común, y la filosofía, según las diferencias en la ruta del ciclo.

Dos peculiaridades del desarrollo intelectual demandan nuestra atención. Por una parte está su excepcional libertad respecto de la limitación. El sistema superior del organismo o de la psique desarrolla una variedad material subyacente de eventos físicos, químicos, citológicos que están sujetos a sus propias leyes. El sistema superior de la inteligencia no se desarrolla en una variedad material sino en la representación psíquica de variedades materiales. De aquí que el sistema superior del desarrollo intelectual no sea primariamente la integración superior del hombre en quien ocurre el desarrollo, sino del universo que él inspecciona. Más todavía, a la vez que se halla libre de limitación material, el desarrollo intelectual tiene un excepcional principio de control. El organismo o la psique justifica el sistema superior que llega a ser, debido a su éxito pragmático. Aunque también la inteligencia emplea el criterio pragmático, con todo, su disponibilidad está confinada comúnmente al corto plazo y a asuntos superficiales. El criterio propio de la inteligencia se halla en su propia capacidad de reflexión crítica, de captar lo incondicionado, de determinar las normas de las investigaciones que están encaminadas hacia lo incondicionado y por tanto probable.

7.4 Desarrollo Humano

Quedan por decirse algunas palabras sobre el desarrollo en el hombre. El desarrollo orgánico, psíquico e intelectual no son tres procesos {470} independientes. Ellos están entrelazados con lo intelectual que provee una integración de lo psíquico, y de lo psíquico que provee una integración superior de lo orgánico. Cada nivel implica sus propias leyes, su ciclo flexible de esquemas de recurrencia, su grupo entrelazado de formas conjugadas. Cada grupo de formas está en correspondencia emergente con lo que de otra suerte serían variedades coincidentes en los niveles inferiores. De aquí que una sola acción humana pueda implicar una serie de componentes, físicos, químicos, orgánicos, nerviosos, psíquicos, e intelectuales, y los diversos componentes ocurren de acuerdo con las leyes y los esquemas realizados en sus niveles apropiados. Sin embargo, mientras que las leyes físicas y químicas son estáticas, las correlaciones superiores les pertenecen a sistemas en movimiento y, cosa muy obvia, ahí resulta el problema de formular {495} la estructura heurística de la investigación de este desarrollo triplemente compuesto. Lo que descubre y

de lo que habla el existencialista, lo que intenta lograr en sí mismo el asceta, lo que el psiquiatra se dedica a fomentar en otro, lo que el psicólogo intenta entender completamente, eso mismo lo esboza el metafísico en categorías heurísticas.

Primero, pues, en cualquier etapa de este desarrollo un hombre es una unidad individual, existente, diferenciada por los conjugados físicos, químicos, orgánicos, psíquicos, e intelectuales. Las formas conjugadas orgánica, psíquica e intelectual cimientan sus respectivos ciclos flexibles de series de esquemas de recurrencia que se revelan en el espontáneo y efectivo comportamiento del hombre, en sus movimientos corporales, en su trato con las personas y las cosas, en el contenido de su hablar y de su escritura. Más aún, si uno pasa desde el comportamiento externo hasta la experiencia interna, uno encuentra que ésta se desplaza según patrones muy diferentes conforme uno se dedica a diferentes tipos de actividad; la absorción en los asuntos intelectuales tiende a eliminar las emociones y conatos sensibles, y a la inversa, la absorción mística tiende a eliminar el flujo de las presentaciones sensitivas y las representaciones imaginativas; igualmente, la experiencia estética y el patrón de la actividad práctica tienden a excluirse mutuamente; finalmente, mientras que el patrón dramático de una persona que trata a otras personas utiliza todos sus recursos, con todo, él se subdivide, como las capas sucesivas de una cebolla, en una serie de zonas desde el ego o *moi intime* hasta la corteza exterior de la *persona*, de suerte que uno se comporta reservado con los desconocidos, cortés con los conocidos, está a gusto con los amigos, ocasionalmente se desahoga uno mismo con los íntimos, guarda totalmente algunos asuntos para sí mismo, y aun rehusa arrostrar a otros.

Segundo, el hombre se desarrolla. Sea lo que sea al presente, no ha sido siempre así y, generalmente hablando, no necesita quedarse así. Los ciclos ^{471} flexibles de series de esquemas de recurrencia se desplazan y expanden, porque los conjugados nerviosos, psíquicos, e intelectuales les pertenecen a unos sistemas en movimiento. El funcionar de la integración superior implica cambios en la variedad subyacente, y la variedad cambiante evoca una integración superior modificada. Ahí se cumple la ley del efecto, porque el desarrollo ocurre según las direcciones en las que tiene éxito. Pero ahí se cumple también una ley anticipada del efecto en los niveles psíquico e intelectual. Así, a no ser que uno haga las preguntas ulteriores, uno se queda con los chispazos inteligentes que uno ya tenía, y así la inteligencia no se desarrolla. Y a la inversa, porque uno quiere desarrollarse, uno puede acostumbrar unas lecturas y leer los libros que planteen las preguntas ulteriores y lo ayuden a uno a aprender. Igualmente, gracias al funcionamiento uno se desarrolla y, hasta que uno haya llegado a desarrollarse, el funcionamiento de uno carecerá de equilibrio, **{496}** de economía y de efectividad, cosa que revela unas potencialidades todavía no diferenciadas. A no ser que uno se anime a salir de la cautela, timidez, y pretendida indiferencia, hasta entregarse con entusiasmo al riesgo y a la acción, humildemente y con humor, uno no se desarrollará sino que preparará solamente las bases objetivas para el propio sentimiento de inferioridad. Ahora bien, uno no se desarrollará según una cierta línea más común; uno buscará y encontrará campos menos comunes en los que sobresalir, y ahí uno podrá sobre-compensar las deficiencias en otros terrenos.

Tercero, se da la ley de la integración. [1] La iniciativa del desarrollo puede ser orgánica, psíquica, intelectual, o externa, pero el desarrollo permanece fragmentario hasta que se satisface el principio de correspondencia entre los diferentes niveles. De esta suerte, la iniciativa puede ser orgánica, porque el organismo es un dinamismo dirigido hacia

arriba, que busca ser más pleno, que evoca su integración superior convocando las imágenes psíquicas y los sentimientos. Así el hombre es impulsado a despertar y a dormir, a comer y beber, a buscar la sombra en el verano y el calor en el invierno, a amar, a engendrar hijos y protegerlos; y estas actividades psíquicas, sensitivas, y corporales convocan a su vez a la institución familiar y a la tecnología, la economía y la política, la moralidad y la ley. [2] Además, la iniciativa puede ser psíquica, porque la sensibilidad del hombre no sólo refleja e integra su base biológica, sino que también es ella misma una entidad, un valor, un vivir y desarrollarse. La intersubjetividad, la compañía, el juego y el impulso artístico, las horas muertas gastadas con aquellos con quienes se siente uno en casa, el propósito común, el trabajo, el logro, el fracaso, el desastre, el compartir los sentimientos en la risa y el llanto ... todas estas cosas son cosas humanas, y en ellas el hombre funciona primariamente según el desarrollo de su perceptividad, sus respuestas emocionales, sus sentimientos. [3] Tercero, la iniciativa puede ser intelectual; su ^{472} fuente es un problema; uno está fuera para entender, para juzgar, para decidir, para escoger. Y por fin, la iniciativa puede saltar debido a un cambio en las circunstancias materiales de uno, en la perceptividad o en los sentimientos de otro, o en los descubrimientos de otras mentes o en las decisiones de otras voluntades.

Con todo, una cosa es que se inicie el desarrollo, y otra el que se complete integradamente. Si uno se adapta al cambio externo meramente por deferencia con la necesidad material o con la presión social, el comportamiento de la *persona* externa se modifica de una manera que, en el mejor caso, es tolerada por el sujeto interior. Igualmente, si uno toma sinceramente una excelente resolución sobre el modo o estilo de conducta de uno mismo, dicha resolución puede quedar estéril si la perceptividad y los sentimientos apropiados no llegan ^g y uno no sabe como suscitarlos. A la inversa, un desarrollo puede empezar en la perceptividad y sentimientos de uno, aunque quedará frustrado ^{497} si uno no logra entenderse a sí mismo, planear la estrategia, y ejecutar las tácticas que aseguren un acompañamiento o utilización compatibles. Finalmente la base neural no consciente puede enviar señales que expresen una afectividad familiar u otras demandas de un vivir más pleno, pero las señales necesitan un intérprete, y el intérprete necesita un alumno inteligente y dispuesto.

La ley de la integración, pues, es una declaración de lo que es significado por "desarrollo humano." Debido a que el hombre es una unidad, su desarrollo adecuado no está sino iniciado cuando se establece un nuevo esquema de recurrencia en su conducta exterior, en su pensar y querer, en su percibir y sentir, en la base orgánica y nerviosa de su acción. Generalmente hablando, tal inicio del desarrollo invita a que se hagan ajustes y avances complementarios y, a menos que se realicen, o bien el desarrollo iniciado retrocede y se atrofia en bien de la unidad dinámica del sujeto, o bien se sacrifica y se deforma dicha unidad y con esto se convierte el hombre en un mero basurero de esquemas de recurrencia y modos de conducta sin relación ni integración.

Cuarto, se da la ley de limitación y trascendencia. Es una ley de tensión. Por un lado, el desarrollo está en el sujeto y es del sujeto; por otro lado, va desde el sujeto tal como es y se dirige hacia el sujeto tal como ha de ser. ^h La finalidad se ha concebido como el dinamismo (dirigido hacia arriba pero no determinadamente) del ser proporcionado. Su realización puede ser regular, pero su regularidad no es según la ley, según la espontaneidad programada, según el hábito adquirido, según los existentes esquemas de

recurrencia. Al contrario, es un cambio en la ley, en la espontaneidad, en el hábito, en el esquema; es el proceso de introducir ^{473} y establecer una nueva ley, espontaneidad, hábito, esquema. Su punto de partida necesariamente es el sujeto tal como sucede que es; pero su dirección se opone a que permanezca como es; y aunque su término lo envolverá en la nueva tentación de una repetición y recurrencia inercial, a dicho término sólo se aproximará uno rompiendo la inercia de su etapa previa.

Ahora bien, la tensión inherente a la finalidad de todo ser proporcionado se convierte en el hombre en una tensión consciente. La perceptividad presente ha de ampliarse, y la ampliación no es perceptible para la perceptividad presente. Los deseos y temores presentes tienen que transmutarse, y la transmutación no es deseable para el presente deseo sino temible para el presente temor. Más aún, como se ha notado, el organismo alcanza su diferenciación más alta en la integración psíquica del animal, y la psique alcanza su diferenciación más alta en la integración intelectual del hombre. **{498}** Debido a que el desarrollo psíquico es mucho más extenso e intrincado en el hombre que en los demás animales, está involucrado en una tensión más prolongada y está abierto a crisis más agudas y diversificadas.

Hay todavía otro aspecto más profundo en el asunto. El desarrollo intelectual se apoya en el predominio de un desapegado y desinteresado deseo de conocer. Él revela al hombre un universo del ser, en que él no es sino un elemento, y revela un orden universal en el que sus deseos y temores, su deleite y angustia no son sino unos componentes infinitesimales de la historia de la humanidad. Él invita al hombre a llegar a ser inteligente y razonable no sólo en su conocer, sino también en su vivir; lo invita a que guíe sus acciones no refiriéndolas como un animal a un hábitat, sino como un ser inteligente al contexto inteligible de algún orden universal existente o por existir. Con todo, es difícil que, aun en el conocer, el hombre sea dominado sólo por el puro deseo, y le es mucho más difícil permitir que dicho desapego y desinterés domine todo su modo de vida. Porque el yo profundo, en cuanto que percibe y siente, en cuanto que goza y sufre, funciona como un animal en un medio ambiente, como un centro atado a sí mismo e interesado en sí mismo, dentro su propio mundo estrecho de estímulos y respuestas. Pero el mismo yo profundo, en cuanto que pregunta y reflexiona, en cuanto que concibe inteligentemente y juzga razonablemente, es llevado por su propia espontaneidad superior hacia un modo muy diferente de operar con los atributos opuestos de desapego y desinterés. Es confrontado por un universo del ser en el que no se encuentra a sí mismo como centro de referencia, sino como un objeto coordinado con otros objetos y, con ellos, subordinado a algún destino por descubrir o inventar, aprobar o desdeñar, aceptar o rechazar.

^{474} Tal es, pues, la altura de la tensión de la conciencia humana. Por parte del objeto se da la oposición entre el mundo de los sentidos del hombre-un-animal y, por otra parte, el universo del ser que ha de conocerse por la captación inteligente y la afirmación razonable. Por parte del sujeto se da la oposición entre un centro en el mundo de los sentidos que opera autocentradamente y, por otra parte, una entrada hacia el universo del ser ordenado inteligentemente al que uno puede pertenecer y en el que uno puede funcionar sólo mediante el desapego y el desinterés. La oposición no sólo es completa sino que también es ineluctable. Así como el hombre no puede despojarse de su animalidad, así tampoco puede deshacerse del eros de su mente. Inquirir y entender, reflexionar y juzgar, deliberar y elegir son una exigencia de la naturaleza tanto como despertar y dormir, comer

y beber, hablar y amar. Tampoco hay ningún escape del universo del ser y de su orden inteligible al inventar algún tipo particular de metafísica {499} o de contra-metafísica. Porque el universo del ser es cualquier cosa que es captada inteligentemente y afirmada razonablemente; por definición incluye un orden inteligible, y para establecerse como un filósofo de la escuela que sea, uno debe afirmar entender, y pretender ser razonable.

Esta tensión elevada es la que proporciona, en el desarrollo humano, el contenido de la ley compuesta y antitética de la limitación y trascendencia. Todo desarrollo es desarrollo en la medida en que vaya más allá del sujeto inicial, pero en el hombre este "ir más allá" es anticipado inmanentemente por el desapego y desinterés del puro deseo. Igualmente, todo desarrollo es desarrollo en la medida en que tenga un punto de partida, un material concreto por transmutarse, pero en el hombre este material concreto es algo permanente en la psique sensitiva autocentrada (que se contenta con orientarse a sí misma en su visible y palpable medio ambiente y con manejarlo exitosamente). Tampoco el puro deseo y la psique sensitiva son dos cosas, una de ellas un "Yo" y la otra un "Eso." Ellos son el despliegue en diferentes niveles de una unidad-identidad-totalidad singular e individual. Ambas son Yo y ninguna es meramente Eso. Si bien mi inteligencia es mía, así lo es mi sexualidad. Si bien mi racionalidad es mía, así lo son mis sueños. Si mi inteligencia y mi racionalidad se han de pensar como más representativos de mí que mi espontaneidad orgánica y psíquica, eso es sólo en virtud de la integración superior que, de hecho, mi inteligencia y racionalidad logran imponerle a su variedad subyacente o -- proléptica o anticipadamente -- en virtud del desarrollo en que la integración superior ha de llevar a cabo una medida más plena del éxito. Pero no importa cuán pleno sea el éxito, la situación básica {475} dentro del yo profundo no cambia, porque la perfección de la integración superior no elimina lo integrado ni modifica la oposición esencial entre el autocentrarse y el desapego. El mismo "Yo" en niveles de operación diferentes y relacionados conserva las características opuestas.

Quinto, se da la ley de la genuinidad. A primera vista es un asunto obvio de simplicidad y honradez, de perspicacia y sinceridad. Pero un pequeño examen saca a luz una paradoja. En tanto que el desarrollo ocurra no-conscientemente, no importará la genuinidad, ya que la simplicidad y la honradez, la perspicacia y la sinceridad son cualidades de los actos conscientes. Por otra parte -- podría uno argüir -- cuanto más conscientemente suceda el desarrollo, menos probabilidad habrá de que esté marcado por la genuinidad, porque cuando uno habla de un alma simple y honrada uno no está pensando en una persona dada a un autoescrutinio profundo y prolongado. ¿Qué puede, pues, ser la genuinidad? Ella no le pertenece al desarrollo no-consciente, y parece estar en conflicto con cualquier conciencia notable del desarrollo. ¿Ella es una {500} propiedad de algún desarrollo crepuscular que ni es inconsciente ni plenamente consciente? Y si lo es, ¿cómo puede darse una ley general de genuinidad? Tal es la paradoja.

Para resolverla, digamos que el requisito de la genuinidad es condicional y análogo. Es condicional, porque brota sólo en la medida en que el desarrollo ocurre a través de la conciencia. Es análogo, porque el requisito tiene un contenido diferente en diferentes casos. La genuinidad en la que pensamos al hablar de un alma simple y honrada es el fruto feliz de una vida en la que el engaño y la pretensión no han tenido lugar. Pero hay otra genuinidad que ha de recobrase mediante un autoescrutinio que expulse al engaño y la

pretensión; y como esta empresa es difícil y dudosa su realización, no pensamos en su exitosa conclusión al formular una ilustración de la genuinidad que sea obvia.

A la luz de estas distinciones, la ley de la genuinidad puede establecerse como sigue: Todo desarrollo implica un punto de partida en el sujeto tal como es, un término en el sujeto tal como ha de ser, y un proceso desde el punto de partida hasta el término. Sin embargo, en la medida en que el desarrollo es consciente, hay alguna aprehensión del punto de partida, del término y del proceso. Pero tales aprehensiones pueden ser correctas o equivocadas. Si son correctas, los componentes consciente e inconsciente del desarrollo estarán operando desde la misma base por la misma ruta hasta la misma meta. Si están equivocadas, los componentes consciente e inconsciente, en mayor o menor medida, operarán contrarrestándose involuntariamente. Tal conflicto es enemigo del desarrollo, y así tenemos la ^{476} ley condicional de la genuinidad, a saber, que si un desarrollo es consciente, entonces su éxito requiere aprehensiones correctas de su punto de partida, de su proceso, y de su meta.

Más aún, además de ser correctas o equivocadas, las aprehensiones que hacen consciente un desarrollo pueden ser mínimas o más o menos extensas. Son mínimas cuando implican poco más que la sucesión de actos fragmentarios y separados que se necesitan para llevar a cabo los pasos sucesivos del desarrollo con advertencia, inteligencia y racionalidad. Son más o menos extensas cuando uno empieza a profundizar en los antecedentes, el contexto, las premisas, las interrelaciones de las series mínimas de actos conscientes, y cuando uno empieza a asumir este entenderse a sí mismo bajo leyes empíricas y teorías filosóficas del desarrollo. Ahora bien, siendo iguales las otras cosas, hay menos probabilidad de error en las series mínimas solas que en las series mínimas adicionadas con sus concretos antecedentes y explicación teórica; y por esta razón esperamos **{501}** que la genuinidad sea más común en el alma simple y honrada, ayuna de introspección y de psicología profunda. Pero muy bien puede ser que no sean iguales las otras cosas, puede ser que los errores se hayan llegado a aposentar en los antecedentes habituales de donde brotan los chispazos inteligentes directos y reflexivos, y puede ser que si hemos esperado que nuestro autoconocimiento virtual e implícito nos proporcione una guía concreta a través del desarrollo consciente, entonces la serie mínima lejos de ser probablemente correcta esté ciertamente equivocada. Según esto, la ley de la genuinidad no sólo es condicional, sino que también es análoga; llega a ser relevante en tanto que el desarrollo sea consciente; y lo que demanda será espontáneo en algunos casos y en otros sólo se obtendrá mediante un autoescrutinio más o menos extenso.

La necesidad, pues, de genuinidad es la necesidad de evitar el conflicto entre los componentes inconsciente y consciente de un desarrollo. Pero uno pasa a captar el asunto más profundamente cuando pregunta por qué ha de surgir el conflicto. Porque si bien uno no tiene que buscar lejos para hallar una razón, con todo, esa razón no carece de profundidad. Como hemos visto, todo desarrollo implica una tensión entre la limitación y la trascendencia. Por una parte, está el sujeto tal como es, que funciona más o menos exitosamente en un ciclo flexible de series de esquemas de recurrencia. Por otra parte, está el sujeto como un sistema superior en movimiento. Una misma realidad es a la vez integrador y operador, pero el operador es implacable al transformar al integrador. El integrador reside en niveles sucesivos de formas conjugadas interrelacionadas que son más ^{477} familiares cuando se les da el nombre más común de hábitos adquiridos. Pero los

hábitos son inerciales. La tendencia íntegra de la perceptividad presente, de la afectividad y agresividad presentes, de las vías actuales de entender y juzgar, de deliberar y elegir, de hablar y actuar, se orienta a que ellos permanezcan como son. Contra este conservadurismo sólido y saludable, sin embargo, operan ahí los mismos principios que les dieron origen a los hábitos adquiridos y que ahora persisten en intentar transformarlos. La finalidad, que consiste en el dinamismo (dirigido hacia arriba pero no determinadamente) de todo ser proporcionado, está operando inconscientemente. El desapegado y desinteresado deseo, que suscita siempre preguntas ulteriores, está operando conscientemente. Entre los tópicos por cuestionar están las iniciativas inconscientes de uno mismo, el que sean asumidas por el orden general que descubre la inteligencia en el universo del ser, su integración en el tejido del vivir habitual de uno mismo. Así, ahí surge al estado consciente una aprehensión concreta de un yo ideal obviamente practicable y próximo; pero a una con él brota también la tensión entre la limitación y la trascendencia, y no es una vaga tensión {502} entre la limitación en general y la trascendencia en general, sino una no bienvenida invasión de la conciencia por aprehensiones opuestas de uno mismo tal como uno es concretamente y tal como uno ha de ser concretamente.

La genuinidad es la admisión de dicha tensión en la conciencia, y así ella es la condición necesaria para la cooperación armónica de los componentes consciente e inconsciente del desarrollo. Ella no hace a un lado las preguntas, ni suaviza las dudas, ni rebaja los problemas, ni rehuye la actividad para charlar, para entretenerse pasivamente, para dormir o narcotizarse. Ella enfrenta los temas, los inspecciona, estudia sus diversos aspectos, ensaya sus varias implicaciones, contempla sus consecuencias concretas en la vida propia de uno y en las vidas de los demás. Si bien ella respeta las tendencias inerciales como fuerzas conservadoras necesarias, no por eso concluye que una rutina defectuosa tenga que mantenerse porque uno haya crecido acostumbrado a ella. Aunque teme el helado zambullirse en llegar a ser diferente de como uno es, no esquiva el tema, ni aparenta bravura, ni ejecuta una bravata. Es capaz de asegurarse y de confiar no sólo en lo que se ha intentado y hallado exitoso, sino también en lo que todavía queda por intentarse. Se cansa de la perpetua renovación de ulteriores preguntas por enfrentar, echa de menos el descanso, vacila y falla, pero conoce sus debilidades y sus fallas y no trata de racionalizarlas.

Tal genuinidad es ideal. Ella va mucho más allá de la dotación innata de desapego y desinterés que poseemos en el puro deseo de ⁽⁴⁷⁸⁾ conocer. Porque ella presupone las acumulaciones de las intelecciones directas, introspectivas y reflexivas que se necesitan para distinguir los asuntos. Algunas son trascendentes; otras, importantes; otras, secundarias; otras, menores; otras, simplemente tontas. Sin la perspectiva y la discriminación debidas, el ejercicio de genuinidad (descrito antes) sólo da como resultado una persona diligente con un tino notable para concentrarse en las preguntas equivocadas. Tampoco pueden adquirirse la perspectiva y la discriminación sin hacer las preguntas significativas. Hay, pues, que romper ese círculo vicioso, porque no podemos llegar a ser sabios y discriminantes sin concentrarnos en las preguntas correctas, y no podemos seleccionar dichas preguntas a no ser que ya seamos sabios y discriminantes.

Con todo, los círculos viciosos son entidades lógicas, y el desarrollo es una serie de saltos emergentes desde la lógica de una posición hasta la lógica de la siguiente. Un sistema superior en cuanto está en movimiento, en cuanto operador, no ha de deducirse sólo de preceptos y de máximas, ni sólo de impulsos interiores, ni sólo de circunstancias

externas. Es una respuesta creativa que satisface los requisitos de los tres en una síntesis concreta inteligible. El hombre es alguien vivo, {503} sensitivo, inteligente, razonable. No es una mónada aislada. Su desarrollo es un movimiento desde la dependencia relativa de la niñez hasta la autonomía relativa de la madurez. Y conforme se desarrolla, el contenido de los requisitos análogos de genuinidad-para-él se desplaza desde la simple demanda del puro deseo de desapego hasta un despliegue de dicho deseo, cada vez más inteligente, más sabio, más confiado en sí mismo.

Finalmente, está la sanción de la genuinidad. El fallar en la genuinidad no es escapar sino sólo desplazar la tensión entre la limitación y la trascendencia. Dicho desplazamiento es la raíz del fenómeno dialéctico de la escotosis en el individuo, del sesgo del sentido común, de las diferencias filosóficas básicas, y de la prolongación de dichas diferencias en las ciencias naturales y las ciencias del hombre, en la moral y en la religión, en la teoría educativa y en la historia. Pero este tema nos saca del método genético y nos lleva a la dialéctico, por lo que dejamos hasta aquí la discusión.

Esta ha sido, por supuesto, muy general. Eso se pretende. Una estructura heurística es sólo el marco de referencia en el que la investigación ha de introducir leyes específicas y hechos particulares. La pregunta que está ante nosotros no es si hayamos manejado adecuadamente el desarrollo humano. La pregunta que está ante nosotros no es si hayamos establecido la fertilidad de la estructura heurística; ni siquiera si hayamos explicado su preciso modo de aplicarse. Nuestro tópico es el método genético y la única pregunta es si se ha hallado la idea clave del método. Nuestra explicación {479} establece su posición sobre la estructura del conocer humano. Sus elementos básicos los proporcionan la teoría de los géneros y especies explicativos, el análisis consiguiente del desarrollo en general, y las características especiales del desarrollo triplemente compuesto del hombre. Halla que, así como el método clásico se apoya en la suposición de que los semejantes tienen que entenderse semejantemente, así también el método genético se apoya en la suposición de que una intelección de individuos significativamente desemejantes ha de alcanzarse asumiendo sus historias respectivas bajo principios genéticos comunes. Halla, igualmente, que así como al método clásico le conciernen las leyes, así al método genético le conciernen las tendencias emergentes, las sucesiones de operadores que sucesivamente cambian las leyes a las que está sujeto un individuo. Más aún, halla que, debido a que al método genético le conciernen las tendencias emergentes, su objeto puede formularse sólo al introducir unas categorías en las que la noción del emerger y sus implicaciones se establezcan adecuadamente y con la suficiente generalidad. En fin, por esta razón la explicación del método genético tuvo que esperarse hasta que se discutiera la metafísica; y dentro de este contexto metafísico ha resultado posible, me parece, ofrecer una visión singular integrada que halla {504} su punto de partida en el método clásico aunque abraza la biología, la psicología del comportamiento y la psicología profunda, la reflexión existencialista sobre el hombre, y los elementos fundamentales en la teoría de la historia individual y social, de la moral y la ascética, de la educación y la religión.

7.5 Contraposiciones

La complejidad de los temas ⁱ que hemos estado tratando ha hecho imposible el que dentro de nuestra exposición entretejiéramos una explicación de las visiones contrarias y las razones que tenemos para rechazarlas. Sin embargo, se da un aumento notable de

claridad como resultado de dichos contrastes, y si no hemos de invitar a que nos mal interpreten, será mejor que intentemos indicar negativamente nuestra posición.

En el libro de Ernst Cassirer *The Problem of Knowledge*⁷ el lector interesado encontrará un estudio bien documentado desde el punto de vista neokantiano de los métodos biológicos y de las teorías desde el tiempo de Linneo hasta el presente. Suponiendo esta exposición de otras visiones, será posible que nosotros establezcamos compactamente los contrastes esenciales entre nuestra posición y el mecanicismo, el vitalismo, el organicismo, y el kantismo. Finalmente, ^{480} indicaremos los puntos en que creímos necesario desarrollar las visiones de Aristóteles.

Primero, pues, nuestras visiones sobre la realidad y la objetividad nos separan de los mecanicistas. En nuestra posición no sólo hay espacio sino que tiene importancia cada chispazo inteligente que la física y la química puedan ofrecerle al biólogo, porque el organismo es un sistema superior de las variedades subyacentes químicas y físicas, y el sistema superior de ninguna manera viola la autonomía de las leyes físicas y químicas. Igualmente, en nuestra posición se le da la bienvenida a cualquier descubrimiento de conexiones tales como el reflejo condicionado y el tropismo, porque todas esas conexiones son simplemente partes del ciclo flexible de series de esquemas de recurrencia. Pero no podemos sino rechazar la creencia mecanicista de que la realidad consiste en unos elementos imaginables en cuanto imaginados, porque dichas **{505}** imágenes en cuanto imágenes son inverificables; y no podemos compartir la esperanza mecanicista de que algún día las leyes de la física y la química explicarán todos los fenómenos biológicos, porque la única evidencia para tal esperanza es la creencia mecanicista de que la realidad consiste en unos elementos imaginables en cuanto imaginados.

Segundo, nuestro rechazo del mecanicismo no es una afirmación del vitalismo, porque no creemos que el vitalismo, al menos tal como se lo concibe comúnmente, sea suficientemente radical en su rechazo del mecanicismo. Porque el vitalista parece aceptar la visión mecanicista de que la realidad consiste en unos elementos imaginables en cuanto imaginados, aunque para añadir que también hay unas entelequias vitales no imaginables. En contraste, rechazamos de plano la creencia de que la realidad última se conozca mediante un grupo de imágenes inverificables, y si nosotros afirmamos unas formas, las afirmamos no sólo en los organismos sino también en los electrones, protones, átomos, y compuestos químicos. Tampoco ésta es una afirmación que haya de considerarse como traficante de misterio. Porque un misterio es lo que no se entiende, mientras que una forma es lo que ha de conocerse en la medida en que uno entienda correctamente. El misterio real es que, siendo considerados universalmente los científicos como hombres inteligentes, no obstante se considera como un ultraje el sugerir que conozcan algo gracias al entender o que ellos conozcan mejor y más adecuadamente cuando entienden mejor y más adecuadamente.

⁷ ERNST CASSIRER, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trad. ingl. de W. H. Woglom y C. W. Hendel, de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Vierter Band, Von Hegel's Tod bis zur Gegenwart, 1832-1932* (New Haven: Yale University Press, 1950) 118-216; en alemán, 127-222- [La traducción inglesa se publicó antes de cualquier edición alemana. La primera de éstas se publicó en 1957 (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer); nosotros hemos consultado una reimpresión de 1973 (Hildesheim: Georg Olms Verlag).]

Tercero, mientras afirmamos formas tanto en los átomos como en los organismos, mientras que lo hacemos por la misma razón en ambos casos, con todo, no afirmamos que la biología maneje el mismo tipo de formas conjugadas que la química o la física. Si uno compara los elementos químicos, uno halla que algunos, por ejemplo los gases inertes, son muy estables mientras que otros se mueven fácil y casi interminablemente en compuestos. Con todo, tanto los elementos químicos ^{481} estables como los inestables son sistemas estáticos; el carbón de un determinado peso y número, sin importar cuán grande sea la serie de compuestos en los que entra, nunca origina una serie en desarrollo de instancias del carbón de dicho peso y número. La característica destacada del organismo es que, en su inestabilidad, él está acoplado y balanceado por un sistema en movimiento; es que la misma unidad individual se diferencia por una secuencia explicativa de formas conjugadas; es que dichas secuencias son miembros de la secuencia más comprehensiva de estrategias siempre más audaces e ingeniosas por las cuales los organismos resuelven el problema de vivir en un medio ambiente.

Cuarto, al afirmar las formas centrales concordamos con los abogados del holismo u organicismo. Pero nosotros no sólo afirmamos la unidad inteligible que ha de captarse en los datos en cuanto individuales, sino también las funciones y relaciones inteligibles que han de captarse en los datos en cuanto que son de determinadas clases. Más aún, dichas relaciones y funciones inteligibles no sólo emergen en las **{506}** variedades subyacentes y determinan el ciclo flexible de series de esquemas de recurrencia, sino que también constituyen un sistema superior en movimiento que integra el conjunto subyacente de tal suerte que hace que emerja otra integración diferente.

Quinto, empleamos el nombre "emerger" pero lo empleamos con una significación muy determinada para denotar un hecho bastante inconfundible. El prototipo del emerger es el chispazo inteligente que surge respecto a una imagen apropiada; sin el chispazo inteligente, la imagen es una variedad coincidente; con el chispazo inteligente los elementos de la imagen quedan unidos y relacionados inteligiblemente; más aún, las acumulaciones de los chispazos inteligentes unifican y relacionan aún mayores y más diversificadas series de imágenes, y lo que permanece como meramente coincidente desde un punto de vista inferior, se convierte en sistemático por la acumulación de chispazos inteligentes en un punto de vista superior. Si la significación del emerger se llega así a determinar, el hecho es igualmente inconfundible. Hay procesos rutinarios y en todos ellos puede uno verificar las mismas leyes clásicas y estadísticas. Hay cambios de estado y durante ellos las leyes estadísticas se modifican pero las leyes clásicas permanecen las mismas. Pero también existen unos procesos de emerger, y las leyes clásicas que pueden verificarse en su inicio no son las leyes clásicas que pueden verificarse en su fin. Hay correlaciones que pueden verificarse en el organismo adulto. Hay correlaciones que pueden verificarse en el huevo fertilizado. Pero los dos grupos de correlaciones no son idénticos. En determinados materiales ha ocurrido un cambio en lo que puede captarse por el chispazo inteligente, formularse en una ley, y afirmarse como verificado. Un grupo de formas ^{482} conjugadas le ha cedido el lugar a otra. El proceso desde un grupo hasta el otro es regular. Pero este proceso regular no está de acuerdo con la ley clásica, porque no hay leyes clásicas acerca del cambio de las leyes clásicas; y tampoco está de acuerdo con la ley estadística, porque no es una elección indiferente entre un grupo de procesos alternativos; y

así uno se ve forzado a reconocer el hecho de un tercer tipo de proceso por investigarse mediante un tercer método, el genético.

Sexto, Kant afirmó que un máximo de intencionalidad formal era relevante en la investigación biológica. Dicha intencionalidad no era parte de la realidad bajo investigación, pero era un componente necesario del ordenar inteligiblemente los datos por la mente. Ahora bien, nosotros afirmamos la finalidad en un sentido que ya ha sido definido. Ella es una afirmación de un dinamismo, es una afirmación de un estar dirigido generalmente hacia una inteligibilidad y sistematización más plenas, y es una afirmación del logro de una plenitud siempre mayor aunque nunca completa, a través de una probabilidad efectiva. Un claro ejemplo de la significación exacta de dicha finalidad es la estrategia flexible del sistema superior dinámico e, igualmente, de la sucesión acumulativa {507} de estrategias siempre más audaces y más ricas. Según esto, el que afirmemos la finalidad no significa más que lo que puede ser captado inteligentemente en los datos y afirmado razonablemente basándose en los datos. Pero lo real es el ser, y el ser es lo que ha de captarse inteligentemente y afirmarse razonablemente. En esta muestra, la finalidad es exactamente tan real como cualquier otra cosa. En la medida en que la intencionalidad formal de Kant implica un cierto antropocentrismo y, también, una mayor determinación que nuestra noción de finalidad, estamos dispuestos a conceder su status subjetivo, pero entonces negaremos que posea ninguna relevancia para la investigación biológica. Finalmente, las visiones de Kant en este terreno no son más que una consecuencia de su posición general y, como ya se ha sugerido antes, dicha posición no tiene mejores fundamentos que un rechazo incompleto de las visiones ingenuas sobre la objetividad, a una con un fracaso en encontrar el incondicionado virtual como constitutivo del juicio, y por tanto un fracaso en alcanzar el universo del ser.

Séptimo, aunque concordamos básicamente con Aristóteles, diferimos de él en diversas maneras positivas y no estará de más clarificar el asunto muy brevemente. Aristóteles reconoció las formas central y conjugada: así como la vista es al ojo, así el alma es a todo el animal. Su forma es también un fin: la vista es la inteligibilidad captada no sólo en el ojo desarrollado y en el nervio óptico, sino también -- proléptica o anticipadamente -- en el desarrollarse el ojo en el feto. El distinguió entre la cosa-para-nosotros y la cosa-misma: no sólo se captan las formas en las presentaciones sensibles, sino también existen en una materia prima que es pura potencia y por eso se queda corta ante cualquier descripción categorial. † Por otra parte, Aristóteles no captó la {483} noción de los puntos de vista superiores, ni la empleó para responder por los géneros y especies explicativos. El no captó la noción de la probabilidad en cuanto explicativa, ni concibió una probabilidad de emerger, ni pensó en formas superiores como las que dan cuenta de las regularidades en las variedades subyacentes que de otra suerte serían meramente coincidentes. El no concibió la finalidad como encaminando más allá de cualquier logro determinado genérica y específicamente, y su análisis del movimiento en cuanto acto incompleto es sólo una aproximación distante a la noción del desarrollo como un sistema superior en movimiento desde lo indiferenciado hasta la perfección plenamente diferenciada. Finalmente, sobre esta posición no hay una potencialidad próxima para concebir el desarrollo humano como un movimiento triplemente compuesto de sistemas superiores sucesivos.

8. Resumen

La metafísica se ha concebido como la estructura heurística integral del {508} ser proporcionado. El ser proporcionado es lo que ha de conocerse por la experiencia, la captación inteligente, y la afirmación razonable. La estructura heurística integral es el esbozo anticipador de lo que será conocido al afirmar una explicación completa de la experiencia.

La significatividad de la metafísica no reposa en el futuro sino en el presente. Es un asunto indiferente para la metafísica el si ha de haber o no alguna fecha futura en la que se alcance de hecho una explicación completa. En cambio, es un asunto de la mayor importancia para la metafísica en que aquí y ahora uno rechace todo oscurantismo y así acepte con todas sus implicaciones el esfuerzo de una explicación completa. Igualmente, el valor de un esbozo anticipador de una explicación hipotéticamente completa no ha de medirse por la medida en que dicha explicación se anticipe. Porque el asunto metafísico no es el presente orden del conocimiento futuro, sino el orden inmanente en la dinámica de todo conocimiento, ya sea pasado, presente o futuro. Aun cuando la ciencia haya dado cuenta de todos los fenómenos, y el sentido común haya sido purgado de todo sesgo, queda la pregunta sobre la unificación de las ciencias y de la miríada de instancias del sentido común. Como dicha pregunta nunca podrá responderse ni por la ciencia ni por el sentido común, así igualmente la respuesta a ella puede afirmarse de una vez en sus líneas generales estructurales; y el punto para la respuesta no es el valor de una predicción sino el valor de un orden y perspectiva correctos en el presente conocimiento y en la presente investigación.

Así como la significatividad de la metafísica, así también la evidencia en su favor descansa en el presente. Pero la característica única de la metafísica hace extremadamente difícil una explicación de la {484} evidencia. Cualquier doctrina puede presentarse en un grupo o grupos de definiciones, postulados, y deducciones. Pero la evidencia no reposa en la expresión exterior vocal o escrita, y ni siquiera en el asentimiento interno, sino en la captación reflexiva primera que compele a que la racionalidad asienta. Una vez que uno ha aceptado las definiciones y los postulados, la deducción hace manifiesto al incondicionado que ha de captarse reflexivamente. Pero las definiciones y los postulados de la metafísica son una variedad de alternativas disputadas; la evidencia para discriminar entre ellas es tan grande como el universo sobre el que ellas se pronuncian; y una captación de dicha evidencia no reposa dentro del fácil alcance de cualquier mente indolente, sino sólo en el término de una larga y difícil acumulación de chispazos inteligentes directos y reflexivos.

Por esta razón una declaración de la evidencia para una metafísica tiene que hacerse en términos dinámicos. Si una imagen espacial y una metáfora dinámica pueden ayudar, el avance de la evidencia metafísica es a la vez una brecha, un movimiento envolvente y un encierro. La brecha se abre con {509} la afirmación de uno mismo en cuanto consciente empírica, inteligente y racionalmente. El movimiento envolvente se realiza mediante la noción proteica del ser como todo lo que uno capta inteligentemente y afirma razonablemente. El encierro se lleva a cabo mediante la oposición dialéctica de las nociones dobles de lo real, del conocer, y de la objetividad, de suerte que cada intento de escape es bloqueado por el darse cuenta de que uno estará substituyendo meramente alguna

contraposición por una posición conocida, meramente abandonando el ser que puede ser captado inteligentemente y afirmado razonablemente, meramente distorsionando la conciencia que no es sólo empírica sino también inteligente, y no sólo inteligente sino también razonable.

Una vez que se ponen estos cimientos y mientras se conserven efectivamente, uno puede pasar rápidamente a erigir la estructura heurística integral del ser proporcionado. En un primer momento, la crítica dialéctica transforma al sentido común de uno y las concepciones científicas para proporcionar la premisa menor secundaria del argumento. En un segundo momento, la teoría del conocimiento saca a luz los cuatro métodos de la posible investigación, la condición para su utilización, y la posibilidad de su integración, para producir la premisa menor principal. En un tercer momento, la intelección metafísica une las premisas menores principal y secundaria, exactamente como un físico reúne una ecuación diferencial con las condiciones límite aseguradas empíricamente, para obtener la estructura heurística integral relevante para este universo. En un cuarto momento, se invoca el isomorfismo ^{485} del conocer y de lo conocido: el patrón de relaciones inmanentes en la estructura de los actos cognoscitivos también ha de encontrarse en los contenidos de los actos anticipados, y todavía se encontrará que prevalecen cuando los contenidos heurísticos de los actos anticipados les hacen lugar a los contenidos actuales de los actos que están ocurriendo.

Para resumir el segundo momento, uno empieza notando que el entender lleva hacia la formulación de sistemas, que los sistemas puede suponerse o que son constantes a lo largo del tiempo o que cambian con el tiempo. Igualmente, además del entender directo que propone los sistemas, está el entender inverso que se apoya, al contrario, en asumir una inteligibilidad defectuosa. Según esto, la anticipación de un sistema constante por descubrirse cimienta el método clásico; la anticipación de una secuencia de sistemas inteligiblemente relacionada cimienta el método genético; la anticipación de que los datos no se conformarán con el sistema cimienta el método estadístico; y la anticipación de que las relaciones entre las sucesivas etapas del sistema cambiante no serán directamente inteligibles cimienta el método dialéctico. Pero los datos deben o conformarse o no conformarse con el sistema, y los sistemas sucesivos deben relacionarse o no de una manera **{510}** directamente inteligible. Según esto, tomados juntos, los cuatro métodos son relevantes para cualquier campo de datos; ellos no dictan lo que deben ser los datos; ellos son capaces de enfrentar los datos sin importar lo que ellos prueben ser.

Sin embargo, la utilización de los métodos tiene una condición básica. Porque ellos llevan hacia unos sistemas y estructuras generales que, a pesar de su generalidad, deben descubrirse, verificarse, y aplicarse a unos datos que resulta que son, todos, individuales. Para ligar inteligiblemente los datos individuales con las estructuras generales, se necesita un tipo ulterior y distinto del entender que capte unidades, identidades, totalidades concretas. De lo que se sigue que las estructuras generales se interesan en las propiedades de las cosas, donde las propiedades y las cosas son lo que ha de conocerse al entender los mismos datos con procedimientos diferentes pero complementarios.

Además de su unidad por una referencia concreta, los métodos poseen también unificaciones estructurales. Así, en un universo en que los métodos clásico y estadístico son relevantes, la inteligibilidad inmanente del orden de eventos puede mostrarse ser una

probabilidad de emerger. Igualmente, en un universo en que las mismas cosas tienen propiedades investigadas en ciencias autónomas distintas, la noción de puntos de vista sucesivos es la única capaz de relacionar inteligiblemente las propiedades genéricamente distintas de la misma cosa, sin violar la autonomía de las ciencias. De ahí se sigue una probabilidad generalizada de emerger tanto para las cosas como para ^{486} los eventos, y la estructura heurística del conocer se ve acoplada con la finalidad del ser.

Para volvernos ahora hacia el cuarto momento del argumento metafísico, se introdujeron las nociones de la potencia, la forma, y el acto centrales y conjugados. El ser proporcionado es lo que ha de conocerse por la experiencia, la captación inteligente y la afirmación razonable. La estructura heurística integral del ser proporcionado es la estructura de lo que ha de conocerse cuando se explique completamente el ser proporcionado. Pero en dicho conocimiento explicativo habrá afirmación, habrá intelección, y habrá experiencia del residuo empírico. Hagamos que el 'acto' denote lo que se conoce en la medida en que uno afirma; hagamos que la 'forma' denote lo que se conoce en la medida en que uno entiende; hagamos que la 'potencia' denote lo que se conoce en la medida en que uno experimenta el residuo empírico. De la distinción, relaciones, y unidad de los contenidos experimentados, inteligibles y afirmados, se siguen la distinción, relaciones y unidad de la potencia, la forma y el acto. De los diferentes modos de entender las cosas concretas y las leyes abstractas, se sigue la distinción entre las formas centrales y conjugadas y, como corolario, las distinciones entre la potencia central y la conjugada, y entre los actos central y conjugado. De la unificación estructural de los métodos mediante la probabilidad generalizada de emerger, se sigue la explicación estructural de los géneros y especies explicativos y el orden inmanente del universo del ser proporcionado. Tales son los elementos de la metafísica. ^k

Queda la tarea, que ha de empezarse en el siguiente capítulo, de investigar un poco más profundamente ^l la naturaleza de estos elementos y sus relaciones. Pero puede no estar de más ubicar una vez más nuestra posición en la historia de la filosofía. Existe un isomorfismo necesario entre nuestro conocer y su conocido proporcionado. Pero tal paralelismo le falta al deductivista *ordo idearum est ordo rerum* de Spinoza. El lugar correcto del paralelismo ha de hallarse en la estructura dinámica de nuestro conocer. El inquirir y el entender presuponen y complementan la experiencia; la reflexión y el juicio presuponen y complementan el entender. Pero lo que vale para las actividades, también vale para sus contenidos. Lo que se conoce en la medida en que uno está entendiendo, presupone y completa lo que se conoce al experimentar; y lo que se conoce en la medida en que uno está afirmando, presupone y completa lo que se conoce al entender. Finalmente, los contenidos de los actos cognoscitivos o bien se refieren a lo conocido o bien son idénticos a lo conocido, y así la estructura dinámica del conocer es también la estructura del ser proporcionado. Esto fue ^{487} captado por Aristóteles y más plenamente por Aquino y, aunque la presente explicación del tema difiere de su posición en unos detalles, la diferencia radica en el hecho de que la ciencia moderna ha posibilitado distinguir muy agudamente entre la descripción preliminar y la explicación científica.

16

La Metafísica ... una Ciencia ^a

{512} ^{488} Debido a que hemos admitido que es un hecho el chispazo inteligente, nos hemos enfrentado al problema de la objetividad. Debido a que no nos contentamos con afirmar que el hecho del chispazo inteligente sea meramente compatible con la objetividad, nos hemos dedicado a mostrar que nuestro análisis del conocimiento implica un método de la metafísica y cimienta una deducción de los seis elementos metafísicos del ser proporcionado. Queda el que los elementos deducidos les den origen a una serie de preguntas, y servirá tanto para probar el método como para revelar su poderío, si a dichas preguntas se les dan respuestas. Según esto, el presente capítulo trata (1) la noción de la distinción y sus diferentes clases, (2) la noción de la relación y los problemas básicos que genera, (3) la naturaleza de los elementos metafísicos, su realidad, su relación con los elementos de una lógica o una gramática, y su significatividad técnica en el conocimiento unificado, (4) la noción de unidad en cuanto aplicada al universo del ser proporcionado, a un ser concreto singular, y al compuesto humano de materia y espíritu, y (5) el concepto de la metafísica en cuanto un sector riguroso del conocimiento.

Aunque los temas anteriores se tratan comúnmente en los manuales de metafísica, no por eso se ha de inferir una identidad de meta e intención. Nuestro propósito no es escribir un tratado de metafísica, sino revelar de manera concreta la existencia y el poderío de un método. ^b Si el método es a la vez válido y poderoso, el tratado se seguirá de forma debida. Queda el que el tratado es un evento futuro y no un hecho presente, queda el que el hecho presente es una exploración del método, y queda el que el evento futuro no se seguirá {513} como una conclusión deducida por una computadora electrónica, sino como un producto de la inteligencia y racionalidad.

1. Distinciones

En general, cualquier P y Q son distintas si es verdadero que P es no Q . Sin embargo, esta proposición se interpreta diferentemente según diferentes ^{489} visiones sobre la realidad, el conocimiento, y la objetividad. En la posición, el conocimiento de la distinción entre P y Q la constituye el juicio comparativo negativo. En la contraposición, el juicio comparativo negativo expresa meramente el conocimiento de la distinción adquirido previamente. En la posición, lo real es el ser y así como el ser se conoce por los juicios afirmativos, así las distinciones en el ser se conocen por los juicios negativos. En la contraposición, lo real tiene que conocerse antes de que uno pueda hacer un juicio; se conoce por una mirada ocular o intelectual ficticia; y así las distinciones se conocen mediante el ocurrir de diferentes actos de mirar que no pueden referirse al mismo objeto. Nosotros pretendemos, por supuesto, que la contraposición ha de rechazarse. Es verdadero que antes del juicio se dan otros componentes del conocimiento; pero no es verdadero que los componentes del conocimiento anteriores al juicio sean completos en cuanto conocimiento; antes que uno

niegue que P sea Q , uno debe tener evidencia para negarlo; pero tener la evidencia es una cosa; captar su suficiencia es otra; y asentir a la negación es una tercera. Sólo en el acto mismo de juicio postula uno el absoluto; sólo al postular el absoluto se conoce al ser.

Sin embargo, cuando es verdadero que P es no Q , puede o no ser verdadero que P sea real y puede o no ser verdadero que Q sea real. De aquí que las distinciones puedan dividirse en nocionales, problemáticas, reales, y mixtas.

Una distinción es nocional si es verdadero que (1) P es no Q , (2) P es meramente un objeto del pensamiento, y (3) Q es meramente un objeto del pensamiento. Por ejemplo, un centauro no es un unicornio.

Una distinción es problemática si es verdadero que (1) que P es no Q , (2) que ya sea P o Q , o ambos no se hayan explicado definitivamente, y (3) que se dé la posibilidad de que, cuando se alcance una explicación definitiva, entonces P o Q , o ambos puedan resultar ser meros objetos del pensamiento, o de lo contrario que P y Q puedan probar referirse a la misma realidad.

Una distinción es real si es verdadero que (1) P es no Q , (2) P es real, y (3) Q es real.

{514} ^{490} Una distinción es mixta si es verdadero que (1) P es no Q , (2) uno de los dos P y Q , es real y (3) el otro es meramente nocional.

Las distinciones reales se dividen en mayor y menor; y las distinciones mayores reales se subdividen en numéricas, específicas y genéticas. Las distinciones menores reales se dan entre los elementos o constitutivos del ser proporcionado, esto es, entre la potencia, forma y acto centrales y conjugados. Las distinciones mayores reales se dan entre las cosas, que pueden pertenecer a géneros diferentes o a especies diferentes del mismo género o, finalmente, pueden ser diferentes individuos de la misma especie.

Igualmente, las distinciones reales se dividen en adecuadas e inadecuadas. Hay una distinción real entre Pedro y Pablo, entre la mano derecha y la mano izquierda de Pedro; pero se da una distinción real inadecuada entre Pedro y sus manos.

En conclusión, puede notarse que la distinción formal escotista de parte del objeto (1) presupone la contraposición respecto a la objetividad, y (2) halla su argumento más fuerte en el campo de la teoría trinitaria. Se supone que Dios Padre se intuye a sí mismo a la vez como Dios y Padre; el objeto en cuanto anterior a la intuición no puede mostrar ambos aspectos como completamente idénticos porque de lo contrario el Hijo no podría ser Dios sin ser también Padre. La respuesta fundamental es *Ex falso sequitur quodlibet*; y la suposición de la intuición se apoya en una teoría cognoscitiva errada. ¹

2. Relaciones

En cualquier par de correlativos uno puede distinguir entre una relación R , su base P , su término Q , la relación inversa R' , la base inversa Q , y el término inverso P . Así si la

¹ La historia de esta distinción escotista la ha investigado BERNHARD JANSEN, 'Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis,' *Zeitschrift für katholische Theologie*, 53 (1929) 317-44, 517-44.

relación "padre" tiene a Abraham como su base y a Isaac como su término, la relación inversa "hijo" tiene a Isaac como su base inversa y a Abraham como su término inverso.

Como las distinciones, así también las relaciones pueden ser nocionales, problemáticas, reales, o mixtas. Son nocionales si son meramente supuestas, meramente objetos del pensamiento. Son problemáticas si su afirmación ocurre en una descripción o en una explicación provisional. Son reales si su afirmación ^{491} sobreviviría en un relato definitivo explicativo de éste universo. Son mixtas si una correlativa es real y la otra es nocional.

{515} La división anterior tiene un fundamento y una consecuencia. Su fundamento se halla en nuestra visión de que la metafísica se refiere al ser proporcionado en cuanto explicado. Su consecuencia es el problema de determinar qué relaciones sobreviven en una explicación definitiva y le pertenecen así a una explicación metafísica de la realidad.

Para resolver este problema es necesario distinguir en las relaciones concretas dos componentes, a saber, una relatividad primaria y otro, unas determinaciones secundarias. Así, si es verdadero que el tamaño de *A* es exactamente el doble del tamaño de *B*, entonces la relatividad primaria es una proporción y las determinaciones secundarias son la razón numérica "el doble" y los dos tamaños observables. Ahora bien, 'tamaño' es una noción descriptiva que puede definirse como un aspecto de las cosas que están en ciertas relaciones con nuestros sentidos, y así se desvanece en una relación explicativa de la realidad. Igualmente, la razón numérica "el doble" especifica la razón (*ratio*) entre *A* y *B*, pero lo hace sólo en un tiempo dado y bajo condiciones dadas; más aún, esta razón puede cambiar, y el cambio ocurrirá de acuerdo a las probabilidades; pero aunque las probabilidades explicarán por qué unos objetos como *A* y *B* con determinada frecuencia tienen tamaños según la razón de dos a uno, en cambio ellas no explicarán por qué *A* y *B* se hallan de hecho en esa relación aquí y ahora; y así la razón numérica "el doble" es un elemento asistemático en la relación. Sin embargo, si preguntamos qué es una proporción, necesariamente introducimos la noción abstracta de cantidad, y hacemos el descubrimiento de que las cantidades y las proporciones son términos y relaciones tales que los términos fijan las relaciones y las relaciones fijan los términos. Porque la noción de cantidad no ha de confundirse con una aprehensión sensible o imaginativa de un tamaño; una cantidad es cualquier cosa que puede servir como un término en una razón numérica; e inversamente, una proporción, en el presente contexto, es una razón definible numéricamente entre cantidades.

El punto, pues, de nuestra distinción entre la relatividad primaria de una relación y sus determinaciones secundarias es que ella separa lo sistemático de lo asistemático. Si *A* y *B* son cosas de determinada clase, entonces deben ser cuantitativas; y si son cuantitativas, debe haber alguna proporción entre sus cantidades. Pero cuál sea exactamente dicha proporción en un tiempo dado, dependerá de la variedad de factores que forman el patrón asistemático de una serie divergente de condiciones, y así dentro de los límites de la ciencia del hombre no hay ninguna explicación última ni plenamente determinada de por qué sucede que *A* sea exactamente el doble de *B* en algún momento dado.

^{492} Todavía hay otro punto en nuestra distinción. Así como a lo sistemático ella lo separa de lo asistemático, así también a lo relativo lo separa de sus determinaciones absolutas. Todo lo que es relativo en la noción "el doble" también se halla **{516}** en la

noción "proporción"; la diferencia entre ellas es que "el doble" es una proporción especificada por un par de cantidades tales como uno y dos, o dos y cuatro, etc.; y dichos pares de cantidades, simplemente en cuanto pares de cantidades, prescinden de las relaciones de uno al otro.

De esta manera hemos llegado a concebir que las relaciones en cuanto que implican dos componentes: un componente contiene toda la relatividad de la relación, y es necesario y permanente en la medida en que es inseparable de su base en una cosa de una determinada clase; el otro componente, sin embargo, es contingente; está sujeto a una variación de acuerdo con las sucesivas tablas de probabilidades en el proceso del mundo; pero estas variaciones no cambian al componente primario sino sólo a las determinaciones secundarias; ellas no modifican lo relativo sino lo absoluto.

Más aún, este análisis tiene una notable generalidad. Porque nos ha sido posible concebir al universo del ser proporcionado en términos de potencias, formas, y actos centrales y conjugados. Pero las formas conjugadas se definen implícitamente por sus relaciones explicativas y verificadas empíricamente entre sí. Con todo, dichas relaciones son leyes generales; ellas valen en cualquier cantidad de instancias; ellas admiten aplicarse a lo concreto sólo por la adición de determinaciones ulteriores, y tales determinaciones ulteriores le pertenecen a una variedad asistemática. Se da ahí, pues, una relatividad primaria que se contiene en la ley general; es inseparable de su base en la forma conjugada que implícitamente define; y para alcanzar la relación concreta que es válida en un lugar y tiempo dados no basta pensar en la ley general; uno tiene que añadir determinaciones ulteriores que son contingentes por el mismo hecho de que tienen que obtenerse de una variedad asistemática.

Lo que vale para las relaciones de la explicación científica, también vale para las relaciones de la explicación metafísica. Así como las formas conjugadas se definen por sus relaciones entre sí, así las formas centrales son unidades diferenciadas por sus formas conjugadas; y la potencia y el acto central y conjugado son a las formas central y conjugada, como la experiencia y el juicio son al entender. La estructura íntegra es relacional: uno no puede concebir los términos sin las relaciones ni las relaciones sin los términos. Tanto los términos como las relaciones constituyen un marco básico que ha de llenarse, primero, con el avanzar de las ciencias, y en segundo lugar, con la información plena de las situaciones concretas. Más aún, así como hemos argumentado ^{493} que la metafísica es inmune al cambio revolucionario, dicho marco en sus líneas fundamentales nos permite conocer ahora los tipos de relaciones que sobrevivirían en una relación explicativa de éste universo.

{517} Según esto, nuestro primer problema parece resuelto. Debido a que hemos concebido la metafísica como la implementación de la estructura heurística integral, tuvimos que afirmar que se refería al ser proporcionado en cuanto explicado y así también tuvimos que afirmar que las relaciones reales son relaciones que se continuarían afirmando en un relato explicativo definitivo de este universo. Al distinguir en las relaciones concretas su relatividad primaria y sus determinaciones secundarias, fue posible localizar el componente relativo de la relación concreta enteramente dentro de la lista de los elementos metafísicos. Las leyes y los sistemas científicos son aproximaciones sucesivas a las relaciones entre las formas conjugadas. Las probabilidades científicas son

aproximaciones a las relaciones entre las formas y los actos de existencia y ocurrencia. Finalmente los procesos emergentes investigados por el método genético y dialéctico contienen las relaciones de los niveles sucesivos de formas conjugadas y las secuencias de relaciones entre etapas sucesivas del desarrollo de las formas conjugadas.

Más aún, ahí se sigue una clarificación del problema de las relaciones internas y externas. Se dice que las relaciones son internas cuando el concepto de la relación es intrínseco al concepto de su base; ellas son externas cuando la base queda esencialmente la misma ya sea que se le añada o no la relación. Así, si la 'masa' se concibe como una cantidad de materia y la materia se concibe como cualquier cosa que satisfaga el esquema kantiano de proveer un llenado a la forma vacía del tiempo, entonces la ley de los cuadrados inversos es externa a la noción de masa. Por otra parte, si las masas se conciben como implícitamente definidas por sus relaciones entre sí y la ley de los cuadrados inversos es la más fundamental de dichas relaciones, entonces la ley es una relación interna, porque la negación de la ley involucraría un cambio en el concepto de masa.

Ahora bien, a primera vista parecería que en un relato explicativo definitivo del universo, todas las relaciones debieran ser internas. Porque un relato explicativo procede del chispazo inteligente; consiste básicamente en términos y relaciones en que los términos fijan las relaciones y las relaciones fijan los términos; y claramente dichas relaciones son internas a los términos. Pero mientras que es verdadero que los sistemas se alcanzan por el método clásico, no es toda la verdad. Debido a que los sistemas clásicos son abstractos, debido a que ellos pueden aplicarse a lo concreto sólo recurriendo a una variedad asistemática de ulteriores determinaciones, por eso también se da un método estadístico y ^[494] leyes estadísticas. Se sigue que el método clásico revela la relatividad primaria sin las determinaciones secundarias de las relaciones concretas; que él proporciona un campo abstracto relacional -- digamos, para la posición e inercias de las masas -- **{518}** pero les deja a la observación y, en el caso general, a las probabilidades el determinar cuántas masas con qué inercia se hallan en qué posiciones. Igualmente, es verdadero que las leyes estadísticas pueden volverse hacia el relato explicativo cuando se acoplan con grandes números o con períodos largos de tiempo; pero esta explicación no localiza a los particulares. Hace inteligible el que cosas como *A* y *B* con alguna frecuencia se encuentren en la razón de dos a uno; pero deja como mero hecho empírico la determinación de que aquí y ahora *A* y *B* estén en la razón dada. Finalmente, debido a que dicha determinación es un mero hecho empírico, *A* y *B* quedan sujetos a las mismas leyes clásicas ya sea que se encuentren en la razón de dos a uno, o en la razón de tres a uno.

Según esto, aunque podemos conceder que el desplazamiento de la descripción a la explicación implica un desplazamiento desde las relaciones externas hasta las internas, con todo, también pretendemos que las relaciones internas no constituyen más que el componente de la relatividad primaria y que, puesto que en las relaciones concretas también se da el componente de las determinaciones secundarias contingentes, con ello las relaciones externas también sobreviven en un relato explicativo definitivo de nuestro universo.

Este asunto tiene una forma más antigua y ligeramente diferente. Aristóteles había adelantado el que el cambio no ocurre primariamente en la categoría de la relación, y Aquino acometió la tarea de resolver la consiguiente paradoja de que, cuando un cambio en

el tamaño de Q la hace igual a P , entonces (1) no se le añade ninguna realidad a P , y sin embargo (2) P llega a ser el sujeto de una relación real de igualdad con Q . Aparentemente estas dos proposiciones son contradictorias, pero no hay duda de que Aquino las afirmó a ambas. Tampoco dejó de ofrecer una razón. P puede adquirir una relación real de igualdad sin adquirir ninguna nueva realidad, porque siempre P ha poseído la realidad de la relación real así que el cambio en Q meramente le proporcionó su término externo.²

Sin embargo, si uno va a concordar con Aquino respecto a este asunto, uno tiene que extender su análisis más allá de lo que lo hizo él mismo. ¿Cuál es la realidad de la relación real que se halla en P antes de que Q cambie a un tamaño igual? Si es absoluta, entonces la relación real de P a Q es la nada que le llega ^{495} a P cuando Q se cambia. Si es relativa, entonces ¿qué es su término? Tales consideraciones han llevado a los comentaristas a negar una de las proposiciones que Aquino asumió para reconciliar, y luego a inventar unas distinciones con el fin de reconciliar su explicación con el texto que ellas estaban explicando. Pero el análisis presente nos lleva al procedimiento opuesto de empujar **{519}** el pensamiento de Aquino más allá en la línea que él ha escogido. La realidad de la relación real es en P anterior al cambio en Q ; dicha realidad es relativa; es la relatividad primaria inseparable de la cantidad; ella involucra a toda cosa cuantitativa en alguna relación de proporción con cualquiera otra cosa que sea cuantitativa; pero no determina cuál es exactamente la proporción entre P y Q , entre P y R , o P y S , etc. Para determinar cuál es exactamente la proporción en cada caso uno tiene que recurrir a las determinaciones secundarias, tales como el tamaño de P y el tamaño de Q ; y debido a que las determinaciones secundarias se hallan no sólo en P sino también en Q , debido a que las variaciones de P y Q no están relacionadas funcionalmente, la proporción determinada de P a Q puede cambiar sin ningún cambio en P .

En otras palabras, las relaciones concretas tales como la igualdad y la semejanza se quedan en el campo del conocimiento descriptivo. Su análisis metafísico supone su transferencia hasta el campo explicativo. Por dicha transferencia aparece que tales relaciones no son entidades simples sino compuestas. Ellas implican un componente de relatividad primaria y un componente de determinaciones secundarias. La relatividad primaria es inseparable de su base y por esa razón todo cambio es un cambio en la base, y sólo incidental y consiguientemente es un cambio en la relatividad. Las determinaciones secundarias no son constitutivas ni de la relación ni de su realidad en cuanto relación, sino simplemente de la diferenciación de las relaciones concretas; y debido a que dicha diferenciación no depende de la sola base, sino de la base y del término juntos, puede variar sin ninguna variación en la base.

Queda una pregunta final. ¿La realidad de una relación real es distinta de la realidad de su base? Una cosa es concebir lo absoluto; otra, concebir lo relativo; pero ¿hay una realidad que fundamente ambos conceptos, o son los dos unas realidades realmente distintas? Para manejar esta pregunta rápidamente, contrastemos las contraposiciones con la posición.

En la contraposición básica simplemente no tiene ninguna significación el hablar de relaciones reales. Lo real sería una subdivisión del 'ya-afuera-ahí-ahora'. Es algo

² TOMÁS DE AQUINO, *In Aristotelis libros Physicorum.*, V, lect. 3, § 7, 8; ver también *De potentia*, q. 7, a. 8; q. 7, a. 9 ad 7m.

simplemente dado. Todas las relaciones surgen sólo por las actividades de nuestro entender. Por tanto, ninguna relación es 'ya-afuera-ahí-ahora' y por tanto ninguna es real.

{496} Además de la contraposición precedente, está su transposición. Además del mirar que se realiza con los ojos, estaría una mirada espiritual. Ésta mira al contenido de los actos de concebir, pensar, suponer, definir, considerar. Dichos contenidos son o pueden ser reales. Pero una cosa es echarle una mirada espiritual a un contenido absoluto y otra muy diferente echarle una mirada a un contenido relativo. Las dos son irreductibles. {520} Por tanto la realidad de la base absoluta y la realidad de la relación deben ser dos entidades realmente distintas.

En la posición, lo real es el ser; ello es cualquier cosa por captarse inteligentemente y afirmarse razonablemente. Ahora bien, dentro de los límites de ser proporcionado, cualquier cosa por captarse inteligentemente no es nunca un término sin relaciones ni una relación sin términos. Para expresar un chispazo inteligente se necesitan varios términos y relaciones, de los que los términos fijan las relaciones y las relaciones fijan los términos. Suponer que se den algunos términos sin relaciones o algunas relaciones sin términos es suponer un descuido. No son excepción los términos descriptivos, ya que ellos expresan las cosas en cuanto relacionadas con nosotros. No son excepción los términos metafísicos, porque ellos vienen al menos en pares, tales como substancia y accidente, materia y forma, potencia y acto, esencia y existencia. Ya hemos abundado suficientemente en los términos científicos. Pero lo que no puede afirmarse, no puede ser. Lo que no puede concebirse, no puede afirmarse. Pero ahí no se da ninguna concepción inteligente de los términos aparte de las relaciones ni de las relaciones aparte de los términos, y así no hay posibilidad de estar aparte.

Se dirá que *P* y *Q* pueden ser inseparables y sin embargo ser realmente distintas. Pero dicha inseparabilidad parecería ser meramente física. La inseparabilidad de la que ahora tratamos no es la meramente física. Es esencial. Los términos básicos de las ciencias y los seis elementos de la metafísica se definen por sus relaciones respectivas entre sí. El distinguir entre la relación que define y el término definido puede ser no más que una operación nocional; y aun entonces no puede llevarse a cabo, porque si uno prescinde de la relación que define, uno ya no está pensando en el término en cuanto definido sino en algún otro término que erradamente se supone ser absoluto. Finalmente, aunque hay relaciones diversas de tales relaciones definitorias, con todo, no son adecuadamente distintas de ellas; porque estas otras relaciones son concretas; su relatividad primaria consiste en las relaciones que definen; y sus determinaciones secundarias no son ni relaciones ni la realidad de las relaciones sino las diferenciaciones concretas contingentes de las relatividades primarias.

Sin embargo, mientras que nosotros mantenemos que a la realidad del ser proporcionado {497} la abrazan en su totalidad ^c las potencias, formas, y actos centrales y conjugados, de suerte que no hay ningún otro elemento realmente distinto llamado relación, ha de tenerse en mente que estamos considerando al ser proporcionado en cuanto explicado. Desde un punto de vista descriptivo, las diez categorías de Aristóteles mantienen su validez obvia y, entre ellas, la categoría de la relación mantiene su lugar distinto.

3. La Significación de los Elementos Metafísicos

3.1 ¿Qué son los Elementos Metafísicos?

{521} Si se le ha dedicado considerable espacio a la noción y al método de la metafísica y a la derivación de los elementos metafísicos, todavía es posible estar intrigado y preguntar qué son exactamente, después de todo, la potencia, forma, y acto centrales y conjugados. En general, uno puede contestar que ellos son los todavía no especificados *U*, *V*, *W*, y *X*, *Y*, *Z*, que han de especificarse si se ha de explicar al ser proporcionado. Igualmente uno puede decir que ellos son elementos en la articulación de la estructura heurística integral del ser proporcionado. Con toda probabilidad, sin embargo, se desea más que tal reiteración de un tema ya familiar y así, puesto que no satisface la respuesta directa, han de intentarse varias respuestas indirectas.

Primero, pues, no estará fuera de lugar recordar las condiciones para la legitimidad de la pregunta '¿Qué es eso?' Uno puede hacer la pregunta respecto a los datos, y entonces la respuesta será nombrar una cosa o propiedad; uno puede repetir la pregunta acerca de la cosa o la propiedad y aprender que la cosa es una unidad diferenciada por ciertas propiedades y que las propiedades se definen por sus relaciones entre sí; uno puede suscitar la pregunta una vez más sobre el proceso de explicar los datos y de definir las cosas y las propiedades, y la respuesta dirá que el conocer se da ya sea en instancias concretas, ya sea en su estructura general; finalmente uno puede descubrir que esta estructura gobierna no sólo el conocer sino también lo conocido, y entonces uno puede preguntar qué es la estructura bajo ese último aspecto. Así llegamos a la pregunta '¿Qué son los elementos metafísicos?' Claramente la respuesta tiene que ser que los elementos no poseen ninguna esencia, ningún '¿Qué es eso?' que les sea propio. Al contrario, ellos expresan la estructura en la que uno conoce qué es el ser proporcionado; ellas esbozan el molde en que fluirá necesariamente una intelección del ser proporcionado; ellas surgen de entender el entender^d y se refieren al ser proporcionado, no en cuanto entendido, sino sólo en cuanto que ha de entenderse.

{498} De eso se sigue un corolario importante. Si uno desea conocer qué son exactamente las formas, el procedimiento propio es dejar la metafísica y pasar a las ciencias; porque las formas se conocen en la medida en que las ciencias se aproximan a su ideal de la completa explicación; y no hay ningún método aparte del método científico por el que uno puede alcanzar dicha explicación. Sin embargo, además de los actos especializados de entender en los que {522} los tipos particulares de formas se captan en su actual inteligibilidad, también existen los más generales actos de entender en los que uno capta las relaciones entre experiencia, intelección y juicio, y el isomorfismo de estas actividades con los constitutivos de lo que ha de conocerse. Si bien el metafísico debe dejarle al físico el entender la física y al químico el entender la química, él tiene la tarea de desarrollar para el físico y el químico, para el biólogo y para el psicólogo, la estructura dinámica que inicia y controla sus respectivas inquisiciones e, igualmente, las características generales de la meta a la que ellas llevan.

En otras palabras, la tarea de explicar al ser proporcionado lleva a una división del trabajo. Dominios diferentes de datos corresponden a diferentes sectores de las ciencias, y de cualquier sector dado se ha de esperar sólo la explicación de los datos de su campo. Pero entre los datos están aquellos que surgen del proceso científico mismo, del hecho del

preguntar, de la división de las empresas, de los procedimientos empleados, de los resultados obtenidos. Tales datos consiguientes también admiten explicación, y la explicación atiende no sólo las investigaciones y sus procedimientos sino también el contenido de sus resultados. En éste segundo nivel es donde operan el teórico del conocimiento y el metafísico, y el contenido de sus resultados es la estructura general de los contenidos de otros resultados.

La existencia de ésta división del trabajo significa que, aunque siempre han de enfrentarse preguntas ulteriores, con todo, no se han de enfrentar siempre dentro de un campo dado del inquirir. Debido a que el metafísico pueda señalar las características generales del ser proporcionado en cuanto explicado, de ello no se sigue que él pueda dar respuestas detalladas. Al contrario, él debe referir preguntas de detalle a los sectores particulares; y falla en captar las limitaciones de su propia materia si, en su esperanza por enfrentarse plenamente a los asuntos, ofrece explicar exactamente qué son las variadas formas. A la inversa, los científicos en sus diversos campos pueden dar respuestas detalladas a preguntas apropiadas; pero su competencia en su propio campo se junta con una falla en captar sus limitaciones si ellos intentan responder las preguntas ulteriores que miran otros campos particulares o al universo como un todo.

3.2 *¿Elementos Cognoscitivos u Ontológicos?*

{499} En segundo lugar, puede preguntarse si los elementos metafísicos constituyen una estructura extrínseca o una intrínseca del ser proporcionado. ¿Ellos son meramente la estructura en que se conoce el ser proporcionado? ¿O son {523} la estructura inmanente en la realidad del ser proporcionado? Para poner el asunto en su forma tradicional, ¿los elementos metafísicos son distintos nocionalmente o lo son realmente ?

La pregunta tiene que ver con la relación entre el conocer y la realidad. Porque la potencia, la forma, y el acto centrales y conjugados se han definido heurísticamente en términos de actos cognoscitivos; si hubiera más o menos tipos básicos de actos cognoscitivos, habría más o menos elementos metafísicos. Así, en lo que toca a sus definiciones, las diferencias de los elementos metafísicos son diferencias en el proceso de conocer y, a no ser que aparezca mayor evidencia, ellas no son diferencias en el ser por conocerse. Con todo, uno puede esperar que sea asequible la evidencia ulterior, ya que la razón más simple al porqué nuestro conocimiento tenga su estructura peculiar, sería el que el ser proporcionado tiene una estructura paralela.

Un primer punto, pues, es que la inteligibilidad no es extrínseca sino intrínseca al ser. Por inteligibilidad es significado aquello que ha de conocerse por el entender. Por la inteligibilidad intrínseca del ser es significado que el ser es precisamente lo que es conocido así o, en términos negativos, que el ser no está ni más allá de lo inteligible ni aparte de él, ni es diferente de él.

Ahora, si por ser significa uno al objetivo del puro deseo de conocer, si por ser significa uno a la meta de la pregunta inteligente y la reflexión crítica, si por ser significa uno al objeto de la captación inteligente y la afirmación razonable, entonces se debe afirmar la intrínseca inteligibilidad del ser. Esto es así porque se define al ser por su inteligibilidad; se afirma que el ser es precisamente lo que se conoce por el entender correctamente; se niega que el ser sea alguna cosa aparte de lo inteligible ni más allá de él

ni diferente de él, porque la definición de uno implica que el ser es conocido completamente cuando ya no hay ulteriores preguntas por contestarse.

Una mayor clarificación provendrá del contraste. Uno pudiera afirmar que lo real fuera una subdivisión de lo 'ya-afuera-ahí-ahora' o, si lo prefiere, de lo 'ya-adentro-aquí-ahora' En dicha visión, el inquirir inteligente y la reflexión crítica, por útiles o laudables que sean, necesariamente son extrínsecos a la acción de conocer la realidad, ya que la extroversión o la introversión de la conciencia es anterior a hacer preguntas e independiente de las respuestas a las preguntas. Según esto, al abandonar la posición sobre el ser y ^{500} al regresar a la contraposición, uno puede formar una noción de lo real respecto a la cual la inteligibilidad es extrínseca. Más aún, puesto que dicho abandono y regreso puede acontecer inadvertidamente por un mero desplazamiento en el patrón de la experiencia propia, por eso mismo puede suceder bastante fácilmente el que la inteligibilidad intrínseca del ser parezca una concepción intrigante o ridícula. Pero una vez que se admite todo esto, llega a ser más claro que, si se rechaza por principio **{524}** la contraposición, entonces por principio el ser debe ser intrínsecamente inteligible y, si de hecho uno se halla dentro del patrón intelectual de la experiencia, entonces de hecho esta inteligibilidad intrínseca desbarata su oscuridad.

Sin embargo, puede surgir otra dificultad. Después de todo, así como la inteligencia, así también la inteligibilidad es intrínseca a la actividad cognoscitiva humana. Puesto que por tal actividad el ser ha de ser conocido, de ello se sigue que la inteligibilidad será intrínseca al ser en cuanto conocido. Sin embargo, el conocer es extrínseco al ser, porque el conocer es una cosa y el ser es otra. Por tanto, lo que es intrínseco al ser en cuanto conocido, puede ser extrínseco al ser mismo, al ser en cuanto ser.

Ahora bien, si por ser se entiende un 'ya-afuera-ahí-ahora' es muy posible argüir que conocer es extrínseco al ser. Igualmente, una vez que se ha aceptado un adecuado grupo de juicios, se puede de nuevo afirmar que conocer es extrínseco a ciertos seres; por ejemplo, uno juzgará que se da el conocer, que se da lo conocido, y que el conocer no es lo conocido; claramente, cuando el conocer no es lo conocido, el conocer es extrínseco a lo conocido. Sin embargo, esta distinción entre el conocer y lo conocido es dentro del ser, y presupone la inteligibilidad intrínseca del ser; porque sin dicha inteligibilidad intrínseca, nuestras actividades inteligentes nos darán conocimiento de lo inteligible pero no del ser, y la distinción entre el conocer y lo conocido sería una distinción dentro del campo de lo inteligible pero no una distinción de dos seres.

Nuestro primer punto, pues, aunque tiene sus complejidades, al menos cala hondo. Él afirma la inteligibilidad intrínseca del ser, e identifica esta afirmación con la afirmación de la posibilidad del conocimiento.

Nuestro segundo punto es que la inteligibilidad no es toda de una pieza, sino de diferentes clases. Está la inteligibilidad que es conocida en la medida en que uno está entendiendo; ella es la inteligibilidad formal que es el contenido del chispazo inteligente y el elemento dominante en el grupo consiguiente de conceptos. Sin embargo, nuestro entender resulta del inquirir, y así como el inquirir presupone algo en lo que inquirimos, así nuestro entender presupone alguna presentación de lo que se ha de entender. Dichas presentaciones son en algún sentido inteligibles; en cuanto materiales para el inquirir, ellas ^{501} son lo que ha de entenderse; y cuando el inquirir alcanza su término, ellas llegan a ser

entendidas. Con todo, esta inteligibilidad de las presentaciones no es formal sino potencial; no es la inteligibilidad de la idea, de lo que es captado en la medida en que uno está entendiendo; es la inteligibilidad de los materiales en los que está emergiendo la idea, a los que la idea unifica y relaciona. Finalmente, además de la inteligibilidad formal y potencial, hay un tercer tipo. Es lo que es conocido en la medida en que uno capta el incondicionado virtual; {525} es la inteligibilidad de lo factual. Mientras que lo inteligible potencialmente es lo que puede entenderse, y lo inteligible formalmente es lo que puede o no puede ser, lo inteligible actualmente se restringe a lo que de hecho es.

Ahora bien, así como la inteligibilidad es intrínseca al ser, así también las diferencias de inteligibilidad son intrínsecas al ser. En particular, el ser proporcionado es lo que ha de ser conocido por la experiencia, por la captación inteligente, y por la afirmación razonable. No es lo que es conocido por la experiencia sola, porque dicho conocer le queda corto al conocer humano. No es lo que es conocido por la experiencia y el entender sin el juicio, porque sin el juicio no hay conocer sino mera conjetura. Tampoco puede ser el juicio sin el entender previo, ni el entender sin la experiencia. El objeto proporcionado del conocer humano no sólo es intrínsecamente inteligible, sino que también es necesariamente un compuesto de tres distintos tipos de inteligibilidad.

Se sigue que la potencia, forma y acto no designan meramente la estructura en la que el ser es conocido, sino también la estructura inmanente en la misma realidad del ser. Porque la inteligibilidad es intrínseca a dicha realidad, y la intrínseca inteligibilidad es de tres diferentes clases. Y no son éstas las únicas diferenciaciones inmanentes en el ser. Porque hay diferentes inteligibilidades formales; las formas conjugadas son de diferentes clases; las formas centrales se definen diferentemente de las formas conjugadas y ellas difieren entre sí por los diferentes conjugados que unen; y las potencias y actos comparten las definiciones de las formas con las que constituyen unidades. Para cada diferencia en inteligibilidad hay una diferencia intrínseca a la realidad del ser proporcionado conocido.

Así hemos oscilado regresando a nuestra explicación de las distinciones reales. *P* y *Q* son realmente distintas si es verdadero que *P* es, que *Q* es, y que *P* es no *Q*. Cuando *P* es una cosa y *Q* es una cosa, la distinción real es mayor. Cuando *P* y *Q* son elementos metafísicos de una cosa, la distinción real es menor. Cuando *P* es una cosa y *Q* es uno de sus elementos metafísicos, la distinción real es inadecuada.

{502} Finalmente, nosotros podemos notar lo correcto de nuestra expectativa. ¿Por qué nuestro conocimiento empieza con presentaciones, asciende hacia inquirir, entender, y formular, para terminar con la reflexión crítica y el juicio? Es porque el objeto proporcionado de nuestro conocer está constituido por la combinación de diferentes tipos de inteligibilidad. En tanto que dicho objeto es sólo potencialmente inteligible, ha de ser conocido por la mera experiencia; en tanto que es formalmente inteligible, ha de ser conocido en la medida en que estemos entendiendo; en tanto que es actualmente inteligible, ha de ser conocido en la medida en que postulemos el 'Sí' virtualmente incondicionado. Igualmente, se tiene la experiencia de las cosas {526} en cuanto potencialmente inteligibles, pero por la sola experiencia nosotros no conocemos qué son las cosas. Se da el entender las cosas en cuanto formalmente inteligibles, pero por el entender no conocemos si las cosas son lo que entendemos que son. Se hace el juicio sobre

las cosas en cuanto actualmente inteligibles, pero por el juicio solo no conocemos ni la naturaleza ni las diferencias meramente empíricas de lo que afirmamos que es.

3.3 *La Naturaleza de la Equivalencia Metafísica*

Nos hemos dedicado a clarificar desde diferentes puntos de vista la significación de los elementos metafísicos. Primero, consideramos la pregunta '¿Qué son la potencia, forma y acto centrales y conjugados?' En segundo lugar, preguntamos si ellos eran meramente la estructura en la que el ser es conocido, o también la estructura en la que el ser es. Podemos preguntar un tercer tópico acerca de las relaciones entre los elementos metafísicos por una parte y, por la otra, los objetos de las proposiciones verdaderas.

En primer lugar, pues, se da una comunidad general de referencia. El objeto de la proposición verdadera es el ser, porque el ser es lo que se conoce por la captación inteligente y la afirmación razonable; y como acabamos de ver, los elementos metafísicos son componentes intrínsecos del ser.

En segundo lugar, pueden analizarse las proposiciones verdaderas. Los gramáticos distinguen sustantivos y verbos, adjetivos y adverbios, etc. Los lógicos distinguen sujeto, cópula, y predicado, términos y relaciones. En ambos casos el análisis se basa en una consideración de los productos finales del proceso cognoscitivo, en una consideración de las definiciones formadas en la concepción, en una consideración de las afirmaciones y negaciones expresadas por la reflexión. Por otra parte, el análisis metafísico tiene una base muy diferente. No fija su posición en los productos finales, sino en la estructura dinámica del proceso cognoscitivo. Para él la división significativa no tiene que ver con los sustantivos y verbos, sujetos y predicados, ni siquiera términos y relaciones; se concentra en ^{503} el residuo meramente empírico del que abstraerá todo entender, se concentra en el contenido del acto de entender mismo, se concentra en el incondicionado virtual captado en el acto que cimienta al juicio y lleva hasta él.

Tercero, puesto que tanto los elementos metafísicos como las proposiciones verdaderas se refieren al ser, debe haber alguna correspondencia entre ellos. Por otra parte, puesto que el análisis metafísico tiene una base muy diferente del análisis gramatical o lógico, uno no debe esperar ninguna correspondencia uno-a-uno entre los elementos metafísicos y los elementos gramaticales o lógicos.

{527} Cuarto, aunque la conclusión anterior parece demasiado evidente para que merezca mencionarse si ya se concibe precisamente la naturaleza y el método de la metafísica, con todo, hasta que no se alcance dicha concepción exacta, la metafísica es capaz de languidecer en un pantano de pseudoproblemas que no tienen ninguna base aparte de una confusión de lo metafísico con lo lógico y lo gramatical. Según esto, aun cuando no intentamos ofrecer una lista exhaustiva de preceptos, puede ser útil establecer al menos unas pocas reglas obvias.

(1) Los conceptos y nombres de los elementos metafísicos son generales: 'potencia' puede denotar cualquier instancia de potencia. Con todo, esta generalidad no las implica en lo abstracto, porque no hay nada en una cosa aparte de sus potencias, formas, y actos. El fundamento de esta generalidad sin abstracción es que los elementos metafísicos se definen heurísticamente; la definición de forma no se refiere inmediatamente a la realidad, como lo hace la definición de hombre o de hidrógeno; su referencia inmediata es a un tipo de

actividad cognoscitiva y sólo mediante el ocurrir de dicha actividad -- que es usualmente hipotético -- se refiere al ser; finalmente, puesto que la actividad hipotética vislumbrada tiene que ser plena y completa, necesariamente le pertenecerá al conocimiento de lo concreto.

Según esto, mientras que 'potencia', 'forma', y 'acto' son conceptos y nombres generales, su referencia está orientada exclusivamente hacia las potencias, formas, y actos concretos. Por otra parte, las verdaderas proposiciones pueden ser abstractas en su significación; y entonces para asignar su equivalente metafísico tienen que traducirse a proposiciones concretas. Dicha traducción puede ser fácil o difícil, pero en tanto que resulte difícil, también se hallará alguna medida de la ignorancia que se cubre bajo la expresión abstracta. No es la tarea del metafísico remover dicha ignorancia. El cumple su función asignando los elementos metafísicos correspondientes que corresponden a las proposiciones verdaderas cuya significación concreta se conoce.

^{504} Este primer principio puede llamarse la regla de la concreción; y su aplicación le ofrece una solución al problema de la individuación. Porque, en primer lugar, puesto que las potencias, formas, y actos son todos concretos, todos ellos son individuales, y así no hay problema en su individuación. Segundo, puesto que el problema no se refiere a la individualidad de los elementos metafísicos, él tiene que referirse a la individualidad de los seres en cuanto que se hace referencia a ellos en proposiciones gramaticales o lógicas. Tercero, el problema no se refiere a ninguna clase de individualidad, sino solamente a la individualidad que consiste en una diferencia meramente empírica. Así, considérense dos puntos, *A* y *B*, y pregúntese por qué son diferentes. Uno recurrirá, tal vez, a la distancia entre ellos. Constrúyase, pues, un triángulo equilátero *ABC*, y pregúntese por qué **{528}** las distancias *AB*, *BC*, *CA*, difieren entre sí. No es porque sean desiguales, ya que son iguales. Tampoco puede decir uno que es debido a sus diferentes posiciones, porque entonces uno estará explicando la diferencia de las distancias por la diferencia de los puntos y viceversa, la diferencia de los puntos por la diferencia de las distancias. La única solución es responder desde el arranque que los puntos, *A* y *B*, difieren entre sí no inteligiblemente sino materialmente, no por una razón designable intrínsecamente sino como un puro asunto de hecho. Tal es la significación de la diferencia meramente empírica. Ella es el objeto del problema de la individuación. ¿Por qué este frijol es diferente de aquél; este Ford diferente de aquél? Aun cuando los dos frijoles o los dos Fords pudieran no ser semejantes en todos sus aspectos, con todo, ellos podrían ser absolutamente parecidos y sin embargo diferentes. Tal diferencia no se fundaría en ninguna razón designable, en nada que haya de conocerse por un acto directo de entender. Ella se funda en lo que ha de conocerse meramente de manera empírica. En otras palabras, su fundamentación metafísica es la potencia. Así como la afirmación de la existencia de una cosa se basa en el acto central, y así como la afirmación de su unidad se basa en la forma central, así como la afirmación de su masa se basa en una forma conjugada, así como la afirmación de su inercia se basa en un acto conjugado, así la afirmación de su individualidad meramente empírica se basa en la potencia.

(2) Igualmente, los elementos metafísicos se definen por la anticipación del conocimiento explicativo. Ellos miran a las cosas no en cuanto relacionadas con nosotros, ni en cuanto relacionadas con nuestros sentidos, ni en cuanto representadas en nuestra imaginación, sino en cuanto entendidas en sus relaciones entre sí. Ahora bien, las

proposiciones verdaderas pueden ser meramente descriptivas; para asignar sus equivalentes metafísicos ellas deben traducirse a una forma explicativa; y hasta que se efectúe dicha traducción, formal o virtualmente, no tiene caso ^{505} intentar señalar los fundamentos metafísicos de su verdad. Según esto, además de la regla de la concreción, también está la regla de la formulación explicativa.

Esta regla tiene una importancia extrema, porque el fallar en observarla da como resultado la sustitución del inquirir científico por una pseudometafísica fabricación-demitto. Se toma la concepción descriptiva de los contenidos sensibles y, sin ningún esfuerzo por entenderlos, se pregunta por sus equivalentes metafísicos. Se pasa por alto la teoría científica del color o del sonido, porque después de todo son sólo una teoría y, a lo mejor, probable; se insiste en la evidencia del rojo, verde, y azul, del agudo y del grave; y uno salta a un grupo de formas objetivas sin caer en la cuenta de que la significación de la forma es que será conocida cuando el objeto *informado* se entienda.

Dicho salto ciego es enemigo no sólo de la ciencia sino también de la filosofía. **{529}** Al esfuerzo científico por entender lo bloquea la pretensión de que uno ya entiende y, por cierto, de una manera profunda, metafísica. Pero la filosofía sufre aún más, porque a la ausencia de al menos una traducción virtual desde lo descriptivo hasta lo explicativo la acompañan comúnmente unas contraposiciones acerca de la realidad, el conocimiento, y la objetividad. Cuando uno se está esforzando por explicar, uno se orienta al universo del ser; uno está estableciendo distinciones dentro del ser; uno está relacionando distintos seres entre sí; y uno está relegando todos los elementos meramente descriptivos del conocimiento a las instancias particulares del caso que surge cuando algún ser que tiene sentidos e imaginación se relaciona mediante sus sentidos e imaginación con otros seres. Pero mientras el conocimiento explicativo incluye al descriptivo, el conocimiento descriptivo es una parte que se inclina a caer bajo la ilusión de ser la totalidad. Es un hecho el que el conocimiento explicativo es un ideal no alcanzado, y que las explicaciones que hemos alcanzado son por lo común meras opiniones. También es un hecho el que la metafísica toma su posición en la existencia presente y en el funcionamiento de la estructura dinámica del conocimiento explicativo. Pero el primer hecho es mucho más accesible que el segundo. Ahí surge una demanda por una metafísica que se funde no en la potencialidad impalpable de una explicación, sino en la verdad manifiesta de una descripción. La base correcta de la metafísica se rechaza, y en su lugar se erige una pseudometafísica cuyos elementos se hallan en una feliz aunque incoherente conjunción con las presentaciones sensitivas y representaciones imaginativas. Entonces lo real es lo 'ya-afuera-ahí-ahora'; conocer es echar una buena mirada; y la objetividad empieza por la obviedad de la extroversión hasta acabar en la desesperación del solipsismo.

^{506} (3) Aun cuando las proposiciones verdaderas se hayan traducido a una formulación concreta y virtualmente explicativa, permanecen las diferencias estructurales entre los análisis lógico y metafísico. Las proposiciones verdaderas contienen afirmaciones y negaciones sobre los sujetos. Sus equivalentes metafísicos son las posiciones y las contraposiciones, las distinciones y relaciones en el universo del ser. Si es verdadero que *A* es semejante a *B*, entonces la 'semejanza a *B*' se predica verdaderamente del sujeto *A*. Pero no se sigue que la 'semejanza a *B*' sea alguno de los componentes metafísicos constitutivos de *A*. Porque *B* no es un componente constitutivo de *A*, y sin embargo sin *B* no se da una semejanza de *A* con *B*. La regla de la traducción estructural requiere una transición desde el

sujeto lógico A , hasta dos seres A y B . El predicado, semejanza, tiene su fundamento metafísico en el hecho de que la diferencia entre al menos un componente constitutivo de A y un componente constitutivo de B sean meramente empíricos.

{530} El punto anterior pudiera haberse establecido de diferente manera, porque el equivalente metafísico de una proposición verdadera es también el equivalente metafísico de todas las implicaciones necesarias de la proposición verdadera. Puesto que A no puede ser semejante a B sin que B sea semejante a A , uno y el mismo equivalente metafísico tiene que proporcionarles la fundamentación a ambas proposiciones.

Quienes estén familiarizados con la metafísica tradicional recordarán en relación con esto las distinciones entre la denominación intrínseca y extrínseca, y entre la causa formal y el efecto formal. La denominación intrínseca y extrínseca es una diferencia en proposiciones. La denominación o predicación es intrínseca a un sujeto P cuando el equivalente metafísico del nombre o predicado es un constitutivo del ser P . Por otra parte, la denominación es extrínseca a un sujeto P cuando el equivalente metafísico del nombre o predicado no es un constitutivo o no es enteramente un constitutivo del ser P . Igualmente, la relación entre la causa formal y el efecto formal es un caso menos general de la relación que hemos llamado equivalencia metafísica. La causa formal es el equivalente metafísico del caso particular cuando dicho equivalente es una forma. Los efectos formales son la serie de objetos de proposiciones verdaderas fundadas en la causa formal. Los efectos formales son primarios o secundarios, absolutos o condicionados, intrínsecos o extrínsecos, según que las proposiciones verdaderas fundadas en la causa formal sean premisas o conclusiones, conclusiones necesarias o condicionadas, conclusiones acerca del sujeto constituido o acerca de otros sujetos. Así, si Sócrates tiene una forma central humana (causa formal), él será un hombre (efecto formal primario), él será capaz de entender ⁽⁵⁰⁷⁾ (efecto formal intrínseco, secundario, necesario), ocasionalmente entiende (efecto formal intrínseco, secundario, condicionado), tiene un padre (efecto formal extrínseco).

3.4 La Significatividad de la Equivalencia Metafísica

La significatividad de la equivalencia metafísica es doble. Por una parte proporciona una técnica crítica al control preciso de la significación. Por la otra parte, es un implemento para el desarrollo de la metafísica.

'Significa lo que dices, y di lo que significas' es un precepto excelente. Obviamente tiene que observarse si ha de tener éxito la comunicación humana en cualquier nivel que no sea superficial. Aunque es una experiencia común que, conforme se aproxima a los temas básicos de cualquier campo, se vuelve cada vez {531} más difícil precisar qué es exactamente lo que los demás significan o, para el caso, qué significa uno mismo. Y tal hecho no puede ser sorprendente para los lectores que se familiarizaron con la distinción entre los diferentes patrones de la experiencia humana, las posiciones y contraposiciones alternativas en las que puede expresarse lo que uno descubre o aprende, y el carácter proteico de la noción de ser que resulta significar cualquier cosa que ha de captarse inteligentemente y afirmarse razonablemente.

Ahora bien, así como el estudio de la experiencia humana, de las filosofías, y de la noción del ser lo capacita a uno para captar de una manera general la serie de posibilidades de la significación, así el uso de la equivalencia metafísica en cuanto una técnica capacita a

quienes poseen dicha captación de posibilidades a señalar con precisión cuál de las significaciones posibles es su significación actual. La discusión sobre este universo es una discusión del ser proporcionado. El ser proporcionado es uno o muchos, si es verdadero que se da una P , una Q , una R , ... y que P es o no es Q , que P es o no es R , que Q es o no es R , ... Cualquier ser singular es un existente por su acto central, es uno por su forma central, es individuo por su potencia central, es diferenciado de otros seres y relacionado a ellos por sus potencias, formas y actos conjugados. Hay diferencias genéricas en la medida en que las formas conjugadas emergen en niveles superiores sucesivos, y hay diferencias específicas en tanto que unidades diferentes son diferenciadas por diferentes grupos de conjugados. Los objetos de las diversas ciencias no son un grupo no relacionado de indefinibles, tales como energía, vida, conciencia, inteligencia, sino un grupo relacionado sistemáticamente de diferencias en el objeto total del inquirir humano. Tampoco se ha de comprar a esta unidad básica, esta diferenciación sistemática al precio de prejuzgar temas científicos. Ha de alcanzarse reconociendo que los científicos ^{508} ya están dedicados a inquirir inteligentemente y reflexionar razonablemente, reconociendo que dicha dedicación tiene sus implicaciones y que las implicaciones coinciden con las suposiciones del método científico en sus formas clásica, estadística, genética y dialéctica, reconociendo que a través de dicha coincidencia es como la metafísica contiene virtual y estructuralmente lo que las ciencias han de descubrir formalmente y en detalle. Más aún, el asunto de que se trata no es meramente el lujo de una ciencia unificada, de unas ciencias distintas y autónomas que tratan un objeto común en campos relacionados aunque distintos y autónomos. Se trata también de liberar las ciencias de ese tiovivo que es la dialéctica filosófica; porque las contraposiciones en las que se envuelve la filosofía por el polimorfismo de la conciencia humana se diseminan automáticamente hasta el campo del pensamiento científico, cuando, en realidad, aquellas no se originan (como el dualismo cartesiano en Galileo, y el criticismo kantiano en Newton) **{532}** en el fracaso científico de no alcanzar una explicación adecuada de sus presunciones y presupuestos. Finalmente, aunque el interés científico contemporáneo por la lógica constituye un reconocimiento de su necesidad, ella no es un remedio suficiente para la infección. Porque la lógica es estática, mientras que la ciencia es dinámica. La lógica sacará a la luz las presuposiciones eternas y las implicaciones eternas de una explicación absolutamente precisa de cualquier posición. Pero el científico nunca posee una explicación absolutamente precisa de su posición presente; porque su posición es un sistema en movimiento. Éste aumenta en precisión en la medida en que continúa moviéndose desde una posición lógica hasta otra. Sus presuposiciones reales no son un grupo de proposiciones sino la estructura dinámica de la mente humana, y surge su necesidad de liberarse no de unas frases formuladas incautamente, sino del polimorfismo de la conciencia humana.

La equivalencia metafísica posee una significatividad especial en las ciencias del hombre. Porque el hombre es el ser en quien el nivel superior de integración no es un sistema estático, ni algún sistema dinámico, sino una variedad mudable de sistemas dinámicos. Porque los sistemas sucesivos que expresan el desarrollo del entender humano son sistemas que se refieren al universo del ser en todos sus sectores. A dicho desarrollo tienen que encontrarle adaptaciones apropiadas el organismo humano y la psique humana. Como consecuencia de dicho desarrollo, la serie de habilidades y técnicas humanas, de economías y políticas, de ciencias y filosofías, de culturas y religiones es diversificada. Sólo el grupo más amplio posible de conceptos puede proporcionar la base inicial y el

campo de diferencias adecuado para tratar un grupo variable de sistemas en movimiento que se refieran al universo del ser. Sólo una metafísica crítica ⁽⁵⁰⁹⁾ que contemple a la vez las posiciones y las contraposiciones puede esperar presentar exitosamente las complejas alternativas que surgen en la búsqueda de las ciencias del hombre, en la que tanto los hombres bajo escrutinio como los hombres que inquietan pueden o no estar involucrados en las siempre posibles y siempre variadas aberraciones de la conciencia polimórfica.

Finalmente, está el aspecto inverso de la equivalencia metafísica. Si desde la metafísica en cuanto técnica, las ciencias de la naturaleza y del hombre pueden derivar un objeto común aunque diferenciado sistemática y críticamente, así, a la inversa, la metafísica deriva de las ciencias el contenido y enriquecimiento que la actividad actual le aporta a la estructura dinámica. En el conocimiento humano la metafísica es la estructura inicialmente latente que sale a luz sólo mediante los desarrollos en los campos particulares. Llega a ser la estructura explícitamente transformadora y unificadora que posee un contenido en tanto que tenga materiales para transformar y unificar. En teoría es posible que {533} la metafísica se apoye solamente en la estructura conocida de la mente humana. En la práctica es necesario que el metafísico siempre tenga en mente que las visiones científicas están sujetas a revisión. Pero ni la posibilidad teórica ni la restricción práctica se suman a la conclusión de que el metafísico hace bien en perder contacto con las ciencias; porque dicha pérdida de contacto no sólo significa que la metafísica deje de jugar su papel integrador en la unidad de la mente humana, sino que también expone al metafísico al peligro siempre recurrente de discursar sobre *quéidades* * sin sospechar que la *quéidad* significa lo que ha de conocerse por el entender científico. Según esto, así como el científico tiene que suscitar preguntas últimas y buscar sus respuestas ^f desde una metafísica, así el metafísico tiene que suscitar preguntas próximas y buscar sus respuestas en los científicos. En cualquier caso, el instrumento por emplearse es la equivalencia metafísica que les señala a las proposiciones verdaderas sus fundamentos en los constitutivos del ser proporcionado, y con ello revela tanto qué significan exactamente las proposiciones como qué son los constitutivos.

4. La Unidad del Ser Proporcionado

La unidad del ser proporcionado suscita tres preguntas, porque está la pregunta general de la unidad de este universo, está la pregunta particular de la unidad de cualquier ser concreto con su conjunto de elementos metafísicos que cimientan su variedad de predicados, y está la pregunta especial de la unidad en el hombre en quien parecen combinarse la materialidad y su opuesto.

4.1 La Unidad del Universo Proporcionado

⁽⁵¹⁰⁾ La unidad del universo del ser proporcionado es triple: potencial, formal, y actual. Su unidad actual es un orden inteligible inmanente, y hemos tenido razón para

* [La *quéidad* (*quidditas*) es la entidad misma de la cosa considerada en orden a la definición que explica qué (*quid*) sea ella. En cambio si la entidad se considera en orden al ser (*esse*), se llama esencia (*essentia*), y si se considera en orden a la operación, se llama naturaleza. Ver la edición romana de la Tipografía Senatorial de Italia, de 1887, de la *Summa theologica* (sic) de santo Tomás, vol. VI (Indices, Lexicon, Documenta), p. 412. N. del T.]

identificarlo con una probabilidad generalizada de emerger. Su unidad formal la constituyen sus niveles sucesivos de formas conjugadas que establecen campos inteligibles sucesivos. Su unidad potencial está fundada en la potencia primera conjugada, en las conjunciones y sucesiones meramente empíricas que constituyen la variedad inagotable de lo meramente coincidente que los niveles sucesivos de formas y esquemas ponen bajo el control inteligible del sistema. Así, lo meramente coincidente se convierte en espacio-tiempo por las interrelaciones de la teorías gravitacional y electromagnética. Esto desplaza lo coincidente hasta el nivel de los eventos {534} físicos, donde es superado por las unidades superiores de los elementos químicos y sus afinidades. De ahí sigue su desplazamiento al nivel de procesos químicos, donde es superado por el sistema superior de la célula y por las secuencias ontogenética y filogenética del organismo, en los que cada etapa es o bien adaptarse al medio ambiente o sacarle la vuelta. A nivel psíquico las interrelaciones se transforman en los conjugados en desarrollo que gobiernan la creciente perceptividad y las cada vez más matizadas respuestas agresivas y afectivas. Finalmente, a nivel de la inteligencia las relaciones del hombre con el universo se determinan por su captación de las relaciones del universo y por su elección racional de su propia relación con el universo. La unidad del universo es, pues, (1) la posibilidad y el problema de las relaciones inteligibles establecidas por lo coincidente, (2) las traducciones sucesivas del problema hasta niveles superiores donde se encuentra con modos de unificación cada vez más ajustables y más comprensivos, y (3) la realización, de acuerdo con tablas sucesivas de probabilidades, de la serie compuesta condicionada de soluciones concretamente posibles.

4.2 La Unidad de un Ser Concreto

Segundo, está la unidad de cualquier ser concreto, y aquí encontramos una hueste de dificultades. Un primer grupo de dificultades surge cuando intentamos imaginar no sólo al ser concreto sino también sus elementos metafísicos constitutivos. Apenas éstas son superadas cuando otro grupo {511} surge pues intentamos pensar no sólo en el ser concreto en cuanto existente y cambiante, sino también en los constitutivos metafísicos en cuanto existentes y cambiantes. Finalmente están las dificultades reales implícitas en el hecho de que el ser concreto es uno y sus constitutivos metafísicos son muchos.

Empecemos con las dificultades reales. Primera dificultad real, pues, la potencia, la forma y el acto son distintos, porque la inteligibilidad es intrínseca al ser, y la inteligibilidad potencial no es formal ni actual, ni es actual la inteligibilidad formal. Con todo, aunque ellas son tres, también son uno: porque la potencia es potencia de la forma, y la forma es la forma del acto; en otras palabras, la potencia es la capacidad de llegar bajo la ley, y la forma es estar bajo la ley, y el acto es según la ley; igualmente, así como la misma realidad es conocida por la experiencia, la intelección y el juicio, así la misma realidad está constituida por la potencia, la forma y el acto. Y no hay ninguna necesidad de ningún pegamento para aunar la potencia y la forma, o la forma y el acto. Porque si se diera tal necesidad, ¿porqué no habría de requerirse de nuevo? ¿Qué uniría al pegamento {535} con la potencia? ¿Su adhesividad? ¿Alguna relatividad de función? Pero la relatividad ya está presente en la potencia, forma y acto, que se definen por sus relaciones entre sí y por el hecho de que constituyen una sola realidad. Podemos y debemos prescindir, pues, de los modos suarecianos; y el argumento de que la potencia sin la forma difiere de la potencia en cuanto *informada* ha de responderse con la distinción entre la denominación intrínseca y extrínseca.

Segunda dificultad real, la forma central difiere de la forma conjugada. Ambas son intrínsecas a lo real y ninguna es la otra. Pero así como difieren, así también ellas están relacionadas. Ellas han de ser conocidas en la medida en que los mismos datos se entienden (1) en cuanto individuales, y (2) en cuanto semejantes a otros datos. Cuando a ellos los capta el entender, la forma central prueba ser un principio de unidad que ha de diferenciarse por un ulterior inquirir, y las formas conjugadas prueban ser los principios de diferenciación de unidades que han de ser determinadas por el ulterior inquirir. Así como la potencia, la forma y el acto son los varios componentes de una realidad singular, así las formas centrales y conjugadas son igualmente los varios componentes de una realidad singular.

Pasemos ahora a los problemas de la predicación. Los objetos del discurso ordinario son seres concretos, hombres y mujeres, caballos y perros, hidrógeno y oxígeno. Ellos existen como individuos con una unidad natural. Ellos están diferenciados por su capacidad de llegar bajo las leyes, estar ^{512} bajo las leyes, y actuar según las leyes. A la verdad de dichas afirmaciones pueden señalársele como fundamento los constitutivos metafísicos de los seres concretos, por ejemplo, que su existir implica un acto central, su unidad natural una forma central, su individualidad meramente empírica una potencia central, y su conducta potencial, habitual, y actual unas potencias, formas y actos conjugados. Pero así como el discurso ordinario habla de hombres y mujeres, caballos y perros, hidrógeno y oxígeno, así los metafísicos hablan de potencia, forma y acto centrales y conjugados. Ahora bien, si dichos elementos son reales, existen. Presumiblemente son unidades. En algún sentido ellos son individuales. Puesto que pueden definirse, algunas leyes son relevantes para ellos. Por tanto parecería seguirse que así como el ser concreto se compone de potencias, formas y actos centrales y conjugados, así cada uno de estos elementos está compuesto así; y si el argumento funciona una vez, entonces lo hará repetidamente, de suerte que no sólo cada elemento es compuesto sino que también los constitutivos de los elementos son, a su vez, compuestos, y así indefinidamente.

Sin embargo la falacia de este procedimiento es patente. La potencia, la forma y el acto son constitutivos de lo que es conocido por la experiencia, la intelección y el juicio, donde la potencia le corresponde al experimentar, la forma **{536}** le corresponde al entender, y el acto le corresponde al juzgar. Muy claramente, pues, la potencia misma no se conoce por el experimentar, entender y juzgar, y así no se compone de una ulterior potencia, forma y acto. Pero si esto es así, entonces hay una diferencia profunda entre el discurso sobre caballos y perros y el discurso sobre la potencia, la forma y el acto; porque desde el primero mediante las reglas de la equivalencia metafísica se llega hasta las potencias, formas y actos constitutivos; en cambio desde los últimos no se puede pasar legítimamente hasta una repetición del análisis respecto a los elementos mismos. Esta diferencia es la que se expresa en la metafísica tradicional cuando se afirma que, mientras que los caballos y los perros existen y cambian, la potencia, la forma y el acto son no lo que existe y cambia, sino aquello por lo que están constituidos los seres que existen y cambian.

Quedan las dificultades para la imaginación. Así como empleamos nombres sensibles tales como potencia, y forma, y acto, así también nos ayuda el imaginar dichos constitutivos del ser concreto; y así como las imágenes representan los objetos, así hacen surgir problemas acerca de los objetos; pero es esencial captar que dichas imágenes son

meramente simbólicas y que dichos problemas han de resolverse por lo común negando sus supuestos. Porque por una parte, la potencia, la forma y el acto no son la explicación de nada sino la estructura general en que ocurre la explicación de ^{513} cualquier ser proporcionado. Por otra parte, y éste es el punto más fundamental, el explicar y lo explicado no están dentro del campo de lo imaginable, y en cambio lo imaginable y el imaginar están dentro del campo del explicar y de lo explicado.

Esta no es sino otra afirmación de la antítesis básica entre posiciones y contraposiciones. Un hombre que entiende todo pudiera pasar desde su captación del análisis metafísico a través de su determinación en las ciencias adecuadas hasta la naturaleza y el ocurrir de sus propias sensaciones y actos de imaginar. Con todo, tal acto de entender que todo lo incluye valdría no menos para las sensaciones e imágenes pasadas y futuras como para las experiencias del presente; y en la medida en que valiera para las experiencias presentes, sería independiente del experimentar porque éste consistiría en señalarles leyes y probabilidades a unas instancias etiquetadas con las determinaciones conceptuales últimas llamadas 'aquí' y 'ahora'. En suma, las relaciones de las cosas con nuestros sentidos e imaginación se incluyen en la extensión más amplia de las relaciones de las cosas entre sí; pero no se incluyen en cuanto sentidas, ni en cuanto imaginadas, ni en cuanto descritas, sino en cuanto explicadas. Más aún, dicha explicación es doble. Porque está la estructura dinámica del conocimiento explicativo, y está la actuación **{537}** o llenado de dicha estructura mediante el desarrollo de los diversos sectores de la ciencia. Sólo éste posterior explicar detallado incluye de cerca unos actos de sentir e imaginar. Sin embargo al metafísico le concierne directamente sólo la estructura dinámica general y así sólo de una manera extremadamente remota y general puede él incluir sus propios actos sensibles dentro de su visión explicativa.

Debe anotarse un punto paralelo aunque complementario. Así como el metafísico incluye sus propias capacidades, sus hábitos, y sus actos de sentir e imaginar bajo la rúbrica extensa de las potencias, formas y actos conjugados, así también incluye bajo las mismas categorías al espacio y al tiempo que, desde el punto de vista de la extroversión sensible, contienen la totalidad de los objetos sensibles y la totalidad de los sentidos y de los actos sensitivos. Este revertir los papeles, en que el continente sensible se convierte en el contenido intelectualmente, ya se ha notado. 'Ser' no puede significar 'ser en el espacio' ni 'ser en el tiempo'. Si eso fuera así, y el espacio es o el tiempo es, entonces el espacio estaría en el espacio y el tiempo estaría en el tiempo. El espacio y tiempo ulterior, si fuera real, también sería, y así demandaría otro espacio y tiempo ulterior. El argumento podría repetirse indefinidamente hasta dar una infinidad de espacios y tiempos. 'Ser' entonces es sólo 'ser'. El espacio y el tiempo, si son reales, son determinaciones dentro del ser; y si son determinaciones ^{514} dentro del ser, entonces no son los continentes sino los contenidos. Para poner el asunto más concreto, son extensiones y duraciones, yuxtaposiciones y sucesiones. Con todo, tales afirmaciones son descriptivas. Ellas tienen que traducirse a afirmaciones explicativas antes de que uno pueda preguntar legítimamente por sus equivalentes metafísicos; y cuando se realizan dicha traducción, entonces se sigue de la naturaleza general de la explicación el que los equivalentes metafísicos serán las potencias, formas y actos conjugados que cimientan la verdad de las leyes y frecuencias espacio-temporales. Así se llega a que el sujeto extrovertido (que visualiza la extensión y que experimenta la duración) le deja el sitio al sujeto orientado hacia el objetivo del deseo

irrestringido de conocer y afirmar los seres (diferenciados por ciertas potencias, formas y actos conjugados que fundan ciertas leyes y frecuencias). Este desplazamiento es el que origina las antítesis de las posiciones y contraposiciones. Una filosofía o metafísica es crítica por su reconocimiento del hecho de tal desplazamiento. Esta empresa básica de la inteligencia humana puede liberarse a sí misma del pantano de los pseudoproblemas que de otra suerte lo asediarían, sólo mediante un riguroso confinamiento del metafísico al patrón intelectual de la experiencia, y de los objetos metafísicos del universo del ser en cuanto explicado.

{538} La posición anterior no debe confundirse con ningún tipo de platonismo. Porque si bien distingue lo sensible y lo inteligible, lo estético y lo noético, con todo, no los distingue en cuanto ser y no ser ni los relaciona mediante alguna teoría de participación. Un mismo universo del ser es sentido, descrito, entendido, afirmado. Las mismas cosas reales se relacionan tanto con nosotros como entre sí. Pero en cuanto afirmadas, ellas sólo son; en cuanto relacionadas entre sí, ellas están sujetas a las leyes y frecuencias; estas relaciones de las cosas entre sí incluyen idénticamente todas las relaciones de las cosas con nosotros; pero en cuanto incluidas así, las relaciones de las cosas con nosotros no son sentidas ni descritas sino explicadas. Una cosa es experimentar la variedad sensible de yuxtaposiciones y sucesiones, de extensiones y duraciones, y otra muy diferente es entender sus leyes y frecuencias, y postular como condiciones de su posibilidad a no-contables multiplicidades de diferencias meramente empíricas. Porque ni el entender ni la postulación los llevan a cabo las actividades sensibles.

4.3 La Unidad del Hombre

Esto nos trae a nuestra tercera pregunta especial sobre la unidad, porque el hombre es uno y sin embargo es a la vez material y espiritual. El hombre es uno. No menos que los electrones y {515} los átomos, las plantas y los animales, el hombre es individual por su potencia central, uno en naturaleza por su forma central, existente por su acto central. Más aún, esta unidad básica se extiende a los conjugados distintivos de la actividad intelectual humana. Las formas conjugadas del átomo constituyen el sistema superior de los eventos subatómicos propios del átomo. Las formas conjugadas del organismo constituyen el sistema superior de los procesos químicos propios del organismo. Las formas conjugadas de la psique constituyen el sistema superior de los procesos orgánicos propios del animal. De manera semejante, las formas conjugadas de la actividad intelectual humana constituyen el sistema superior del vivir sensitivo del hombre. En cada caso lo que de otra suerte sería una variedad coincidente de actos conjugados inferiores se vuelve sistemático por las formas conjugadas en un nivel superior.

Con todo, si preguntamos de qué manera precisamente las formas conjugadas de la actividad intelectual humana constituyen el sistema superior de la vida sensitiva del hombre, [en ese caso] no nos enfrentamos a uno sino a un doble bagaje de hechos. Porque la actividad intelectual humana le proporciona un sistema superior a la vida sensitiva tanto inconsciente como conscientemente. Lo hace inconscientemente en la medida en que fundamenta el patrón en que ocurre la experiencia sensible, y en este respecto es un sistema superior para la vida sensitiva así como la vida sensitiva es un sistema superior para la vida orgánica. Pero también hay un control intelectual consciente {539} de la vida sensitiva de uno, y éste difiere enormemente del primero. Porque la inteligencia consciente se dedica

primariamente a captar los sistemas inteligibles relevantes, no para la vida sensitiva de uno, sino para los contenidos de la experiencia sensitiva de uno. Pero este desplazamiento desde los actos subjetivos hasta los contenidos objetivos no es llevado hacia la sistematización del animal particular que soy yo, sino hacia la sistematización de todo el universo del ser. Y dentro de su conocimiento del universo es como se alcanza el conocimiento de sí mismo, como se adquiere el conocimiento de su función en el universo, y se proveen los fundamentos para querer la ejecución de dicha función. Finalmente, mediante el querer es como se efectúa el control consciente intelectual de la vida sensitiva.

Ahora bien, si vamos a la raíz de esta dualidad de control sobre la vida sensitiva, somos llevados hacia el contraste entre lo inteligible y lo inteligente. Como se ha visto, la inteligibilidad es intrínseca al ser. Hay en el universo del ser proporcionado una inteligibilidad potencial que hace de la experiencia un componente necesario de nuestro conocer, una inteligibilidad formal que hace del entender un componente necesario, y una inteligibilidad actual que hace del juzgar un componente necesario. Pero también nosotros somos. Además de la inteligibilidad potencial de los objetos empíricos, ^{516} está la inteligencia potencial del desinteresado, desapegado, irrestricto deseo de conocer. Además de la inteligibilidad formal de la unidad y las leyes de las cosas, está la inteligencia formal que consiste en los chispazos inteligentes y fundamenta las concepciones. Además de la inteligibilidad actual de las existencias ^g y ocurrencias, está la inteligencia actual que capta lo incondicionado y postula al ser como conocido. Finalmente, no sólo somos, sino que nos conocemos a nosotros mismos. En cuanto conocidos para nosotros mismos, nosotros somos inteligibles como lo es ^h cualquier otro conocido. Pero la inteligibilidad que así es conocida, también es una inteligencia y un conocer. Tiene que ser distinguida de la inteligibilidad que puede ser conocida pero que no es inteligente ni alcanza el conocimiento en el sentido humano propio del término. Digamos que la inteligibilidad que no es inteligente es material, y que la inteligibilidad que es inteligente es espiritual. Así, en la medida en que somos materiales, estamos constituidos por lo que de otra suerte serían unas variedades coincidentes de actos conjugados que inconsciente y espontáneamente son reducidas a un sistema por las formas conjugadas superiores. Pero en la medida en que somos espirituales, estamos orientados hacia el universo del ser, nos conocemos a nosotros mismos como partes de dicho universo, y guiamos nuestra vida por dicho conocimiento.

Además, en la medida en que el universo material puede ser entendido correctamente, puede darse una correspondencia entre la inteligibilidad material que **{540}** es entendida y la inteligibilidad espiritual que es entender. Pero además de esta correspondencia, que parecería consistir en algún tipo de semejanza, ya que el último término es conocimiento del primero, también se da una diferencia, porque el último es espiritual y el primero es material. Más aún, parece posible atrapar la naturaleza precisa de esta diferencia. Porque nuestro entender directo abstrae del residuo empírico. Como se notó al inicio de este estudio, en la medida en que estamos entendiendo, estamos captando lo universal aparte de sus instancias, estamos captando el límite aparte del continuo, ⁱ estamos captando lo invariable aparte de los lugares y tiempos particulares, estamos captando la frecuencia ideal aparte de la divergencia asistemática de las frecuencias actuales. Pero así como la inteligibilidad espiritual está aparte del residuo empírico, así la inteligibilidad material no está sin él. Lo universal puede ser pensado, pero no puede ser, sin la instancia; el límite puede ser pensado, pero no puede ser, sin el continuo; lo

invariable puede ser considerado, pero no existe, aparte de lugares y tiempos particulares; las frecuencias ideales pueden ser formuladas, pero no pueden verificarse, aparte de las frecuencias actuales. El residuo empírico es, pues, aquello a lo que a la vez lo excluye la inteligibilidad espiritual y lo incluye la inteligibilidad material.

Ahora bien, el equivalente metafísico del residuo empírico se ha encontrado ^{517} que es la potencia primera. Pero puesto que el residuo empírico es el fundamento de la materialidad, la potencia primera es también la materia prima. De aquí se sigue la posibilidad de explicar qué es la materia y qué es lo material. Tampoco esto es superfluo. El materialista considera como perfectamente obvia la naturaleza de la materia: la materia es lo real, y lo real es una subdivisión del 'ya-afuera-ahí-ahora'. En cambio, nosotros estamos comprometidos con la visión de que lo real es el ser y que el ser es cualquier cosa que se capta inteligentemente y se afirma razonablemente. Así que si hemos de decir que la materia es real, primero tenemos que captar su naturaleza y luego hallar suficientes bases para nuestra afirmación. Ahora bien, aquí en este universo subatómico existen unas entidades, unos elementos y compuestos químicos, unas plantas y unos animales. Una breve consideración de su funcionamiento no sólo revela que éste no ocurre, sino que tampoco pudiera ocurrir, aparte del residuo empírico, aparte de las variedades de instancias en un continuo espacio-temporal, ni aparte de las frecuencias actuales que asistemáticamente divergen de las frecuencias ideales. Según esto, lo material puede definirse como cualquier cosa que está constituida por el residuo empírico o está condicionado intrínsecamente por dicho residuo. De aquí se sigue que las potencias, formas y actos conjugados en los niveles físico, químico, orgánico y psíquico son materiales. Además, puesto que las formas centrales se diferencian por sus conjugados, se sigue que las formas centrales correspondientes ^{541} son materiales. Finalmente, puesto que el acto comparte la definición de la forma con la que constituye una unidad, se sigue que los actos centrales correspondientes son materiales.

Si es correcta nuestra definición de lo material, entonces debe ser posible decir que lo espiritual ni está constituido ni está condicionado intrínsecamente por el residuo empírico. Ciertamente no está constituido por el residuo empírico: porque en la medida en que estamos entendiendo, estamos abstrayendo de dicho residuo; y en la medida en que estamos captando el incondicionado, estamos alcanzando la factualidad lúcida, plenamente racional, que contrasta tan violentamente con la factualidad bruta con la cual instancias semejantes bajo todos aspectos continúan siendo instancias diferentes, que contrasta con la factualidad bruta con la cual la multiplicidad del continuo es no contable por ser no ordenable, que contrasta con la factualidad bruta con la que las frecuencias actuales divergen de las frecuencias ideales de alguna manera con tal que sea asistemática. En cambio, si el chispazo inteligente y la captación del incondicionado están constituidos muy diferentemente por el residuo empírico, así también lo están la pregunta y la reflexión crítica quienes llevan al chispazo inteligente y a la captación, y la concepción y el juicio que resultan del chispazo inteligente y de la captación y que también los expresan a éstos.

Además, nuestra definición requiere que lo espiritual no esté condicionado intrínsecamente por el residuo empírico. Muy obviamente, hay algún ^{518} condicionamiento. Nuestra pregunta y chispazo inteligente demandan algo aparte de ellos mismos en lo cual inquirimos y alcanzamos el chispazo inteligente; inicial y comúnmente eso otro es la experiencia sensible, y en ella se halla el residuo empírico. Pero si bien la

experiencia sensible y así el residuo empírico condiciona la pregunta y el chispazo inteligente, no es menos claro que dicho condicionar es extrínseco. Ver es ver color, y el color es espacial, así que ver está condicionado intrínsecamente por el continuo espacial. En cambio, el chispazo inteligente es un acto de entender, y así lejos de estar condicionado intrínsecamente por el residuo empírico, el entender abstrae de él. Igualmente, captar el incondicionado es un prerrequisito de un cumplimiento conocido de las condiciones; por lo común este cumplimiento se halla en la experiencia sensible; con todo, el cumplimiento es cualquier cosa menos incondicionado; y en cambio el incondicionado es quien condiciona intrínsecamente una captación del incondicionado.

Nosotros hemos estado intentando definir explicativamente lo material y lo espiritual. Antes se ha mostrado que la inteligibilidad es intrínseca al ser. Hemos encontrado que esta inteligibilidad es de dos clases, material y espiritual. En el primer caso, nosotros distinguimos entre las dos diciendo que la inteligibilidad espiritual también era inteligente, mientras que la inteligibilidad material no lo era. En segundo lugar, nos movimos más allá de esta diferenciación descriptiva y determinamos que la inteligibilidad material o bien está constituida o bien {542} está condicionada intrínsecamente por el residuo empírico, mientras que la inteligibilidad espiritual no está ni constituida ni condicionada intrínsecamente por el residuo empírico. Con estas clarificaciones podemos ahora dar un paso más en nuestro estudio de la naturaleza del hombre.

El hombre, el ser concreto, es a la vez material y espiritual; él es material por sus conjugados físicos, químicos, orgánicos, y sensitivos; él es espiritual por sus conjugados intelectuales. Con todo, el hombre no es sólo un ensamblaje de conjugados; él es inteligiblemente uno, y dicha unidad tiene su fundamento metafísico en su forma central. Como se ha visto en el capítulo sobre *la autoafirmación del conocedor*, un solo conocedor debe estar consciente empírica, inteligente y racionalmente. No sólo hay una unidad de parte del objeto, en la medida en que lo experimentado también es entendido, y lo entendido también es afirmado. Se necesita la unidad anterior de parte del sujeto, en la medida en que 'el uno' que pregunta y entiende debe ser idéntico al 'uno' que experimenta, y 'el uno' que reflexiona y capta el incondicionado debe ser idéntico al 'uno' que experimenta y entiende. Ahora bien, la forma central es la que constituye el fundamento metafísico de la verdad del afirmar dicha unidad. Pero, ¿diremos que la forma central es material, o diremos que es espiritual?

{519} La pregunta se refiere a la inteligibilidad que es el constitutivo intrínseco del ser del hombre. Dicha inteligibilidad puede ser material o espiritual. Mientras meramente se describan las alternativas, es posible manejar el asunto. Porque la inteligibilidad espiritual es inteligente, mientras que la inteligibilidad material no lo es; y la forma central del hombre parece estar en el punto de transición de lo material a lo espiritual. Como centro de la experiencia sensitiva, él es material; como centro de la transformación de la experiencia sensitiva por la imposición de un patrón intelectual, y como origen y base de la pregunta y del chispazo inteligente, de la reflexión y la captación del incondicionado, surge como espíritu.

Sin embargo, nuestras definiciones explicativas de lo material y lo espiritual no son tan adaptables. El fundamento metafísico del residuo empírico es la potencia primera. El material es lo que se constituye por la potencia primera o lo que está condicionado

intrínsecamente por ella. Lo espiritual es lo que ni está así constituido, ni está así condicionado. Ninguna forma central está constituida por la potencia primera. Ahora bien, la forma central del hombre ¿está o no condicionada intrínsecamente por la potencia primera? ¿Puede el hombre existir como una unidad sin la potencia primera?

La pregunta trata de la posibilidad. De hecho, el chispazo inteligente se da sobre las presentaciones sensitivas y sobre las representaciones imaginativas, pero no menos es un hecho el que {543} lo que se capta por el chispazo inteligente no es el residuo empírico sino lo que se abstrae del residuo empírico, y así el chispazo inteligente no está condicionado intrínsecamente por el residuo empírico. De hecho, la captación del incondicionado presupone un cumplimiento de las condiciones, mismo que por lo común se consigue por el ocurrir de la experiencia sensitiva adecuada. Con todo, dicho ocurrir no es el incondicionado que se capta (a no ser, tal vez, que uno esté decidiendo si está ocurriendo una experiencia sensitiva); y hay juicios en los que el cumplimiento no consiste, al menos próximamente, en una experiencia sensitiva, sino en actos tales como el chispazo inteligente y el entender reflexivo. De manera semejante, de hecho el hombre existe y funciona física, química, orgánica, y sensitivamente. Pero la pregunta es si el desplome de su vida orgánica y sensitiva es necesariamente el fin de su existencia idéntica. Porque si su forma central es material, entonces está condicionado intrínsecamente por la potencia primera que a su vez está ligada con su ser físico, químico, y orgánico. Pero si su forma central es espiritual, entonces no está condicionada intrínsecamente por la potencia primera; y entonces, absolutamente hablando, su forma central pudiera separarse de la potencia primera sin cesar de fundamentar una unidad e identidad existente.

{520} Parece que una solución es resultado de un principio muy simple, a saber, que la realidad material no puede realizar el papel o función de la realidad espiritual, pero que la realidad espiritual puede realizar el papel o la función de la realidad material. Si la forma central del hombre fuera una inteligibilidad material, entonces no podría ser inteligente y así no podría ser el centro o fundamento de la pregunta y del chispazo inteligente, de la reflexión y del juicio. A la inversa, aunque la forma central del hombre sea una inteligibilidad espiritual, podría ser fundamento y centro de sus conjugados físicos, químicos, orgánicos, y sensibles; porque lo espiritual es comprensivo; lo que puede abrazar todo el universo por el conocimiento, puede proporcionar el centro y fundamento de la unidad en los conjugados materiales de un solo hombre.

4.4 Resumen

Hemos estado explorando el tema metafísico tradicional del ser y la unidad. El término medio de nuestra comparación ha sido la inteligibilidad, porque la inteligibilidad es intrínseca al ser y, a la vez, es la esencia de la unidad. La inteligibilidad potencial es potencia; es la multiplicidad del residuo empírico con la orientación hacia la unidad de la finalidad. La inteligibilidad formal es una forma; es la unidad de la unificación o de la correlación. La inteligibilidad actual es un acto; es la unidad de la identidad y no contradicción que son {544} los principios básicos de la conciencia racional y el juicio. Aunque la potencia, la forma y el acto son distintos y son tres, con todo, ellos son los componentes distintos de la misma realidad. De manera semejante, aunque las formas centrales y conjugadas son distintas, también ellas son los componentes distintos de la misma realidad; porque aunque es verdadero que una totalidad imaginable no difiere

imaginariamente de la suma de sus partes imaginables, también es verdadero que entender y afirmar una forma central es muy diferente de captar y afirmar un agregado de formas conjugadas. Finalmente, la inteligibilidad puede ser material o espiritual; la inteligibilidad material o bien consiste en la multiplicidad y diferencia meramente empírica de la potencia primera, o bien está condicionada intrínsecamente por ella; en contraste, la inteligibilidad espiritual es comprensiva; su alcance es el universo del ser; y en virtud de tal alcance no sólo puede el hombre conocer el universo sino que también el universo puede realizar su propia unidad en la forma concentrada de una singular visión inteligente.

5. La Metafísica en cuanto Ciencia

Nuestro estudio de la inteligencia humana reveló la necesidad de distinguir nítidamente los conceptos ordinarios (que expresan y son resultado {521} de los chispazos inteligentes), y la noción del ser (que tiene que tener un muy diferente origen y fundamento). Porque si la noción del ser se expresara por un chispazo inteligente y resultara de éste, dicho chispazo inteligente tendría que ser un entender no meramente de la totalidad del universo actual sino también de la serie total de universos posibles. Dicho entender sería idéntico al *actus totius entis* de Aquino, esto es, a Dios.³ Puesto que el hombre posee una noción del ser aunque obviamente falla en darle satisfacción al concepto de Dios en Aquino, la noción del hombre no puede ser resultado de un acto de entender. Según esto, hemos sido llevados al descubrimiento de que la noción del ser tiene su origen y fundamento en un deseo anticipador de entender, en una capacidad de preguntar y reflexionar. Además, fuimos llevados a concebir la metafísica, que es tradicionalmente la ciencia del ser, como una implementación de la estructura heurística integral de los dominios del ser que coinciden con el campo de la experiencia posible. De esta concepción de la metafísica se siguió una formulación de un método para la metafísica, y para probar este método le hemos dedicado dos capítulos a *los elementos de la metafísica* y a *la metafísica ... una ciencia*.

{545} Aunque no hemos intentado sino un examen, con todo, el examen ha sido, pienso, suficientemente básico y extenso para establecer la posibilidad de construir un tratado completo de metafísica según el método que se ha desarrollado. Más aún, no es difícil predecir el carácter general de dicho tratado completo porque, a pesar de las diferencias de detalle, los resultados de aplicar el método conservan una semejanza sorprendente con las doctrinas de la tradición aristotélica y tomista. Está el contraste entre las diez categorías y los elementos metafísicos de potencia, forma y acto en órdenes central (o substancial) y conjugado (o accidental); se da una jerarquía de grados del ser en un universo ordenado objetivamente; se dan la materia y el espíritu de los que el espíritu es independiente en la existencia y en la operación tanto de la materia como del residuo empírico (las *conditiones materiae*); se dan distinciones y relaciones, la inmunidad de las relaciones ante el cambio directo, la denominación intrínseca y extrínseca, la causa formal y el efecto formal.

Con todo, hay una novedad básica, porque estos resultados no se obtuvieron por golpes del genio sino por el método. Ellos se obtuvieron sin recurrir a 'autoridades [o citas respetables]'. Ellas no se obtuvieron por deducciones desde unos principios que pretendan

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q. 79, a. 2c. [Transferido desde el texto por los editores.]

ser autoevidentes (aunque de hecho no sean autoevidentes para todos). Ellos se apoyan en una estrategia de irrupción, involucramiento, y confinamiento. El preguntar y el chispazo inteligente, la formulación y la reflexión crítica, la captación del incondicionado y el juicio se encontró que son condiciones necesarias ^{522} de nuestro conocer. Sin ellos no es posible ni la ciencia ni el sentido común; sin ellos no es posible la revisión de ninguna visión; sin ellos el sujeto no puede ser ni inteligente ni razonable y, de hecho, no sólo el sujeto es incapaz de renunciar a su inteligencia e inquirir, ni de repudiar su racionalidad y reflexión, sino que también él tiene una inclinación positiva y efectiva tanto a preguntar inteligentemente como a reflexionar razonablemente. Desde esta irrupción resulta el involucramiento, pues a pesar del carácter proteico de la noción del ser (que en cuanto proteica ahora se identifica con la materia y ahora con la idea, ahora con los fenómenos y ahora con la esencia, ahora con un desconocido trascendente y ahora con las cosas que existen), está latente y es operante antes de todas esas determinaciones el objetivo del desapegado y desinteresado deseo de conocer, el objetivo por alcanzar mediante la captación inteligente y la afirmación razonable. El ser en este sentido es una noción que no puede controvertirse; se asume en todo preguntar y reflexionar, en todo pensamiento y duda; su reconocimiento está implícito en la irrupción; y puesto que abarca todas las visiones y sus objetos, su reconocimiento es un involucramiento. Con todo, si bien la noción **{546}** heurística del ser no puede controvertirse, no necesariamente se la identifica con lo real; si el ser es lo que ha de conocerse por la captación inteligente y la afirmación razonable, entonces lo real puede ser lo que se conoce incuestionablemente porque se conoce antes de que se haga ninguna pregunta. Pero al menos es aguda la antítesis; tiene como resultado la división de las afirmaciones filosóficas en las dos clases de las posiciones y las contraposiciones; ella implica que las afirmaciones de las contraposiciones no pueden ser a la vez completamente coherentes ni o inteligentes o razonables; ella cimienta la explicación del proceso dialéctico en el que las posiciones invitan al desarrollo y las contraposiciones invitan a su reversión; y una vez que el sujeto capta que si no identifica lo real con el ser, sus afirmaciones están condenadas a ser contraposiciones que eventualmente sufrirán su reversión, se ha iniciado el confinamiento.

Tampoco las atracciones del método se han limitado a asegurarle una fundamentación sólida a la estructura metafísica. Porque el proceso mismo que erige la fundamentación también construye sobre ella. Como se notó al examinar los métodos de la ciencia natural, hay una acción semejante a la de las tijeras que selecciona la expresión matemática de las leyes físicas al operar simultáneamente desde arriba con las ecuaciones diferenciales, y desde abajo con mediciones y correlaciones empíricas. Pero este procedimiento se empleó en su forma pura al alcanzar la autoafirmación del conocedor, cuando la inevitabilidad de la experiencia, de la pregunta inteligente, de la reflexión ^{523} crítica, y de su unidad, se combinó con el darse cuenta el sujeto de su propia sujeción a dicha inevitabilidad, para lograr la afirmación de sí mismo como una unidad existente individual diferenciada por capacidades de experimentar, de preguntar y de reflexionar. Ahora bien, esta afirmación de uno mismo como conocedor también es una afirmación de la estructura general de cualquier objeto proporcionado del conocimiento. Una investigación ulterior del proceso de conocer puede determinar con mayor detalle la estructura de lo conocido proporcionado. Esta cuchilla superior de las tijeras se acopla con la cuchilla inferior del sentido común y de las declaraciones científicas, que el filósofo puede criticar pero no reemplazar, porque cualquier intento de reemplazo sería abandonar

el método propio de la filosofía y emplear los métodos propios de la ciencia o los procedimientos propios del sentido común. Finalmente, para cerrar las tijeras, está operando el desapegado y desinteresado deseo de conocer, reforzado por el rechazo explícito de todo oscurantismo, y guiado por la dialéctica crítica que discrimina entre las posiciones y las contraposiciones en la formulación de los resultados del sentido común, de la ciencia, y de la metafísica.

Si bien los párrafos inmediatamente anteriores precisan el boceto de nuestra {547} explicación del método en metafísica, éste capítulo y el precedente muestran que el método puede aplicarse y que es a la vez poderoso, rápido, y decisivo. Porque los temas que hemos tratado no son ni simples, ni secundarios, ni incontestables. Si bien las respuestas que hemos alcanzado son esencialmente tradicionales, ellas se han alejado neta y efectivamente de la órbita comprometedora de la física aristotélica y han recibido nueva vida y vigor por su conjunción íntima con la teoría del conocimiento, con los resultados de la posible ciencia, y con las afirmaciones del sentido común. El lance sorprendente con el que se establecieron los elementos de la potencia, forma y acto centrales y conjugados, pudo ser seguido por una invasión del nuevo territorio de los géneros y especies explicativos y de los procesos de desarrollo. ¡ Lo intrincado de las distinciones y relaciones, lo intrincado de la precisa significación de los elementos metafísicos y su función en el conocimiento humano total, y lo intrincado de la unidad del universo, del ser concreto singular, y del compuesto humano de espíritu y materia pudo colocarse en una perspectiva básica con un mínimo de gasto o esfuerzo.

Sin duda, cada lector tendrá sus preguntas ulteriores, ya que nuestra incursión por la metafísica pretende sólo ilustrar y probar la posibilidad concreta de un método. Por tal razón, se erraría el tiro completamente si las preguntas ulteriores me las plantearan a mí en lugar de esforzarse {524} por desarrollar las respuestas cada uno. Mi propósito ha sido revelar la naturaleza del chispazo inteligente en cuanto conocimiento mostrando de una manera concreta que la metafísica puede ser una ciencia con un objetivo precisamente definido, con límites estrictamente impuestos, y con un criterio que es eficaz para excluir las meras disputas. Pero la prueba definida de la posibilidad es el hecho. Según esto, yo no me he contentado con definir la metafísica como la concepción e implementación de la estructura heurística integral de nuestro conocer en un intento por cimentar, penetrar, transformar, y unificar el conocimiento desperdigado del sentido común y de las ciencias. También he tratado de indicar cómo exactamente dicha estructura heurística integral podía alcanzarse y aplicarse a la tarea entre manos. No me he contentado como limitar la metafísica a la estructura del ser proporcionado en cuanto explicado, sino que repetidamente he ilustrado la significación y las implicaciones de dicha limitación. No me he contentado con mostrar que los descubrimientos de la inteligencia humana pueden formularse como posiciones o contraposiciones, sino que también ilustré cómo dicho principio cardinal de la dialéctica crítica corta por la mitad como un cuchillo las discusiones sobre la naturaleza de lo real, de lo objetivo, del desarrollo, de las distinciones, de las relaciones, de los elementos metafísicos, de la materia y del espíritu.

{548} Sin embargo, el punto principal es que el método les pone fin a las meras discusiones. Divide el campo del posible conocimiento del ser proporcionado en un conocimiento de las cosas en cuanto relacionadas con nosotros y un conocimiento de las cosas en cuanto relacionadas entre sí. Divide el último campo entre la ciencia que explica y

la metafísica que anticipa la estructura general del ser proporcionado en cuanto explicado. Divide dichas anticipaciones en afirmaciones fundadas que poseen una premisa factual en la estructura utilizada de nuestro conocer, y en aseveraciones vacías que carecen de dicha premisa. Finalmente divide las afirmaciones fundadas entre unas posiciones coherentes que admiten desarrollo, y unas contraposiciones incoherentes que invitan a su reversión. Ahora bien, todo aquel que discute tiene algo que decir. Pero lo que dice o bien se refiere al ser proporcionado o no; o bien se refiere a los seres proporcionados en sus relaciones entre sí o no; o bien se refiere a la estructura anticipada del ser proporcionado en cuanto explicado o no. Si la afirmación de quien discute cae bajo el miembro negativo de cualquiera de estas dicotomías, entonces no es una afirmación metafísica y ha de descartarse en metafísica. Pero si es una afirmación metafísica, entonces o bien posee una premisa factual en la estructura utilizada de nuestro conocer o no; y si no, entonces es una aseveración vacía. Finalmente, si es una afirmación fundada, entonces o bien es una posición que admite desarrollo ^{525} o no; y si no lo es, entonces es una contraposición que ha de revertirse con la simple técnica de hacerla coherente con la afirmación que se afirma inteligente y razonablemente.

Las primeras tres disyunciones separan las afirmaciones metafísicas de las aseveraciones del sentido común, de la ciencia, y de la teología. Las últimas dos disyunciones separan las formaciones metafísicas válidas de las aseveraciones vacías y de las contraposiciones. Juntas sirven para definir qué preguntas son metafísicas, cómo se han de determinar las respuestas correctas, y cómo han de formularse. Más aún, las respuestas correctas y las formulaciones correctas no se seleccionan haciendo ulteriores preguntas metafísicas, sino investigando temas que pertenecen al campo de la teoría del conocimiento y que prueban en última instancia ser preguntas muy determinadas de un hecho concreto cognoscitivo. Porque la estructura metafísica del ser proporcionado en cuanto explicado definitivamente, no es un objeto de nuestro conocimiento por la presente explicación científica del universo, ni por ninguna inspección alegada de la esencia del universo, sino por su isomorfismo con la estructura utilizada de nuestro conocer. Qué es la estructura de nuestro conocer plantea una pregunta por responderse mediante la investigación de nuestras actividades cognoscitivas. Igualmente, la utilización de dicha estructura plantea otra **{549}** cuestión de hecho; porque la pregunta surge en la medida en que nuestro conocer admite diferentes alternativas estructurales; y la cuestión puede resolverse apelando a las condiciones limítrofes proporcionadas por las certezas más amplias de la ciencia y el sentido común transformados dialécticamente. Finalmente, las respuestas correctas necesitan una formulación correcta; pero la posibilidad de formulaciones erradas tiene su base en el polimorfismo de la conciencia humana; y la selección de las formulaciones correctas puede efectuarse en la medida en que la incoherencia de las contraposiciones invita a su reversión.

Ahora bien, dicho procedimiento elimina la mera discusión y le confiere a la metafísica el status de una ciencia. Yo no quiero decir que ella les asegure soluciones automáticas a tópicos metafísicos, ni que aniquile la mentalidad oscurantista, ni la obtusa, ni la fijada en una rutina habitual. Al contrario, yo miro la solución automática como un mero mito que brinca desde un anhelo no racional en pos de una seguridad no racional, porque cada solución ha de descubrirse por la inteligencia y ha de aceptarse por la razonabilidad, y ni el ejercicio de la inteligencia ni el ejercicio de la razonabilidad es

automático. Igualmente puede esperarse que la mentalidad oscurantista, la obtusa y la meramente rutinaria siempre estén (como los pobres del Evangelio) con nosotros. Pero a pesar de lo exasperantes que puedan ser dichas mentalidades en ^{526} el corto plazo, a la larga pueden menospreciarse; pueden bloquear pero no pueden iniciar; pueden manipular presiones pero no pueden dirigir; y si te denuncian a ti en vida como loco, sus hijos te tendrán erradamente por genio cuando muerto. Porque ellas son indiferentes a la verdad y falsedad; se interesan sólo en lo familiar, que se esfuerzan en mantener, y en lo no familiar, a lo que se esfuerzan por oponerse; pero el mero paso del tiempo hace familiar lo no familiar, y la gente que no puede persuadirse por lo repentino de la inteligencia y la razón, se convence fácilmente por la lenta pero inevitable gradualidad del tiempo. Así sucede en las ciencias. Porque el método científico no tiene éxito en enseñarles nuevos trucos a perros viejos. Como lo atestiguó Max Planck, una posición científica nueva no logra aceptación general haciendo que sus opositores cambien su mentalidad, sino manteniendo la propia hasta que la avanzada edad los haya retirado de sus cátedras de profesores. ⁴

Como en las ciencias naturales, así también en la metafísica la función del método es asegurar una orientación firme y una tendencia que a largo plazo es **{550}** eficaz. Así como en las ciencias naturales se alcanza esta meta requiriendo que se cumplan los datos de la observación y experimentación, de suerte que se dé una transición posible desde la suposición condicionada del pensamiento hasta la afirmación virtualmente incondicionada del juicio, así también en la metafísica se ha de lograr una meta similar requiriendo que se cumpla la estructura utilizada de nuestro conocimiento, de suerte que exista una posible transición desde la especulación metafísica hasta la afirmación metafísica. Finalmente, como en las ciencias naturales, así también en la metafísica, un entender el método, su formulación adecuada, su aceptación, y su utilización apropiada ni se logran automáticamente ni son automáticamente eficaces. Son operaciones de la inteligencia y la razonabilidad. Son resultado sólo del inquirir sostenido y de la reflexión sostenida. Su poderío no es más que el poderío de la inteligencia y razonabilidad y, si bien dicho poderío es grande ciertamente, no se usa a la manera del arrollador que aplasta la oposición sólo mediante una tensión dialéctica ascendente que hace a lo absurdo aún más evidentemente absurdo hasta que el hombre lo rechaza o se destruye a sí mismo adhiriéndose a él.

La ilustración adecuada de este punto se halla, por supuesto, en la demanda dialéctica de un método para la metafísica, porque dicha demanda es la que surgió en las universidades medievales, es la que ha permanecido como preocupación básica en las filosofías subsiguientes, es la que es responsable (ya que no se ha resuelto ^{527} franca y completamente) tanto de la mala fama que ha alcanzado la metafísica, como de las consecuencias intelectuales, morales y sociales que en nuestro día tan evidentemente fluyen debido al desdén de la metafísica.

La demanda por un método en metafísica surgió de la teología medieval. El siglo XII estaba oprimido por un problema aparentemente insoluble, por la necesidad de distinguir entre la gracia divina y la libertad humana y, al mismo tiempo, por una

⁴ MAX PLANCK, *Scientific Autobiography and Other Papers*; trad. ingl. de F. Gaynor (New York: Philosophical Library, 1949) 33-34. [Este libro fue reimpresso en 1968 y 1971 por Greenwood Press of Westport, CT.]

incapacidad de concebir ningún término sin implicar al otro. En el primer tercio del siglo XIII se fue desarrollando gradualmente la noción de dos órdenes entitativos de suerte que la gracia quedaba por encima de la naturaleza, la fe por encima de la razón, y la caridad por encima de la excelencia natural humana. Al crecer la minuciosidad, esta distinción entre el orden natural y un orden gratuito que sobreviene fue proseguida por sucesivos teólogos, para recibir su formulación completa y su aplicación teológica plena después de la mitad del siglo, en los escritos de santo Tomás de Aquino. Finalmente, a pesar de la condenación de Aquino por París y Oxford, a pesar de la aridez del nominalismo del siglo XIV y de la esterilidad de su escepticismo, a pesar del desprecio mundano del Renacimiento por los escolásticos y del piadoso desprecio {551} que la Reforma tuvo hacia el conocimiento carnal, a pesar del semirracionalismo de un Hermes, un Günther, un Frohschammer, y del agnosticismo de los modernistas, con todo, la distinción formulada técnicamente entre razón y fe sólo ha crecido en importancia en la iglesia católica, desde su formulación básica en el siglo XIII. Dentro de sus propios términos de referencia, Aquino hizo bien su trabajo.

Con todo, una distinción entre razón y fe es una distinción dentro de la teología. Le pertenece a la delimitación que el teólogo hace de su propio campo y a la elaboración de su propia metodología. Pero posee implicaciones fuera de los dominios teológicos. Su significación no se confina a la erección de sectores distintos y subordinados de la filosofía y la ciencia dentro de las escuelas teológicas ni al fomento de los propósitos teológicos. Porque una vez que la razón se reconoce como distinta de la fe, se la invita a que aumente su conciencia de su poderío innato, a que reclame el campo de su inquirir propio, a que desarrolle sus sectores de investigación, a que determine sus propios métodos, a que opere basada en sus propios principios y preceptos. Tal fue la significatividad subyacente del descubrimiento de Aristóteles por la Edad Media de la fe. Tal fue también la significatividad declarada del humanismo renacentista, de la filosofía renacentista, y de la ciencia renacentista.

En Descartes uno encuentra el problema del método filosófico vislumbrado {528} explícitamente y explorado vigorosamente. Pero si él pudo dar por supuesto lo legítimo que era perseguir la filosofía sin llevar su fe religiosa a tener que ver directamente con el asunto, él ignoraba completamente la noción de que la ciencia podía perseguirse con una independencia semejante a la de la filosofía. Para él era claro que un hombre tiene una mente, y a su captación sintética le pareció más simple dominar la totalidad del conocimiento humano que desenredar una parte del resto e intentar aprenderlo a fondo. Así, como él dedujo la existencia de Dios de la certidumbre inicial de su *Cogito*, también él dedujo de la inmutabilidad de Dios la conservación de la inercia física (*momentum*). Claramente a la distinción entre razón y fe tiene que seguirla una distinción entre ciencia y filosofía. Así como la brillantez de un Anselmo en el siglo XI se equivocó al ofrecer razones necesarias para los misterios de la fe, así la brillantez de un Descartes en el siglo XVII se equivocó al ofrecer razones filosóficas para una teoría de la mecánica. Sin embargo, así como la teología ha sido capaz de establecer su método sólo distinguiéndose a sí misma de la filosofía y generando con ello un reto a su preeminencia, así la filosofía no podía formular su naturaleza y método sin distinguirse a sí misma de la ciencia y {552} con ello proclamando un reto a su ambición de mandar. Y así como el reto a la teología

enfaticó la existencia distinta de la filosofía, así el reto a la filosofía enfaticó la existencia distinta de la ciencia.

El camino de la dialéctica es bastante claro. Así como hay una afirmación postcartesiana de la filosofía que decreta el destierro de la teología, así hay una afirmación postkantiana de ciencia que bota al agua aun las modestas reivindicaciones de Kant en pro de la filosofía, y hay una violencia totalitaria aún posterior que con igual imparcialidad barre la teología, la filosofía y la ciencia. Pero en esa vacua conclusión de una secuencia de síntesis cada vez menos comprensivas, todavía existe el hombre, y todavía el hombre es convocado a decidir. Gente arcaica lo urge a imaginar que vive en una época de liberalismo, de racionalismo, o de fe. Los futuristas le dibujan una utopía que no puede ocultar sus propios rasgos míticos. Pero el hecho escueto es que el mundo yace en pedazos ante él, y suplica ser rehecho de nuevo, ser rehecho no tal como se mantenía de pie antes en la fundamentación descuidada de sus suposiciones (mismas que sucedía que no se cuestionaban), sino sobre el cimiento fuerte de la posibilidad de cuestionar y con el caer en la cuenta pleno de la serie de posibles respuestas.

Tal es, puedo suponer, la importancia para nuestro tiempo del método en metafísica. Porque si me interesé en satisfacer las demandas de Kant para cualquier ⁽⁵²⁹⁾ metafísica futura, si me impresionó el argumento de Hume de que la ciencia central es la ciencia empírica del hombre, si le respondo a la aspiración de Descartes en pro de una iniciativa atrevida aunque metódica, estos temas de un pasado que se fue no son sino matices del problema que es nuestra situación existencial. Si su confusión ha de reemplazarse por el orden inteligible, y su violencia por una afirmación razonable, entonces el núcleo desde el que puede partir este proceso debe incluir un reconocimiento del inquirir desapegado y de la reflexión desinteresada, un riguroso despliegue de las implicaciones de dicho reconocimiento, una aceptación no sólo de la metafísica que constituye dicho despliegue, sino también del método que lo guía entre el Caribdis de afirmar demasiado poco, y el Escila de afirmar demasiado.

17

La Metafísica ... una Dialéctica ^a

{553} ^{530} Si bien se le debe a Descartes el que, después de él, los filósofos necesiten usar un método riguroso, se le debe a Hegel el que no sólo tengan que expresar su propia visión sino también tengan que explicar la existencia de convicciones y opiniones contrarias. Por esto, no sólo hemos recurrido al isomorfismo existente entre la estructura de la actividad cognoscitiva y la estructura del ser proporcionado, sino también al polimorfismo de la conciencia humana. Del isomorfismo se derivó la explicación de los seis elementos metafísicos, así como la explicación de su distinción mutua, de sus relaciones, de su unidad y de su significatividad técnica. Del polimorfismo de la conciencia se ha seguido una serie de refutaciones, breves pero muy efectivas, de las visiones contrarias. Ahora bien, nuestro método tiene todavía una significatividad ulterior. No sólo nos permite enfrentar separadamente las opiniones contrarias, sino que en él se localiza aquel teorema general que afirma que toda filosofía -- actual o posible -- se ha de apoyar en la estructura dinámica de la actividad cognoscitiva, ya sea que se conciba ésta correctamente, ya sea que la hayan distorsionado unos descuidos o unas orientaciones erradas.

Tal teorema de por sí es bastante simple pero se topa con bastantes dificultades. Nadie negará que las conclusiones se sigan de las premisas ni que, así como nuestra metafísica se ha seguido de nuestra concepción de la actividad cognoscitiva, así también otras metafísicas o negaciones de la metafísica se seguirán de otras concepciones. Pero obviamente hallará considerable resistencia la pretensión de que el procedimiento diera unos resultados que coincidieran totalmente con las visiones de otros filósofos. Lo más que pudiera establecerse sería una semejanza general en la estructura y en {554} las tendencias mientras que, por lo general, los filósofos vivos y muertos ofrecen no sólo unas estructuras y tendencias sino también unas respuestas menos generales a problemas peculiares propios de lugares y tiempos particulares.

Para resolver esta dificultad es necesario traspasar el asunto desde el campo de la deducción abstracta hasta el campo del proceso histórico concreto. Según esto, en lugar de preguntar si las visiones de cualquier filósofo dado se sigan de unos supuestos de determinada clase, nosotros nos proponemos preguntar si existe una base única de operaciones con las que cualquier filosofía pueda interpretarse correctamente, y nos proponemos mostrar que nuestro ^{531} análisis cognoscitivo proporciona dicha base. De esta manera, el elemento *a priori* del análisis cognoscitivo le da la mano al elemento *a posteriori* de los datos históricos; la atención se vuelca sobre el problema de lograr una estructura heurística para la hermenéutica metódica; y puesto que la metafísica se ha definido como la estructura heurística integral del ser proporcionado, el aspecto dialéctico de la metafísica se integra con su aspecto científico por el simple hecho de que ambos aspectos satisfacen una única definición.

El capítulo se divide en tres partes principales. En la primera se determinan las relaciones de la metafísica con el mito por un lado y con el misterio por el otro. En el

segundo se explora el criterio de verdad, la definición de verdad, el aspecto ontológico de la verdad, las relaciones entre la verdad y la expresión, y la apropiación de la verdad. Finalmente, en la tercera sección se podrá definir el problema de la interpretación y desarrollar la estructura heurística de una hermenéutica metódica.

1. Metafísica, Misterio, y Mito

Una enumeración de los misterios y mitos particulares le pertenece a la historia de las religiones y de la literatura. Pero una explicación genética de la significación radical del misterio y del mito, de su significatividad y función, de las bases de su emerger, sobrevivir y desaparecer difícilmente pueden faltar en una metafísica contemporánea. El mito es una categoría prominente en la concepción comtiana de las tres etapas del desarrollo del hombre, en la filosofía posterior de Schelling, en la *Philosophy of Symbolic Forms* de E. Cassirer,¹ en la visión de P. Tillich sobre la religión y la teología, y en los principios para la interpretación del Nuevo Testamento de R. Bultmann. El misterio es una noción que juega un papel fundamental en la {555} filosofía de Gabriel Marcel y en otros campos muy diferentes de la reflexión religiosa. En fin, cuando nos dedicábamos a precisar el carácter de la metafísica explícita, también reconocíamos las etapas previas de una metafísica latente y problemática, y es muy natural que surja la pregunta de si el misterio y el mito son parientes de dichas etapas previas y si ellos se desvanecen conforme se trascienden las etapas previas.

1.1 El Sentido de lo Desconocido.

Primero, pues, nuestro análisis nos obliga a reconocer la categoría paradójica del 'conocido desconocido'. Porque nosotros hemos igualado al ser con el objetivo del puro deseo de conocer, con aquello que ha de conocerse en {532} la totalidad de las respuestas inteligentes y razonables. Pero, de hecho, nuestras preguntas superan en número a nuestras respuestas, así que nosotros sabemos de un desconocido por nuestras preguntas no contestadas.

Segundo, el ser concreto del hombre implica (1) que se sucedan diversos niveles de integraciones superiores, y (2) que se dé un principio de correspondencia entre lo que de otra forma serían unas variedades coincidentes en cada nivel inferior y, por otra parte, las formas sistematizadoras del siguiente nivel superior. Todavía más, estas integraciones superiores en los niveles orgánico, psíquico e intelectual no son sistemas estáticos sino dinámicos; son sistemas en movimiento; la integración superior no es sólo un integrador sino también un operador; y si no han de chocar los desarrollos de los diferentes niveles tiene que haber una correspondencia entre sus operadores respectivos.

Tercero, en el nivel intelectual, el operador es concretamente el desapegado y desinteresado deseo de conocer. Este deseo no se halla en la contemplación de lo ya conocido, sino que se halla encaminado hacia el conocimiento ulterior, orientado hacia el conocido desconocido. El principio de correspondencia dinámica pide una orientación armónica a nivel psíquico, y por la naturaleza del caso, tal orientación tendría que consistir

¹ [ERNST CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vols., trad. ingl. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1955).]

en cierta dimensión cósmica, en cierta intimación de profundidades insondables que se acumulen en las sensaciones, emociones y sentimientos del hombre. Y esta no es una conclusión meramente teórica, como lo señala abundantemente el estudio de R. Otto sobre el elemento no-racional en la *Idea of the Holy*.²

{556} Cuarto, tales sensaciones, emociones, sentimientos llegan a integrarse en el flujo de eventos psíquicos en la medida en que son precedidos por presentaciones sensibles o representaciones imaginativas distintivas, y en la medida en que ellos se expresan por exclamaciones y movimientos corporales, por ritos y ceremonias, por canciones y discursos. De aquí brota pragmáticamente una distinción entre dos esferas de contenido variable; por un lado se da la esfera de la realidad que es domesticada, familiar, común; por el otro, está la esfera de lo ulterior desconocido, de lo inexplorado y extraño, del indefinido superávit de significatividad y trascendencia. Las dos esferas son variables, porque la primera se expande con cada avance en el conocimiento del ser proporcionado. Igualmente, las dos esferas pueden estar tan separadas como los domingos y los días de la semana o pueden compenetrarse de manera que (como le pareció a Wordsworth en su juventud) tanto la tierra como cada una de las vistas ordinarias participan de la gloria y la frescura de un sueño. Finalmente aunque todos por la estructura dinámica de su ser están orientados hacia {533} la segunda esfera, parece deberse al mero accidente externo de las circunstancias y al mero accidente interno de la disposición temperamental, el sacar las más intensas experiencias que lo dejan a uno a veces horrorizado, a veces asombrado, a veces embelesado.³

Quinto, el campo primario del misterio y del mito consiste en imágenes cargadas de afecto y nombres que tienen que ver con esta segunda esfera. Sin embargo, como lo indica el análisis, el campo primario no es el único campo, y {557} así estará bien distinguir entre la imagen en cuanto imagen, la imagen en cuanto símbolo, y la imagen en cuanto signo. La imagen en cuanto imagen es el contenido sensible en cuanto que está operando a nivel sensitivo; es la imagen en la medida en que funciona dentro del síndrome psíquico de asociaciones, de afectos, de exclamaciones, de habla articulada y de acciones. La imagen en cuanto símbolo o en cuanto signo es la imagen en cuanto que está en correspondencia

² [RUDOLF OTTO, *The Idea of the Holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, trad. ingl. de John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1920, 1950, 1958).]

³ Existen aspectos infantiles y demoníacos en la conciencia mítica. Para explicarlos uno debe aludir a la existencia de un componente inverso en el operador psíquico. En otras palabras, el desarrollo no sólo es avanzar hacia el interior de lo conocido desconocido sino que es también una huida de la ansiedad y, en casos más marcados, de los sentimientos misteriosos de horror, detestación, pavor. En este aspecto sólo puedo referir al lector a la edición póstuma de las conferencias de H. S. SULLIVAN con el título *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York, 1953. ¿Puedo añadir que me parece que la obra de Sullivan tiene una notable importancia para un punto de vista metodológico? Su apego a la regla sobre la moderación tiene como recompensa no sólo una claridad liberadora sino aun el logro de un conjunto básico de conceptos genéticos. Hablando aproximadamente, Sullivan maneja los rangos de los esquemas intersubjetivos de recurrencia (dinamismos que satisfacen necesidades), su integrador (el autosistema), y su operador (el evitar la ansiedad). Con tales elementos está capacitado para construir cualquier cantidad de desarrollos afortunados o desafortunados desde una extrapolación bastante convincente de la experiencia infantil, pasando a través de los niños maliciosos, amigos íntimos y bandas y la adolescencia temprana y tardía, ya sea hasta el logro de una madurez psíquica o hasta el brote del mal funcionamiento neurótico, o hasta la invasión de la conciencia por los horrores del "no-yo" en la esquizofrenia.

con las actividades o elementos del nivel intelectual. Pero en cuanto símbolo, la imagen está ligada simplemente con el paradójico 'conocido desconocido'. En cuanto signo, la imagen está ligada con una interpretación que ofrece para indicar el sentido de la imagen.

Sexto, las interpretaciones que transforman la imagen en un signo son una amplia variedad. Cualquiera que le haya dado un vistazo a alguna historia de las religiones se dará cuenta de las actitudes y actuaciones enormemente divergentes que están revueltas al mismo tiempo bajo esa simple rúbrica. Pero no hay ninguna razón para restringir las interpretaciones de la imagen en cuanto signo al campo de la religión. El campo primario del misterio y del mito es a la vez bastante general y bastante permanente. Porque el inquirir y la reflexión son generales y permanentes; el principio de correspondencia entre lo intelectual y lo sensitivo es general y permanente; y así cierto darse cuenta y su respuesta sensitivos, que simbolizan lo conocido desconocido, deben ^{534} mirarse como un rasgo general y permanentemente recurrente de la vida humana. Todavía más, precisamente debido a su relación con el conocido desconocido, la imagen puede interpretarse como un signo en formas tan numerosas y diversas como el ingenio humano y la obstinación humana. De esta suerte el rango completo de interpretaciones incluye no sólo la gama íntegra de religiones sino también el fenómeno opuesto del sentimiento y expresión antirreligioso; y no sólo las concepciones antirreligiosas, sino también ese intenso humanismo idealista que caracterizó la ostentación liberal de haberse desapegado de todo interés religioso; y no sólo un elevado humanismo sino también el nacionalismo crudamente naturalista que explotó en Alemania bajo la fascinación ejercida por Hitler; y no sólo tales aberraciones sino también las aberraciones individuales que condujeron a Jung a declarar que muy comúnmente el desorden psiconeural está conectado con problemas de carácter básicamente 'religioso.' En suma, se da una dimensión en la experiencia humana que lleva al hombre más allá de la esfera domesticada, familiar, común en la que una espada es sólo una espada. Correspondiendo a ese extraño componente dinámico de la vida sensitiva, se da la apertura del inquirir y la reflexión, y el paradójico 'conocido desconocido' de las preguntas no contestadas. Tal dinamismo dirigido, pero indeterminado en un sentido, es lo que hemos llamado finalidad. Pero a dónde orienta esa finalidad es una pregunta que recibe incontables respuestas, **{558}** pragmáticas o conceptuales, naturalistas, humanistas o religiosas, entusiastamente positivas o militantemente negativas.

Séptimo, puesto que la metafísica está restringida a los dominios del ser proporcionado, ella reconocerá el hecho de la finalidad y determinará sus características generales. Pero sería salirse de los límites de su competencia si no les dejara a unas preguntas ulteriores y distintas determinar el objetivo preciso hacia el que la finalidad puede de hecho estar conduciendo. Porque se dan las afirmaciones de que la meta es trascendente, de que queda fuera de los dominios del ser proporcionado; pero no puede determinarse -- dentro de los límites de una investigación que simplemente prescinde de todas las preguntas que atañen al ser trascendente -- si son justificadas o no tales afirmaciones.

Octavo, de esto no se sigue que la metafísica no tenga nada que decir sobre el tema del misterio y del mito. Porque, al menos en nuestra utilización del término, la finalidad no significa un acontecimiento futuro sino un hecho presente, ni significa tampoco el resultado final de una tendencia, sino su despliegue pasado y presente. Tampoco dicho

despliegue es meramente un tópico posible para la consideración metafísica, puesto que está entretejido con la misma génesis de la metafísica, con el proceso en el que la mente del hombre se desplaza desde lo latente a través de lo problemático hasta una visión explícitamente metafísica.

1.2 La Génesis del Autoconocimiento Adecuado^b

{535} Porque una metafísica explícita y adecuada es un corolario del autoconocimiento explícito y adecuado. Ella se sigue de la afirmación de uno mismo en cuanto una unidad de la conciencia empírica, inteligente y racional; ella se sigue de la definición heurística del ser, que revela que la afirmación inteligente y razonable es un conocimiento de la realidad; ella se sigue de la formulación de la objetividad como experiencial, normativa, absoluta y principal, que despoja a las contraposiciones de su aparente plausibilidad. Sin embargo dicho autoconocimiento adecuado puede alcanzarlo el hombre sólo en la cima de un largo ascenso. Porque el autoconocimiento implica una autoobjetivación y, antes de que el hombre pueda contemplar su naturaleza propia en conceptos precisos pero muy difíciles, él tiene que sacar a la luz del día las virtualidades de dicha naturaleza. En la presente obra esto se ha logrado con nuestro estudio del chispazo inteligente en cuanto actividad, porque lo que expresamos como una unidad de la conciencia empírica, inteligente y racional tiene que recogerse de nuestro estudio del chispazo inteligente en matemáticas, en las ciencias clásicas y estadísticas, en el sentido común con su cuádruple sesgo, en lo ambiguo de las cosas y los cuerpos, y en el entender reflexivo que conduce hacia el juicio. Pero tal estudio no hubiera sido posible sin {559} el desarrollo anterior de las ciencias y la larga clarificación de temas más generales por las investigaciones y debates filosóficos. Tampoco hubieran sido posibles los desarrollos mismos científicos y filosóficos sin una previa evolución del lenguaje y la literatura, ni sin la seguridad y el ocio generados por los avances tecnológicos, económicos y políticos.

Con todo, este condicionamiento de la metafísica realizado por el autoconocimiento, y del autoconocimiento por el desarrollo humano, no implica que no se intenten el autoconocimiento y la metafísica hasta que se tenga un desarrollo humano suficiente que asegure su precisión y adecuación. Al contrario, desde el inicio está presente y operante la metafísica latente contenida en la estructura dinámica de todo conocer humano, el cual, si es humano, está constituido por la experiencia, por el entender y por un reflexivo 'Sí' o 'No'. De manera semejante, desde el inicio está presente y operante el sujeto empírica, inteligente y racionalmente consciente. Lo que falta es el conjunto adecuado de definiciones conceptuales y expresiones lingüísticas en las que el sujeto triplemente consciente pueda expresar, para sí y para los demás, lo que significa ser un humano-que-conoce, y lo que implica en lo conocido dicho conocer. Lo que falta es el ambiente cultural, habituado al uso de conceptos abstractos y entrenado {536} en las técnicas que salvaguardan su uso. Lo que falta es el darse cuenta críticamente del polimorfismo de la conciencia humana, de las formulaciones alternativas de los descubrimientos en forma de posiciones y contraposiciones, de la trascendencia de las posiciones para el desarrollo, y de la meta de las contraposiciones en su reversión. Más que nada, lo que falta es un conocimiento de todo lo que falta, y éste conocimiento sólo se va adquiriendo gradualmente.

Con esto, cada nueva aventura, cada nuevo éxito o fracaso en la historia del hombre proporciona una revelación objetivante de las capacidades y limitaciones del hombre, una contribución a su autoconocimiento, y una premisa desde la cual, tal vez, pueda cosecharse algún punto de importancia metafísica. El hombre se conoce a sí mismo en la comunidad intersubjetiva de la que él es sólo una parte; se conoce en el apoyo y oposición que encuentra la comunidad en su envolvente mundo de sentido, en las herramientas con las que él fabrica, en los ritos y ceremonias que a la vez ocupan su ocio, expresan su captación incipiente del orden universal así como sus estándares para alabar y vituperar. Con todo, se da una tensión entre la comunidad y el individuo, entre las iniciativas antiguas que por la aceptación común se han convertido en rutinas con su inercia y, por otro lado, las capacidades de los individuos constituidas por integraciones superiores sucesivas que no son sistemas estáticos sino sistemas en movimiento. Y si el efecto cercano {560} de esta tensión es el cambio social, la meta hacia la que tiende acumulativamente es un darse cuenta y una formulación cada vez más distinta de la naturaleza del sujeto originante. Así, las leyendas de los dioses les ceden el paso a las leyendas más humanas de los héroes; la épica que celebra un pasado colectivo le cede el lugar a un drama que pinta la situación trágica del hombre; el canto se convierte en una lírica más personal; las técnicas prácticas despejan el camino para las intelecciones sobre la naturaleza; los problemas sociales invitan a la reflexión social; los retóricos y sofistas producen la lógica; y la totalidad cósmica ordena a la filosofía que se aventure en su camino especulativo.

Así pues, una larga historia está involucrada en la génesis del autoconocimiento del hombre. Pero la metafísica es un corolario del autoconocimiento y así la génesis de la metafísica tiene una historia paralela. Y como a la metafísica le atañe su propia génesis, no puede prescindir enteramente de los fenómenos históricos de los misterios y los mitos.

1.3 Conciencia mítica ^c

Así como una metafísica explícita y adecuada se logra al captar y formular la estructura heurística integral de nuestro conocer y de {537} su ser conocido proporcionado, así la introducción hipotética de puntos ciegos en la estructura tiene la interesante consecuencia de revelar no sólo las categorías de las filosofías inadecuadas sino también, en el límite, de la conciencia mítica.

Así, antes de que se esboce clara y distintamente la distinción entre las posiciones y las contraposiciones, no es posible formular un criterio de realidad y de distinción real que sea preciso y universalmente aplicable. Esta carencia de un criterio general no significa que el hombre sea incapaz de describir las cosas correctamente en los casos particulares. Porque con tal que el hombre opere inteligente y razonablemente, él tendrá éxito en cada caso particular en determinar qué es y qué no es real y qué realidades son distintas. Pero no es raro que otros deseos interfieran con el despliegue del desapegado y desinteresado deseo de conocer, y el resultado de dicha interferencia será un error acerca de la realidad y de la diferencia real. De esta suerte, lo real a veces es lo que ha de conocerse por la afirmación razonable, y a veces lo que puede ser realmente real sólo si está 'ya-afuera-ahí-ahora'.

En este tema las filosofías pueden favorecer a ambas posiciones, como lo hizo el dualismo cartesiano, o escoger una de las alternativas, como lo hicieron respectivamente el racionalismo y el empirismo, o rechazar ambas, como lo hizo el criticismo kantiano. Sin embargo, el tema mismo {561} es tan viejo como el polimorfismo de la conciencia

humana. Si bien ha ocupado una posición extremadamente prominente en la filosofía moderna, él hechizaba al pensamiento medieval con los problemas de los universales y de las distinciones y, en una forma todavía menos distinta, sustentaba las oposiciones entre los antiguos griegos filósofos de la naturaleza y los pitagóricos, entre Heraclito y los pensadores de Elea, entre los platónicos y los aristotélicos, entre los atomistas y los estoicos.

Si bien la historia de la reflexión filosófica ha sido una prolongada clarificación del tema, la pregunta y la reflexión humanas ocurrieron antes de que la filosofía llegara a ser una rama distinta del conocimiento humano. En ese período todavía anterior podían ocurrir y de hecho ocurrieron repentinos destellos de agudeza y profundidad filosófica, como los puede ilustrar el interés de Ikhnaton por el ser y su fundamento. Con todo, los destellos no fueron más que destellos porque, aunque el hombre siempre ha sido inteligente y razonable, también siempre ha sido verdadero que los chispazos inteligentes y los juicios del individuo pueden comunicarse exitosa y permanentemente a los demás sólo en la medida en que la comunidad haya acumulado los chispazos inteligentes hipotéticos anteriores, y haya desarrollado las técnicas para su difusión y preservación. Así es como la mentalidad prefilosófica tiende a favorecer a ambas posiciones inconsciente y confusamente acerca del problema de la realidad. Lo real es conocido ⁽⁵³⁸⁾ por el 'Sí' racional; pero lo real también debe ser imaginable; y puesto que la imaginación siempre es fluida, lo real alcanza la estabilidad de la realidad sólo cuando se lo denomina. De modo semejante, la diferencia real ha de conocerse por las negaciones comparativas; pero no son suficientes los meros juicios; también debe haber diferentes imágenes y diferentes nombres; y viceversa, las diferencias de imagen y de nombre pueden dar por resultado un reconocimiento de diferentes realidades.

Esto nos trae hasta los confines de la conciencia mítica, que opera sin el beneficio de las distinciones generadas sólo por el proceso críticamente reflexivo que se da cuenta del mito y lo trasciende. La conciencia mítica experimenta e imagina, entiende y juzga, pero no distingue entre estas actividades, y así es incapaz de guiarse a sí misma por la regla de que el acto impalpable de la afirmación racional es la condición necesaria y suficiente para el conocimiento de la realidad. Para ella, lo real es el objeto de un flujo (suficientemente integrado y suficientemente intenso) de representaciones sensitivas, sentimientos, palabras y acciones. Los juicios contrarios rompen la integración, si bien los juicios contrarios tienen un fundamento palpable sólo en la esfera de la realidad común, familiar, domesticada, en la que la prueba y el error ejercen su control pragmático. Ahora que los juicios contrarios no tienen ningún fundamento palpable cuando la conciencia no analizada se orienta hasta los extraños dominios del 'conocido desconocido'. Entonces **{562}** se hace operante, sin las reservaciones kantianas, el esquema kantiano de la categoría de la realidad, a saber, lo real ha de afirmarse cuando sucede un llenado satisfactorio de las vacías formas *a priori* de la sensibilidad. Así como el científico acrítico construye para sí un universo constituido por sutiles esferas imaginables o por un vórtice-esponja etéreo, así el fabricante de mitos construye él mismo un mundo más vital y más impresionante. Como para el científico acrítico, también para el fabricante de mitos sus respectivos mundos son 'reales'. Un kantiano señalaría que realmente esta realidad es sólo fenoménica, pero la posibilidad de esta corrección reposa en la fundamentación más profunda de que el criterio de lo real es el acto del juicio que sale de una captación del incondicionado virtual. Y el

mismo criterio ha de invocarse si uno se interesa en argumentar que el fabricante de mitos o el científico acrítico no poseen un llenado *satisfactorio* de las vacías formas de su sensibilidad.

Además, una metafísica adecuada debe distinguir no sólo las posiciones y las contraposiciones sino también la explicación y la descripción. Más aún, el punto de vista explicativo puede adoptarse sólo si se rechazan las contraposiciones y se aceptan las posiciones. Porque la explicación relaciona las cosas ^{539} entre sí; incluye, por una implicación remota y general, todas las relaciones de lo sensible con los sentidos y de lo imaginable con las imaginaciones bajo la categoría amplia y relativamente indiferenciada de las relaciones de las cosas entre sí; omite de su consideración al conocedor, que es un espectador de lo real, y lo convierte en un elemento inconspicuo en lo real que es afirmado. Pero un desapego tan fino, un desinterés tan riguroso es para el sujeto existencial un puro salto al vacío. Su interés se dirige hacia las cosas en cuanto se relacionan consigo mismo. Su explicación tiene que ser una explicación de las cosas en cuanto relacionadas con él. ^d Él es muy inteligente; está ansioso por el chispazo inteligente; pero el chispazo inteligente que desea no es la captación de un sistema de términos definidos por sus relaciones inteligibles de ellos entre sí, sino la captación de la inteligibilidad en las presentaciones concretas de su propia experiencia.

Ahora bien, no me opongo a ese chispazo inteligente que se da en las presentaciones concretas de la experiencia propia. Pero quisiera notar que toda la explicación se hace por el chispazo inteligente y que, a no ser que distinga uno el chispazo inteligente y las presentaciones, uno está expuesto al desatino de atribuirles un poder explicativo a las presentaciones y aun a las sensaciones y emociones que se asocian. Uno puede conocer exactamente la contribución del chispazo inteligente recurriendo a conceptos, a formulaciones abstractas, a la pronunciación de términos y relaciones, en que los términos fijan las relaciones y las relaciones definen implícitamente los términos. Pero si uno emplea este procedimiento, uno está involucrado en el punto de vista explicativo; y si uno rechaza el ^{563} punto de vista explicativo, uno no tiene defensa alguna contra la tendencia a mirar como explicativo lo que es meramente algo por explicarse.

Tampoco es remoto el peligro de dicha tendencia. Porque ¿qué otra cosa está en la base de las proyecciones antropomórficas? Hemos encontrado que la inteligibilidad abstracta del espacio y del tiempo reposa sobre los invariantes de la geometría empleada en una física verificada. Pero si uno insiste en que ir más allá de las intelecciones concretas es un abandono de la realidad, una huida hacia un fingimiento metafísico, entonces uno no puede elevarse por arriba del propio marco de referencia personal espacio-temporal, ni puede distinguir entre la inteligibilidad inmanente en ese marco y la mera sensitiva familiaridad con las direcciones y con el curso del tiempo. Sin tal distinción, al espacio y tiempo objetivos se les acreditará no sólo la inteligibilidad del marco sino también nuestras sensaciones. Así como sentimos que el campo gravitacional se dirige de arriba hacia abajo, así un hombre en las antípodas tendría que moverse como una mosca caminando en el techo de un cuarto. Así como tomamos decisiones y luego producimos efectos, así las causas serían anteriores a los efectos, y una causa primera sería necesaria y exclusivamente primera en el tiempo. La causalidad no podría ser ^{540} meramente una relación inteligible de dependencia; tiene que explicarse, y la explicación se alcanzaría apelando a la sensación del esfuerzo muscular y a la imagen de la transmisión del esfuerzo por el contacto. Así la

causalidad universal se convierte en un hado que pervade todo, que liga a la vez todas las cosas, que mantiene a las vagas estrellas en sus caminos extraños y, a una con lo anterior, arregla para los astrólogos los destinos de los hombres. Las cosas tienen propiedades, pero sus propiedades no serían conjugados definidos implícitamente por las leyes verificadas, sino cualidades sensibles que pueden desprenderse y reunirse para posibilitar que los alquimistas transformen metales básicos en oro. Además de las propiedades, se dan las cosas, pero ellas estarían constituidas no tanto por su unidad inteligible (¿qué podría significar eso?) sino por su capacidad de ocupar el espacio y permanecer a través del tiempo; ellos serían 'cuerpos'. Finalmente uno choca con las antinomias de nada menos que la razón pura cuando uno pregunta cómo pueden ser infinitos el espacio y el tiempo o, si no lo son, entonces ¿qué está fuera del espacio y qué está antes del tiempo?

Hay una falacia complementaria. Así como la proyección antropomórfica resulta de añadirle nuestras sensaciones al contenido de nuestras intelecciones de las cosas, así la proyección subjetiva resulta cuando interpretamos las palabras y acciones de otros hombres por la reconstrucción de su experiencia en nosotros mismos con la añadidura de nuestros puntos de vista intelectuales que ellos no comparten. El error de este proceder sale pronto a luz cuando tenemos que tratar con aquellos a quienes interpretamos de esta manera. El extranjero {564} se convierte en un extraño cuando encontramos que su mentalidad no es la misma que la nuestra. Una visita al siguiente pueblo, al país vecino, a un continente diferente hace primero que nos divirtamos por la rareza de los habitantes, y finalmente nos lleva a la desesperación por su incomprendibilidad. Pero no podemos viajar al pasado. Así los padres son mal comprendidos por sus hijos, y cada siglo por el siglo siguiente. Conforme se acumulan los datos reunidos por la investigación histórica, las intelecciones se revisan continuamente de acuerdo con el proceso concreto de aprendizaje. Pero además de las revisiones forzadas por el aumento de datos, se dan también las revisiones debidas a la llegada de nuevos investigadores, porque la historia se reescribe no sólo por cada nueva cultura sino también por cada etapa del progreso y de la decadencia en cada cultura. Tampoco se da ningún escape de tal relativismo mientras los hombres se adhieran al punto de vista descriptivo. El sentido común tiene éxito en entender las cosas en cuanto relacionadas con nosotros sólo porque es experimental; maneja cosas que le son familiares; sus chispazos inteligentes son guías de la actividad concreta; sus errores aparecen rápidamente por sus efectos desagradables. Pero si uno se aleja de los estrechos confines en los que ⁽⁵⁴¹⁾ son exitosos los procedimientos del sentido común, uno tiene que abandonar el punto de vista descriptivo y adoptar un punto de vista que no se avergüenza de ser explicativo. Sin duda no puede darse la historia sin los datos, sin los documentos, sin los monumentos que han sobrevivido a la destrucción y la carcoma. Pero aun si uno supone que los datos estén completos, de suerte que sea asequible casi un cinematógrafo de los tiempos pasados, una pista de sonido de palabras pasadas, o una re-actuación interior de sensaciones, emociones y sentimientos pasados, con todo, queda por determinarse alguna aproximación a los chispazos inteligentes y a los juicios, las creencias y las decisiones que hicieron de esas palabras y hechos, de esas sensaciones y sentimientos, las actividades de un ser más o menos inteligente y razonable. La interpretación del pasado es la recuperación del punto de vista del pasado; y tal recuperación, en cuanto opuesta a las meras proyecciones subjetivas, puede alcanzarse sólo al captar exactamente qué es un punto de vista, cómo se desarrollan los puntos de vista y qué leyes dialécticas gobiernan su despliegue histórico.

Si uno no puede afirmar que se establece en las ciencias del hombre el punto de vista explicativo, si tiene un acento optimista la afirmación de que su posición se asegura en las ciencias naturales, entonces lo incompleto de nuestra propia victoria sobre las proyecciones subjetivas y antropomórficas deberían hacernos entender cuán corrientes, casi cuán inevitables fueron esas falacias antes de que la ciencia y la filosofía existieran como formas distintas le que dan una significación concreta al punto de vista explicativo. Si hoy las contraposiciones encaminan al hombre a rechazar la aguda distinción entre experiencia e intelección, {565} entre sus propias intelecciones y las de los demás, al menos no debería ser difícil el alcanzar otro rasgo básico de la mentalidad primitiva. Porque el primitivo no sólo no tiene ejemplos de una implementación exitosa del punto de vista explicativo, sino que también carece de las técnicas de dominio y control que el estudio de la gramática le otorga al uso de las palabras, que el estudio de la retórica le otorga al uso de las metáforas, ^e y que la lógica le otorga a la comunicación del pensamiento. El hombre primitivo no puede empezar a distinguir con precisión lo que conoce por su experiencia y lo que conoce en la medida en que él entiende. Su entender la naturaleza está atado a ser antropomórfico y su entender al hombre está esposado por su incapacidad de pensar en otros hombres que tengan una mentalidad diferente a la suya propia.

Finalmente, así como una metafísica adecuada demanda distinguir con agudeza las posiciones y las contraposiciones, y la explicación y la descripción, así también demanda una captación firme del carácter heurístico y progresivo de la inteligencia humana. Antes de que el hombre entienda actualmente, él anticipa y busca entender. Esa anticipación implica que hay algo por conocerse mediante el entender. Es provechosa, en {542} la medida en que lleva eventualmente, a través de chispazos inteligentes parciales y preguntas ulteriores, hasta una captación adecuada del tema en cuestión especulativo o práctico. Pero la anticipación puede ser una fuente de ilusiones, en lugar de resultar provechosa. El conocer que hay una naturaleza puede tomarse erradamente por conocer qué es la naturaleza. No carece de ambigüedades el gran descubrimiento de Sócrates de 'saber que él no sabe', porque una cosa es entender de manera concreta propia del sentido común, y otra muy diferente ser capaz de formular coherentemente el entender de uno mismo en términos generales. Las víctimas del persistente preguntar de Sócrates no podían encontrar una formulación adecuada para lo que creían que entendían; para estar embarazados por el cuestionamiento, ellos tenían al menos que haber entendido cómo emplear los nombres de los objetos bajo escrutinio; pero entre un entender al uso verbal y un entender lo que denotan los nombres, hay una brecha grande y ordinariamente oscura en la que la anticipación heurística de la intelección puede pasarle revista al ocurrir de la intelección y la intelección parcial pasarle revista al dominio que se tenga de ella.

A través de esta brecha marchan orgullosamente el gnóstico especulativo y el mago práctico. Ellos anticipan el entender científico de lo que son las cosas y de cómo ^f se han de producir resultados. Ellos anticipan la preocupación sobre los números del especialista en la ciencia pura, y la preocupación del especialista en la ciencia aplicada sobre el instrumental. Ellos son factores necesarios en el desarrollo dialéctico de la inteligencia humana, porque sin su aparición {566} y su falla eventual los hombres no aprenderían la necesidad de unos criterios efectivos para determinar cuándo el chispazo inteligente adecuado ha ocurrido actualmente. Pero debido a que sus esfuerzos son anteriores al

descubrimiento de dichos criterios, debido a que su puro deseo de conocer no se contrasta con todos sus otros deseos, debido a que los nombres y las anticipaciones heurísticas pueden tomarse erradamente por intelecciones, debido a que las intelecciones parciales tienen el mismo carácter genérico que el entender pleno, debido a que la satisfacción de entender puede imitarse por unos aires de profundidad, un destello de autoimportancia, un poder exigir una atención respetuosa, debido a que el logro del chispazo inteligente es un evento oculto y su contenido un secreto que no admite comunicación y debido a que otros hombres le rinden culto al entender pero no están suficientemente seguros en su propia posesión de él como para retar las presunciones erradas del mismo, [por todo esto] el mago y luego el gnóstico conocerán el aplauso.

1.4 Mito y Metafísica §

Como implica el análisis anterior, la conciencia mítica es la ausencia de autoconocimiento, y el mito es una consecuencia de la conciencia mítica ^{543} así como la metafísica es un corolario del autoconocimiento. El mito, pues, y la metafísica están opuestos. Porque el mito retrocede y la metafísica avanza en la medida en que se rechazan las contraposiciones, en la medida en que el intento de entender las cosas en cuanto relacionadas con nosotros le cede el sitio al esfuerzo de entenderlas en cuanto relacionadas entre sí, en la medida en que los criterios efectivos están al alcance para determinar el ocurrir del entender y lo adecuado del mismo. Así como el mito y la metafísica están opuestos, así también están relacionados dialécticamente. Porque el mito es el producto de un deseo autodidacta de entender y formular la naturaleza de las cosas. Ese deseo es la raíz de toda la ciencia y la filosofía. Sólo por el despliegue errado de dicho deseo ha aprendido el hombre cómo evitar las trampas y precaverse de los peligros a los que está expuesto su despliegue. Así sucede que por una relación dialéctica de la que no se da cuenta, el mito anticipa placenteramente su propia negación y anticipa una metafísica que es tanto más conscientemente verdadera porque incluye también el rechazo consciente del error.

Por tener el mito una base permanente en el polimorfismo de la conciencia humana, se da la tarea permanente de superar el mito por la metafísica, y ella tiene dos aspectos. Por un lado, los intentos filosóficos de defender las contraposiciones no pueden sino considerar la noción del ser como la raíz del mito, y considerar al análisis metafísico del ser como una extensión de las técnicas científicas en los dominios del mito; porque si lo real es no ser **{567}** o si ser es no lo captado inteligentemente y afirmado razonablemente, entonces el ser mítico, la posibilidad de la metafísica está excluida, y son inevitables las conclusiones del Dr. Tillich. ⁴ Por otro lado, fuera del campo de la filosofía está el problema del desarrollo humano que brota con cada nueva generación. Debido a que los hombres no se desarrollan intelectualmente o, si lo hacen, debido a que lleguen a involucrarse en las contraposiciones, ellos no pueden ser tratados en base a la inteligencia y la razón; pero esto hace más fácil manejarlos a nivel sensitivo, capturar sus imaginaciones, fustigar sus emociones, dirigirlos a la acción. El poder en su forma suprema es el poder sobre los hombres, y el exitoso fabricante de mitos tiene dicho poder al alcance de su mano. Pero, claramente, si una metafísica adecuada puede hacer algo para superar las malas interpretaciones filosóficas de

⁴ Ver PAUL TILlich, 'Mythus, begrifflich und religionspsychologisch,' en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2a. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr 1930) 4: 367.

la noción de mito, necesita extenderse hasta una filosofía de la educación, y la educación tiene que hacerse efectiva antes de que pueda exorcizarse el riesgo de que unos aventureros escalen el poder mediante sagaces fabricaciones de mitos.

1.5 Mito y Alegoría^h

{544} Por deferencia con la significación comúnmente peyorativa atribuida a la palabra "mito" hemos identificado la conciencia mítica con las contraposiciones, con la inhabilidad o rechazo de ir más allá de la descripción hasta la explicación, y con la carencia o el menosprecio de criterios efectivos al juzgar las anticipaciones y actos del entender. Pero ésta es sólo una parte del cuadro. Aun con una cultura altamente desarrollada sigue siendo cierto que, como expresó Quintiliano, *paene omne quod dicimus metaphora est.*ⁱ No sólo las palabras son sensibles ellas mismas, sino que también su significación inicial es, por lo común, sensible.⁵ Mediante una serie imperceptible de transformaciones esta significación inicial se cambia gradualmente hasta que la referencia primaria a los objetos y acciones sensibles se hunde en el olvido y desde ese vástago oculto se ramifica (frecuentemente con una pasmosa variedad) un conjunto de significaciones diversas que en mayor o menor grado trascienden el plano sensible.

Sin embargo, este proceso tiene sus condiciones. Las palabras son instrumentos vocales de la comunicación. Se las usa cuando un orador o escritor {568} les comunica sus pensamientos, juicios o decisiones a los que lo oyen o leen. Ellas son instrumentos efectivos sólo en la medida en que el orador o escritor juzga correctamente el desarrollo cultural de los escuchas o lectores y escoge las palabras exactas que tienen una significación para ellos. Así puede uno distinguir entre un lenguaje filosófico, un lenguaje científico o matemático, un lenguaje literario y un lenguaje popular. Uno puede proseguir introduciendo subdivisiones dentro de esas categorías; porque cada escuela filosófica tiene su propio lenguaje; las diferentes ciencias en sus formulaciones sucesivas y los diferentes niveles de las matemáticas tienen diferentes términos técnicos; la literatura hablada y la escrita varían por la riqueza de matices alusivos o sugerentes, por su conocimiento de la comúnmente inconsciente metáfora, por su estima o desprecio de la significación unívoca y del discurso lineal; y el lenguaje popular varía según la localidad, la ocupación, el sentido orgulloso de la tradición o la apertura vital al cambio.^k

Ahora bien, si a un filósofo se le pidiera hablarle a un grupo literario, o a un científico hablarle a la gente ordinaria, él empezaría insistiendo en que la tarea era imposible. El señalaría que la audiencia prevista no comparte sus intereses; añadiría que a él le tomó años aprender lo que sabe y que el proceso de aprendizaje no puede comprimirse; {545} él se quejaría de que, una vez que se ha comunicado exitosamente una noción filosófica o científica, parece absurdo continuar empleando una enorme circunlocución literaria o popular en lugar de introducir un solo término técnico; él argumentaría que el proceso mismo de aprendizaje se atasca cuando se rempazan las combinaciones de términos técnicos por combinaciones de circunlocuciones inmanejables. Con todo, los primeros filósofos y los primeros científicos tenían la necesidad o bien de quedarse callados, o bien de comunicarse con la gente ordinaria mediante el lenguaje ordinario. Ellos tenían que despertar el interés y mantener la atención. Ellos tenían que

⁵ Una afirmación precisa sobre las significaciones iniciales sería mucho más compleja. Ver SUSANNE K. LANGER, *Feeling and Form* 236-57.

despertar la confianza. Tenían que impartir la noción del aprendizaje y obtener la querencia de aprender. Tenían que lograr las transformaciones de las significaciones que cambian la referencia de las palabras desde lo sensible hasta lo inteligible y racional, y tenían que hacer esto no sólo sin la ayuda de la gramática y la filología, la retórica y la lógica, sino aun sin los mismos nombres de esas disciplinas y, por tanto, sin los instrumentos que los capacitarían para explicarse a sí mismos o para explicar a los demás precisamente lo que estaban haciendo.

Parecería, pues, que a los contrastes entre el mito y la metafísica, la conciencia mítica y el autoconocimiento debe añadirse un contraste más entre la expresión mítica y la expresión desarrollada. Porque así como es verdadero que casi todo lo que decimos es una metáfora, así también es verdadero {569} que la metáfora es un mito revisado y contraído y que el mito es una metáfora anticipada y ampliada. Si el filólogo puede tomar las palabras que usamos y trabajar retrocediendo desde nuestra significación a través de una serie de otras significaciones hasta la significación inicial de la raíz, debe haber existido una serie de descubrimientos de nuevas significaciones; y en tanto que tales descubrimientos fueran meras ampliaciones de puntos de vista existentes, las nuevas significaciones podrían comunicarse empleando palabras antiguas fuera de sus contextos acostumbrados; ¹ pero siempre que los descubrimientos guíen a nuevos puntos de vista, se habrá requerido un proceso más elaborado para realizar la comunicación. Así, las parábolas de los Evangelios recuerdan las experiencias y proponen las imágenes que condujeron al chispazo inteligente sobre lo que es significado por el reinado de Dios. Así, Platón en sus diálogos introduce unos mitos para transmitir chispazos inteligentes, juicios y evaluaciones que parecerían extrañas y novedosas. Ahora bien, la misma técnica puede emplearse para el mismo propósito sin que la técnica misma se convierta en un objeto de investigación y análisis, de reflexión y evaluación, y entonces su utilización no estará acompañado por el anuncio de que lo que se dice es meramente una parábola o un mito, porque no puede acompañarse por una explicación de ⁽⁵⁴⁶⁾ lo significado por la mera parábola o el mero mito. Entonces el hombre sabio dice sus adivinanzas y los escuchas reflexivos quedan solos para admirarse y ponderar lo que él significó.

Hay, pues, un aspecto alegórico en el mito. Es un aspecto que surge cuando un mito se concibe como una solución a un problema de expresión. Todavía más, es un aspecto que va en contra de aquellos aspectos que hasta aquí hemos tratado principalmente. Porque un problema de expresión surge en la medida en que el fabricante de mitos intenta trascender las contraposiciones, en la medida en que él trata de volver la atención desde lo sensible hasta lo inteligible, en la medida en que él ha alcanzado un punto de vista que los modos de expresión en boga no pueden transmitir. Hemos descrito el mito como un esfuerzo autodidacta del deseo de conocer, que quiere captar y formular la naturaleza de las cosas. En la medida en que tal esfuerzo trata de librarse a sí mismo de sus grilletes, el mito alcanza una significatividad alegórica.

1.6 La Noción de Misterio ^m

Además del mito se da el misterio. Las cuestiones no respondidas del hombre lo confrontan con un 'conocido desconocido' y esa confrontación no puede esquivarse. El desapegado y desinteresado deseo de conocer es irrestricto; nos arroja a nosotros el nombre de oscurantistas si lo restringimos permitiendo que otros deseos interfieran con su propio

despliegue; y aunque dicho despliegue {570} puede establecer que nuestro conocimiento naturalmente posible es restringido, esta restricción del posible logro no es una restricción del deseo mismo; al contrario, la pregunta de si el logro es posible en todos los casos presupone el hecho de que en todos los casos se desea dicho logro. Todavía más, esta apertura irrestricta de nuestra inteligencia y razonabilidad no sólo es el operador concreto de nuestro desarrollo intelectual sino que también está acompañado por un operador correspondiente que profunda y poderosamente mantiene nuestras integraciones sensitivas abiertas al cambio transformante. El hombre por naturaleza está orientado hacia el misterio, *y naturam expellas furca, tamen usque recurret.*⁶

Aunque el campo del misterio se reduce por el avance del conocimiento, no puede eliminarse de la vida humana. Siempre habrá una pregunta ulterior. Aunque la metafísica puede captar la estructura de la posible ciencia y los contornos finales del ser proporcionado, esta concentración sirve sólo para dejar más clara y distinta la pregunta del ser trascendente. Y si tal pregunta encuentra respuestas, ¿las respuestas no harán surgir más preguntas?

Todavía más, el avance del conocimiento se da mediante la {547} explicación anticipada o lograda. Pero la explicación no le da al hombre un hogar. Revela las cosas en sus relaciones entre sí a través de los complejos símbolos de las matemáticas, los incómodos términos técnicos de las ciencias, el incruento ballet de las categorías metafísicas. Aun cuando uno no se rebele ante la mera idea de que de esa manera el hombre ha de contemplar la realidad en cuanto explicada, al menos uno tiene que admitir (1) que el mundo de la ciencia pura y de la metafísica es algo muy diferente del mundo de la poesía y del sentido común, (2) que el captar la explicación está en oposición y tensión con el flujo de las presentaciones sensitivas, de los sentimientos y emociones, del hablar y hacer (que forman la parte palpable de nuestro vivir con las personas y nuestro manejar las cosas), (3) que así como la explicación se alcanza por la descripción, así debe ella aplicarse concretamente retrocediendo desde la explicación hasta el mundo descriptivo de las cosas-para-nosotros, y por tanto (4) que el autoconocimiento explicativo del hombre puede llegar a ser efectivo en su vida concreta sólo si el contenido de las intelecciones sistemáticas, la dirección de los juicios, el dinamismo de las decisiones puede encarnarse en imágenes que liberen los sentimientos y emociones, y fluyan espontáneamente en los hechos tanto como en las palabras.

La realización, pues, del pleno entender y aun el logro {571} de la totalidad de los juicios correctos no librará al hombre de la necesidad de unas imágenes dinámicas que parcialmente son símbolos y parcialmente son signos. Esta necesidad ni supone ni implica la peyorativa significación común del término "mito", puesto que ella permanece a pesar del rechazo consciente (completo y pleno) de las contraposiciones, a pesar del intento de confinar la explicación dentro de un molde descriptivo, a pesar del gnosticismo y la magia. Es una necesidad que se basa en la estructura misma del ser del hombre, en la que la actividad intelectual es una integración superior del flujo sensitivo, y el flujo sensitivo es una integración superior de la actividad orgánica. A tales imágenes, pues, démosles el nombre de misterios. Porque si bien ese nombre es ambiguo, si a algunos les recuerda a Eleusis y Samotracia, mientras que a otros les recuerda los siglos en que los dichos y

⁶ [HORACIO, *Epistolae*, I, 10, 24.]

hechos de Jesús han sido objeto de la predicación y la contemplación reverente, con todo, esa misma ambigüedad es relevante en extremo para nuestro tema.

Porque nuestra investigación ha oscilado cíclicamente. ⁿ Nosotros partimos desde la categoría compuesta del misterio y el mito. Primero aislamos un sentido peyorativo en el que la conciencia mítica es la falta de autoconocimiento ^{548} y el mito es lo opuesto a la metafísica. Segundo, notamos un problema de expresión que surgiría inevitablemente en el proceso que va desde la ignorancia hasta el conocimiento, y ahí reconocimos la posibilidad de un aspecto alegórico del mito. Tercero, encontramos que aun un adecuado autoconocimiento y una metafísica explícita pueden reducir pero no eliminar al 'conocido desconocido'; y que no pueden tener como resultado un control del vivir humano sin ser traducidos a unas imágenes dinámicas (que hagan sensible para la sensibilidad humana aquello que alcanza o capta la inteligencia humana). Ahora bien, esto nos regresa a la categoría compuesta de la que partimos. Debido a que el entender, el juzgar, el decidir y creer humanos son la integración superior de los contenidos y actividades sensitivos, por eso mismo el origen, la expresión y la aplicación de los contenidos y directivas inteligentes y racionales le corresponden al campo sensitivo. Debido a que las actividades integradoras del nivel intelectual y las actividades integradas del nivel sensitivo forman una unidad dialéctica en tensión, de ello se sigue (1) que las actividades intelectuales o bien son el despliegue apropiado del desapegado y desinteresado deseo de conocer, o bien un despliegue distorsionado debido a la interferencia de otro deseo, y (2) que las actividades sensitivas, de las que surge el contenido intelectual y en el que están representadas, expresadas y aplicadas, o bien están envueltas en los misterios del despliegue apropiado, o bien distorsionan esos misterios en unos mitos. Debido a que el hombre se desarrolla en el autoconocimiento, él distingue entre sus actividades sensitivas e intelectuales con creciente agudeza y exactitud, y capta con precisión siempre mayor **{572}** sus interrelaciones e interdependencia; y así su avance en el autoconocimiento implica el que sea crecientemente consciente, deliberante y eficaz en la elección y uso de las imágenes dinámicas, de los lemas y consignas. Finalmente, este avance no implica ninguna elevación racionalista del misterio y el mito, sino simplemente un desplazamiento de la representación sensitiva de tópicos espirituales. Debido a que las contraposiciones llevan a su propia reversión y los mitos están basados en contraposiciones, por eso antes o después llega a desacreditarse cualquier mito. Debido a que el hombre no puede renunciar a la inteligencia ni repudiar la racionabilidad, por eso cada ocasión en la que un mito se desacredita es también una oportunidad para que el hombre avance hacia un autoconocimiento más profundo, hacia una más exacta captación de la ciencia y la metafísica, y hacia una utilización más consciente del misterio purificado del mito. Debido a que la unión de las actividades sensitivas e intelectuales es una unidad de unos opuestos que están en tensión, y debido a que ^{549} constantemente es cuestionado el dominio del desapegado y desinteresado deseo, por eso la eliminación de un mito tiende a coincidir con la génesis de otro, y el avance de la ciencia y la filosofía implica sólo que los últimos mitos se completen y defiendan por filosofías apropiadas y sean hechos efectivos por los descubrimientos de la ciencia y los inventos de la tecnología.

Así hemos llegado a la profunda desilusión del hombre moderno y al punto focal de su horror. El había esperado asegurar mediante el conocimiento un desarrollo que siempre fuera progreso y nunca decadencia. Ha descubierto que el avance del conocimiento

humano es ambivalente, que pone en las manos del hombre un estupendo poder sin que necesariamente añada la correspondiente sabiduría y virtud, que el hecho del avance y la evidencia del poder no son garantías de la verdad, que el mito es la alternativa permanente al misterio, y que el misterio es lo que rechazó su desmesura (υβρις).⁷

2. La Noción de Verdad

El asunto real es, pues, la verdad. Aunque en todo lo que llevamos visto la hemos tenido presente, no estará de más reunir los principales puntos tocados {573} en diferentes ocasiones y en diferentes capítulos. Según esto, nosotros distinguimos (1) el criterio de verdad, (2) la definición de la verdad, (3) la ontología de la verdad, (4) la verdad en la expresión, (5) la apropiación de la verdad, y (6) la verdad en la interpretación.

2.1 El Criterio de Verdad

El criterio próximo de verdad es la captación reflexiva del incondicionado virtual. Debido a que procede con necesidad racional desde tal captación, por eso el acto del juicio es una actuación de la conciencia racional, y el contenido del juicio tiene el sello de lo absoluto.

Esencialmente, pues, debido a que el contenido del juicio es incondicionado, él es independiente del sujeto que juzga. Esencialmente, de nuevo, la conciencia racional es la que lo expresa en un producto que es independiente de por sí. Tal es la significación de la objetividad absoluta, y de ahí se sigue un {550} terreno público o común por el que diferentes sujetos pueden comunicarse y ponerse de acuerdo, y de hecho lo hacen.

En concreto, sin embargo, aunque el entender reflexivo capta el incondicionado virtual, él mismo está condicionado a que ocurran otros actos cognoscitivos; y aunque el contenido del juicio se capta como incondicionado, con todo, tal contenido o bien requiere o bien se apoya en los contenidos de experiencias, de intelecciones, y de otros juicios para su clarificación completa. El que en concreto sean inevitables un contexto formado por otros actos y un contexto formado por otros contenidos es lo que hace necesario añadirle al criterio próximo de verdad, un criterio remoto de verdad.

El criterio remoto es el despliegue apropiado del desapegado y desinteresado deseo de conocer. En términos negativos, este despliegue apropiado es el que no interfieran otros deseos que inhiban o refuercen y en ambos casos distorsionen la guía señalada por el puro deseo. Una explicación del asunto en términos más positivos puede sugerirse tal vez clarificando la diferencia entre los siguientes seis términos: infalibilidad y certidumbre, certeza y probabilidad, frecuencia actual y frecuencia ideal.

⁷ Por su consonancia con el presente análisis yo llamaría la atención sobre el libro de MIRCEA ELIADE *Images et symboles* (Paris: Gallimard, 1952) y su más amplio *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1948 y 1953). [La primera de estas obras se reimprimió en 1980, y la segunda en 1970 y 1987. Hay una traducción inglesa de cada una: *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, trad. Philip Mairet (New York: Sheed and Ward, 1961) y *Patterns in Comparative Religion*, trad. Rosemary Sheed (New York: Sheed and Ward, 1958).]

Una frecuencia es una razón numérica (*ratio*) de las ocurrencias * respecto a las ocasiones. Una frecuencia actual se alcanza contando tanto las ocurrencias como las ocasiones. Una frecuencia ideal es una razón numérica de la que divergen las frecuencias actuales, pero no lo hacen sistemáticamente. Finalmente, tanto las frecuencias actuales como las ideales pueden afirmarse o negarse, y la afirmación o negación puede ser ciertas o probables. De esto se sigue que, mientras que los juicios son ocurrencias con frecuencias actuales, aunque en principio sus frecuencias ideales {574} pueden estimarse o calcularse, con todo, la frecuencia ideal de un juicio es una cosa y su probabilidad es otra. Porque ciertos juicios admiten una frecuencia ideal así como unos juicios probables; y si la frecuencia ideal de los juicios probables fuera su probabilidad, entonces la probabilidad de afirmar tal frecuencia ideal sería otra frecuencia ideal, y así tendríamos una cadena *in infinitum*.

Según esto, la probabilidad de un juicio, como la certeza de un juicio, es una propiedad de su contenido. Si dicho contenido coincide con lo que es captado como incondicionado virtual, entonces él es una certeza. Ahora bien, lo que es captado como incondicionado virtual puede tener un contenido dado que dirija hacia el incondicionado virtual, y entonces el contenido es una probabilidad. En este análisis, cada juicio se apoya en una captación del incondicionado virtual, y la probabilidad de un juicio probable es una certeza. En cambio, el contenido captado como virtualmente incondicionado puede coincidir con el contenido del juicio o, por otro lado, coincidir {551} meramente con la aproximación de dicho contenido hacia un contenido ideal que sería incondicionado virtual.

Sin embargo, la probabilidad puede entenderse en un tercer sentido, que se alcanza al contrastar la infalibilidad con una certidumbre que admite grados. Un sujeto puede captar el incondicionado virtual y con todo, preguntar si ese cumplirse el criterio próximo de verdad haya sido viciado por el sesgo subjetivo. Entonces surge la pregunta sobre el criterio remoto. El sujeto llega a estar más o menos seguro o ansioso acerca de la genuinidad de su inquisición y reflexión, y ulteriores inquisiciones y reflexiones estarán, a su vez, abiertas a cuestionamientos semejantes. Lo que está en duda es el sujeto mismo, y todos sus esfuerzos por remover la duda procederán desde la misma sospechosa fuente.

Un elemento de esta situación puede ser el que el sujeto emprenda la huida del compromiso personal implicado en el juicio; otro, puede ser el estar temperamentamente inclinado a la ansiedad; pero el asunto objetivo es el desinterés y desapego habituales y actuales del sujeto en sus actividades cognoscitivas; y para resolver dicho asunto entran en juego otras consideraciones.

Así, uno puede apelar a los juicios de los demás para que apoyen los juicios propios de uno mismo. El desapego y el desinterés son independientes de las circunstancias, pero el sesgo, exceptuado el sesgo general, tiende a variar con las circunstancias. De aquí que las certidumbres puedan reforzarse por el acuerdo de los demás, y este refuerzo varía según el número de quienes concuerdan, la diversidad de sus circunstancias, la consiguiente eliminación virtual del sesgo individual y grupal, y la ausencia de cualquier base para sospechar un sesgo general.

* (o número de veces que ocurre un evento)

{575} Igualmente, se dan unos juicios que expresan las condiciones de la posible verdad o error, certeza y probabilidad, desapego o distorsión. Examinar dichas condiciones es presuponer su validez. Suponer que se revisarán es postular un revisor ficticio y despojar a la palabra 'revisión' de su significación corriente. En tales casos el sujeto se enfrenta a unas estructuras-límite que llevan sobre sí su propia garantía. Puede fallar al formular las estructuras-límite menos obvias; puede esperar que otras personas con mente más penetrante y espíritu más desapegado mejoren la formulación que él ha alcanzado; pero al menos él ha tenido alguna captación del principio de las estructuras limitantes y, con eso, ha dado un paso firme contra el temor al sesgo general.

Hay, pues, grados en la certidumbre y su base reposa, más allá del criterio próximo del incondicionado virtual, en la región más oscura {552} del criterio remoto. Sólo cuando esta oscura región llegara a clarificarse completamente, ya sea de hecho o, más radicalmente, como cuestión de principio, alcanzaría la certidumbre el absoluto de la infalibilidad.

2.2 La Definición de la Verdad

La definición de la verdad se introdujo implícitamente en nuestra explicación de la noción de ser. Porque el ser se identificó con lo que ha de conocerse por la captación inteligente y la afirmación razonable; y así el ser es lo que es conocido verdaderamente. A la inversa, pues, el conocer es verdadero por su relación al ser, y la verdad es una relación del conocer al ser.

¿Cuál es esta relación? En el caso límite, cuando el conocer es idéntico a lo conocido, desaparece la relación para ser remplazada por una identidad, y entonces la verdad consiste en la ausencia de cualquier diferencia entre el conocer y el ser conocido. En el caso general, cuando hay más de un conocido y uno de éstos es un conocedor, es posible formular un grupo de juicios comparativos positivos o negativos, y entonces emplear este grupo para definir implícitamente términos tales como 'sujeto', 'objeto', y la noción principal de 'objetividad'. Dentro de este contexto se sigue la definición tradicional de la verdad como la conformidad o correspondencia de las afirmaciones y negaciones del sujeto con lo que es y no es.

2.3 El Aspecto Ontológico de la Verdad

La identificación del ser con el posible objeto del inquirir y la reflexión {576} restringe lo que 'el ser' puede ser. De esta restricción se siguió la premisa mayor del método metafísico, a saber, el isomorfismo que se da entre la estructura de nuestro conocer y la estructura del ser proporcionado a tal conocer. Este isomorfismo se elaboró en el capítulo sobre los elementos de la metafísica y se clarificó todavía más cuando, al discutir lo que significaban precisamente 'los elementos', hemos concluido la inteligibilidad intrínseca del ser. Porque aquello que ha de ser conocido por la inteligencia es lo significado por lo 'inteligible'; el ser es lo que ha de ser conocido por la inteligencia, y así, debe ser inteligible y no puede localizarse más allá de lo inteligible o diferir de ello; más aún, uno está confinado a esta visión; porque cualquier otra visión concebiría incoherentemente las contraposiciones, al suponer que éstas se captan inteligentemente y se afirman razonablemente.

La verdad ontológica, pues, es la inteligibilidad intrínseca del ser. Es {553} la conformidad del ser con las condiciones de su ser conocido por la inquisición inteligente y la reflexión crítica. Más todavía, esto conduce a la distinción entre el ser material y el espiritual, entre el ser intrínsecamente inteligible que es no inteligente, y el ser intrínsecamente inteligible que es inteligente. Puesto que puede mostrarse que la diferencia entre materia y espíritu reside en el hecho de que lo material no es intrínsecamente independiente del mero residuo empírico, mientras que lo espiritual sí lo es, de esto se sigue una determinación más cercana de la posibilidad del conocimiento en términos de materia e inmaterialidad.

El teorema general, pues, es la identificación -- con inteligibilidad intrínseca -- de (1) el ser, (2) la unidad, (3) la verdad en su aspecto ontológico y, como se verá en el siguiente capítulo, (4) el bien.

2.4 Verdad y Expresión

Así como el conocimiento brota en los tres niveles de experiencia e imaginación, de intelección y concepción, de reflexión y juicio, así también en la expresión pueden distinguirse tres componentes. Porque en cuanto declaración afirmativa o negativa, la expresión corresponde a la reflexión y juicio. En cuanto una combinación significativa, la expresión corresponde a la intelección y concepción. En cuanto una multiplicidad instrumental, la expresión corresponde a la multiplicidad material de la experiencia e imaginación.

Este isomorfismo del conocimiento y la expresión no ha de confundirse como una identidad. Una cosa es afirmar y otra juzgar, pues los hombres {577} pueden mentir. Una cosa es entender la experiencia y otra lograr la feliz y efectiva combinación de frases y sentencias. Una cosa es ser rico en experiencias y otra manejar con fluidez las palabras. Al juicio conocedor le añade la expresión un acto de querer hablar verdadera o engañosamente. A la intelección conocedora le añade la expresión una intelección práctica ulterior que dirige el flujo de palabras hacia la comunicación, que es su meta. En fin, la variedad de las presentaciones de los sentidos y de las representaciones de la imaginación se logra expresar por la variedad de signos convencionales.

Si hemos enfatizado la distinción entre el conocimiento y la {554} expresión, también hemos debido tomar en cuenta su interpenetración. Porque llegar a conocer es un proceso; avanza por etapas en las que la pregunta logra como resultado un chispazo inteligente sólo para darles origen a preguntas ulteriores que dirijan hacia ulteriores chispazos inteligentes y todavía ulteriores preguntas. En cada etapa del proceso ayuda el fijar lo que ya se ha alcanzado y formular de alguna manera lo que queda por buscarse. Así, la expresión entra en el mismo proceso del aprendizaje, y el logro del conocimiento tiende a coincidir con el logro de la habilidad de expresarlo.

La interpenetración del conocimiento y la expresión implica una solidaridad, casi una fusión, del desarrollo del conocimiento y el desarrollo del lenguaje. Las palabras son sensibles; ellas apoyan y aumentan la resonancia de la intersubjetividad humana; la mera presencia del otro libera en el dinamismo de la conciencia sensitiva una modificación en el flujo de sensaciones y emociones, imágenes y recuerdos, actitudes y sentimientos; pero las palabras poseen sus propios séquitos de representaciones y afectos asociados, y así el

añadirle el habla a la presencia genera una especializada y dirigida modificación de la reacción y respuesta intersubjetivas. Con todo, más allá de la psicología de las palabras está su significación. Ellas se reúnen en patrones típicos, y aprender un idioma es cuestión, primero, de captar dichos patrones y, segundo, de permitir gradualmente que los chispazos inteligentes por los que se captan los patrones sean "puenteados" por una rutina sensitiva que permite que se concentre la atención de la inteligencia en unos controles de nivel superior. Así como el concertista de piano no está pensando en la ubicación del do sostenido, así tampoco el orador o escritor está pensando en la significación de sus palabras. *Rem tene et verba sequentur.*⁸ Pero estas rutinas sensitivas, estos patrones típicos son capaces de llevar consigo la significación de las palabras sólo porque inicialmente ocurrieron las intelecciones que no sólo ligaron inteligiblemente {578} las palabras entre sí sino que las ligaron también con los términos de la significación y con las fuentes de la significación.

La relación de las palabras entre sí es la más fácil de formular. La lexicografía básica señala a cada palabra su significación citando, de los autores reconocidos, los tipos de sentencias donde aparece la palabra. El matemático, el científico, el filósofo emplea la técnica de la definición implícita (o la declaración aristotélica usando la analogía) para fijar la significación de sus términos y relaciones fundamentales. Así como el conocimiento avanza a través de la acumulación de chispazos inteligentes hasta puntos de vista superiores, así también el lenguaje avanza desde un nivel de significaciones elementales a través de puntos de vista superiores hasta gestos vocales todavía más compendiosos. Así, hablamos de platonismo y aristotelismo, de cristianismo e Islam, de {555} Renacimiento y Reforma, de Ilustración y Revolución, de ciencia y fe, pero para decir lo que significamos con esas palabras requeriría una buena cantidad de otras palabras.

Si las palabras sólo se relacionaran con otras palabras, su significación no sería nunca sino verbal. Pero el mero hecho de que una palabra puede ocurrir en una sentencia afirmativa le proporciona una referencia básica al objetivo de la conciencia inteligente y racional, el ser. Más todavía, esta referencia básica, que es el núcleo de toda significación, admite una diferenciación y especialización. Hay muchas palabras; unas son substantivas porque se refieren a unidades inteligibles y concretas; otras son verbales porque se refieren a actos conjugados; otras son adjetivas o adverbiales porque se refieren a la regularidad o frecuencia del ocurrir de actos, o a las potencialidades de tales regularidades o frecuencias. Finalmente, puesto que el desarrollo del lenguaje se fusiona con el desarrollo del conocimiento, la significación de las palabras no depende solamente de la matriz metafísica de los términos de la significación, sino también de las fuentes experienciales de significación. Antes de los conjugados explicativos, definidos por sus relaciones entre sí, están los conjugados experienciales que implican una correlación triple, de experiencias clasificadas, de contenidos clasificados de la experiencia, y de sus nombres correspondientes. El ser que ha de ser conocido como una unidad inteligible diferenciada por regularidades y frecuencias verificables empieza a ser concebido heurísticamente, y entonces su naturaleza desconocida es diferenciada por los conjugados experienciales.

Tal vez ahora estamos en posibilidad de enfrentarnos a nuestro problema, a saber, la relación entre la verdad y la expresión. Nosotros empezamos enfatizando la distinción

⁸ [CAIUS JULIUS VICTOR, *Ars Rhetorica* I: Rem tene: verba sequentur.]

entre el conocimiento y su expresión. Pero hemos seguido no menos insistentemente esta argumentación {579} sobre la interpenetración genética entre el conocimiento y el lenguaje. A causa de dicha interpenetración surge la convicción de que, aunque conocer y afirmar son algo distinto, con todo, van tan juntos que son inseparables. Lo que se conoce, lo que es significado, y lo que es dicho pueden distinguirse; pero las distinciones apuntan meramente a las diferencias de aspecto de lo que inevitablemente es una misma cosa.

Así, sucede antes o después -- y más bien antes que después -- que los esfuerzos por explicar lo que queremos significar terminen con la explicación global de que es obvio lo que es significado y que ni necesita ni admite ninguna explicación.⁺ Sin embargo no es difícil introducir un experimento crucial que reabra la brecha entre el conocimiento y la expresión, ya que, después de todo, se debió sólo a una coincidencia común el que esta brecha haya desaparecido. {556} De ordinario sucede que se tienen conversaciones entre gentes que comparten el mismo sentido común, que los escritos se dirigen a lectores que ya entienden con mucho detalle el tema en discusión. Pero también se da una comunicación entre gentes con diferentes acumulaciones habituales de chispazos inteligentes, entre profesores y alumnos, entre pensadores originales y sus contemporáneos, entre los grandes hombres del pasado y sus actuales lectores. Entonces, cuanto mayor sea la brecha entre el desarrollo intelectual del escritor y el lector, tanto más estupenda puede llegar a ser la distinción entre el conocimiento y la expresión.

A modo de ilustración supongamos que un escritor propone comunicarle cierta intelección *A* a un lector. Entonces con una intelección *B* el escritor captará la acumulación-habitual-de-intelecciones *C* del lector; con una intelección ulterior *D* captará las deficiencias-de-intelección *E* que deben subsanarse antes que el lector pueda captar la intelección *A*; por fin, el escritor debe tener un conjunto-práctico-de-intelecciones *F* que rijan su flujo de palabras, la configuración de sus sentencias, su combinación en párrafos, la secuencia de los párrafos en capítulos, y de los capítulos en libros. Claramente, esta intelección-práctica *F* difiere notablemente de la intelección *A* por comunicarse. Está determinada por la intelección *A* como su objetivo principal, pero también está determinada por la intelección *B* que determina lo que no necesita explicar el escritor, así como los recursos del lenguaje en que puede apoyarse para asegurar una comunicación efectiva. Más aún, está determinada por la intelección *D* que fija una meta subsidiaria que ha de alcanzarse antes si se ha de alcanzar la meta principal. En fin, la expresión será un fracaso en la medida en que las intelecciones *B* y *D* calculen mal el desarrollo-habitual *C* y las deficiencias-relevantes *E* del lector en quien se piensa.

⁺ "-- ¿Cómo saben que es verdadero? -- Porque tengo evidencia suficiente.

-- ¿Cómo saben que tienen evidencia suficiente? -- Bueno, eso es evidente.

-- ¿Cómo saben que tienen la evidencia? -- Bueno, eso es manifiesto.

-- ¿Cómo conocen que es manifiesto? -- Bueno, eso es obvio.

-- ¿Cómo conocen que es obvio? -- Bueno, (y aquí dice cualquier otra cosa).

Y con todo eso, ¿dónde se encuentran ustedes? Bueno, ustedes no tienen nada preciso con lo que operen, ni nada con lo que puedan argumentar de manera sistemática."

Esta cita parece aclarar lo que LONERGAN quiere decir aquí, y está tomada de lo que se prevé será el volumen 18 de la Colección de Obras de B. LONERGAN, *Conferencias del Período Romano, Lógica Matemática*, cap. 3 "La verdad de un sistema de lógica matemática." N. del T.

De esto se sigue que, hablando apropiadamente, la expresión no es verdadera ni falsa. {578} La verdad le pertenece al juicio en la medida en que éste procede de la captación del incondicionado virtual, en la medida en que éste se conforma con el ser que afirma, y en la medida en que demanda una inteligibilidad intrínseca en el ser como la condición de posibilidad del conocer. Las expresiones son instrumentales. Ellas están relacionadas con la verdad del conocimiento. De modo semejante, ellas están relacionadas con la verdad moral de la voluntad que comunica el conocimiento. Pero en sí mismas, las expresiones son sólo adecuadas o inadecuadas.

Más aún, en el caso general, lo adecuado de la expresión no se mide exclusivamente por su correspondencia con el conocimiento por comunicarse. Dicho conocimiento establece una meta principal; define una {557} significación central. Pero junto a la meta principal, puede haber una meta subsidiaria; junto a la significación central, puede haber una significación más o menos periférica. Porque el orador puede ser capaz de transmitir lo que desea decir, sólo si primero transmite otras intelecciones que de una forma u otra capaciten a sus oyentes a captar el mensaje que a él le interesa.

Más aún, la adecuación es un estándar variable. Si uno tiene demasiado qué decir, entonces uno no lo puede decir todo de golpe. Si uno tiene algo muy significativo qué decir, entonces probablemente no será capaz de expresar la totalidad de ello excepto a una audiencia muy especializada. Tales limitaciones restringen la adecuación con la que se expresa aun la significación principal de uno mismo. Pero todavía hay más limitaciones a la adecuación con la que se expresan las significaciones subordinadas y periféricas. Porque una cosa lleva a la otra. Si deben comunicarse las intelecciones *D* para lograr comunicar la intelección *A*, otras intelecciones *G* pueden ser necesarias para comunicar las intelecciones *D*; a su vez, las intelecciones *G* necesitarán ser precedidas por las intelecciones *H*, hasta que uno haya dicho todo lo que uno conoce, y haya descubierto, tal vez, unos cuantos puntos que uno necesitaría clarificar para sí mismo. Ahora bien, la expresión humana nunca es una expresión completa. Ella mantiene la vista en la significación principal; apresura las significaciones subordinadas y periféricas bajando los estándares de adecuación hasta una aproximación que baste para el propósito en cuestión; y, muy claramente, no puede poner entre paréntesis esta explicación algo enredada acerca del estándar variable de una expresión adecuada.

Sin embargo esta explicación de la relación entre la verdad y la expresión descansa en la posición de que la verdad reside en el acto interno de juzgar, de asentir o disentir. Ahora bien, contra cada posición surge una contraposición. Ésta puede sostener que la verdad y la falsedad no residen en el juicio sino en la expresión, que si los juicios son verdaderos o falsos entonces eso es así porque concuerdan con las expresiones verdaderas o falsas, que el terreno común o público por el que los hombres pueden comunicarse no es algo {581} absoluto, independiente de todos los sujetos en cuanto alcanzado mediante el incondicionado virtual, sino simplemente una atmósfera a la que, semejante a como respiramos en común, también la hacemos vibrar por las maneras diversas como lleva las palabras de uno al otro.

Además de las contraposiciones básicas, se dan oposiciones menores. Uno puede conceder que la verdad y la falsedad residen en el juicio y, sin embargo, puede concebir la relación entre la verdad y la falsedad en términos de una errada teoría del conocimiento.

Así, la concepción escotista de que las palabras corresponden a los conceptos, y que los conceptos son producidos en nosotros por los aspectos formales de las cosas, implica una correlación rígida entre el conocimiento y la expresión. {558} Si no es evidente su inadecuación cuando ocurre una comunicación en el caso simple del orador y el escucha que comparten el mismo desarrollo intelectual, los hechos la despedazan mostrando su clamorosa irrelevancia cuando uno recuerda las largas y estériles discusiones verbales del siglo XIV o los océanos de comentarios que todavía fluyen cada vez que se renuevan las interpretaciones de las grandes obras de la inteligencia humana.

Finalmente, se da una falacia popular. Si muy frecuentemente la significación de una expresión es simple y obvia, ¿por qué no habría de ser siempre así? ¿Por qué ha de ocultarse siempre la verdad honrada en los pliegues voluminosos de una larga, complicada y difícil exposición? Tal vez ya hemos hecho algo que responda esta objeción. Una vez que uno ha entendido, el contenido de un chispazo inteligente es simple y obvio, aunque se exprese pobremente. Hasta que uno entiende, el contenido de un chispazo inteligente es lejano como el lado oscuro de la luna. Según esto, a uno le parece simple y obvia la significación de las expresiones cuando el que habla o escribe comunica algo que uno ya entiende, y uno halla su significación oscura y difícil cuando está afirmando lo que uno tiene todavía que aprender. En éste último caso ninguna pericia pedagógica y lingüística por grande que sea eliminará la necesidad del esfuerzo de aprender. Por esta razón, sólo el hombre que ya entiende todo está en posición de demandar que toda significación sea simple y obvia para él.

2.5 La Apropiación de la Verdad

Apropiarse una verdad es hacerla propia de uno. La apropiación esencial de la verdad es cognoscitiva. Sin embargo, nuestra racionabilidad demanda que haya consistencia entre lo que conocemos y lo que hacemos; y así se da una apropiación volitiva de la verdad que consiste en nuestra predisposición para vivir conforme a ella, y una apropiación sensitiva de la verdad que consiste en una adaptación {582} de nuestra sensibilidad a los requerimientos de nuestro conocimiento y nuestras decisiones.

La apropiación esencial de la verdad presenta un problema triple. Primero, está el problema del aprendizaje, que es el problema de adquirir gradualmente aquella acumulación de intelecciones habituales que constituyen un punto de vista y, eventualmente, el problema de pasar desde un punto de vista inferior a puntos de vista cada vez superiores.

Segundo, está el problema de la identificación. Por los chispazos inteligentes uno capta las unidades y las correlaciones; pero además de la unidad, están los elementos por unificarse; y además de la correlación, están los elementos que han de distinguirse y relacionarse. Hasta que uno tiene el chispazo inteligente, uno no tiene ninguna clave (exceptuadas las direcciones que haya dado el maestro) para escoger {559} cuidadosamente los elementos que hayan de unificarse o relacionarse. Pero una vez que se ha alcanzado el chispazo inteligente, uno es capaz de hallar en su propia experiencia qué es exactamente eso que queda dentro de la captación del chispazo inteligente, y qué queda fuera de ella. Sin embargo, la habilidad es una cosa, y la ejecución es otra. La identificación es una ejecución. Su efecto es hacer que uno posea el chispazo inteligente como propio, que tenga seguridad en la manera como lo utilice, que se familiarice con el ámbito en que es

relevante. Aristóteles subrayó, me parece, que si uno entiende, uno puede enseñar.⁹ Pero la intelección que lo capacita a uno a enseñar le añade la identificación al chispazo inteligente. Con tal adición uno es capaz de seleccionar, acomodar e indicarles a los demás la combinación de los elementos sensibles que harán surgir el mismo chispazo inteligente en ellos. Uno es capaz de variar los elementos según lo demanden las circunstancias. Uno es capaz de plantear aquellas preguntas que extraigan del alumno las indicaciones sobre sus puntos ciegos y, entonces, uno es capaz de proceder de nuevo en la tarea de llevarlo hacia los chispazos inteligentes que deba alcanzar antes de poder dominar la lección presente.

Tercero, está el problema de la orientación. Cada descubrimiento puede formularse como una posición o como una contraposición. Ahora bien, las contraposiciones parecen obvias y sin embargo están destinadas a la vez a su reversión final. En la medida en que preguntamos inteligentemente y reflexionamos críticamente, nosotros operamos bajo la guía del desapegado y desinteresado deseo de conocer. Pero una vez que hemos alcanzado la verdad, nos vemos inclinados a hallarla irreal, a retroceder desde los dominios de lo inteligible e incondicional hasta los dominios de los sentidos, a alejarnos de la verdad y el ser, y establecernos como buenos animales en nuestro medio ambiente palpable. En la medida en que no logramos orientarnos a nosotros mismos hacia la verdad, distorsionamos lo que conocemos y a la vez restringimos lo que podríamos conocer. Distorsionamos lo que conocemos al imponerle {583} una errada noción de realidad, una errada noción de objetividad, y una errada noción de conocimiento. Restringimos lo que podríamos conocer, porque podemos justificar ante nosotros y ante los demás el trabajo invertido en el aprendizaje sólo cuando señalamos los beneficios palpables que acarrea; y la demanda satisfecha por los beneficios palpables no tiene la amplitud irrestricta del desapegado y desinteresado deseo de conocer.

El lector notará que los tres problemas de la apropiación cognoscitiva corren paralelos a los tres niveles de nuestro conocer. El problema del aprendizaje se enfrenta en el nivel de la intelección y formulación. El problema de la identificación se enfrenta en el nivel de la experiencia (donde experiencia se usa en sentido amplio para denotar no sólo la experiencia de los sentidos, sino también la conciencia intelectual y racional). El problema de la orientación se enfrenta en el nivel de la reflexión y el juicio, cuando al menos captamos P (1) que {560} cada asunto se concluye cuando podemos decir definitivamente "Eso es así" o "Eso no es así", (2) que el objetivo del conocer es el ser, (3) que aunque el ser es una noción proteica, con todo, su contenido se determina por una captación inteligente y una afirmación razonable y, después de la afirmación, por nada más.

Hemos formulado nuestra explicación de la apropiación en términos de problemas, más que en términos de resultados, y este punto de vista puramente dinámico tiene su importancia, pues excluye todo fetichismo, toda posibilidad de confundir los medios con los fines. Las definiciones claras, el lenguaje preciso, el acomodo ordenado, la prueba rigurosa y todos los demás parafernales de la actividad cognoscitiva tienen su valor. Ellos sirven para delimitar claramente las etapas sucesivas de avance. Consolidan de manera magistral lo que en cualquier momento dado aparece como un logro sólido y más o menos permanente. Proporcionan unas expresiones magníficas de la verdad que se ha de apropiarse. Pero por su misma naturaleza son estáticas. No iluminan ni la tarea del alumno para llegar

⁹ Ver ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982a 10-19.]

a apropiárselas, ni la tarea del investigador para trascenderlas hasta apropiarse una verdad ulterior. Y sin embargo, precisamente esa doble tarea es la que debe contemplar una explicación de la apropiación. El sistema bien formulado se convierte en mío en tanto que yo lo entienda, en tanto que identifique en mi experiencia sus elementos empíricos, en tanto que capte el incondicionado o la aproximación al incondicionado que cimienta una afirmación razonable de él, en tanto que mi orientación me permite estar contento con dicha afirmación como el incremento final de mi conocimiento del sistema, y no me lleva a buscar en el "ya-afuera-ahí-ahora" alguna representación imaginativa de lo que, después de todo, ella significa realmente. Exactamente el mismo procedimiento rige los esfuerzos por ir más allá del sistema bien formulado y por generar en el {584} conocimiento aquellos intentos y tensiones que conducirán a que se remplace esa afirmación por una explicación más adecuada de la realidad.

Puede notarse, además, que los tres problemas de la apropiación son solidarios. Uno no puede ir lejos en el entender sin volverse hacia el problema de la identificación y, sin el entender, uno no es capaz de identificar. Igualmente, una orientación errada hace que surjan pseudoproblemas, pero en el límite los pseudoproblemas acarrearán su propia reversión y, con ella, la corrección de la orientación errada. Así, la física contemporánea se halla compelida a decir que maneja unas entidades que satisfacen ciertos tipos de ecuaciones, aun cuando tales entidades y sus procesos desafíen nuestra capacidad de imaginación. Finalmente, a no ser que uno se entregue al esfuerzo de entender, uno no tiene medios para identificar en la propia experiencia qué es significado precisamente por la orientación adecuada del {561} desapegado y desinteresado deseo hacia el universo de la verdad y del ser.

De una manera un poco más libre, la apropiación cognoscitiva de la verdad es solidaria con la apropiación volitiva y sensitiva. La mala voluntad no le da buena acogida a la verdad, y la mal acogida verdad tiende a pasarse por alto. Porque la apropiación de la verdad aun en el campo cognoscitivo le hace demandas al hombre completo; su conciencia tiene que deslizarse al interior del patrón intelectual de la experiencia y debe permanecer ahí con el mínimo de distracciones; su subconsciente tiene que proporcionar las imágenes que conduzcan al chispazo inteligente; su deseo de conocer debe ser lo suficientemente dominante como para mantener siempre ulteriores preguntas que complementen y corrijan chispazos inteligentes previos; su observación y su memoria tienen que contribuir espontáneamente a la presentación y recuerdo de los datos relevantes en los que puede descubrirse el cumplimiento o incumplimiento del incondicionado. Sin embargo, la mala voluntad o bien impide iniciar una investigación o, si no lo puede evitar, impide proseguirla seria y efectivamente. Respecto a la colaboración de todas nuestras fuerzas hacia la captación de la verdad, la mala voluntad substituye su aspiración conjunta con la generación de dudas sobre la verdad, y la evidencia con el error. E inversamente, si el logro de la verdad demanda la buena voluntad, con todo, la buena voluntad, como veremos en el siguiente capítulo, no es otra cosa que la querencia a seguir la dirección de la inteligencia y la verdad. Así el hombre llega a quedar encajonado; sin la apropiación de la verdad, su voluntad no puede ser positivamente buena; y sin la buena voluntad no puede pasar a lograr de la verdad. Algo se ha dicho sobre este problema básico cuando se explicó la genuinidad como el operador del desarrollo intelectual humano, y algo más se añadirá en los capítulos siguientes.

{585} La inteligencia y racionabilidad humanas funcionan como la integración superior del flujo sensitivo de percepciones e imágenes, emociones y sensaciones, actitudes y sentimientos, palabras y hechos. De esto se sigue que así como las apropiaciones cognoscitivas y volitivas de la verdad son solidarias entre sí, así también ellas condicionan y son condicionadas por las adaptaciones de la sensibilidad humana. Aquí el problema básico es descubrir las imágenes dinámicas que corresponden a los contenidos, orientaciones y determinaciones intelectuales y sin embargo a la vez también poseen un poder en el campo sensitivo para dar por resultado no sólo palabras sino hechos. Ya hemos tocado este problema cuando afirmamos la necesidad ya sea de misterios o de mitos; y a ello volveremos al tratar de analizar la estructura de la historia. ^r De momento debe bastar con atender al hecho de que, así como el ^{562} desarrollo intelectual ocurre a través de las intelecciones sobre las presentaciones sensibles y representaciones imaginativas, así también el control inteligente y razonable de la vida humana puede ser efectivo sólo en la medida que tenga a su disposición los símbolos y los signos con los que le traduce sus directivas a la sensibilidad humana. Finalmente, a no ser que uno lleve a cabo mediante hechos lo que uno conoce y quiere, el querer será un fracaso; y hay un paso sencillo y, desafortunadamente, familiar entre el querer fracasado y la mala voluntad de desinteresarse de la verdad.

3. La Verdad de la Interpretación

3.1 El Problema

El problema de la interpretación puede introducirse mejor distinguiendo entre la expresión, la interpretación simple y la interpretación reflexiva.

Como ya se ha visto, una expresión es un flujo de palabras regido por una intelección práctica F que para comunicarse depende de una intelección principal A , de una captación B del desarrollo-intelectual-habitual C de la audiencia prevista, y de una captación D de las deficiencias-de-intelección E que deben superarse si la intelección A ha de lograrse comunicar.

Se le llamará interpretación a una segunda expresión dirigida a una audiencia diferente. De aquí que, por ser una expresión, estará guiada por una intelección práctica F' que para comunicarse depende de una intelección principal A' , de una captación B' del desarrollo-intelectual-habitual C' de la audiencia prevista, y de una captación D' de las deficiencias-de-intelección E' que deben superarse si la intelección principal A' ha de lograrse comunicar.

{586} En la interpretación simple, la intelección principal A' por comunicarse pretende coincidir con la intelección principal A de la expresión original. De aquí que las diferencias entre las intelecciones prácticas F y F' dependan directamente de las diferencias entre las intelecciones habituales B y B' , D y D' , y remotamente de las diferencias entre los desarrollos-habituales C y C' , y las deficiencias E y E' .

Ahora bien, la interpretación simple origina preguntas ulteriores. A nivel elemental la gente preguntará por qué una interpretación fiel diferirá de la expresión original. Si se enfrenta este asunto apelando al hecho de que tanto la expresión original como la

interpretación son relativas a sus respectivas audiencias, surge el problema de establecer las ^{563} diferencias entre las audiencias y de incorporarlas en la interpretación.

Una interpretación reflexiva, pues, se guía por una intelección práctica F'' que depende de las intelecciones A'' , B'' y D'' . Pero ahora la intelección B'' es una captación de la captación habitual C'' de la audiencia de su propio desarrollo intelectual C' y de la diferencia entre dicho desarrollo y la acumulación habitual de las intelecciones C de la audiencia original. De modo semejante, la intelección D'' es una captación de las deficiencias E'' de la audiencia al captar las diferencias entre los desarrollos habituales C' y C y por tanto en el entender las diferencias entre las deficiencias E' y E y entre las intelecciones prácticas F' y F . Finalmente, la intelección principal A'' por comunicarse será una captación de la identidad de la intelección A comunicada en la expresión original y la de la intelección A' comunicada en la interpretación simple.

Sin embargo, la interpretación reflexiva encuentra dos dificultades obvias. En primer lugar, es relativa a su audiencia prevista, y las audiencias son una variedad siempre cambiante. Cada cultura en cada una de las etapas de su progreso y decadencia se divide en una variedad de escuelas, actitudes y orientaciones, y en cada una de esas variedades se dan numerosos grados de logro intelectual. Sería un asunto considerablemente difícil el ensayar una interpretación reflexiva que satisficiera una sola audiencia; pero hay un enorme abanico de otras audiencias que quedarán por satisfacerse; y la audiencia única a la que satisface no durará por siempre. En segundo lugar, está muy bien hablar locuazmente del desarrollo intelectual habitual y de las deficiencias de las audiencias original y presente, y de la determinación de las diferencias en las intelecciones prácticas que rigen la expresión original y la interpretación simple. Pero es un asunto muy diferente llevar a cabo la investigación ^{587} de objetos tan oscuros, lograr algo más que una mera conjetura sobre ellos, y encontrar una manera apropiada y efectiva de comunicar los frutos de la investigación de uno. La interpretación reflexiva es una idea brillante, un hermoso objeto del pensamiento. Pero, ¿es una posibilidad práctica? ¿Se ha logrado alguna vez?

Esto nos lleva al problema básico de la interpretación. Puede muy bien suceder que cualquier interpretación simple sea correcta, que le describa acertadamente a una audiencia contemporánea la intelección principal comunicada por el documento original. Puede también suceder que el intérprete conozca que su interpretación sea correcta, que él capte el incondicionado virtual ^{564} o, al menos, que capte la aproximación al incondicionado virtual que tenga su interpretación. Porque se da un sentido histórico análogo al sentido común. Así como por el sentido común podemos conocer cómo hablarían o actuarían -- y cómo no lo harían -- nuestros contemporáneos, en una serie de situaciones ordinarias y típicas, así también el especialista, mediante una prolongada familiaridad con los documentos y monumentos de otra época y mediante una acumulación siempre creciente de intelecciones complementarias, puede lograr una participación del sentido común de otra época, y mediante su sentido histórico puede decir cómo hablarían o actuarían -- y cómo no lo harían -- los hombres y mujeres de aquel tiempo, en cierto tipo de situación.

Sin embargo, así como nuestro sentido común está expuesto al sesgo individual, grupal y general, así también lo está el sentido histórico. Más aún, así como nuestro sentido común no puede analizarse a sí mismo ni criticarse a sí mismo, ni lograr una formulación abstracta de su núcleo central, así también el sentido histórico está limitado de manera

semejante; ambos acertarán más fácilmente lanzando veredictos que señalando razones exactas y convincentes que los apoyen. Pero si la interpretación ha de ser científica, entonces las bases de la interpretación deben poderse señalar; si la interpretación ha de ser científica, no habrá un abanico de interpretaciones diferentes debidas al sesgo individual, grupal y general del sentido histórico de diferentes expertos; si la interpretación ha de ser científica, entonces tiene que descubrir algún método para concebir y determinar el desarrollo habitual de todas las audiencias y tiene que inventar una técnica con la que su expresión se escape de la relatividad de las audiencias particulares e incidentales.

3.2 *La Noción de un Punto de Vista Universal*

Queremos expresar como punto de vista universal una totalidad potencial de puntos de vista ordenados genética y dialécticamente. Nuestro interés actual será **{588}** clarificar dicha noción. Aunque creemos que es relevante para el problema de la interpretación científica, su relevancia es una cuestión ulterior que sólo después podrá discutirse.

Primero, pues, la totalidad de que se trata es potencial. Un punto de vista universal no es una historia universal. No es una dialéctica hegeliana que se encuentra completa sin necesitar las cuestiones de hecho. No es un *a priori* kantiano que por sí mismo está determinado y sólo espera serles impuesto a los materiales amorfos de la experiencia vicaria. Es simplemente una estructura heurística que contiene virtualmente todos los rangos de alternativas posibles de interpretaciones; puede listar sus propios contenidos con sólo el estímulo de los documentos y las investigaciones históricas; puede hacer una selección entre las alternativas y diferenciar ^{565} sus generalidades con sólo apelar a las normas aceptadas de la investigación histórica.

Segundo, es una totalidad de los puntos de vista. De aquí que se interese en los actos principales de la significación que se hallan en los chispazos inteligentes y los juicios, y alcanza esos actos principales dirigiendo su atención hacia la experiencia, la intelección y la reflexión crítica del intérprete. Conforme a esto, difiere radicalmente de disciplinas tales como la fonética, la gramática comparada, los principios de lexicografía, o el análisis lingüístico o estilístico, porque aunque éstos están finalmente interesados en la significación, su atención se centra directamente en la expresión. En contraste con esto, el punto de vista universal se interesa en la capacidad del intérprete de captar significaciones; dicho punto de vista universal tendrá que abrirle al intérprete la mente a unas ideas que no se hallan en la superficie y a unas visiones que divergen grandemente de su propia visión; lo capacitará para que encuentre claves en un lugar al que de otra suerte vería pero sin lograr mirar; lo habrá de equipar con la capacidad de traducir su pensamiento en un nivel y con la textura propia de otra cultura y de otra época. Existen las fuentes externas de la interpretación histórica, que consisten, principalmente, en marcas ordenadas espacialmente sobre papel o pergamino, papiro o piedra. Pero también existen fuentes de interpretación inmanentes en el mismo historiógrafo, inmanentes en su habilidad de distinguir y recombinar los elementos en su experiencia propia, de trabajar retrocediendo hasta las primitivas acumulaciones de las intelecciones sobre el desarrollo humano habiendo partido desde las acumulaciones contemporáneas, de considerar las posibilidades proteicas de la noción del ser, el núcleo de toda significación, que varía de contenido con la experiencia, las intelecciones, los juicios, y la orientación habitual de cada individuo.

Tercero, el punto de vista universal es una totalidad ordenada de puntos de vista. Se basa en un autoconocimiento adecuado y en la metafísica consiguiente. Se expande retrospectivamente por las diversas series genéticas {589} de descubrimientos con las que el hombre ha podido avanzar hasta su conocimiento presente. Se expande dialécticamente en las muchas formulaciones de los descubrimientos debidas a la conciencia polimorfa del hombre, se expande dialécticamente en la invitación hecha por las posiciones para un mayor desarrollo, y en la implicación que tienen las contraposiciones de su propia reversión. Finalmente, puede lograr presentar concretamente cualquier formulación de cualquier descubrimiento cuando identifica en la experiencia personal aquellos elementos que -- ya sea confundidos, o ya sea distinguidos y relacionados, y relacionados bajo ésta o aquella orientación de la conciencia polimorfa -- puede combinar para hacer humanamente convincente la posición o la contraposición.

Sin embargo, así como la totalidad es potencial, así lo es también el ordenar los {566} puntos de vista. La totalidad es una estructura heurística; sus contenidos son secuencias de cosas desconocidas; y las relaciones entre las cosas desconocidas no se determinan específica sino sólo genéricamente. Así, se dan secuencias genéticas, pero los mismos descubrimientos pueden hacerse de diversas maneras. Se dan formulaciones opuestas dialécticamente, con sus contrastantes invitaciones al desarrollo y reversión ulteriores; pero las oposiciones dialécticas no son simplemente las definidas identificaciones de lo real ya sea con el ser o con el "ya-afuera-ahí-ahora", identificaciones de lo objetivo con lo inteligente y razonable o con la extroversión elemental, identificaciones del conocimiento con la pregunta y la reflexión críticas o con el mero vistazo que antecede a todas las preguntas; antes al contrario, tales extremos tienden a fusionarse en la ambivalencia de los patrones de experiencia estético, dramático y práctico, para originar preguntas que no sólo están sin resolverse sino que están concebidas inadecuadamente, y para hacer su aparición más clara no en el campo del conocimiento, sino más bien en la tensión volitiva entre la aspiración moral y la vida práctica.

Y no sólo el ordenar es potencial, sino que también lo que ha de ordenarse está, ello mismo, avanzando desde lo genérico hasta lo específico, desde lo indiferenciado hasta lo diferenciado, desde lo desmañado, global y espontáneo hasta lo preciso, experimentado y metódico. Nuestras distinciones entre las matemáticas, las ciencias, el sentido común y la filosofía se basan en las diferentes maneras como pueden acumularse las intelecciones. Puesto que la manera en que se acumulan las intelecciones es simplemente una estructura dinámica que puede utilizarse sin advertirlo conscientemente, podemos preguntar si los hombres primitivos o los niños tienen algún interés en las preguntas matemáticas, científicas o filosóficas. Pero aun cuando se les atribuyeran tales intereses a los hombres primitivos o a los niños, se necesitaría añadir no sólo que ellos no se complicaran con las divisiones y subdivisiones del pensamiento posterior, {590} sino también que dichas preguntas estarían mezcladas indiscriminadamente con las preguntas del sentido común, y tenderían a distorsionar los procedimientos del sentido común y a distorsionarse por ellos.

Cuarto, el punto de vista universal es universal no por ser abstracto sino por ser potencialmente completo. Logra tener gran inclusividad no despojando a los objetos de sus peculiaridades, sino considerando a los sujetos con sus necesidades. No se dan interpretaciones sin intérpretes. No se dan intérpretes sin las unidades polimorfas de la conciencia empírica, inteligente y racional. No hay expresiones por interpretarse sin otras

unidades semejantes de conciencia. Y la tarea de interpretar no tiene nada más que un material determinante en el ^{567} grupo ordenado espacialmente de marcas sobre los documentos y monumentos. Si el intérprete les asigna alguna significación a las marcas, entonces el componente experiencial de tal significación se derivará de su experiencia, el componente intelectual se derivará de su inteligencia, el componente racional se derivará de su reflexión crítica sobre la reflexión crítica de otro. Tales son las necesidades subyacentes y de ellas brota lo potencialmente completo que hace universal al punto de vista universal.

Para aproximarnos al mismo tema desde otro ángulo, el núcleo de la significación es la noción del ser y dicha noción es proteica. El ser es (o se piensa que es) cualquier cosa que es (o se piensa que es) captada inteligentemente y afirmada razonablemente. Hay, pues, un universo de significaciones y sus cuatro dimensiones son el abanico íntegro de posibles combinaciones (1) de experiencias y falta de experiencia, (2) de intelecciones y falta de intelección, (3) de juicios y de fracasos al juzgar, y (4) de las variadas orientaciones de la conciencia polimorfa del hombre. Ahora bien, en la medida ^s en que uno capta la estructura de esta noción proteica del ser, uno posee una base y fundamento desde donde pasar hasta el contenido y contexto de toda significación. En la medida en que uno explora la experiencia humana, las intelecciones humanas, la reflexión humana, ^t y la conciencia polimorfa humana, uno llega a ser capaz, si se le proporcionan los datos apropiados, de aproximarse al contenido y al contexto de la significación de cualquier expresión dada.

Quinto, puesto que lo que hemos llamado punto de vista universal es simplemente un corolario de nuestro propio análisis filosófico, se objetará que no ofrecemos un punto de vista universal sino simplemente el punto de vista de nuestra propia filosofía.

Para responder esta acusación, será bueno empezar distinguiendo un punto de vista universal y un lenguaje universal. En cuanto que usamos nombres **{591}** y epítetos con implicaciones laudatorias o peyorativas, tales como 'real' e 'ilusorio', 'posición' y 'contraposición', 'inteligencia' y 'cerrazón', 'misterio' y 'mito', es muy claro que no estamos presentando un lenguaje universal. Porque cualquiera que esté en desacuerdo con nuestra concepción preferiría una redistribución de la alabanza y la culpa implícita. Con todo, no habría en principio ninguna dificultad en llegar a un lenguaje universal, porque cualquier término que fuera ofensivo para alguno, podría remplazarse por ^{568} algún nombre o símbolo arbitrario que estuviera libre de todas las asociaciones de la imaginación y el sentimiento humanos.

Por otra parte, podemos defender el que se da al menos una filosofía particular que podría fundamentar un punto de vista universal. Porque hay una filosofía particular que se basará en la estructura dinámica de la actividad cognoscitiva humana, que distinguirá los varios elementos implicados en dicha estructura, que será capaz de construir cualquier posición filosófica si postula apropiada y plausiblemente que se dan unas omisiones y confusiones en los elementos, que alcanzará su propia visión particular al corregir todas las omisiones y confusiones. Ahora bien, dicha filosofía, aun siendo particular, proveerá una base y fundamentos para un punto de vista universal, ya que el punto de vista universal es la totalidad potencial de todos los puntos de vista; la totalidad potencial de todos los puntos

de vista descansa en la estructura dinámica de la actividad cognoscitiva; y la estructura dinámica de la actividad cognoscitiva es la base de la filosofía particular en cuestión.

Finalmente, argumentaríamos que la filosofía particular que estamos ofreciendo también es la filosofía particular que puede fundamentar un punto de vista universal. Con esto no queremos expresar que nuestras concepciones no se hayan de mejorar ampliamente con explicaciones más detalladas de la experiencia, de la intelección y su formulación, de la reflexión y el juicio, y de la conciencia polimorfa del hombre. Mas bien queremos decir que tales mejoras no implicarán ningún cambio radical en la filosofía, porque la filosofía descansa en la explicación de la experiencia, de la intelección, del juicio ni de la conciencia polimorfa, sino más bien en el patrón definitorio de las relaciones que reúne a esas cuatro cosas en una sola estructura dinámica. Igualmente, la captación de tal estructura es lo que cimienta el punto de vista universal puesto que, una vez que se alcanza dicha estructura, se alcanza la totalidad potencial de puntos de vista. Porque unas explicaciones más refinadas de los elementos de la estructura no modifican la totalidad potencial, sino lo preciso y completo con lo que uno puede pasar desde el punto de vista universal hasta la reconstrucción de los contenidos y contextos particulares de la significación.

3.3 Niveles y Secuencias de Expresión

{592} Como la noción del punto de vista universal, así también alguna explicación de los niveles y secuencias de expresión será, creo, un preliminar necesario para tratar el problema de la interpretación científica. La tarea inmediata será clasificar los modos de expresión, no en términos de lenguaje ni de estilo, sino en términos de significaciones. Sólo después ^{569} intentaremos indicar la relevancia de tal clasificación para una ciencia de la hermenéutica.

Ya se han trazado las distinciones entre (1) las fuentes, (2) los actos, y (3) los términos de la significación. Las fuentes de la significación se hallan en los niveles de conocimiento experiencial, intelectual y racional. Los actos de la significación son principales o instrumentales; los actos principales son formales o plenos en la medida en que estén constituidos por actos de definir, suponer, considerar, o por actos de asentir o disentir; los actos instrumentales son manifestaciones sensibles de significación a través de los gestos, el hablar y el escribir. Los términos de significación, finalmente, son cualesquiera que suceden que son significados; ellos forman un universo de significaciones que incluye no sólo el universo del ser, sino también la totalidad de los términos de las suposiciones y de las falsas afirmaciones o negaciones.

Ahora bien, la distinción entre los diferentes niveles de expresión se apoya en una consideración de las fuentes de la significación tanto en quien habla o escribe, como en quien escucha o lee. Así, la expresión puede tener su fuente (1) simplemente en la experiencia de quien habla, como sucede en una exclamación, o (2) en elementos experienciales ordenados artísticamente, como sucede en un canto, o (3) en un inteligente ordenar de los elementos experienciales, mismo que sea probado reflexivamente, como sucede en las afirmaciones de un hecho, o (4) en el añadirle los actos de la voluntad, tales como los deseos y mandatos, al conocimiento intelectual y racional. A su vez, el escucha o lector puede desearse que responda (1) simplemente en el nivel experiencial, por una reproducción intersubjetiva de las sensaciones, estado de ánimo, sentimientos, imágenes, asociaciones de quien habla, o (2) a la vez en el nivel de la experiencia así como al nivel de

la intelección y la consideración, o (3) en los tres niveles de experiencia, intelección y juicio, o (4) no sólo en los tres niveles cognoscitivos, sino también de la manera práctica que incluya un acto de la voluntad.

La respuesta que se espera de quien escuche o lea puede ser oscura. Pero en cuanto la expresión llega a especializarse, las diferencias se vuelven más y más evidentes. Los publicistas y los ministerios de propaganda intentan un condicionamiento psicológico; ellos no desean ni una intelección adecuada ni una reflexión desapegada, ni elecciones racionales, sino simplemente el que se establezcan unos tipos de ^{570} hábito, familiaridad, asociación, automatismo, que prescindan de ulteriores preguntas. En contraste, los escritos literarios transmiten chispazos inteligentes **{593}** y estimulan la reflexión, pero su modo de operación es indirecto. Las palabras son entidades sensibles; poseen asociaciones con imágenes, recuerdos, y sensaciones; y el escritor hábil se dedica a explotar los recursos del lenguaje para atraer, mantener y absorber la atención. Pero si bien no se da un ataque frontal a la inteligencia del lector, se da la insinuación de intelecciones por medio de las imágenes desde las cuales ellos emergen sutilmente. Si bien no se da un sumar metódicamente los pros y los contras de un juicio, sí se da un despliegue, calmado y casi incidental, de la evidencia, tal vez aun sin sugerir ninguna cuestión.

El interés directo en la intelección del lector aparece en los escritos científicos. A nivel introductorio, intenta provocar chispazos inteligentes por medio de ilustraciones y diagramas. A nivel avanzado, se convierte en un 'tratado.' Entonces todos los términos se definen implícita o explícitamente; todas las relaciones básicas se postulan explícitamente; todas las relaciones derivadas se deducen. Así, la intelección práctica *F* que guía al flujo verbal del escritor científico se alcanza al pasar desde la lógica como ciencia hasta la lógica como técnica; el bloque de la lógica puede de por sí formularse en un tratado, y la única atención que se le presta al desarrollo intelectual habitual del lector y a sus deficiencias aparece en una anotación del prefacio que indica los demás tratados que deben dominarse antes de que se enfrente la presente elucubración.

El interés directo en los juicios del lector surge en los escritos filosóficos. Así como el autor de una introducción a una ciencia usa cualesquiera imágenes que, él piensa, capacitarán a que el lector alcance los chispazos inteligentes relevantes, así también el autor de una introducción a la filosofía apela a cualesquiera intelecciones dentro del rango intelectual del lector. Porque así como el científico es indiferente a las imágenes con tal de que se logren los chispazos inteligentes, así el filósofo es indiferente a los chispazos inteligentes, con tal de que se conduzca al lector a subir hasta el nivel de la reflexión crítica. Más aún, mientras que los escritos científicos avanzados intentan establecer clara y exactamente los términos, relaciones e implicaciones que brotan del entender y proporcionan los materiales para un juicio, a los escritos filosóficos avanzados no les concierne someter al juicio del lector unos materiales ordenados, sino revelarle a dicho juicio los controles inmanentes a los que está ineluctablemente sujeto. Así sucede que el filósofo se mantiene repitiendo, sea en la gran escala de la totalidad de las preguntas, sea con respecto a asuntos particulares, la brecha que saca a luz la unidad empírica, inteligente y racionalmente consciente del conocedor, el involucramiento ^{571} efectuado por la proteica noción del ser, y el confinamiento que resulta de identificar al ser con lo captado inteligentemente y afirmado razonablemente.

{594} Tal es, en esbozo, la distinción entre los diferentes niveles de expresión. Ella considera la expresión como un flujo de eventos sensibles que (1) se origina en las fuentes de la significación, cognoscitivas y volitivas, del que habla o escribe, y (2) tiene su término en una reproducción de las fuentes de la significación en el que escucha o lee. Es una distinción que no fundamenta una clasificación actual, sino potencial, de la expresión porque, aunque las fuentes original y terminal de la significación se conciben clara y distintamente, queda abundante espacio para que se introduzcan ulteriores diferenciaciones y matices. Debido a que la clasificación es potencial más que actual, ella no le impone *a priori* al intérprete ninguna cama de Procusto a la que deban ajustarse sus documentos, sino que deja campo libre para que ejercite al máximo su ingenio y sutileza al determinar las fuentes e intención de un escritor. Al mismo tiempo, debido a que las diferencias entre la experiencia, la intelección, el juicio y la voluntad se definen sistemáticamente, por eso la determinación del nivel de expresión tiene implicaciones sistemáticas que, aun cuando ellas sean meras generalidades, al menos impedirán que los intérpretes y sus críticos cometan los disparates más groseros. Se da un componente intersubjetivo en la expresión que surge y se transmite aparte de las intelecciones y juicios. Sobreviene un componente de la inteligencia que admite varios grados de explicitación y deliberación. Se da un componente todavía superior de verdad o falsedad que puede surgir como término de una serie de intelecciones así como la intelección emerge como el término de una serie de representaciones imaginativas. En fin, puede suceder que se introduzca un componente volitivo, y su relevancia sería una cuarta variable. Reconocer la existencia de los niveles de expresión equivale a eliminar las burdas suposiciones de los intérpretes y todavía más de sus críticos, que dan por supuesto que toda la expresión se halla en un único nivel, a saber, el psicológico, el literario, el científico o el filosófico, con el que resulte que estén más familiarizados.

Además de los niveles de expresión, también se dan las secuencias. El desarrollo es, en general, un proceso desde lo indiferenciado hasta lo diferenciado, desde lo genérico hasta lo específico, desde lo global y torpe hasta lo preciso y experimentado. Simplificaría enormemente la tarea del ^{572} intérprete si, desde el principio del habla y la escritura humanas, hubiera existido y se reconociera toda la serie de modos especializados de expresión. Pero el hecho es que la especialización tuvo que inventarse, y que la utilización de los inventos presupone un desarrollo correspondiente o una educación de las audiencias o lectores previstos. Unos de los primeros filósofos griegos escribieron versos; Platón empleó un diálogo profundamente literario; Aristóteles procedió a la manera {595} de la ciencia descriptiva; los escritores medievales, en sus *quaestiones*, desarrollaron una combinación del diálogo y la decisión dogmática; Spinoza y Kant moldearon la filosofía en forma del tratado científico; la dialéctica hegeliana parece ser el ensayo inicial de la escritura filosófica que considera la totalidad de las posiciones posibles. Si hay algo de verdad en esta apresurada y tosca indicación de la evolución de la expresión filosófica, entonces se dará una verdad complementaria en la medida en que la escritura científica logre atravesar el período en que su diferencia de la filosofía fue oscura (y así la obra principal de Newton se tituló *Principia mathematica philosophiae naturalis*) e, igualmente, la escritura literaria tendrá su período de fusión o confusión con los intereses científico y filosófico.

Sin embargo, nuestra afirmación acerca de las secuencias de expresión debe confinarse a su apropiada generalidad. El único punto que deseo aclarar es que los modos especializados de expresión tienen que ser desarrollados. Así, en el presente, una narración que empieza con las palabras "Había una vez ..." puede esperarse que sea un cuento de hadas, que ofrezca un estímulo cierto a la imaginación y a la sensación, y que esté exenta de la crítica razonable de parte de la inteligencia científica y de la reflexión filosófica. De manera semejante, existen otras correlaciones entre campos de significación y modos de expresión, pero tales correlaciones no deben concebirse como componentes de sistemas estáticos, como los que ilustran las teorías físicas y químicas, sino como componentes de sistemas dinámicos, como los que ilustran las teorías genéticas de la biología, la psicología y el análisis del conocimiento.

De aquí se sigue que el problema de desarrollar tipos de expresión (*genera literaria*) no ha de resolverse asignando una clasificación estática que reclame una validez para siempre, sino determinando los operadores que relacionan las clasificaciones relevantes de un nivel de desarrollo con las clasificaciones relevantes del siguiente. Más aún, los operadores serán el elemento más significativo en la teoría de los tipos de expresión. Porque las grandes dificultades de la interpretación surgen cuando el nuevo vino de los líderes literarios, científicos y filosóficos no puede echarse en las viejas ^{573} botellas de los modos establecidos de expresión. En tales casos el tipo de expresión, lejos de proveer un índice seguro sobre el nivel de significación, fue originalmente un impedimento al que el pensamiento del escritor no pudo sacudir y que ahora puede convertirse fácilmente para el intérprete incauto en un engañoso poste de señales.

3.4 Limitaciones del Tratado

Poco saber es algo peligroso, y este adagio tiene, tal vez, **{596}** sus ejemplos más abundantes en la aplicación de la lógica a las tareas de la interpretación. Puede obtenerse una familiaridad con los elementos de la lógica, con un muy modesto esfuerzo y en muy poco tiempo. Hasta que uno ha progresado mucho en el análisis del conocimiento, uno está constantemente tentado a confundir las reglas de la lógica con las leyes del pensamiento. Y como toda lectura implica una interpretación, de eso se sigue automáticamente que a unos documentos se le impongan significaciones e implicaciones que 'lógicamente' ellos deberían tener, pero de hecho no tienen.

El que les añadamos a nuestras consideraciones preliminares una nota sobre las limitaciones del tratado servirá (1) para demostrar concluyentemente este punto, (2) para ilustrar en un caso particular la significatividad de los niveles y secuencias de expresión, y (3) para indicar la relatividad de una audiencia, que por lo común afecta a la expresión. Porque el tratado se sujeta legítimamente al análisis y la extensión lógicos; emprende la tarea de definir todos sus términos implícita o explícitamente, de probar todas sus conclusiones, y de aceptar cualquier conclusión que se siga lógicamente de sus premisas. Igualmente, el tratado se establece precisamente y sin ambigüedad en un solo nivel de expresión, porque su función es primariamente presentar clara, exacta y plenamente el contenido y las implicaciones de un grupo determinado y coherente de intelecciones. Finalmente, el tratado se aproxima a librarse de la relatividad de una audiencia, porque la intelección práctica que rige su flujo de palabras es una aplicación de la lógica, y esta intelección práctica depende simplemente de la intelección principal por comunicarse, ya

que el tratado pasa por alto inmisericordemente el desarrollo intelectual habitual y las deficiencias previstas de la intelección de sus lectores.

La primera limitación del tratado aparece en la expresión de la lógica misma. Porque parece que la introducción y la primera aproximación a ^{574} las definiciones y reglas básicas de uno tienen que expresarse en lenguaje ordinario. Una vez que se empieza a operar bajo la guía de las definiciones y las reglas, todo procederá automáticamente con perfecta exactitud y rigor. Pero uno tiene que dar sus primeros pasos en estos dominios de la seguridad automática sin la exactitud perfecta ni el perfecto rigor de una expresión relativa a una audiencia y que es exitosa cuando sucede que la audiencia se haya calibrado correctamente.

La segunda limitación del tratado aparece en el campo de las matemáticas. Cualquier sector de las matemáticas puede moldearse en forma de tratado con el método de la formalización lógica. Pero como implica el teorema de Gödel, para cada conjunto de definiciones y axiomas matemáticos también hay un conjunto de preguntas ulteriores que surge pero que no puede ser respondido basándose en ^{597} las definiciones y axiomas. De aquí que las matemáticas no puedan incluirse en un solo tratado y, no importa qué tan larga pueda ser la serie de tratados, siempre habrá ocasión de descubrimientos ulteriores y ulteriores tratados.

Más limitaciones aparecen cuando uno pasa desde las matemáticas hasta ciencias tales como la física y la química. Ya no es adecuada una lógica de términos y relaciones, de universales y particulares. Se necesitan distinciones entre términos que especifican a los conjugados experienciales, a los conjugados explicativos, a los eventos y las cosas; se necesitan relaciones entre los conjugados experienciales, entre los conjugados explicativos, entre las cosas y tales relaciones, y entre los conjugados, las frecuencias y los eventos. Más aún, la mayor complejidad lógica es sólo la menor de las dificultades. Porque mientras que el sistema estático constituye la inteligibilidad de la física y la química, con todo, nuestro conocimiento de dicho sistema está en movimiento. Sus más o menos definitivas adquisiciones pueden forjarse muy útilmente en forma de tratado; pero el estado contemporáneo de la cuestión en cualquier ciencia nunca consiste simplemente en dichas adquisiciones más o menos definitivas; también hay soluciones tentativas, tendencias y problemas sin resolver que apuntan hacia las líneas del futuro desarrollo, aunque pueden ser descritas engañosamente si se expresan en forma de tratado. Según esto, aunque el desarrollo histórico de la física, la química y las ciencias afines puede indicarse con una serie inacabada de tratados sobre cada tema, con todo, la serie de tratados no puede representar adecuadamente la serie de estados de conocimiento sobre los temas.

Las limitaciones del tratado se hacen penosamente evidentes cuando uno se desplaza desde los sistemas estáticos de la física y la química hasta los sistemas dinámicos de la biología y la psicología. Además de las limitaciones previas ^{575} impuestas por la lógica más compleja y por el desarrollo de nuestro conocimiento, aparece ahora una dificultad aún mayor. Porque el tratado expresa un sistema, pero cada especie biológica, y en el nivel humano cada psique individual, es un sistema en movimiento. Desafortunadamente los tratados no se pueden mover; las definiciones y los postulados tienen la cualidad eterna de las ideas de Platón; sus implicaciones son las mismas perpetuamente; en cambio el crecimiento de un organismo o el desarrollo de una psique es

un movimiento que va desde un sistema genérico, rudimentario, indiferenciado hasta un sistema específico, experimentado y diferenciado; y el apropiado interés del científico en el campo de la genética no se pone en las diversas etapas del sistema dinámico, sino más bien en los operadores que generan las transformaciones sucesivas de cada etapa hasta la siguiente. Tampoco debe uno alimentar la esperanza de que algún día, cuando dichos operadores sean bien conocidos, pueda desarrollarse una lógica más complicada {598} que maneje a los operadores con la exactitud, el rigor y la seguridad automática de que goza al presente el tratado matemático. " Porque ni el organismo, ni la psique, se desarrollan exacta, rigurosa ni seguramente; ellos avanzan tentativamente, se adaptan a una variedad asistemática de circunstancias; son lo que son debido a que la exactitud, el rigor y la seguridad automática son irrelevantes para los problemas que han de resolverse sólo vitalmente y mediante la conciencia.

Con todo, aparecen ulteriores limitaciones al tratado cuando uno pasa al nivel humano. A las complejidades del método genético tienen que añadirse ahora las complejidades mayores del método dialéctico. Por bien de la simplicidad hemos desarrollado nuestra posición filosófica en términos de contrastes simples: lo real o es el ser, o es una subdivisión del 'ya-afuera-ahí-ahora'; la objetividad o se alcanza por la pregunta inteligente y la reflexión crítica, o es cuestión de dar un buen vistazo a lo que está 'afuera-ahí'; el conocer o es un ascender por los niveles de la experiencia, intelección y formulación, de captación reflexiva y juicio, o es la confrontación inefable que hace lo conocido presente al conocedor. Con todo, estos contrastes se dan entre los extremos. Los hombres no viven su vida en el patrón intelectual de la experiencia, ni en el patrón elemental de la experiencia, sino que la mayor parte de ellos la viven en una alternancia y fusión de los patrones estético, dramático y práctico. En esta vía media ellos oscilan entre las tendencias de enfatizar ahora la orientación intelectual, ahora la orientación elemental; ordinariamente nunca se deciden de plano por alguna de las dos visiones; sus mentes permanecen ambivalentes, y esa ambivalencia se burla de todos los intentos de {576} practicar el arte mayéutico de Sócrates de definir en espera de traer las mentes hasta el conocimiento claro y distinto de lo que sucede que las definiciones significan. El tratado sobre las significaciones humanas no sólo debe eximirse de los términos precisos, sino que debe pasársela sin relaciones definibles. Porque, como hemos visto, el sentido común consiste en un núcleo básico de chispazos inteligentes que nunca se utiliza sin la adición de al menos un chispazo inteligente ulterior referente a la situación que se maneja. No sólo varía este núcleo según la ocupación, el grupo social, el lugar y el tiempo, sino que esencialmente es algo incompleto; su contenido no son las relaciones entre las cosas, sino un elemento más o menos invariante dentro de las relaciones variables; y ese elemento invariante no sólo carece de términos precisos por los que pudiera definirse, sino que también carece de la verificabilidad por la que pudiera ser fijado en correspondencia con las situaciones concretas.

Tales, pues, son las limitaciones del tratado, y éstas revelan de manera más bien {599} convincente la importancia de la distinción entre la lógica en cuanto ciencia y la lógica en cuanto técnica. La lógica en cuanto ciencia puede deducirse desde el análisis del conocimiento. Así como la metafísica descansa en la premisa mayor del isomorfismo de las estructuras del conocer y del ser proporcionado, así la lógica descansa en la premisa mayor del paralelismo entre las condiciones del conocer y las condiciones de los posibles

términos de la significación. Así, los términos de la posible significación están sujetos a los principios de identidad y de no-contradicción, debido a que el juicio es intrínsecamente un acto racional que afirma o niega. Igualmente, los términos de la significación posible están sujetos al principio de exclusión de un [término] intermedio, siempre que los términos se consideren aceptables; porque si uno ha de emplear los términos, uno no tiene una tercera alternativa para la disyunción de afirmarlos o negarlos; pero, por supuesto, puede uno de ordinario anticipar el ocurrir de ulteriores chispazos inteligentes, la consiguiente modificación de los términos presentes, y con eso una eliminación de las alternativas presentes y su remplazo por otras alternativas. De nuevo, aunque los principios de identidad, de no-contradicción y de exclusión de un término intermedio se refieren primariamente al acto de juzgar y a sus términos plenos de significación, con todo, el acto de pensar, suponer, definir y considerar es una preparación para el juicio y se somete anticipadamente a sus leyes; y con eso los principios básicos de la lógica valen tanto para los términos formales de la significación, como para los plenos. Lo mismo, un estudio de las diversas especies de intelecciones proporcionan las bases para la teoría lógica de los universales y los particulares, los conjugados experienciales y explicativos, los géneros y especies descriptivos y explicativos de las cosas, y el silogismo explicativo de Aristóteles. Finalmente, la base del juicio en la captación reflexiva del incondicionado virtual revela la muy diferente base de la inferencia válida, ^{577} que está en la forma de "Si *A*, entonces *B*; Es así que *A*; Luego *B*", donde *A* y *B* son proposiciones o grupos de proposiciones.

Sin embargo, aunque la lógica en cuanto ciencia está bien establecida, le debe su universalidad y su rigor al simple hecho de que maneja conceptos y problemas no especificados. De aquí que difiera de manera esencial de la lógica entendida en cuanto técnica aplicada ya que, en cuanto técnica aplicada, la lógica no maneja actos y contenidos indeterminados de concebir y juzgar, sino que maneja los contenidos determinados más o menos precisamente de un sector del conocimiento humano que se halla en alguna etapa de su desarrollo. Suponiendo que el conocimiento de dicho sector en esa etapa esté plenamente determinado y a la vez sea completamente coherente, la lógica en cuanto técnica podrá utilizarse exitosamente. Pero, de hecho, el conocimiento humano está, por lo común, en un proceso de desarrollo y en muchos casos los objetos del conocimiento humano también se hallan en un proceso de desarrollo. Mientras se están desarrollando, se encaminan hacia **{600}** la determinación y la coherencia que legitimará la aplicación de la lógica en cuanto técnica; pero hasta que tal legitimación se convierta en un hecho, la utilidad de la técnica consiste simplemente en su capacidad de demostrar la visión comúnmente admitida de que todavía ha de darse un mayor progreso.

3.5 Interpretación y Método

Empecemos recordando la estructura del método empírico clásico. Actúa como unas tijeras. Su cuchilla superior consiste en una estructura heurística: así, la naturaleza que ha de ser conocida se expresará por una función; esta función satisfará las ecuaciones diferenciales que pueden alcanzarse con unas consideraciones muy generales; y más aún, la función satisfará la regla sobre la invariancia y, en caso de hacer plena abstracción de los observadores, también satisfará la regla sobre la equivalencia. La cuchilla superior, pues, es un conjunto de generalidades que demanda una determinación específica, y dicha determinación le llega de la cuchilla inferior compuesta por hipótesis que funcionan, mediciones precisas, correlaciones empíricas, deducciones de sus implicaciones,

experimentos que prueben las conclusiones que se han deducido, revisiones de las hipótesis, y así *da capo*.

Ahora bien, con sus modificaciones adecuadas, el mismo método puede aplicársele al problema de la interpretación. Porque la posibilidad de cualquier interpretación implica una cuchilla superior de generalidades, y las técnicas existentes de los eruditos proporcionan una cuchilla inferior con la que pueden determinarse las generalidades con una precisión siempre mayor. Todavía más, la introducción de dicho método resuelve el problema del relativismo. Porque ^{578} el relativismo que ha afligido a la hermenéutica no brota de que los eruditos hubieran estado menospreciando la cuchilla inferior (que consiste en el extraordinario avío de técnicas con que se manejan los documentos y los monumentos del pasado), sino de no haber estado disponible una cuchilla superior adecuada. Por consiguiente, los eruditos o bien padecían por el engaño de que su investigación fuera *voraussetzungslos* o, al contrario, operaban en base a unas suposiciones ^v que no cuadraban con la única suposición legítima, a saber, que, en principio y con las reservas del caso, es posible una interpretación correcta.

¿Cómo es, pues, la cuchilla superior? Tiene dos componentes que, respectivamente, se refieren a la significación y a la expresión. Ambos componentes son universales concretos, porque se orientan a la totalidad potencial de significaciones y a la totalidad potencial de modos de expresión. Para la totalidad de significaciones, la cuchilla superior es la afirmación de que a la noción proteica del ser la diferencia una serie de desconocidos relacionados genética y dialécticamente. **{601}** Para la totalidad de modos de expresarse, la cuchilla superior es la afirmación de que se da un proceso genético por el que los modos de expresión se mueven hacia su especialización y diferenciación en unos niveles claramente distinguibles.

En general, la significación y las bases de estas dos afirmaciones se han indicado en las secciones sobre el punto de vista universal y sobre los niveles y secuencias de expresión. Pero uno puede preguntar si el contenido de dichas secciones puede inferirse de la suposición necesaria mencionada arriba, a saber, que en principio y con las reservas del caso, es posible una interpretación correcta. En favor de una respuesta afirmativa puede aducirse el siguiente argumento. Puesto que la interpretación tiene sólo una determinación material en las marcas espacialmente ordenadas halladas en los documentos, en cambio los componentes experiencial, intelectual y racional de la interpretación tienen su fuente próxima en la experiencia, intelección y juicio del intérprete. De aquí que para que sea posible una interpretación correcta, se necesita (1) que los intérpretes puedan pasar desde su propia experiencia, intelección y juicio hasta el abanico de las posibles significaciones de los documentos, y (2) que ellos puedan determinar cuáles de entre las posibles significaciones hayan de asignarse a cada uno de los documentos. Si no pueden considerar el abanico de las posibles significaciones, excluirán *a priori* algunas significaciones posibles; y dicha exclusión va ^{579} en contra de la posibilidad de una interpretación correcta. Igualmente, si no pueden unir las significaciones posibles con los documentos actuales, también se hace imposible la interpretación. Pero la posibilidad de considerar todo el abanico de posibles significaciones descansa en el punto de vista universal, y la posibilidad de unir las significaciones posibles con los documentos particulares descansa en la secuencia genética que extrapola, desde el presente hasta el pasado, las correlaciones entre la significación y el modo de expresión.

Sin embargo, uno puede conceder muy fácilmente que las significaciones formen una secuencia (relacionada genética y dialécticamente) de lo desconocido, y que las expresiones se desarrollen desde lo indiferenciado hasta lo especializado. Ambas afirmaciones son básicamente correctas, pero ¿a dónde conducen? Aunque la implementación actual de un método no puede ocultarse en un rincón de un capítulo sobre un tópico más general, con todo, parece deseable algún boceto. Para satisfacer esta demanda razonable, veamos primero de manera sumaria los resultados finales que pueden anticiparse; confrontemos luego las contraposiciones que distorsionan la interpretación, y en tercer lugar apliquémonos a indicar las reglas de una hermenéutica metódica, partiendo de la analogía de las reglas del método empírico de una ciencia como la física.

3.6 El Boceto

{602} La ciencia de las matemáticas le proporciona al físico un campo de secuencias y relaciones claramente definido, y con eso lo capacita para anticipar la naturaleza general de cualquier teoría física. El propósito del presente boceto será hacerle un servicio análogo, no por cierto a la tarea actual de la interpretación, sino al menos a la consideración del método que ha de emplearse al realizar dicha tarea.

Primero, pues, veamos los materiales. Ellos consisten en la totalidad de los documentos y los monumentos. Los documentos pueden dividirse en primarios, secundarios y terciarios, donde las comunicaciones originales son primarias, las interpretaciones de los documentos primarios son secundarias, y los estudios críticos de las interpretaciones son terciarios. Igualmente, todos los monumentos y algunos de los documentos son artísticos; proporcionan materiales y ocasiones con las que podemos obtener unos chispazos inteligentes; pero no intentan formular los chispazos inteligentes a la manera del tratado científico. Finalmente, en vista de las limitaciones del tratado, hay numerosas gradaciones de documentos, desde los puramente artísticos hasta los esfuerzos cada vez más conscientes y deliberados de comunicar exactamente un punto de vista particular o universal.

{580} Segundo, se dan las fuentes inmanentes de la significación. Ellas consisten (1) en una experiencia humana reproducible aproximadamente en todos sus niveles, (2) que está orientada por unas combinaciones y mezclas aproximadamente reproducibles de los patrones de experiencia elemental, estético, dramático, práctico, intelectual y místico, (3) que está informada por las unidades, distinciones y relaciones captadas por las acumulaciones de los chispazos inteligentes, y (4) que es actuada por unos grupos de actos ciertos y probables de asentimiento y disentimiento.

Tercero, se dan las formulaciones puras. Ellas pasan desde las fuentes inmanentes de significación hasta las diferenciaciones determinadas ^w de la noción proteica del ser. Tales diferenciaciones pueden ser o bien los contenidos de juicios singulares o bien los contextos constituidos por unos agregados de juicios más o menos coherentes. En cualquier caso, ellas son formulaciones puras si proceden de un intérprete que capta el punto de vista universal, y si se dirigen a una audiencia que capta de modo semejante el punto de vista universal.

Cuarto, se dan las expresiones hipotéticas. Supongamos que *P* está interpretando a *Q*. Desde sus fuentes inmanentes de significación, *P* ensayará una formulación

hipotéticamente pura del contexto de Q y del contenido del mensaje de Q . Ahora bien, la formulación pura del contenido del mensaje de Q procede de un punto de vista universal. Ha de traducirse a un contenido equivalente {603} al que procedería del punto de vista particular de Q . Ese punto de vista particular se señala en la formulación pura del contexto de Q . Finalmente, en la medida en que esta traducción se efectúa con las limitaciones de recursos del lenguaje y los canales de comunicación asequibles para Q , de ahí resulta la expresión hipotética.

Quinto, se da el control, y éste es triple. La totalidad de las expresiones hipotéticas ha de apoyarse en una correspondencia de uno a uno con la totalidad de los documentos. La totalidad de las formulaciones puras de los contextos tiene que mostrar la secuencia de las intelecciones humanas en desarrollo, la tendencia de las posiciones a sobrevivir sin modificaciones, y la presión para que las contraposiciones desplacen sus bases o acepten su propia reversión. Finalmente, la totalidad de las suposiciones en los recursos utilizables del lenguaje y en los canales de comunicación tienen que mostrar la secuencia genética de los modos de expresión desde lo indiferenciado hasta lo especializado.

Aunque este boceto no pretende ser más iluminador que la afirmación de que la física es una matematización de los datos sensibles, servirá para mostrar la significatividad de la cuchilla superior del método. Porque dicha cuchilla superior {581} hace que salga a luz el hecho de que las fuentes próximas de la significación se apoyan en la propia experiencia, intelección y juicio del intérprete. Implica un reconocimiento explícito de los peligros de la interpretación meramente relativa, y un procedimiento sistemático para evitar tal relatividad ascendiendo hasta el punto de vista universal. Esto pide una distinción clara entre la explicación del intérprete del contexto de Q , su explicación del contenido de Q , sus suposiciones respecto a los recursos de expresión de Q , su explicación inferida de la manera como Q expresaría su contenido, a la luz de su contexto mediante sus recursos de expresión, y finalmente la expresión actual de Q . Eso introduce una verificación múltiple; ^x no sólo debe cuadrar la expresión hipotética con la expresión actual, sino que la totalidad de suposiciones respecto a los recursos de expresión tienen que satisfacer la secuencia genética, y la totalidad de las formulaciones puras de los contextos tienen que satisfacer el despliegue genético y dialéctico de la inteligencia humana.

3.7 Contraposiciones

El boceto anterior suscitará una resistencia más bien vigorosa, y tiene su importancia distinguir las diferentes fuentes de oposición. La introducción en física de los campos tensoriales y las funciones-onda ** levantó una barrera entre los físicos teóricos que captaban las matemáticas pero no tenían mucha habilidad en manejar el equipo del laboratorio {604} y, por otra parte, los expertos en el trabajo experimental para quienes las

** [El campo tensorial es un tensor o colección de tensores definidos en algún subgrupo abierto del espacio riemanniano. El grupo tensorial es cualquier colección de cantidades que se asocian con un sistema de coordenadas espaciales, y que sufren una transformación cuando el sistema rota; sus ejemplos son los componentes de un tensor y las funciones-onda de un operador de la mecánica cuántica.

Las funciones-onda o *eigenfunctions* también se conocen como funciones características. Es un vector n-cero cuya dirección no cambia por una transformación lineal dada, para un operador lineal en un vector espacio, cuyos vectores son funciones. Ver *Dictionary of Physics and Mathematics*, McGraw-Hill, 1978, pp. 293 y 971; también SAMUEL GLASSTONE, *Tratado de Química física*, Aguilar, Madrid, 1976, pp. 67-71. N. del T., gracias a indicaciones del Dr. Ernesto Domínguez.)]

matemáticas eran un misterio total. De manera semejante uno puede esperar que los autores diligentes de monografías altamente especializadas se muestren algo perplejos y desanimados cuando notan que en lugar de seguir sólo la inclinación de sus genialidades, de sus aptitudes y de sus habilidades adquiridas, tienen que colaborar a la luz de principios comunes pero abstrusos y cuyos resultados individuales tienen que comprobarse con los requisitos generales que contemplan simultáneamente la totalidad de los resultados. Con todo, esta es la menor resistencia, y no causará mayores dificultades en el campo de la interpretación que las que su análoga lo hace en la física.

Mayor resistencia brotará de las contraposiciones, de la convicción de que lo real es una subdivisión de lo 'ya-afuera-ahí-ahora', de que la objetividad es cuestión de extroversión elemental, y de que conocer el conocimiento de otro es reproducirlo.

Una de nuestras afirmaciones básicas fue el que la interpretación trata de diferenciar la noción proteica del ser mediante un conjunto de determinaciones genética y dialécticamente relacionadas. Pero si la posición pide determinaciones del {582} ser mediante un grupo explicativamente y relacionado de términos, las contraposiciones piden exactamente lo opuesto. Si lo real es lo 'afuera-ahí' y si conocer es dar un vistazo, entonces la interpretación ideal tiene que ser una aproximación tan cercana como sea posible a una reconstrucción cinematográfica de aquello que se ha hecho, a una reconstrucción de la pista de sonido de aquello que se ha dicho, y aun a una reconstrucción de la huxleyana 'sensación' (*feelie*) de las emociones y sentimientos de los participantes en el drama del pasado. Afortunadamente, las contraposiciones acarrean su propia reversión. Así como los vórtices de Descartes violaron la regla sobre la moderación ^z que obliga a los científicos a no añadirles nada a los datos excepto el contenido de los chispazos inteligentes verificables, así también el ideal de la cinematografía y de la pista de sonido no son el ideal de la ciencia histórica sino de la ficción histórica. No existe ninguna película verificable del pasado ni ninguna pista de sonido verificable de su hablar. La evidencia asequible reside en marcas espacialmente ordenadas sobre documentos y monumentos, y el trabajo del intérprete es no crear una evidencia inexistente, sino entender aquella evidencia que existe. Finalmente, si su entender es correcto, éste proporcionará una diferenciación en la noción proteica del ser, y nada más. El artista y el maestro, sin duda, intentarán reconstruir las vistas y sonidos, las sensaciones y sentimientos, que nos ayuden a recapturar el pasado; pero tal recapturar es educativo; hace posible el ascenso hasta el punto de vista universal; nos prepara para una intelección, una apreciación, una ejecución de la interpretación científica, pero de por sí no es ciencia.

{605} Segundo, así como las contraposiciones llevan hacia una concepción errada de la meta de la interpretación, así también llevan hacia disparates sobre los procedimientos de los intérpretes. Si la objetividad es cuestión de extroversión elemental, entonces el intérprete objetivo tendría que tener para mirar algo más que las marcas espacialmente ordenadas en el papel; no sólo las marcas sino también las significaciones deberían estar 'afuera-ahí'; y la diferencia entre un intérprete objetivo y uno meramente subjetivo sería el que el intérprete objetivo observaría simplemente las significaciones que están obviamente 'afuera-ahí', mientras que el intérprete meramente subjetivo 'leería' sus propias ideas 'dentro' de las afirmaciones que obviamente poseerían una muy diferente significación. Ahora bien, el hecho desnudo es que no se dan 'afuera-ahí' sino marcas espacialmente ordenadas; y que recurrir a diccionarios y gramáticas, a estudios lingüísticos

y estilísticos es recurrir a otras marcas. La fuente próxima de todo el componente experiencial en la significación de los intérpretes objetivo y subjetivo descansa en su propia experiencia; la fuente próxima de todo el componente intelectual descansa en sus propias intelecciones; la fuente próxima de todo el componente reflexivo descansa en su propia reflexión crítica. Si ^{583} el criterio de objetividad es lo [que] 'obviamente [está] afuera-ahí', entonces no se da ninguna interpretación objetiva en absoluto; sólo se daría un embobarse con las marcas ordenadas, y el único orden sería el espacial. Pero si el criterio de objetividad se halla en el inquirir inteligente, en la reflexión crítica y en la captación del incondicionado virtual, entonces la patraña sobre el 'afuera-ahí' y la simulada indignación ante el 'leer dentro' son más bien evidencia convincente de que uno tiene muy poca noción de lo que es la objetividad.

Tercero, desde el punto de vista de las contraposiciones, la introducción del punto de vista universal debería denunciarse como un pretencioso recurrir al vano y vacío teorizar. Aun si se le concediera alguna utilidad posible a este procedimiento abstruso, al menos se afirmaríase rotunda y confiadamente que su valor fuera muy hipotético y sus implicaciones poco de fiar, a no ser, por supuesto, que se confirmaran de alguna manera independiente. Ahora bien, sin lugar a dudas, esta visión es muy razonable si las significaciones están 'obviamente afuera-ahí'. Pero si las fuentes próximas de todas las significaciones son inmanentes, entonces o esas fuentes hacen posible el punto de vista universal o no, y esa posibilidad se utiliza o no. Si ellas no hacen posible el punto de vista universal, entonces es imposible la interpretación objetiva de la significación de otra persona; porque si no es posible un punto de vista universal, no se da la posibilidad general de elevarse sobre las propias visiones personales ni de alcanzar sin sesgos lo que son las visiones personales de otra persona. Igualmente, si la posibilidad del punto de vista universal existe **{606}** pero no se utiliza, entonces es posible la interpretación objetiva pero no sucede. Finalmente, puesto que la objetividad científica ha de alcanzarse sólo mediante el punto de vista universal, no ha lugar la cuestión de una confirmación que sea independiente del punto de vista universal.

Cuarto, por lo general se pretende que un autor ha de interpretarse en sus propios términos. Platón ha de interpretarse por Platón; Aquino, por Aquino; Kant, por Kant. Esta pretensión común es indisputablemente excelente por tres razones. En primer lugar, implementa el principio lexicográfico de que las significaciones de las palabras surgen de las sentencias en las que ocurren, de suerte que la significación de las palabras de un autor tiene que establecerse recurriendo, al menos aproximadamente, a su propio uso. En segundo lugar, implementa el principio epistemológico de que una explicación forma un sistema cerrado; si uno entiende, entonces el contenido del entender de uno puede formularse sólo por un grupo de términos y relaciones mutuamente determinantes y determinados; de acuerdo a esto, si uno entiende a Platón, o a Aquino, o a Kant, o a cualquier otro, entonces la formulación del entender de uno será un sistema cerrado, y tanto los ^{584} elementos del sistema y las relaciones entre los elementos pueden encontrarse en las propias afirmaciones originales del autor. En tercer lugar, la regla de que a un autor debe permitírsele hablar por sí mismo tiende a excluir la intrusión de la mentalidad de otra persona en su significación. En la medida en que el uso del autor determina sus significaciones, se excluyen otras significaciones; y en la medida en que el

sistema del autor determina las relaciones entre sus significaciones, se excluyen otros sistemas.

Sin embargo, Platón, Aquino y Kant continúan hablando por sí mismos cada uno de varias maneras muy diferentes según se los permitan los diferentes intérpretes. Y esto no es sorprendente, porque hace mucho que ellos han muerto, y el que ellos hablen por sí mismos es sólo una metáfora. A pesar de su excelencia, la regla contiene una buena porción de embaucamiento, y la raíz del embaucamiento es la contraposición. Un avatar platónico y una repetición de los diálogos pudieran resolver algunos problemas textuales pero, por lo general, dejarán la intelección de Platón exactamente donde se halla al presente. Las fuentes próximas de cada interpretación son inmanentes al intérprete, y no hay nada que se gane con anublar el hecho ni con oscurecer el asunto. Al contrario, una hermenéutica metódica demanda que el intérprete reconozca abiertamente sus fuentes inmanentes de interpretación, reconozca la formulación desde un punto de vista universal de sus hipótesis en el contexto y contenido de la significación de otro, reconozca el proceso que va desde dicha formulación pura hasta la expresión hipotética, y reconozca la {607} introducción de múltiples controles que con los documentos comprueben las interpretaciones no sólo en cuanto individuales, sino también en cuanto propias de miembros de una totalidad con suposiciones comunes o interrelacionadas.

Quinto, las contraposiciones no sólo conducen hacia unas concepciones equivocadas de la meta de la interpretación y hacia unos disparates sobre los medios para alcanzar la meta; también envuelven a los intérpretes en unas distorsiones sistemáticas de los autores por interpretarse. Si uno identifica lo real con el ser, uno puede reconocer la realidad de varias combinaciones y mezclas de los patrones de la experiencia humana y uno puede captar cómo dichas combinaciones y mezclas generan confusión y error sobre las nociones de realidad, objetividad y conocimiento. A través de dicha captación uno alcanza la noción proteica del ser: así como el ser es lo captado inteligentemente y afirmado razonablemente, así, lo que sucede que cualquiera piensa que es captado inteligentemente y es afirmado razonablemente, coincidirá con aquello que sucede que él piensa que es el ser; y así como una producción humana, en cuanto distinta del parloteo, procede de la inteligencia y racionabilidad putativas, así una {585} captación de la noción proteica del ser da acceso al universo de las significaciones posibles.

Ahora bien, es bastante claro que las contraposiciones bloquean la identificación de lo real con el ser, del ser con lo captado inteligentemente y afirmado razonablemente, y de la noción proteica del ser con los objetos de la captación inteligente y afirmación razonable putativas. De esto se sigue que las contraposiciones cierran el camino hacia el punto de vista universal y hacia una interpretación no sesgada de un autor que tenga visiones diferentes del intérprete.

Así, ^{aa} si uno está de acuerdo con los positivistas lógicos de que la significación se refiere a los datos sensibles o a los signos que refieren a los datos sensibles, entonces uno debe concluir que la mayoría de los filósofos se la han pasado entregados a la insensatez; de ello se seguirá que la historia de la filosofía esté ocupada principalmente en catalogar y comparar diferentes clases de insensateces; y será cosa de poca importancia determinar cuánta insensatez y de qué clase se le atribuya a este o aquel filósofo.

Si uno está de acuerdo con la opinión existencialista, entonces uno no tiene opción sino la de aceptar el programa de R. Bultmann de localizar en el Nuevo Testamento los elementos existenciales y de llamarle mito al resto de su contenido.

Si uno se ubica en la ambivalencia del sentido común promedio (que vive en una combinación de los patrones de experiencia estético, dramático y práctico, con excursiones ocasionales en los patrones biológico e intelectual), entonces uno puede alcanzar una base de operaciones para adentrarse en la mentalidad de otra época e interpretar sus documentos sólo con una supuesta re-creación en uno mismo de su combinación ambivalente de los patrones {608} estético, dramático y práctico y de sus excursiones en los patrones biológico e intelectual. Así que ahí no surgen los problemas ^{bb} de determinar las diferenciaciones de la noción proteica del ser, sino las reconstrucciones imaginativas y emotivas de las Religiones de la Naturaleza, de los misterios griegos, de la Escatología y el Apocalipsis, del Judaísmo tradicional y del helenista, de la *Urgemeinde* cristiana y del paulinismo. Así, las muchas soluciones a estos problemas originan otros problemas de un orden totalmente nuevo: porque dentro de la noción proteica del ser el paso desde una diferenciación hasta otra es el proceso bien determinado y determinable de patrones cambiantes de experiencia, acumulaciones de chispazos inteligentes y grupos de juicios; en cambio, el paso desde una reconstrucción imaginativa y emotiva hasta otra, está condenada por su misma naturaleza a ser una mera transmogrificación; *** la gente empieza percibiendo y sintiendo de una manera; termina percibiendo y sintiendo de otra; y no hay percepciones imaginables ni reproducibles {586} rechazos de las sensaciones que puedan ligar verificablemente su principio con su final.

Finalmente, si uno está de acuerdo con Escoto en que las palabras corresponden a conceptos, y que los conceptos son los contenidos de unos ficticios actos espirituales de mirar los aspectos formalmente distintos de las cosas, entonces las significaciones de las palabras no pueden variar sin una variación correspondiente en los conceptos, ni pueden variar los conceptos sin una variación correspondiente en las cosas. De esto se sigue que los problemas básicos de la interpretación simplemente no pueden existir. Uno sólo tiene que definir suficientes palabras clara y exactamente para llegar a la significación exacta de las palabras de cualquier persona. La uniformidad en la naturaleza garantiza la uniformidad en los conceptos; la uniformidad de los conceptos garantiza la uniformidad en las significaciones verbales. Todo lo que se necesita es una buena dosis de controversia y, entonces, todos los hombres honestos tendrán opiniones exactamente semejantes.

3.8 Algunas Reglas para una Hermenéutica Metódica

Una interpretación es la expresión de la significación de otra expresión. Puede ser literaria o científica. Una interpretación literaria ofrece las imágenes y asociaciones con las que el lector puede alcanzar los chispazos inteligentes y formar los juicios que el intérprete cree que corresponden al contenido de la expresión original. Una interpretación científica se interesa en formular las intelecciones y juicios relevantes, y en hacerlo de manera que esté en consonancia con la colaboración y control científicos.

*** [La *transmogrificación* consiste en que de una misma cosa se hagan diferentes presentaciones al azar. Así, por ejemplo, una palabra, un título o un nombre puede sujetarse a un programa de computación que lo haga aparecer en pantalla en diferentes formatos, tipos de letra y tamaños escogidos al azar. N. del T.]

Una hermenéutica metódica se limita necesariamente a las interpretaciones científicas, {609} y así las reglas que se sugerirán no le interesarán a los intérpretes que presentan los resultados de sus investigaciones en forma literaria. Y viceversa, no puede haber objeciones válidas contra las reglas basándose en el hecho de que no sean compatibles con los procedimientos literarios, ni con las necesidades del lector promedio, ni con la demanda que el comercio editorial mantiene de libros que se vendan mucho, etc.

Se da todavía otra limitación respecto a las reglas. Nuestro problema ha sido la relatividad de las interpretaciones, y nuestra solución ha sido recurrir a la cuchilla superior de un método empírico. Por esta razón las reglas se encaminarán simplemente a hacer un sumario de las conclusiones que ya se han alcanzado. Es bastante obvio que un método completo no puede esbozarse en una subsección de un capítulo que trata un tema bastante diferente, y por eso no se hará ningún esfuerzo por especificar las numerosas y complicadas técnicas propias de la cuchilla inferior de una hermenéutica metódica.

Primero, pues, está la regla sobre la relevancia. Ella pide que el intérprete {587} parta desde el punto de vista universal y que su interpretación produzca alguna diferenciación de la noción proteica del ser. Al partir desde el punto de vista universal se elimina la relatividad no sólo del intérprete con su audiencia supuesta, sino también tanto del intérprete como de la audiencia respecto a lugares y tiempos, escuelas de pensamiento y sectas. Al poner la significación de la interpretación dentro de la noción proteica del ser, se aseguran (1) un campo común a todas las interpretaciones posibles, (2) la posibilidad de una afirmación exacta de las diferencias entre interpretaciones opuestas, y (3) una esperanza razonable de que tales oposiciones se eliminarán mediante recursos ulteriores a los datos a mano.

Segundo, se da la regla sobre la explicación. La diferenciación que hace el intérprete en la noción proteica del ser no debe ser descriptiva, sino explicativa. Procurará relacionar, no con nosotros, sino entre sí los contenidos y los contextos de la totalidad de los documentos e interpretaciones. Mientras la interpretación permanezca en el nivel descriptivo, puede ser que sea correcta, pero no podrá evitar la relatividad de una diversidad de interpretaciones para varias audiencias; a su vez, dicha relatividad excluye la posibilidad de una colaboración, control y avance científicos hacia resultados aceptados comúnmente.

La diferenciación explicativa de la noción proteica del ser involucra tres elementos. Primero, está la secuencia genética en la que el hombre acumula gradualmente los chispazos inteligentes. Segundo, están las alternativas dialécticas en la que los chispazos inteligentes acumulados se formulan, mientras las posiciones invitan a un ulterior desarrollo y las contraposiciones desplazan {610} sus bases para evitar la reversión que ellas mismas exigen. Tercero, al avanzar la cultura y la educación efectiva, surge la posibilidad de la diferenciación y la especialización en los modos de expresión; y puesto que dicho desarrollo condiciona no sólo la comunicación exacta de los chispazos inteligentes sino también la propia captación que el descubridor tiene de su propio descubrimiento, y puesto que dicha captación y su comunicación exacta están íntimamente conectados con el avance de las posiciones y la reversión de las contraposiciones, por eso los tres elementos de la diferenciación explicativa de la noción proteica del ser se fusionan en una sola explicación.

Para evitar la confusión y los malos entendidos, no estará de más fijarse en la posibilidad de una interpretación explicativa de una significación no explicativa. La significación original del escritor puede tener su ^{588} fuente en unos chispazos inteligentes sobre las cosas en cuanto relacionadas con él, y muy probablemente él ni tendrá nunca una clara noción de lo que es significado por el chispazo inteligente, ni le prestará ninguna atención distinta al ocurrir de sus chispazos inteligentes. Con todo, *ex hypothesi*, él ha tenido los chispazos inteligentes y éstos le han proporcionado una fuente de su significación; todavía más, los chispazos inteligentes que él ha tenido fueron o no diferentes de los chispazos inteligentes de otros escritores anteriores, contemporáneos o posteriores; y si fueron diferentes, entonces se hallaron en algunas relaciones genéticas y dialécticas con esos otros grupos. Ahora bien, mediante esas relaciones genéticas y dialécticas es como la interpretación es explicativa. Mediante esas relaciones genéticas y dialécticas es como dicha interpretación explicativa concibe, define y alcanza los chispazos inteligentes de un escritor dado. Por consiguiente, ello de ninguna manera implica que se le impute el conocimiento explicativo a una mente que posea sólo un conocimiento descriptivo. Ella se dedica a alcanzar, tan exactamente como sea posible, el conocimiento descriptivo de los escritores *P, Q, R ...*, y no intenta hacerlo ofreciendo un inventario inverificable de los chispazos inteligentes usados respectivamente por *P, Q, R ...*, sino estableciendo las diferencias verificables entre *P, Q, R ...*. Y debido a que se aproxima a los términos a través de las diferencias, y debido a que las diferencias pueden explicarse genética y dialécticamente, la interpretación de la significación no explicativa es, ella misma, explicativa.

Tercero, se da la regla sobre las aproximaciones sucesivas. La totalidad de los documentos no puede interpretarla científicamente un solo intérprete ni aun una sola generación de intérpretes. Debe haber una división del trabajo, y el trabajo debe ser acumulativo. Según esto, hay una necesidad fundamental de principios confiables para la crítica que seleccione lo satisfactorio y corrija lo insatisfactorio en todas las contribuciones que se le hagan. Con dichos principios el final aun de una tarea estúpida ya está en cierta forma a la vista. Por otro lado, sin dichos principios, aun **{611}** los trabajos enormes e indefinidamente prolongados pueden meramente dar vueltas en círculo sin ninguna conclusión.

Un primer principio de la crítica lo proporciona la demanda de un punto de vista universal. Más aún, esta demanda posee el carácter dinámico requerido. Pues aunque un contribuyente falle en presentar sus resultados en términos de la noción proteica del ser, un crítico puede pasar desde dicha noción hasta una determinación del punto de vista particular de tal contribuyente, él puede indicar cómo el particularismo probablemente no invalidará el trabajo del contribuyente y, por otro lado, él puede sugerirles a otros que estén trabajando en el campo especial del contribuyente aquellos puntos en los que su trabajo pudiera necesitar revisión.

^{589} Un segundo principio de la crítica lo aportan las condiciones para la extrapolación de la significación. Las fuentes próximas de la significación son inmanentes al intérprete, y desde ellas él debe alcanzar la significación de algún otro escritor. La primera condición para tal extrapolación es un adecuado autoconocimiento. ¿Se da suficientemente cuenta de los diversos elementos de la experiencia humana, de las diferentes maneras en que se acumulan los chispazos inteligentes, de la naturaleza de la

reflexión y del juicio, de los varios patrones de la experiencia humana y de las variedades consiguientes de concepciones filosóficas y de orientaciones prefilosóficas? La segunda condición para la extrapolación es que ella le acontece a la significación de un hombre situado en una diferente etapa del desarrollo humano. Debido a que se trata de la significación de un hombre, debe reconocerse una cierta orientación general en la vida, alguna medida de reflexión crítica, algún chispazo inteligente y algún flujo de la experiencia. Debido a que se trata de la significación en una diferente etapa del desarrollo humano, puede invocarse una conjunción de lo claro y distinto con lo oscuro e indiferenciado. Debido a que todas las etapas del desarrollo están vinculadas genética y dialécticamente, será posible reconstruir -- mediante la serie de documentos que intervinieron -- la serie de desarrollos y regresiones que le sirven de puente al abismo entre el pasado y el punto de vista universal. ^{ce}

Un tercer principio de la crítica es resultado de la secuencia genética de los modos de expresión y la brecha recurrente entre la significación y la expresión. Esto es así porque la expresión es un acto instrumental de la significación; es resultado de los actos principales de concepción y juicio; los actos principales se siguen de las fuentes inmanentes de la significación; y así, una vez que las fuentes se han remontado, ya sólo es una cuestión de un ingenio normal el desarrollar modos apropiados de expresión. De esto se sigue que una vez que cualquier etapa del desarrollo de la significación se haya propagado y establecido en el medio cultural, tendrá como resultado un modo adecuado de expresión que atestigüe su {612} existencia. Pero también se sigue el que puedan expresarse nuevas significaciones sólo al transformar los viejos modos de expresión, el que cuanto mayor sea la novedad, cuanto menos preparada esté la audiencia, cuanto menos maleable sea el modo previo de expresión, tanto mayor será la brecha inicial entre la significación y la expresión, y tanto más prolongado será el período de experimentación en el que las nuevas ideas estén forjando los instrumentos de su propia exteriorización.

Un cuarto principio de la crítica ha de derivarse de la meta. Esta es la verdad, y el criterio de verdad es el incondicionado virtual. Debido a que las fuentes próximas de la interpretación están inmanentes en el intérprete, cada interpretación es, al principio, nada más una hipótesis. Debido a que inicialmente no es más que una hipótesis, puede llegar a ser probable o cierta ^{590} sólo aproximándose al incondicionado virtual o alcanzándolo. La pregunta, pues, no es cuánta gente diga que sea obvio, ni cuán grande sea su autoridad y renombre, sino simplemente cuál es la evidencia. Y la evidencia ni es ningún brillo peculiar ni ninguna fascinación convincente. La evidencia supone la coherencia de la hipótesis con el punto de vista universal, con las relaciones genética y dialéctica entre las etapas sucesivas de la significación, con la secuencia genética de modos de expresión y las brechas recurrentes entre la significación y la expresión. Ella consiste en el cumplimiento que los datos de los documentos y los monumentos le aportan a la coherencia de amplio rango y múltiplemente interactuada.

Cuarto, se da la regla sobre la moderación, y ésta tiene dos aspectos. En su aspecto negativo, excluye de la consideración lo inverificable. La película de lo que se ha hecho y la pista de sonido de lo que se ha dicho puede imaginarse, pero no puede verificarse. Ellas no le pertenecen a la ciencia sino a la ficción. En su aspecto positivo, la regla sobre la moderación invoca los recursos de la reflexión crítica. Debido a que el relativista fracasa en distinguir entre el incondicionado formal y el virtual, él pide una explicación completa

de todo antes de dar cualquier juicio sobre algo. Por otro lado, precisamente debido a que ha de fijarse una distinción entre el incondicionado formal y el virtual, es posible y saludable iluminar con certidumbres intermedias el largo camino de una explicación completa. Cuando no se da suficiente evidencia para la interpretación más detallada, puede haberla suficiente para un pronunciamiento menos ambicioso. Cuando no se puede comprobar una conclusión positiva, puede ser posible un buen número de conclusiones negativas, que servirán para señalar entre paréntesis el lugar de una investigación futura y exitosa. Más aún, en la medida en que se alcanza el punto de vista universal, se excluyen las sorpresas radicales; {613} en la medida en que la extrapolación no se dirige a las significaciones futuras sino a las pasadas, los chispazos inteligentes relevantes no requieren los descubrimientos geniales, sino simplemente la minuciosidad del análisis esmerado e inteligente; en la medida en que se haya cerrado la brecha que existiera entre la significación original y los recursos asequibles de expresión, será posible empezar por la más reciente y más adecuada expresión, y remontarse hasta el origen de las ideas en los esfuerzos y tensiones iniciales y transformadores del uso lingüístico.

Quinto, se da la regla sobre los residuos. Así como el campo de la física contiene un componente asistemático, así también sucede en los campos de la significación, de la expresión en cuanto relacionada con la significación, de la expresión en cuanto cimentada en las constelaciones dinámicas de la psique del escritor, y de los documentos en sus orígenes, {591} en su producción y en su supervivencia. Así como el físico maneja lo asistemático combinando intelecciones inversas y directas, así también debe hacerlo el intérprete. Finalmente, así como las frecuencias actuales de los eventos físicos han de conocerse sólo mediante la observación y el conteo, así también el intérprete debe reconocer un residuo de meros asuntos factuales.

En el nivel de la significación es importante no confundir lo genético con lo dialéctico. Un escritor inteligente avanza en intelecciones conforme escribe. A veces, sus intelecciones nuevas serán tan básicas que se verá forzado a destruir lo que ya había escrito y tendrá que empezar de nuevo. Así es como sucede que párrafos, secciones, capítulos, series de capítulos y aun volúmenes hayan de reescribirse. Pero hay un límite para el aguante humano, y así también sucede que no se lleve a cabo el reescribir, ^{ad} que no se advierta el desplazamiento del punto de vista, o que, habiéndose advertido, se corrija sólo inadecuadamente. De igual manera, el lector inteligente avanza en intelecciones conforme lee, y este avance del lector puede anticiparlo el escritor. Así, la presente obra se escribió desde un punto de vista en movimiento; las secciones y capítulos primeros no presuponen lo que sólo se podrá tratar después; pero las secciones y capítulos posteriores presuponen lo que se ha presentado en las etapas sucesivas y cada vez más amplias que las preceden.

Ahora bien, desde el punto de vista de la computadora electrónica (el cual coincide con el punto de vista de la lógica en cuanto técnica) dicho procedimiento es ilegítimo. El sistema tiene que ser un sistema estático. Un sistema en movimiento tiene que proscribirse. El dinamismo de la vida y de la inteligencia pueden ser unos hechos, pero los hechos no han de reconocerse. Si es un hecho indiscutible que el mismo autor haya escrito iluminado por una acumulación moviente de chispazos inteligentes, no se le llamará inteligente sino incoherente. Por otro lado, si no es indiscutible la identidad del autor, entonces en nombre de la lógica en cuanto {614} técnica habrán de quitarse las incoherencias supuestas y el único autor será repartido entre una determinada cantidad de hombres diferentes.

Francamente, no nos inclinamos a asentir a tales conclusiones. Como se arguyó en la sección referente a las limitaciones de los tratados, la relevancia de la lógica en cuanto técnica es algo sumamente restringido. Lo que el intérprete debe captar es la significación de un hombre y, en la medida en que los hombres son inteligentes, en esa medida puede esperarse de ellos -- a no ser que se pruebe lo contrario -- que escriban iluminados por intelecciones que siempre estén acumulándose, y que se dirijan a lectores inteligentes.

Y no sólo la significación humana tiene su fuente en un sistema en movimiento, sino que también está sujeta a la tensión y la distorsión de las contraposiciones y, en el límite, a la tensión y la distorsión de la conciencia mítica. Ahí es donde el intérprete ⁽⁵⁹²⁾ tiene que habérselas con lo dialéctico, con la intrusión de lo asistemático en el sistema en movimiento, con la tendencia ambivalente de la contraposición y de lo mítico, ya sea para acarrear su propia reversión o para intentar salvarse a sí mismo cambiando perpetuamente sus bases. Pero ya se dijo bastante sobre este aspecto del problema de la interpretación cuando se insistía en el punto de vista universal y cuando se definía la tarea de la interpretación como un diferenciar la noción proteica del ser.

Cuando uno pasa desde la significación hasta la expresión de la significación, surgen problemas semejantes. El sistema estático está genéticamente ausente de la expresión cuando tienen que exteriorizarse nuevas ideas transformando gradualmente modos previos de expresión. Entonces, al principio del cambio, estará en su máximo la tensión entre la significación y la expresión: imágenes y palabras que antes tenían una significatividad establecida aparecerán colocadas extrañamente; ellas pugnarán debajo de una carga de significación que no logran transmitir; de repente pierden curso legal y son remplazadas por intentos nuevos, y estos, a su vez, terminarán sólo para redituarse, por así decirlo, una tercera generación de palabras e imágenes; finalmente, si persiste el cambio, no terminarán las transformaciones del lenguaje hasta que se establezca un vocabulario técnico con una base explicativa. En contraste con el anterior proceso genético, está la ambivalencia de la alegoría: lo inteligible se está comunicando por lo sensible; lo conocido desconocido del entendimiento se manifiesta por las imágenes y sensaciones asociadas con el operador en el nivel sensitivo. Pero por la naturaleza misma del caso, se impide la reflexión crítica, y así, aunque el contenido básico de la alegoría puede ser el misterio, muy fácilmente se entremezcla con el mito. En este sentido, el contraste iranio entre la luz y las tinieblas corresponde a nuestro propio contraste entre el desapegado y desinteresado **{615}** deseo de conocer y la interferencia de otro deseo; pero mientras que la alegoría irania se extiende hasta la personificación de un dualismo cósmico, hasta un *pantheon*, y hasta una teoría extrínsecista ^{ee} de la historia, nuestro contraste correspondiente ha conducido hasta un conflicto inmanente en el individuo dramático y se ha expandido en una dialéctica de la vida social y cultural. Así es como puede decirse que el pensamiento iranio empieza en el misterio sólo para terminar en el mito.

La expresión no sólo es un instrumento de los actos principales de la significación que residen en la concepción y el juicio, sino que también una prolongación del flujo físico de percepciones, recuerdos, imágenes y sensaciones en la conformación del porte, en el movimiento de las manos y en el pronunciar las palabras. En la niñez aprendimos a hablar; en la adolescencia nos ⁽⁵⁹³⁾ entrenaron en la escritura; pero en ninguno de esos procesos llegamos a captar de dónde vienen nuestras palabras ni porqué son ellas lo que sucede que son. En suma, nuestro hablar y escribir son básicamente unos automatismos, y nuestro

control consciente llega sólo para poner orden, para seleccionar, para revisar o para rechazar. De esto se sigue que la expresión lleva la firma no sólo de la significación controladora sino también del flujo psíquico subyacente, y un esmerado estudio revelará, en la parte automática de la composición, la recurrencia de unos patrones característicos que el autor, muy probablemente, no ha notado nunca.

Ahora bien, este hecho tiene su importancia, pero su apreciación adecuada demanda que distingamos entre lo sistemático, lo genético y lo accidental. Se da un componente sistemático en la medida en que en cuanto expresión proceda automáticamente de las estructuras dinámicas de la psique. Se da un componente genético en la medida en que las estructuras dinámicas de la psique no satisfagan un sistema estático sino un sistema en movimiento. Finalmente, se da un componente incidental en la medida en que al automatismo sensitivo pueda interrumpirlo en cualquier momento la intervención de los actos principales de la significación y que -- por razones que no pueden reconstruirse y mucho menos verificarse -- le den origen a un diferente uso o a un giro inesperado de una frase. Para ilustrar esto uno puede tomar el bien conocido estudio de Lutoslawski sobre Platón,¹⁰ y observar que el componente sistemático fundamenta la posibilidad de la investigación, el componente genético fundamenta la ya relativamente concluida cronología de los diálogos, y el componente incidental requiere que el argumento se hubiera basado no en criterios rígidos sino en frecuencias relativas actuales.

{616} Finalmente, se dan unos residuos asistemáticos en el nivel de los documentos mismos. Un séquito inverificable de accidentes puede entrar en las decisiones que condujeron a su producción, y entrar en las circunstancias bajo las que se compusieron, y entrar en la arbitrariedad que gobierna su pervivencia. Mucho de lo que es oscuro, ambiguo, inexplicado, se iluminaría si no fuera por el deplorable desgaste del tiempo destructor, o si estuviéramos más familiarizados con los modos previos de compilación y composición, o si fuera más completa nuestra información sobre los autores y sobre los orígenes. Mucho de lo que es desconocido para nosotros puede, sin embargo, descubrirse. Pero tal vez no estará de más recordar que existe una diferencia profunda entre las hipótesis general y particular. Porque la hipótesis general tiene suposiciones e implicaciones generales, y por eso puede ser probada de maneras muy variadas; en contraste, la hipótesis particular es una construcción *ad hoc*; puede ser verdad pero puede ser también una mera ficción; y, ^{594} desafortunadamente, no se tiene a mano la evidencia ^{ff} que lo capacitara a uno para decidir cuál de estas alternativas sea la correcta. De la regla sobre la moderación, la cual restringe las declaraciones científicas a lo verificable, se sigue que las lagunas en su evidencia a veces fuerzan a que los intérpretes prefieran confesar francamente su ignorancia más que hacer conjeturas que van más allá de los confines de la ciencia.

3.9 Conclusión

Así como nuestro estudio del chispazo inteligente empezó por un análisis de los procedimientos de las matemáticas y de las ciencias naturales, así el presente intento ha consistido en partir de las consiguientes teorías de la objetividad y de la significación hasta delinear la posibilidad de una estructura heurística general para la hermenéutica metódica.

¹⁰ [WINCENTY LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic* (London: Longmans, Green, and Co., 1897).]

Y mientras que la significatividad práctica de dicha estructura difícilmente puede aparecer antes de que se complemente con el arreo de técnicas concretas familiares para el investigador histórico, al menos es inmediatamente evidente que la presente explicación del chispazo inteligente sobre los chispazos inteligentes de los demás posee una peculiar relevancia en una época en que las diferencias teóricas con carácter filosófico constituyen muy frecuentemente la causa principal de la divergencia no sólo en las conclusiones alcanzadas sino también en los métodos empleados por los investigadores, por lo demás competentes. Sin embargo, aunque los lectores tal vez estén más interesados en dichas aplicaciones posibles del método propuesto, no estará de más el que nos fijemos de nuevo en el hecho de que nuestra intención primaria es algo diferente. La metafísica se ha definido como la estructura heurística integral del ser proporcionado, y así la existencia de una estructura heurística para la interpretación {617} pone bajo la metafísica no sólo a la investigación de logros menos generales sino también la de cualquier filosofía y metafísica posibles. El hegelianismo podría, por supuesto, hacer una reclamación semejante, pero entre la visión hegeliana y la nuestra existe la importante diferencia de que la posición idealista con su alegada necesidad dialéctica tiene que pretender estar completa, independientemente de las cosas factuales asistemáticas, mientras que nuestro realismo permite no sólo que respetemos sino aun que incluyamos cualquier conclusión válida de la ciencia empírica del hombre.

18

La Posibilidad de la Ética ^a

{618} ^{595} La metafísica se ha concebido como la implementación de la estructura heurística integral del ser proporcionado. La pregunta fundamental del capítulo presente es si la ética puede concebirse de modo semejante. Nuestra respuesta, que prolonga la discusión de preguntas ya abordadas en los capítulos sobre el sentido común y en el estudio del desarrollo humano, toca el tema en tres pasos.

Primero se intentan elaborar nociones tales como el bien, la voluntad, el valor y la obligación. De este esfuerzo fluye un método de la ética que es paralelo al método de la metafísica y que, al mismo tiempo, ofrece una explicación cósmica u ontológica del bien.

Segundo, la posibilidad de la ética se considera desde el punto de vista de la libertad y la responsabilidad. Se considera si es pertinente la regla sobre los residuos estadísticos. Se bosqueja la naturaleza del chispazo inteligente práctico, de la reflexión práctica y el acto de la decisión. De esto se concluye el hecho de la libertad esencial y responsabilidad del hombre.

Tercero, se investiga la posibilidad de la ética desde el punto de vista ulterior de la libertad efectiva. ¿Es posible una ética en el sentido de poder-ser-observada? ¿Está condenado el hombre a la frustración moral? Si el desarrollo humano ha de escaparse del ciclo alternante de progreso y decadencia, ¿es necesaria una liberación moral?

Finalmente, puede ser bueno el anotar que no nos concierne el redactar un código de conducta sino más bien el hacer frente a las importantes preguntas anteriores. El presente capítulo, pues, no establece unos preceptos sino la forma general de los preceptos. Tal vez no sea necesario insistir en que la transición desde tal {619} forma general hasta los preceptos especializados para los terrenos particulares de la actividad humana puede darse sólo mediante una intelección de esas actividades. De esto se sigue el que si a una computadora electrónica se le introdujeran premisas de este capítulo, ella no podría concluir ningún precepto especializado. Sin embargo, no estoy escribiendo para computadoras electrónicas sino para hombres, y puesto que la cerrazón moral completa es muy escasa, me parece justificado esperar que los críticos supongan capaces a los lectores de este libro de hacer la transición desde la posibilidad remota de la ética -- que queda establecida -- hasta la posibilidad próxima, que alguna persona exigente puede demandar.

1. La Noción del Bien

^{596} Así como el ser es inteligible y uno, también es bueno. Pero mientras que la inteligibilidad y la unidad del ser se siguen espontáneamente del hecho de que ser es todo lo que es captado inteligentemente y afirmado razonablemente, la bondad del ser sale a luz sólo cuando se considera aquella extensión de la actividad intelectual que llamamos deliberación y decisión, elección y querer.

1.1 Los Niveles del Bien

En un nivel elemental, el bien es el objeto del deseo y, cuando se alcanza, se experimenta como placentero, disfrutable, satisfactorio. Ahora bien, el hombre experimenta la aversión tanto como el deseo, y el dolor tanto como el placer; y así, en este nivel elemental, empírico, el bien está acoplado con su opuesto, el mal.

Sin embargo, entre los muchos deseos del hombre, hay uno que es único. Es el desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer. Como cualquier otro deseo, tiene su satisfacción. Pero difiere de otros deseos en que no se contenta con su satisfacción. De suyo conduce más allá del gozo que a uno le causa la propia intelección, hasta la pregunta ulterior de si la intelección de uno es correcta. Es un deseo de conocer cuyo criterio inmanente es la consecución de un incondicionado que, por el hecho de ser incondicionado, es independiente de los gustos y disgustos del individuo, y de su pensar optimista y anhelante.

Ahora bien, a través de este deseo y del conocimiento que genera, aparece una segunda significación del bien. Además del bien que es simplemente objeto del deseo, está el bien de orden. Bien de orden es la política, la economía, la familia en cuanto institución. Él no es el objeto de un deseo singular, {620} sino aquello que se relaciona con los deseos singulares como un sistema a lo sistematizado, como una condición universal a los particulares que están condicionados, como un esquema de recurrencia que les sobreviene a los materiales de los deseos y a los esfuerzos por satisfacerlos y que, mediante la fertilidad del control inteligente, asegura una abundancia de satisfacciones inalcanzable de otro modo, y sólo paga el precio de unas restricciones limitadas.

El bien de orden es dinámico, no meramente en el sentido de que ordene el despliegue dinámico de los deseos y aversiones, sino también en el sentido de que él mismo es un sistema en movimiento. El posee su propia línea normativa de desarrollo, en la medida en que los elementos de la idea de orden son captados por el chispazo inteligente en unas situaciones concretas, se formulan en proposiciones, se ^{597} aceptan por acuerdos explícitos o tácitos, y se ejecutan sólo para cambiar la situación y originar todavía más chispazos inteligentes. Con todo, esta línea normativa no ofrece más que una primera aproximación al curso actual del desarrollo social. Los planetas se moverían en línea recta a no ser por la gravitación, pero de hecho se mueven en elipses perturbadas. De modo semejante, el desarrollo social sería simplemente cuestión del desarrollo intelectual si la psique humana no contribuyera en nada; pero de hecho tanto los materiales dinámicos por ordenarse como las condiciones subjetivas bajo las que se descubre, comunica, acepta y ejecuta el orden son quienes constituyen la naturaleza sensitiva del hombre. Así, el orden social encuentra en los deseos y aversiones de los individuos y de los grupos intersubjetivos un aliado enormemente poderoso y una fuente permanente de desviación egoísta y clasista. La desviación no sólo constituye un cambio en el principal canal del desarrollo sino que también les da origen a unos canales secundarios por los que los hombres intentan contra-medidas más eficaces que los protejan de los efectos de desviaciones iniciadas por los demás, que corrijan a quienes realizan la desviación, y que en el caso ideal ataquen la desviación en su raíz misma. Sin embargo, como se ha visto, el interesarse en este ideal implica pasar el asunto desde un nivel de policía y juzgado, de diplomacia y guerra, hasta el nivel de la cultura y de la moralidad. Tampoco a largo plazo

el sentido común es capaz de tal tarea, puesto que, además de sus aberraciones individuales y grupales, está sujeto al sesgo general en contra del interés por los asuntos últimos y los resultados finales.

Esto nos lleva al tercer aspecto del bien, que es el valor. Porque el bien de orden está ligado no sólo con las variadas manifestaciones de los deseos espontáneos y aversiones a los que él pone orden, sino también con un tercer tipo de bien que surge en el nivel de reflexión y juicio, de deliberación y elección. Como los datos de la experiencia, así también los deseos {621} y aversiones sensitivos son anteriores a las preguntas y chispazos inteligentes, a las reflexiones y juicios. En contraste, el bien de orden, aunque es anticipado y reflejado por la intersubjetividad espontánea, es esencialmente una inteligibilidad formal que ha de descubrirse sólo suscitando preguntas, que ha de captarse sólo por intelecciones acumulativas, que ha de formularse sólo en las concepciones. No obstante, aunque el bien de orden queda totalmente fuera del campo del apetito sensitivo, en sí mismo él es objeto de la dedicación humana. El individualismo y el socialismo no son comida o bebida, ni vestido o habitación, ni salud o riqueza. Ellos son construcciones de la inteligencia humana, son sistemas posibles cómo ordenar la satisfacción de los deseos humanos. {598} Con todo, los hombres pueden abrazar un sistema y rechazar otros. Los hombres pueden hacerlo así con todo el ardor de su ser, aunque el asunto no se refiera ni a sus propias ventajas individuales ni a las de sus parientes, amigos, conocidos o conciudadanos. Tampoco es de extrañar este hecho. Porque la inteligencia humana no sólo es especulativa, sino también práctica. Lejos de contentarse con determinar las unidades y correlaciones de las cosas tal como son, vela continuamente para discernir las posibilidades que revelan a las cosas tal como podrían ser. Ahora bien, tales posibilidades son una variedad, y en gran parte son mutuamente excluyentes. La inventiva de la inteligencia práctica puede dar resultados prácticos sólo si se dan la potencia conjugada, la forma y el acto de la voluntad, la querencia y el querer, así como la función de escoger entre la variedad algunas posibilidades y, mediante dicha decisión y elección, el iniciar y fundamentar el paso desde la concepción intelectual de un orden posible hasta su realización concreta.

1.2 La Noción de Voluntad

La voluntad, pues, es un apetito intelectual o espiritual. Así como la capacidad sensitiva de tener hambre es al alimento sensible, así la voluntad es a los objetos presentados por el entendimiento. En cuanto mera capacidad, la voluntad se extiende a todo objeto intelectual, y así tanto a todo orden posible como a todo objeto concreto en cuanto asumido bajo un orden posible. Pero además de la mera capacidad que es la voluntad, se da la inclinación habitual, especializada en direcciones particulares, que constituye la querencia o no querencia, con la que los individuos están antecedentemente dispuestos a tomar decisiones y hacer elecciones de determinada forma. Exactamente así como una persona que no haya aprendido una materia tendrá que soportar un laborioso proceso hasta adquirir un dominio de ella, y sin embargo, una vez que haya alcanzado dicho dominio podrá captar fácilmente la solución de cualquier problema que llegue a surgir en ese campo, así también una persona que no tenga una querencia necesitará ser persuadida {622} antes de que ella quiera querer, y sin embargo, una vez que tiene una querencia, salta al acto de querer sin ninguna necesidad de persuasión. Finalmente, además de la capacidad (la voluntad) y del hábito (la querencia) existe el acto (el querer). Éste es

un evento, y por esto solamente él se revela directamente. [En cambio,] para conocer la querencia, uno debe estudiar las frecuencias con que varios objetos son escogidos por un individuo dado en un período dado; y para conocer la voluntad, uno debe estudiar los cambios de tales frecuencias en toda una vida.

Todavía más, el acto de querer es racional, y por eso moral. El desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer capta inteligentemente y afirma razonablemente no sólo los hechos del universo del ser, sino también sus posibilidades prácticas. Tales posibilidades prácticas incluyen las transformaciones inteligentes ^{599} no sólo del medio ambiente en el que vive el hombre, sino también las del espontáneo vivir propio del hombre. Porque ese vivir muestra algo que de otra suerte sería sólo una variedad coincidente dentro de la cual el hombre puede introducir un sistema superior por su entenderse a sí mismo y a sus propias elecciones deliberadas. Así, el desapegado y desinteresado deseo extiende su esfera de influencia desde el campo de las actividades cognoscitivas a través del campo del conocimiento hasta el campo de los actos humanos deliberados. Así sucede que el sujeto de la autoafirmación, -- quien está empírica, inteligente y racionalmente consciente --, llega a ser un sujeto moralmente autoconsciente. El hombre no sólo es un conocedor, sino también un hacedor; la misma conciencia inteligente y racional fundamenta el actuar así como el conocer; y de tal identidad de la conciencia salta inevitablemente una exigencia de autoconsistencia en el conocer y el actuar.

¿Cómo puede cumplirse esa exigencia? Si ya es muy difícil que el desapegado y desinteresado deseo de conocer domine las actividades meramente cognoscitivas, ¿cómo ese desapego y desinterés se va a extender hasta el vivir humano? Sin duda el vivir moralmente es difícil -- y aun los teólogos admiten un sentido en que es imposible --; pero nuestro interés actual se centra en el hecho mismo de la exigencia, y buena parte de la evidencia de tal hecho se apoya en los esfuerzos de los hombres por evitarla. La primera y más común huida es evitar la autoconciencia. El mandato del sabio decía: "Conócete a ti mismo." Con esto vemos al menos que fue necesario el mandato. Cuán afinada debe estar la sinceridad de uno mismo, para que uno se conozca a sí mismo tal como es, y para que uno conozca no un esquema caracteriológico que lo explique a uno mismo en términos de antepasados y medio ambiente, sino que conozca un análisis moral de las acciones, de las palabras y de los mezclados motivos de uno mismo. Cuánto más simple es verterse uno mismo en actividades externas "muy valiosas" y, si han de darse alabanzas y reproches, entonces aplicarlas no a uno mismo sino a los demás. La segunda huida es la racionalización. Puede desaparecer la inconsistencia entre el conocer y el actuar si revisamos nuestro conocimiento ^{623} hasta que armonice con nuestras acciones. Por supuesto, tal revisión es un paso atrevido. Se necesita no poca ingenuidad para convertir una inconsistencia entre el conocer y el actuar, en una inconsistencia interna del mismo conocer. La mentalidad promedio puede inventar mentiras sobre los hechos; puede trampear con excusas; puede alegar circunstancias atenuantes que mezclen los hechos con la ficción. Pero la hipocresía no es sino el tributo que el vicio le paga a la virtud. Se queda corta ante la racionalización genuina que argumenta que el vicio es una virtud, que enfrenta el cargo de inconsistencia no negando la premisa menor acerca de los hechos, sino negando la premisa mayor acerca de los principios. Ahora bien, revisar las premisas mayores es un asunto engañoso; es portarse insinceramente con el puro deseo de conocer ^{600} en su

dominio inmediato de la actividad cognoscitiva; y así la mayoría de los hombres, en lugar de intentar ellos mismos la racionalización, se contentan con crear una demanda efectiva o un mercado acogedor para unas contraposiciones desarrolladas más o menos consistentemente, presentadas en forma de mitos o filosofías. La tercera huida es la renuncia moral. *Video meliora proboque, deteriora autem sequor.*¹ Veo lo mejor y lo apruebo; pero sigo lo malo. Ésta huida carece de la ilusión producida al evitar la autoconciencia. Carece del engaño engendrado por la racionalización. Pero se contenta con reconocer especulativamente la aspiración de hacer del propio vivir algo inteligente y razonable. Está dispuesta a confesar que está actuando mal, pero ha renunciado a la esperanza de enmendarse. Si se quiere, ella es muy humana; y sin embargo, es incompletamente humana, porque la demanda de consistencia entre el conocer y el actuar es dinámica; pide ser operante; busca extender el desapego y el desinterés hasta [el terreno de] la vida, y no se satisface con un reconocimiento meramente especulativo de su existencia.

Como se notará, hemos considerado la autoconciencia moral en toda su generalidad. Según el proverbio, hay honor aun entre los ladrones. En diferentes estratos de la sociedad, en diferentes épocas, en diferentes culturas y civilizaciones, uno halla diversos códigos morales. Pero el contenido del código moral es una cosa, y la función dinámica que demanda su observancia es otra. Nuestra consideración se ha centrado en esa función dinámica, en esa exigencia de autoconsistencia que opera en la autoconciencia y, ya que el contraste es luminoso, en la triple huida al evitar la autoconciencia, al mitigar el código moral por la racionalización, y al renunciar a la esperanza en la batalla. En suma, hemos tocado el tema: ¿Tiene alguna significación la {624} palabra 'deber'? Nuestra respuesta difiere de la respuesta kantiana, porque si bien estamos de acuerdo en afirmar un imperativo categórico, discordamos en cuanto que lo derivamos totalmente de la inteligencia y razón especulativas. Igualmente, nuestra respuesta difiere de las visiones popularmente asociadas al nombre de Freud pues, aunque concedemos que la autoconciencia moral tiene un concomitante en las emociones y sentimientos morales, y aunque estamos de acuerdo en que esas emociones y sentimientos tienen una base psiconeural y están sujetos a la aberración psiconeural, nosotros afirmamos que es un disparate confundir esos concomitantes con la autoconciencia moral misma. Cuando Freud decidió eventualmente publicar su *Traumdeutung*, él estaba superando emociones y sentimientos y estaba siguiendo lo que él consideraba el único camino de acción inteligente y razonable; y tal seguimiento es lo que expresamos con "obedecer la conciencia moral."

1.3 La Noción de Valor

{601} Ahora, pues, el bien en cuanto valor sale a luz en la autoconciencia racional, moral, porque el valor es el bien en cuanto objeto posible de una elección racional. Exactamente así como los objetos del deseo caen bajo los esquemas de recurrencia que dan origen al bien de orden captado por la inteligencia, así también el bien de orden con sus contenidos concretos es un objeto posible de la elección racional, y así, un valor.

De esto se sigue inmediatamente una triple división entrecruzada de valores. Ellos son verdaderos en cuanto la elección posible sea racional, pero falsos en cuanto la posibilidad de la elección resulte de una huida de la autoconciencia, o de la

¹ [OVIDIO, *Metamorphoses* 7, 21: 'Video meliora proboque, Deteriora sequor.']

racionalización, o de la renuncia moral. Ellos son terminales cuando son objetos de elecciones posibles, pero son originantes cuando -- directa y explícitamente o indirecta e implícitamente -- el hecho de ser escogidos modifique nuestra querencia habitual, nuestra orientación efectiva en el universo y, con ello, nuestra contribución al proceso dialéctico de progreso o decadencia. Finalmente, ellos o son actuales, o están en proceso, o en prospecto, según ya hayan sido realizados, o estén en vías de serlo, o estén simplemente siendo considerados.

Más aún, los valores son jerárquicos. Los objetos del deseo son valores sólo cuando quedan dentro de un orden inteligible, porque el valor es el objeto posible de la elección, la elección es un acto de la voluntad, y la voluntad es el apetito intelectual que se refiere directamente sólo al bien inteligible. Lo mismo, los valores terminales están subordinados a los valores originantes, pues los valores originantes fundamentan la buena voluntad, y la buena voluntad fundamenta la realización de los {625} valores terminales. Finalmente, dentro de los mismos valores terminales se da una jerarquía; porque cada uno es un orden inteligible, pero algunos de estos órdenes incluyen otros, algunos son condicionantes y otros condicionados, y algunas condiciones son más generales y otras menos.

Ahora bien, la división y la jerarquía de valores revela cómo la exigencia dinámica de autoconsistencia propia de la autoconciencia racional se despliega en un cuerpo de preceptos morales concretamente operantes en la conciencia moral. Porque los deseos y aversiones sensitivos brotan espontáneamente; sus objetos no pueden ser queridos hasta que son asumidos bajo algún orden inteligible; los órdenes inteligibles están ligados uno a otro en dependencia mutua, ya sea como la condición y el condicionado, ya sea como la parte y el todo; y antes de comprometerse con la propia elección de uno mismo, uno ya se ha comprometido en el proceso por el hecho de los propios deseos y aversiones, por la propia captación inteligente de los órdenes inteligibles bajo los cuales {602} pueden ser satisfechos, y por la autoconciencia de uno mismo en cuanto actual conocedor racional y potencial hacedor. Porque 'no elegir' no es el objeto de una elección posible y, aunque las elecciones de uno pueden ser o no razonables, y aunque puedan ser más o menos razonables, todavía, la propia conciencia racional de uno mismo es un hecho consumado en el campo del conocer y demanda en nombre de su propia consistencia el extenderse hasta el campo del actuar. Tal es la exigencia dinámica, el operante imperativo moral. Pero así como existe y funciona concretamente en la conciencia, así él es inmanente en sus propios presupuestos e implicaciones. El no demanda una consistencia abstracta, sino una consistencia en mi conciencia; no la consistencia superficial adquirida mediante la huida de la autoconciencia, ni la consistencia ilusoria obtenida mediante el autoengaño y la racionalización, ni la consistencia inadecuada que se contenta con no ser peor que el vecino; sino la consistencia penetrante, honorable y completa, única que cumple los requisitos del desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer. Tampoco esto es todo, porque en concreto, la consistencia significa [que haya] unos objetos terminales consistentes. Pero si ha de haber unos objetos terminales, deberá haber unos órdenes inteligibles. Su inteligibilidad deberá ser genuina, y no la mera apariencia que resulta ya sea de la escotosis del sujeto dramático, ya sea del sesgo individual, grupal, o general del sentido común. Si los objetos terminales han de ser consistentes, no hay lugar entonces para elegir la parte y repudiar el todo, ni para elegir lo condicionado y repudiar la condición, ni para elegir el antecedente y repudiar el consecuente. Finalmente, los órdenes

inteligibles incluyen unos objetos concretos del deseo y excluyen unos objetos concretos de la aversión, y así, desde la exigencia dinámica de la autoconciencia {626} racional, mediante el simple proceso de preguntar en qué consiste de hecho esa exigencia en concreto, puede determinarse un cuerpo de principios éticos.

1.4 El Método de la Ética

De lo dicho se sigue una conclusión de importancia fundamental, a saber, el paralelismo y la interpenetración de la metafísica y la ética. Porque exactamente así como la estructura dinámica de nuestro conocer fundamenta una metafísica, así la prolongación de esa estructura en el actuar humano fundamenta una ética. Exactamente así como el universo del ser proporcionado es un compuesto de potencia, forma y acto, debido a que ha de conocerse mediante la experiencia, la intelección y el juicio, así el universo del bien proporcionado al hombre es un compuesto de objetos del deseo, órdenes inteligibles y valores, debido a que {603} el bien que el hombre hace inteligente y razonablemente es una variedad en el campo de la experiencia, ordenada por la inteligencia y elegida racionalmente. Exactamente así como la metafísica es un grupo de posiciones al que se le oponen las contraposiciones surgidas cuando el desapegado y desinteresado deseo de conocer domina incompletamente el terreno del conocimiento, así también los valores son verdaderos y falsos, los órdenes tienen problemas por los desordenes, y los deseos se frustran innecesariamente, debido a que el desapego y desinterés del puro deseo fácilmente falla en su intento de desarrollarse en pos de una autoconciencia plenamente racional. Exactamente así como las contraposiciones en metafísica invitan a su propia reversión por ser inconsistentes con la afirmación inteligente y razonable, así las contraposiciones básicamente semejantes del orden ético, a través de los ciclos cortos y largos de la dialéctica de progreso y decadencia, o bien refuerzan su propia reversión o bien destruyen a sus portadores. Exactamente así como la estructura heurística de nuestro conocimiento se acopla con la probabilidad generalizada de emerger del universo proporcionado, para revelar aquel dinamismo dirigido hacia arriba que actúa en la finalidad hacia un ser cada vez más pleno, así la estructura obligatoria de nuestra autoconciencia racional (1) encuentra sus materiales y su base en los productos de la finalidad universal, (2) es ella misma una finalidad en el nivel de la conciencia inteligente y racional, y (3) es una finalidad que enfrenta la alternativa de elegir ya sea el desarrollo y el progreso o bien la decadencia y la extinción.

El tema del paralelismo e interpenetración de la metafísica y la ética no puede de momento extenderse más en nuestro contexto actual, pero al menos debe decirse algo acerca de su fundamento metodológico. Nosotros hemos rehusado concebir el método de la metafísica como una deducción ya sea abstracta, ya sea concreta, o aun trascendental, no porque neguemos que la exposición {627} de una metafísica utilice la forma deductiva, sino porque no pusimos los principios de la metafísica ni en unas frases ni en unas proposiciones ni en unos juicios, sino en la estructura misma de nuestro conocer. Debido a que tal estructura es latente y operante en el conocer de cada uno, por eso es universal de parte del sujeto; y debido a que tal estructura puede ser distorsionada por la interferencia de deseos ajenos, por eso ella fundamenta una crítica dialéctica en los sujetos. Igualmente, debido a que tal estructura se emplea en cada instancia del conocer, por eso es universal de parte del objeto proporcionado; y debido a que la estructura permanece dinámica hasta que se responden todas las preguntas, por eso se refiere concretamente a cada uno de los

objetos proporcionados. ^{604} De acuerdo con esto, el método metafísico puede tomar a los sujetos tal como son, pedir que la crítica dialéctica haga que sus orientaciones fundamentales lleguen a un acuerdo, y aplicar dicho acuerdo al dominio íntegro del ser proporcionado concreto. En esencia el mismo método es asequible a la ética. Se hace a un lado el deductivismo, no debido a que no haya preceptos universalmente válidos, ni debido a que las conclusiones no se sigan de ellos, ^b sino debido a que los preceptos más básicos con todas sus conclusiones son incapaces de ir a la raíz del asunto. Porque la raíz de la ética, como la raíz de la metafísica, no reposa en frases ni en proposiciones ni en juicios, sino en la estructura dinámica de la autoconciencia racional. Debido a que esa estructura es latente y operante en el elegir de cada uno, por eso es universal de parte del sujeto; debido a que esa estructura puede ser esquivada, por eso fundamenta una crítica dialéctica en los sujetos. Igualmente, debido a que esa estructura es recurrente en cada acto de elección, es universal de parte del objeto; ^c y debido a que su universalidad no consiste en una abstracción sino en una recurrencia inevitable, por eso también es concreta. De acuerdo con esto, el método ético, como el metafísico, puede tomar a los sujetos tal como son, puede corregir cualquier aberración en sus visiones mediante la crítica dialéctica, y puede aplicarle tales visiones corregidas a la totalidad de los objetos concretos de elección. Tal método no sólo establece preceptos, sino que los basa en sus principios reales, que no son proposiciones ni juicios, sino personas existentes; él no sólo establece preceptos correctos, sino que también les proporciona una crítica radical a los preceptos errados; no se contenta con apelar a la lógica para la aplicación de los preceptos, ya que puede criticar las situaciones así como a los sujetos y puede pedir que el análisis dialéctico revele cómo deban corregirse las situaciones; finalmente, debido a que tal método capta claramente una incambiable estructura dinámica inmanente en los sujetos en desarrollo, que manejan las situaciones cambiantes de modo igualmente cambiante, por eso mismo él puede establecer un curso válido entre el relativismo de la mera concreción y el legalismo de generalidades remotas y estáticas; y él puede **{628}** hacerlo no por buena suerte ni por una vaga postulación de prudencia, sino metódicamente ya que toma su posición en la generalidad dinámica siempre recurrente que es la estructura de la autoconciencia racional.

1.5. La Ontología del Bien

Hasta aquí nuestro análisis se ha interesado en el bien en un sentido humano, con sus objetos del deseo, sus órdenes inteligibles, y sus valores terminales y originantes. Pero como lo sugieren las relaciones cercanas entre la metafísica y la ética, sería posible generalizar esta noción y, por cierto, concebir al bien como idéntico a la inteligibilidad que es intrínseca al ser.

^{605} Las líneas principales de la generalización se captan muy fácilmente. En vez de hablar de los objetos del deseo, de los órdenes inteligibles dentro de los cuales se satisfacen los deseos, y de los valores terminales y originantes implicados al elegir tales órdenes y sus contenidos, proponemos hablar de un bien potencial, uno formal y uno actual, donde el bien potencial es idéntico a la inteligibilidad potencial y por eso incluye a los objetos del deseo pero también se extiende más allá de éstos; donde el bien formal es idéntico a la inteligibilidad formal y por eso incluye a los órdenes inteligibles humanos pero también se extiende más allá de éstos; donde el bien actual es idéntico a las inteligibilidades actuales y por eso incluye a los valores humanos pero también puede extenderse más allá de éstos.

Esta generalización de la noción del bien se justifica porque ella ya está implícita en la noción más restringida. Los objetos del deseo son una variedad, pero no son una variedad aislada. Son seres existentes y son eventos que en su posibilidad concreta y en su realización están ligados inextricablemente, mediante las leyes naturales y por las frecuencias actuales, a la variedad total del universo del ser proporcionado. Si los objetos del deseo son casos del bien debido a las satisfacciones que brindan, entonces el resto de la variedad de seres existentes y de eventos también son un bien, pues los deseos se satisfacen sólo en el universo concreto y no en una tierra de sueños. Igualmente, los órdenes inteligibles que los hombres inventan, implementan, ajustan y mejoran no son sino ulteriores hazañas de los órdenes inteligibles prehumanos; más aún, ellos caen dentro del orden universal de la probabilidad generalizada de emerger, tanto siendo consecuencias de su fertilidad, como estando reguladas por su más amplio alcance. Si los órdenes inteligibles de la invención humana son un bien debido a que sistemáticamente aseguran la satisfacción de los deseos, entonces también así son los órdenes inteligibles que subyacen, condicionan, preceden e incluyen la invención del hombre. Finalmente, los órdenes inteligibles y sus contenidos son valores en cuanto son objetos posibles de la elección racional; pero el orden universal {629} que es la probabilidad generalizada de emerger, condiciona y penetra, corrige y desarrolla cada orden particular; y la autoconciencia racional no puede elegir consistentemente lo condicionado y rechazar la condición, elegir una parte y rechazar el todo, elegir la consecuencia y rechazar el antecedente. Según esto, puesto que el hombre está involucrado en el elegir y puesto que cada elección consistente, al menos implícitamente, es una elección del orden universal, la realización del orden universal es un valor verdadero.

Se notará que una tercera parte del argumento incluye las otras dos. Porque el bien actual del valor presupone el bien formal de orden, y el bien formal de orden presupone el bien potencial de una ⁽⁶⁰⁶⁾ variedad que ha de ordenarse. Todavía más, la realización del orden universal es la realización de todos los seres existentes y de todos los eventos; el orden universal incluye todas las inteligibilidades como sus partes constitutivas, ya sean unidades o conjugados, frecuencias u operadores del desarrollo; y el orden universal presupone todas las variedades que son ordenadas o se han de ordenar. Así el bien se identifica con la inteligibilidad intrínseca del ser.

Llevar a cabo una generalización tan amplia es mucho más fácil que establecer exactamente la serie de sus implicaciones. La ignorancia de las implicaciones, a su vez, hace surgir la sospecha de que uno está siendo engañado por un optimismo fácil que niega el hecho más que evidente de la maldad en este universo. Consiguientemente no es inoportuno afirmar enfáticamente que la identificación del ser y del bien supera las emociones y los sentimientos humanos para tomar su puesto exclusivamente en el orden inteligible y el valor racional.

Las emociones y sentimientos son superados porque, aunque uno empieza con los objetos del deseo, uno halla el bien potencial no sólo en ellos sino en la variedad total del universo. Este paso no supone el descubrimiento de ningún cálculo para medir el placer y el dolor, ni introduce ninguna pretensión de que el placer sea más abundante que el dolor. Simple y sencillamente anota que los objetos del deseo son una variedad, que esta variedad, lejos de estar aislada, es parte y parcela de la variedad total, y que en esta variedad total es donde reside concreta y efectivamente el bien potencial. Ahora bien, este

primer paso es lo que puede objetar el hedonista o sentimental. Él pretenderá que la significación de la palabra "bien" se establece en el nivel incuestionable e incuestionado de la experiencia, que el bien tiene que ser el bien en cuanto experimentado, y que lo opuesto al bien es la no menos real categoría de la maldad en cuanto experimentada. Todavía más, la anterior es una posición muy coherente, mientras no se pretenda ser inteligente ni razonable. El problema es que tal pretensión no puede evitarse y, una vez que se hace, llega a ser obvia la contradicción; {630} porque sólo excluyendo la importancia de las preguntas para la intelección y para la reflexión puede identificarse al bien con los objetos del deseo; y si tales preguntas se excluyen, entonces se excluyen la inteligencia y la racionalidad. Por otra parte, si la determinación de la noción del bien es un asunto propio de la pregunta inteligente y de la reflexión crítica, entonces la afirmación de la reflexión crítica será un conocimiento del componente actual del bien; la explicación de la pregunta inteligente será un conocimiento ^d del componente formal del bien; la variedad de objetos del deseo no podrán ser más que el bien potencial, y estará abierto el camino al descubrimiento de que la variedad de objetos indiferentes y ^{607} aun la variedad de objetos de aversión son también un bien potencial. Finalmente, para añadir la obvia anotación metodológica, las posiciones y contraposiciones de la metafísica no sólo se prolongan en la ética, sino que dichas prolongaciones además invitan al desarrollo o a la reversión por los mismos procedimientos dialécticos que los procedimientos originales de la metafísica.

Así como la identificación del bien con el ser de ningún modo niega ni intenta minimizar el dolor ni el sufrimiento, así tampoco implica en lo más mínimo una negación de las variedades desordenadas, del desorden, ni de los falsos valores. Porque el término medio en la identificación del bien con el ser es la inteligibilidad. La inteligibilidad de este universo ha de captarse no sólo por chispazos inteligentes directos, sino por los inversos; ha de alcanzarse no por un sólo método, sino por la batería cuádruple de los métodos clásico y genético, estadístico y dialéctico. En tanto que la inteligibilidad de este universo es estadística, su bondad consiste potencialmente en variedades desordenadas; formalmente, en la probabilidad efectiva de que emerja un orden; y actualmente, en la emergencia eventual. En tanto que la inteligibilidad de este universo es genética, su bondad consiste potencialmente en lo incompleto y lo torpe de los estadios primitivos del desarrollo; formalmente, en la secuencia de operadores que reemplazarán lo genéricamente incompleto con la perfección específica; y actualmente, en el logro de tal perfección. En tanto que la inteligibilidad de este universo es dialéctica, su bondad consiste potencialmente en las fallas y rechazos de la autoconciencia autónoma a ser consistentemente razonable; formalmente, en las tensiones internas y externas mediante las cuales dichas fallas y rechazos eligen o bien su propia reversión, o la eliminación de quienes rehusen obstinadamente dicha reversión; y actualmente, en la consiguiente remoción de los desordenes y falsos valores. Identificar al bien con la inteligibilidad del ser es identificarlo no con la inteligibilidad ideal de alguna supuesta utopía, sino con la inteligibilidad afirmable del universo que existe.

2. La Noción de Libertad

{631} Se requiere considerar la naturaleza de la libertad humana, para una mayor clarificación de las nociones de voluntad y elección introducidas en la sección precedente.

2.1 La Significatividad de los Residuos Estadísticos

En nuestra relación de la regla de los residuos estadísticos se argumentó que mientras un evento físico Z está implícito en una ⁽⁶⁰⁸⁾ serie diseminada espacio temporal de antecedentes P, Q, R, \dots , no obstante esta implicación no admite una formulación sistemática. Porque a la implicación la constituye la combinación de una premisa mayor y una menor; y mientras que la premisa mayor se encuentra en las leyes y en las unificaciones sistemáticas de las leyes, la premisa menor reposa en el patrón concreto de una serie divergente de condiciones que no puede determinarse sistemáticamente. Conforme a esto, la significatividad objetiva de las leyes estadísticas no está en que los eventos físicos ocurran libremente, ni aun en que bajo circunstancias especiales (tales como los esquemas de recurrencia) tampoco puedan ser predichos con una certeza calificada, sino está en que en general no pueden ser predichos en virtud de ninguna deducción sistemática.

Sin embargo, la existencia de los residuos estadísticos brinda la posibilidad de integraciones superiores. Pueden darse las ciencias autónomas de la física, la química, la biología y la psicología debido a que en cada nivel previo de sistematización quedan residuos estadísticos que constituyen las variedades meramente coincidentes por sistematizarse en el siguiente nivel. De esto se sigue que leyes superiores y esquemas superiores de recurrencia no puedan deducirse de leyes inferiores y de inferiores esquemas de recurrencia, porque el superior está dedicado a regular lo que el inferior deja como meramente coincidente. Más todavía: puesto que hay residuos estadísticos en cualquier nivel, se sigue que los eventos en cualquier nivel dado no pueden deducirse de forma sistemática por la combinación de todas las leyes y todos los esquemas de recurrencia de aquel ni de todos los otros niveles anteriores.

Según esto, la significatividad de la regla sobre los residuos estadísticos no está en que implique la libertad de nuestras elecciones. Su significatividad está en que posibilita explicar la autonomía de los sucesivos sectores de la ciencia, en que esta autonomía excluye el que el superior quedara determinado por el inferior, y en que la regla misma sobre los residuos estadísticos excluye un determinismo deductivo tanto en el inferior como en el superior. Indudablemente, estas exclusiones hacen mucho más fácil disponer de argumentos en contra la posibilidad de la libertad, y estrechan el campo **{632}** en que pueden hallarse los impedimentos a la libertad. Con todo, son sólo exclusiones. Una formulación positiva de la libertad debe brotar de un examen del acto de querer y de sus antecedentes intelectuales.

2.2 El Flujo Sensitivo Subyacente

En tal formulación positiva hay cuatro elementos principales, a saber: el flujo sensitivo subyacente, el chispazo inteligente práctico, el proceso de reflexión, y la decisión.

El flujo sensitivo subyacente consiste en las presentaciones sensibles y las representaciones imaginativas, las emociones afectivas y agresivas, ⁽⁶⁰⁹⁾ los movimientos corporales conscientes, etc. En este flujo el psicólogo sensitivo puede discernir diversas leyes y puede desarrollar los consiguientes esquemas de recurrencia; él puede comparar tal flujo en los estadios anteriores y posteriores del desarrollo psíquico, y pasar hasta el descubrimiento de los operadores que relacionen explicativamente las leyes efectivas en

una ocasión, con las leyes efectivas en otra. Sin embargo, si su afirmar resultados es inteligente y razonable, entonces su afirmación no es simplemente un producto de las leyes y esquemas operantes en su propia psique. Al contrario, precisamente en tanto que su afirmación sea inteligente y razonable, consistirá en imponerle unas integraciones superiores a lo que es meramente coincidente en lo referente a las leyes y esquemas de su psique. Todavía más, esta posibilidad de imponerles unas integraciones superiores a variedades coincidentes inferiores no se restringe a los psicólogos investigadores; es una posibilidad general; y sólo en cuanto esta posibilidad se haya realizado, brotará la cuestión de la elección libre.

De aquí se sigue un corolario importante. Si sucede que descubramos la existencia de unos actos de querer libres, al menos no sucederá que descubramos que todos los actos de todos los hombres sean libres. Porque desde el inicio estamos excluyendo de nuestra consideración cualquier acto que ocurra por mera rutina sensitiva y que pueda explicarse sin recurrir a la introducción de ninguna integración superior realizada por la inteligencia.

2.3 El Chispazo Inteligente Práctico

El segundo elemento por considerarse es el chispazo inteligente práctico. Como cualquier chispazo inteligente directo, es resultado de la pregunta y emerge del flujo sensitivo en el cual capta alguna unidad o correlación inteligible. Igualmente, {633} como en cualquier chispazo inteligente directo, el mero hecho de captar la unidad o la correlación no implica que la unidad exista ni que la correlación gobierne eventos actuales. Porque más allá de la pregunta para la intelección que es satisfecha por el chispazo inteligente, estará siempre la pregunta para la reflexión. Sin embargo, aunque al chispazo inteligente especulativo o factual lo sigue la pregunta de si existe la unidad o de si la correlación gobierna los eventos, al chispazo inteligente práctico lo sigue la pregunta de si se hará que exista tal unidad o de si se hará que la correlación gobierne los eventos. En otras palabras, mientras las intelecciones especulativas y factuales quieren llevar hacia el conocimiento del ser, las intelecciones prácticas se interesan en la conducir a la producción del ser. Su objetivo no es lo que es, sino lo que está por hacerse. Ellas no revelan las unidades ni las relaciones de las cosas tal como son, sino las unidades y las relaciones de los posibles caminos de acción.

{610} De aquí se sigue otro corolario importante. Cuando el chispazo inteligente especulativo o factual es correcto, la intelección reflexiva puede captar un incondicionado virtual relevante. Pero cuando el chispazo inteligente práctico es correcto, entonces la intelección reflexiva no puede captar un incondicionado virtual relevante; porque si pudiera, el contenido del chispazo inteligente ya sería un hecho; y si ya fuera un hecho, entonces no se trataría de un camino posible de acción; ya que éste, hasta ahora, no es un hecho sino sólo una posibilidad.

2.4 La Reflexión Práctica

El tercer elemento por considerarse es la reflexión. Porque la captación de un posible camino de acción no tiene como resultado automático y ciego su propia ejecución. Pueden suscitarse ulteriores preguntas y, por lo general, su número varía según la familiaridad que tengamos con la situación que se maneja, según la seriedad de las consecuencias del camino de acción propuesto, según las incertidumbres y los riesgos que

él implica, según nuestra antecedente querencia o no querencia para asumir responsabilidad por las consecuencias y para correr los riesgos. Ahora bien, la esencia de la reflexión no consiste en la cantidad de preguntas planteadas, ni en el mucho tiempo gastado en hallar respuestas. Porque las preguntas ulteriores pueden referirse al objeto; entonces, uno se preguntará sólo cuál es el camino de acción propuesto, cuáles son sus pasos sucesivos, qué alternativas admite, cuáles excluye, qué consecuencias tendrá, si es posible realmente la propuesta íntegra, cuán probables o ciertas son exactamente sus diversas realizaciones. En cambio, tratándose de una situación familiar, uno puede conocer ya las respuestas a todas estas preguntas, y entonces {634} no habrá necesidad de preguntar por el objeto del acto; como el que domina una ciencia, uno sólo tiene que fijarse en el asunto para conseguir una captación plena de él y de sus implicaciones. Con todo, preguntas ulteriores pueden fijarse en los motivos para el camino de acción. ¿Será agradable realizarlo? ¿Hay otros logros que compensen lo desagradable? ¿Cuál es su utilidad? ¿Qué tan deseables son las metas para las que sirve? Uno puede pasar desde la mayor o menor satisfacción de más o menos deseos hasta la consideración del orden inteligible, y luego a la del valor. ¿El acto propuesto cabe dentro del orden aceptado? Si no, ¿es meramente egoísta, o contribuye a que se empiece a mejorar el orden aceptado? O si cabe dentro del orden aceptado ¿no necesita mejorarse dicho orden? ¿No es tiempo de empezar a mejorar las cosas? Finalmente, todas esas preguntas pueden ser superfluas. En un caso dado no habrá necesidad de ordenar los motivos, si la querencia a realizar tal acto ha llegado a ser habitual. Con todo, esta querencia ¿es correcta o errada, buena {611} o mala? La tarea del mundo nunca se haría si no fuera porque actuamos en buena parte debido a los hábitos. Pero ¿no podrían mejorarse mis hábitos? Los valores a los que ellos me dedican ¿son verdaderos o falsos? ¿Soy suficientemente inteligente y razonable sólo a corto plazo, pero me ciego ante las mayores implicaciones de mi modo de vida? O si yo advierto tales mayores implicaciones ¿estoy haciendo lo que puedo para servirles de ayuda a los demás en este respecto?

De aquí se sigue una serie de corolarios. Ante todo, que la reflexión consiste en la actuación de la autoconciencia racional. Estoy empíricamente consciente en la medida en que estoy experimentando; intelectualmente consciente en la medida en que estoy preguntando o formulando inteligentemente; racionalmente consciente en la medida en que estoy buscando captar el incondicionado virtual o juzgando en base a tal captación. Pero yo llego a ser racionalmente autoconsciente en la medida en que estoy interesado en las razones de mis propios actos, y esto ocurre cuando escudriño el objeto e investigo los motivos de un camino posible de acción.

Segundo, aunque la reflexión orienta más allá del conocer, hacia el actuar, con todo, ella consiste simplemente en conocer. Así, ella puede revelar que la acción propuesta sea concretamente posible, claramente efectiva, sumamente agradable, muy útil, moralmente obligatoria, etc. Pero una cosa es saber exactamente lo que pudiera hacerse y todas las razones para hacerlo, y otra muy distinta el que de tal conocimiento resulte una acción.

Tercero, la reflexión no tiene ningún término interno, ni la capacidad propia para llegar a un fin. Porque es un conocer que dirige a actuar. En cuanto es un conocer, puede alcanzar un término interno, porque uno puede captar el incondicionado virtual y con eso alcanzar la certeza de si un camino de acción propuesto es posible, {635} o agradable, o útil, u obligatorio. Pero en cuanto este conocer es práctico, en cuanto que su interés se

centra en algo por hacerse y en las razones para hacerlo, la reflexión no tiene un término interno sino externo; porque la reflexión es sólo conocer, y el término, en cambio, es un decidir y actuar ulterior.

Cuarto, la reflexión puede expandirse más o menos indefinidamente debido a que no tiene un término interno. La acción propuesta puede examinarse con gran detalle; sus consecuencias ciertas, probables y posibles pueden seguirse lejos en el futuro; los motivos puede someterse a un fino análisis; la variación de su atractivo en diferentes épocas puede anotarse y estudiarse; desde las preguntas concretas puede uno desplazarse hasta los temas generales filosóficos, para regresar a lo concreto con preguntas sobre la propia orientación de uno en la vida y sobre la influencia que tienen en uno mismo los factores inconscientes. Así *el matiz innato de la resolución se debilita por la pálida forma del pensamiento.* ^{612}

Quinto, uno puede advertir la posibilidad de que la reflexión se expanda indefinidamente, advertir que dicha expansión y el negocio de vivir sean incompatibles, y advertir que tal expansión sea irracional. Con todo, tal advertencia es una mera transposición del asunto. Reflexionar en un curso de acción se reemplaza por el reflexionar en la reflexión [misma]. Así como la primera encamina más allá de uno mismo hasta una decisión, así la última encamina más allá de sí hasta la decisión de decidir. Así como la primera concluye que yo debería actuar o no de una manera dada, así la última concluye que yo debería decidirme a decidir o no de tal manera. Pero una cosa es conocer lo que debería hacer, y otra, hacerlo.

Sexto, aunque hay una duración normal para la reflexión, no es la reflexión sino la decisión quien refuerza la norma. La reflexión ocurre porque la autoconciencia racional demanda conocimiento de lo que uno se propone hacer y de las razones que uno tiene para hacerlo. Su duración normal es el tiempo necesario para aprender la naturaleza del objeto de la acción propuesta y para convencerse a uno mismo con la querencia para llevar a cabo la acción. Según esto, la duración normal es una variable inversamente proporcional al conocimiento y la querencia antecedentes que uno tenga. Pero ni la duración normal ni la reflexión sobre ella es lo que da fin al proceso de reflexionar. Porque ese proceso no tiene término interno, ni la capacidad de llevarse a sí mismo hasta un fin. Lo que termina la reflexión es la decisión. Mientras estoy reflexionando, todavía no he decidido. Hasta que yo haya decidido, la reflexión puede prolongarse con preguntas ulteriores. Pero una vez que he decidido y mientras permanezca decidido, la reflexión es algo acabado. El camino de acción propuesto ha dejado de ser una mera posibilidad; ha empezado a tener actualidad.

2.5 La Decisión

{636} Nos resta considerar el cuarto elemento de nuestro análisis. Se trata de la decisión, y uno hará bien en distinguir entre la decisión misma y el modo como se manifiesta ya sea en la ejecución, en el conocimiento o en la expresión de ese conocimiento. Porque la decisión misma es un acto de querer. Tiene las alternativas internas de consentir o de rehusar. Pueden darse también unas alternativas externas, al considerarse simultáneamente diferentes caminos de acción; en ese caso la elección consiste en asentir a uno y rechazar los otros.

La naturaleza fundamental de la decisión se revela mejor cuando se la compara con el juicio. La decisión, pues, se parece al juicio en cuanto que ambos seleccionan un miembro de un par de afirmaciones contradictorias; así como el juicio ^{613} o afirma o niega, así la decisión o asiente o rechaza. Igualmente, tanto la decisión como el juicio se interesan en lo actual; pero el juicio se interesa en completar el conocimiento de uno acerca de algo actual que ya existe; mientras que la decisión se interesa en darle actualidad a un camino de acción que de otro modo no existirá. Finalmente, tanto la decisión como el juicio son racionales, porque ambos manejan objetos aprehendidos por el chispazo inteligente, y ambos ocurren debido a una captación reflexiva de las razones.

Sin embargo, hay una diferencia radical entre la racionalidad del juicio y la racionalidad de la decisión. El juicio es un acto de la conciencia racional, mientras que la decisión es un acto de la autoconciencia racional. La racionalidad del juicio emerge en el despliegue del desapegado y desinteresado deseo de conocer en el proceso hacia el conocimiento del universo del ser. En cambio, la racionalidad de la decisión emerge en la demanda del sujeto racionalmente consciente, que pide consistencia entre su conocer y su decidir y actuar. Igualmente, la racionalidad del juicio emerge si de hecho ocurre un juicio razonable, mientras que la racionalidad de la decisión aparece si de hecho ocurre una decisión razonable. Finalmente, la racionalidad efectiva del sujeto de la conciencia racional es radicalmente negativa, porque el sujeto es efectivamente racional si él no permite que otro deseo interfiera con el funcionamiento del puro deseo de conocer; en cambio, la racionalidad efectiva del sujeto de la autoconciencia racional es radicalmente positiva, porque el sujeto es efectivamente racional sólo si su demanda de consistencia entre el conocer y actuar es seguida por su decidir y actuar [que sean] consistentes con su conocimiento.

En otras palabras, se da una sucesión de ampliaciones de la conciencia, una sucesión de transformaciones de lo que la conciencia significa. Despertar **{637}** reemplaza al soñar. La pregunta inteligente aparece al despertar, para compaginar la conciencia inteligente con la empírica. La reflexión crítica le sigue a la intelección y formulación, para añadirle la conciencia racional a la conciencia inteligente y empírica. Pero la ampliación y transformación finales de la conciencia consiste en que el sujeto consciente empírica, inteligente y racionalmente (1) demande una conformidad entre su actuar y su conocer, y (2) cumpla tal demanda decidiendo razonablemente.

De nuevo, debe notarse un conjunto de corolarios. Porque, en primer lugar, ahora es posible explicar porqué la reflexión práctica carece de un término interno. Si se interesara simplemente en conocer cuál es el camino de acción propuesto ^{614} y qué motivos hay en su favor, sería una actividad de la conciencia racional y tendría como término interno unos juicios ciertos del objeto y de los motivos para la acción propuesta. Pero la reflexión práctica se interesa en conocer sólo con miras a guiar la acción. Es una actividad que implica una transformación que amplía la conciencia. El término de esa conciencia ampliada no es el juicio sino la decisión. Consiguientemente, la reflexión práctica no llega a su fin cuando se conocen el objeto y los motivos para una acción propuesta; llega a su fin cuando uno se decide ya sea a favor o en contra de la propuesta.

Segundo, la misma transformación que amplía a la conciencia ilumina la significación y la frecuente ineficacia de la obligación. Es posible que la reflexión práctica

concluya con certeza que un camino de acción propuesto sea obligatorio, ya sea que yo acepte la propuesta o bien que me rinda a la inconsistencia entre mi conocer y mi actuar. Ahora bien, es patente que en tales circunstancias el emerger de una obligación es el emerger de una necesidad racional en la conciencia racional. No puedo impedir que broten preguntas para la reflexión; una vez que brotan, no puedo hacer a un lado la demanda planteada por mi racionalidad, de que yo asienta si y sólo si capto el incondicionado virtual; y una vez que juzgo deber actuar de una manera determinada, y que juzgo no poder a la vez ser razonable y actuar de manera diversa, entonces mi racionalidad está atada al acto por un nexo de necesidad. Tal es la significación de la obligación.

Y sin embargo queda el hecho de que yo puedo dejar de cumplir mis obligaciones conocidas, que el nexo férreo de la necesidad puede resultar un manojo de paja. ¿Cómo puede pasar esto? ¿Cómo puede la necesidad convertirse en contingencia? La respuesta se halla en la transformación ampliadora de la conciencia. La racionalidad que impone una obligación no está condicionada internamente por un acto de la voluntad. La racionalidad que lleva a cabo una obligación está condicionada internamente {638} a que ocurra un acto razonable de la voluntad. Para repetir esto con otras palabras, el sujeto racional que se impone a sí mismo una obligación es sólo alguien que conoce, y su racionalidad consiste radicalmente en no permitir que otro deseo interfiera con el despliegue del desapegado y desinteresado deseo de conocer. En cambio, el sujeto racional que cumple una obligación no es sólo alguien que conoce, sino alguien que también actúa, y su racionalidad consiste no sólo en excluir la interferencia en el proceso cognoscitivo sino también en extender la racionalidad de su conocer hasta el campo de su actuar. Ahora bien, no ocurre tal extensión sólo porque uno conozca sus propias obligaciones. Ocurre sólo cuando uno quiere cumplir las obligaciones propias.

{615} ¿Cómo, pues, la necesidad se convierte en contingencia? Claramente no hay ningún cambio en la necesidad misma, pero sucede un cambio de contexto. La conciencia racional se está transformando en autoconciencia racional. Lo que en el contexto de la conciencia racional es una necesidad racional, en el contexto de la autoconciencia racional llega a ser una exigencia racional. Si una acción propuesta es obligatoria, entonces uno no puede conocer racionalmente y a la vez negar la obligación, ni tampoco puede uno actuar racionalmente sin cumplir la obligación. Ahora bien, uno puede conocer racionalmente, sin realizar un acto de querer. El que se añada el acto de la voluntad (que es el requisito constitutivo siguiente) es lo que (1) marca el desplazamiento desde la conciencia racional hasta la autoconciencia racional, y (2) cambia lo que es una necesidad racional del campo del conocer en una exigencia racional del campo más amplio de conocer y actuar a la vez.

Tercero, la misma transformación ampliadora arroja luz sobre la diferencia entre el reconocer lo actual mediante el juicio y el actualizar algo mediante la decisión. Como se ha visto, tanto al juicio como a la decisión les concierne la actualidad; pero el juicio reconoce una actualidad que ya existe; mientras que la decisión le confiere actualidad a un camino de acción que de otro modo sería solamente posible.

Ahora bien, la actualidad tiene características peculiares. Se la conoce primariamente cuando se capta el incondicionado virtual, el condicionado cuyas condiciones se han cumplido. Debido a que es incondicionado, ocupa un lugar elevado en el campo de la inteligibilidad. Con todo, sucede meramente el que sus condiciones se

hayan cumplido. Aun siendo incondicionado, también es contingente. Y esta contingencia aparece (1) en su ser, (2) en su ser conocido, y (3) en su ser querido.

Aparece en su ser. Porque la actualidad, en cuanto acto, es la existencia o el ocurrir, y la actualidad en cuanto propia de lo actuado supone al menos la existencia y {639} también a veces el ocurrir. Pero no se da una deducción sistemática de la existencia ni del ocurrir. Lo más que puede hacer el entender es establecer unas frecuencias ideales de las que no diverjan sistemáticamente las frecuencias actuales de la existencia y del ocurrir. En cambio, las frecuencias actuales pueden divergir del ideal, y de hecho divergen asistemáticamente, y por eso en cada caso la actualidad es sólo lo que sucede que es.

{616} De nuevo, la contingencia aparece en la actualidad en cuanto conocida. Porque es conocida al captar el incondicionado virtual. El incondicionado virtual puede captarse si sucede que sea algo dado el que se cumplan sus condiciones. Y tal cumplimiento nunca puede ser algo más que lo que sucede, porque el cumplimiento consiste en que ocurran datos relevantes, y el ocurrir de los datos, como todo ocurrir, es contingente. Porque meramente sucede que yo exista, que yo experimente de tal o cual manera, etc.

Finalmente, los posibles caminos de acción descubiertos por la inteligencia, motivados por la razón y ejecutados por el acto de querer, tienen una actualidad contingente. Porque las intelecciones que muestran caminos posibles de acción también muestran que no son necesidades sino meras posibilidades que necesitan una evaluación reflexiva. La evaluación reflexiva, a su vez, no saca a la luz lo que así deba ser, sino meramente lo que por tales y cuales razones puede escogerse o rechazarse. Por último, aunque la evaluación reflexiva muestre sólo un camino de acción como razonable, todavía se necesita la razonabilidad del querer actual; y así como la razonabilidad de los actos humanos de la voluntad no es una dotación natural sino un logro personal siempre incierto, [por ello] se da una tercera y última contingencia respecto a la actualidad de los caminos de acción. En particular, uno debe de notar en todo argumento la falacia que de un conocer determinado concluya un querer determinado. Porque cada argumento de ese tipo debe postular una conformidad entre el conocer y el querer. Pero tal conformidad se da sólo cuando de hecho el querer actualmente es razonable. De aquí que para deducir un acto determinado de la voluntad uno debe postular la conformidad; y para verificar el postulado uno debe de tener ya el querer determinado que uno debía demostrar.

2.6 Libertad

Una consideración ulterior de la contingencia del acto de la voluntad nos trae a la noción de libertad. Como éste es nuestro tema principal, no estará de más el que resumamos lo que se ha dicho. El ser proporcionado, pues, abarca una cantidad de géneros explicativos, así que hay una serie de niveles de operación en que cada nivel superior sistematiza lo que de otro modo hubiera {640} sido meramente coincidente en el nivel previo. De esto se sigue que puede haber sectores en la ciencia que sean distintos y autónomos, aunque relacionados; distintos, porque tratan diferentes niveles del ser proporcionado; autónomos, porque el definir relaciones en cualquier nivel constituye un sistema cerrado; relacionados, porque cada nivel superior halla sus materiales en la variedad coincidente del nivel previo, y cada nivel inferior le proporciona una variedad coincidente al siguiente nivel superior.

{617} Aunque este análisis trasciende el determinismo porque reconoce las leyes estadísticas y las ciencias autónomas, de por sí no implica la libertad. Aunque las leyes clásicas son abstractas, mantienen su universalidad, de suerte que el ocurrir siempre sucede según la ley. Aunque la aplicación de las leyes abstractas a unas situaciones concretas implica apelar a una variedad asistemática de ulteriores determinaciones, esto meramente significa que no puede darse ningún procedimiento general para establecer premisas concretas del tipo "Si *P*, *Q*, *R*, ... ocurren, entonces *Z* debe ocurrir". Pero no es imposible formular tales premisas en casos particulares, sobre todo en las situaciones especiales creadas en laboratorio. Tampoco es imposible hacer predicciones precisas sobre el futuro distante, cuando existen los esquemas de recurrencia y además se supone que sobreviven.

De acuerdo con esto, una formulación de la libertad tiene que convertirse en un estudio del entendimiento y la voluntad. En las variedades coincidentes de las presentaciones sensibles, las intelecciones prácticas captan caminos posibles de acción que la reflexión examina, los actos de querer deciden, y luego se realizan o no en el flujo sensitivo subyacente. En este proceso debe discernirse la emergencia de elementos para una integración superior. Porque la integración superior llevada a cabo a nivel de la vida humana consiste en grupos de caminos de acción, y estas acciones emergen en la medida en que son entendidas por la conciencia inteligente, evaluadas por la conciencia racional, y queridas por la autoconciencia racional.

Para captar la significatividad de este emerger, uno debe regresar al punto ya señalado de que la inteligibilidad es intrínseca al ser, y que ésta es o espiritual o material, según sea una inteligibilidad también inteligente, o al contrario una inteligibilidad no inteligente. Porque la distinción entre lo espiritual y lo material enfatiza el hecho de que la emergencia inteligente y racional de unos caminos de acción se relaciona con el nivel de las operaciones distintivas del hombre, así como los sistemas dinámicos en movimiento se relacionan con los niveles psíquico y orgánico, y así como los sistemas estáticos se relacionan con los órdenes químicos y físicos de los eventos. En otras palabras, el chispazo inteligente práctico, la reflexión y la decisión son una función legislativa; en lugar de estar sujetos a {641} unas leyes, como lo están los eventos físicos y químicos, ellos son quienes conforman las leyes del nivel de las operaciones distintivas del hombre. Mientras que la realidad material está sujeta a la ley y por eso es inteligible, la realidad espiritual tiene inteligibilidad no por la sujeción a la ley, sino por su inteligencia innata; y mientras que la realidad espiritual se manifiesta mediante la sistematización u orden superior que ella les impone a los niveles inferiores del ser, con todo, tal sistematización u orden no se le impone a la realidad espiritual, como la {618} ley de los cuadrados inversos sobre las masas, sino que se genera mediante los chispazos inteligentes prácticos, la reflexión racional y la decisión.

En este punto, sin embargo, aflora una ambigüedad acerca de la noción de "ley." Se dan, pues, las leyes de la materia y las leyes del espíritu. * Las leyes de la materia las investigan los científicos experimentales y, cuando se dice que el espíritu es legislativo, uno significa que el espíritu origina unos órdenes inteligibles paralelos a los de las inteligibilidades investigadas por los científicos experimentales. Por otro lado, las leyes del espíritu son los principios y normas que gobiernan al espíritu en el ejercicio de su función legislativa; y difieren radicalmente de las leyes de la materia, no sólo en tener un punto superior de aplicación, sino también en su naturaleza y contenido. Como se ha visto, las

leyes de la materia son abstractas y ellas pueden aplicarse concretamente sólo añadiendo unas determinaciones ulteriores provenientes de una variedad asistemática. En cambio, las leyes del espíritu residen en la estructura dinámica de sus operaciones cognoscitivas y volitivas, y se realiza su aplicación concreta mediante las operaciones del espíritu propio dentro de tal estructura dinámica. Así, al estar desarrollando la noción del bien, nosotros hemos descubierto en el sujeto racionalmente autoconsciente una exigencia de consistencia entre su conocer y su actuar, y vimos cómo un cuerpo de preceptos éticos podría derivarse simplemente preguntando por lo que estaba implícito en concreto en dicha exigencia. Así como la metafísica es un corolario a la estructura del conocer, así la ética es un corolario a la estructura del conocer y actuar; y así como la ética reside en la estructura, así las aplicaciones concretas de la ética las desarrolla el espíritu en la medida en que éste opera dentro de la estructura para reflexionar y decidir los posibles caminos de acción que él capta.

De esto se sigue que hay una diferencia radical entre la contingencia del acto de querer y la contingencia general en el existir y ocurrir del ámbito restante del ser proporcionado. La segunda contingencia no llega a ser una necesidad inteligible estricta, y esto no por ser libre, sino por estar involucrada en el carácter asistemático de la multiplicidad, continuidad y frecuencia materiales. En cambio la contingencia del acto de la voluntad, lejos de ser resultado de lo asistemático, surge {642} por la imposición de un orden inteligible ulterior sobre lo que de otro modo serían unas variedades meramente coincidentes. Todavía más, dicha imposición de un orden inteligible ulterior es obra de la inteligencia, de la reflexión racional y de la voluntad éticamente guiada. No obstante, tal imposición de un orden inteligible es contingente. Porque, por una parte, aun cuando la posibilidad sea única de suerte que la conciencia racional no tenga alternativa, con todo, la única posibilidad no se realiza necesariamente. Pretender que un solo camino razonable de ⁽⁶¹⁹⁾ acción se realice necesariamente es pretender que el querer sea necesariamente consistente con el conocer. Pero esa pretensión es ridícula, porque contradice la experiencia común de una divergencia entre lo que uno hace y lo que uno sabe que debe hacer. Tampoco es ridícula sólo de hecho, sino aun en principio, porque la consistencia actual entre el conocer y el decidir es resultado del decidir razonablemente, y lo que resulta del decidir razonablemente no puede erigirse como principio universal que pruebe que todas las decisiones sean necesariamente razonables.

La libertad, pues, es una clase especial de contingencia. Es una contingencia que no surge del residuo empírico que fundamenta la materialidad y lo asistemático, sino del orden del espíritu, de la captación inteligente, la reflexión racional y la voluntad guiada moralmente. Se basa en dos cosas: en que su objeto es meramente una posibilidad y en que su agente es contingente no sólo en su existir sino también en el extender su conciencia racional hasta la autoconciencia racional. Porque el mismo acto de querer decide a favor o en contra del objeto y a la vez eso constituye al sujeto como quien decide razonable o irracionalmente, como quien tiene éxito o fracaso en extender efectivamente la conciencia racional hasta una autoconciencia racional.

De acuerdo con esto, la libertad posee no sólo el aspecto negativo de excluir la necesidad, sino también el aspecto positivo de la responsabilidad. La captación inteligente de un camino posible de acción no necesariamente da como resultado su ejecución, porque la reflexión crítica puede intervenir para escudriñar el objeto y evaluar los motivos. La

reflexión crítica no puede ejecutar la acción propuesta, porque es simplemente un conocer. El conocer no puede hacer necesaria una decisión, porque la consistencia entre el conocer y el querer se convierte en algo actual sólo mediante el querer. La decisión, pues, no es una consecuencia sino una nueva emergencia que realiza o rechaza el camino de acción, y a la vez realiza efectivamente una autoconciencia racional o fracasa en hacerlo. No obstante, aunque al acto de la voluntad le compete un emerger contingente, también es un acto del sujeto; la medida de la libertad con la que el acto ocurre es también la medida de su responsabilidad por él.

3. El Problema de la Liberación

3.1 *Libertad Esencial y Libertad Efectiva*

{643} La diferencia entre la libertad esencial y la libertad efectiva es la diferencia entre una estructura dinámica y su campo operativo. El hombre es esencialmente libre en la medida en que unos caminos posibles de acción son captados por su chispazo inteligente práctico, son motivados por su reflexión y ejecutados por su decisión. Pero ^{620} el hombre es libre efectivamente en mayor o menor grado en la medida en que esta estructura dinámica está abierta a captar, motivar y ejecutar un amplio o estrecho abanico de caminos de acción, por otro lado posibles. Así, uno puede ser esencialmente libre, pero no efectivamente, para dejar de fumar.

El considerar la libertad efectiva carece de sentido, a no ser que exista la libertad esencial. No obstante, la negación de la plena libertad efectiva pudiera aparecer como negación de la libertad esencial si las bases apropiadas de la segunda no se captan clara y distintamente. Según esto, difícilmente estaría de más recordar brevemente los puntos principales que ya se han visto.

Primero, pues, toda inteligibilidad formal en el dominio del ser proporcionado es contingente. No es algo que de por sí deba ser, sino sólo algo que de hecho sucede que es. De aquí que las especies no sean realizaciones de conceptos estáticos, descriptivos, sino soluciones inteligibles a los problemas concretos de la probabilidad generalizada de emerger y, así, estén sujetas a variaciones al variar los problemas. Igualmente, las leyes naturales no han de determinarse por la pura especulación, sino solamente por un método experimental en que lo captado por la intelección es una mera hipótesis hasta que la verificación la confirma. Finalmente, los caminos posibles de acción captados por la intelección práctica son meramente posibles hasta que los motiva la reflexión y los ejecuta la decisión.

Segundo, los posibles caminos de acción no sólo son contingentes sino que también constituyen una variedad de alternativas. El flujo sensitivo de lo percibido y de las imágenes, emociones y conatos de un hombre, le ofrece a la sistematización superior lo que de otra suerte sería una variedad coincidente. De hecho tal sistematización superior es llevada a cabo de diferentes maneras, ya sea que uno considere al mismo individuo en diferentes tiempos, o a diferentes individuos o agregados de individuos en diferentes ambientes o diferentes épocas o diferentes culturas.

Tercero, los caminos posibles de acción no sólo son una variedad, sino que el hombre se da cuenta de las alternativas. El no padece la ilusión de creer que porque un

camino de acción sea posible, también sea necesario. Las posibilidades que él capta se someten al examen reflexivo, y {644} tal examen conduce por lo general a una captación de más posibilidades. Tampoco el examen llega al final con sus solos recursos, sino sólo porque interviene la decisión de la voluntad.

Cuarto, la decisión de la voluntad no está determinada por sus antecedentes. Porque los antecedentes remotos reposan en los niveles de la física, la química, la biología y la psicología sensitiva; y eventos a niveles tan inferiores determinan meramente unos materiales que admiten una variedad de {621} sistematizaciones superiores alternativas. Por otro lado, los antecedentes próximos meramente definen y motivan las sistematizaciones superiores alternativas; ellos no presentan más que una proyectada inteligibilidad formal la cual, lejos de hacer necesaria su propia actualidad, puede ser actualizada sólo si la voluntad decide a su favor.

Quinto, la pieza mas obvia de evidencia acerca de la libertad del hombre se halla en la posibilidad de inconsistencia entre el conocer y el actuar humanos; porque si es posible tal inconsistencia, entonces un conocer determinado no puede servir de argumento válido para un querer y actuar determinado. Sin embargo, uno no debe confundir lo obvio con lo esencial. El hombre no es libre por poder ser irrazonable en sus elecciones. Más bien, la raíz de su libertad se halla en la contingencia de la inteligibilidad formal del ser proporcionado. Debido a que tal inteligibilidad es contingente, no puede garantizar su propio existir u ocurrir. Igualmente, porque es contingente, no es única sino que tiene una variedad de alternativas. Más aún, porque es contingente, es conocida como meramente posible, como necesitada de motivación debido a que existirá u ocurrirá sólo si hay una decisión futura. En fin, debido a que es contingente no puede haber motivos válidos para ella que hagan necesaria una decisión a su favor.

Para presentar lo mismo de otra manera, cualquier chispazo inteligente práctico puede formularse en una proposición del tipo "Bajo tales y cuales circunstancias la cosa inteligente por hacer es tomar tal y cual decisión." Denotemos la totalidad de las circunstancias con la letra *P* y la decisión con la letra *Q*. Entonces el contenido de la intelección práctica será la relación de inferencia "Si *P*, entonces *Q*." Pero, solamente cuando ocurre el acto de la voluntad *Q*, tal relación de inferencia deja de ser una mera suposición sobre lo que podría o debería ser y se convierte en una afirmación verdadera de lo que es. Ahora bien, cualquier intento de demostrar que al acto de voluntad lo convierten en necesario sus antecedentes próximos, debe suponer la verdad de la relación de inferencia "Si *P*, entonces *Q*." Por tanto, debe suponer que el acto de la voluntad está ocurriendo. Y así está implicado en una *petitio principii* o, si lo prefieren, en un simple recurso al principio de identidad, a saber, "Si el acto *Q*, está ocurriendo, entonces debe estar ocurriendo."

{645} Sexto, aunque el acto de la voluntad es libre, no es arbitrario. Un camino de acción es inteligente e inteligible si lo capta un chispazo inteligente práctico. Él es razonable si lo motiva favorablemente la reflexión racional. El acto de la voluntad tiene la función de conferirle actualidad a un camino de acción inteligible, inteligente y razonable; y lo que es inteligible, inteligente y razonable no es arbitrario.

{622} Séptimo, el análisis es muy general. Porque aunque se presupone un flujo sensitivo que recibe una integración superior, con todo, la captación inteligente, la

reflexión y la decisión brotan del flujo como un contenido, y ese contenido puede ser no representativo sino simbólico. Así, uno puede hacer decisiones sobre el decidir, al hacer que el flujo sensitivo presente las palabras relevantes.

3.2 Las Condiciones de la Libertad Efectiva

Pueden enumerarse las condiciones de la libertad efectiva bajo los cuatro encabezados de (1) circunstancia externa, (2) el sujeto en cuanto sensitivo, (3) el sujeto en cuanto inteligente, y (4) el sujeto en cuanto que quiere antecedentemente.

A todos les son familiares las limitaciones que la coacción externa le impone a la libertad efectiva. Pero exactamente así como el prisionero no es libre para ir y venir como le plazca, así el esquimal no es libre para montar un camello, ni el nómada del desierto para ir de pesca en un kayak. Como quiera que sean las circunstancias exteriores de uno, ofrecen sólo un abanico limitado de alternativas concretamente posibles y sólo recursos limitados para lograr la ampliación de dicho abanico.

En segundo lugar, se dan limitaciones que brotan del estado psiconeural de uno mismo. Éste es la fuente próxima de lo que de otra suerte sería una variedad coincidente que recibe de la inteligencia y la voluntad su integración superior. En el estado normal se da una adaptación y un ajuste espontáneos entre las orientaciones del desarrollo intelectual y del psiconeural. § Pero aun un perfecto ajuste no lo libra a uno de la necesidad de adquirir pericia y hábitos sensitivos, y hasta que se adquieren, uno no es libre de hablar un idioma extranjero ni de tocar el violín con sólo pensarlo. Todavía más, puede faltar dicho ajuste perfecto; la escotosis puede dar como resultado un conflicto entre los operadores del desarrollo intelectual y psiconeural; y entonces el sujeto sensitivo se ve invadido por la ansiedad, las obsesiones y otros fenómenos neuróticos que restringen su capacidad para deliberar y elegir efectivamente.

Tercero, se dan las limitaciones del desarrollo intelectual. Una vez que uno ha entendido, uno puede reproducir, casi a voluntad, {646} el acto de entender. Pero mientras no ha llegado a entender, uno tiene que luchar con el {623} proceso del aprendizaje. Además, cuanto mayor sea la acumulación de chispazos inteligentes de uno, será más amplia la base desde la que uno puede desplazarse hacia ulteriores chispazos inteligentes y, tal vez, mayor será la facilidad con que uno pueda alcanzarlos. Ahora bien, la misma ley que vale para los chispazos inteligentes en general, vale para el ocurrir de los chispazos inteligentes prácticos, y así sucede que cuanto mayor sea el desarrollo de la inteligencia práctica de uno, tanto mayor será el abanico de caminos posibles de acción que uno puede captar y considerar. Y al contrario, cuanto menor sea el desarrollo de la inteligencia práctica de uno, tanto menor será el abanico de caminos posibles de acción que aquí y ahora se le ocurrirán a uno.

Cuarto, nosotros hemos distinguido ya entre la potencia conjugada (la voluntad), la forma conjugada (la querencia), y el acto conjugado (el querer). La voluntad es la pura capacidad de tomar decisiones. La querencia es el estado en que no se necesita que la persuasión lo lleve a uno a la decisión. El querer, finalmente, es el acto de decidir.

Ahora bien, la función de la querencia es paralela a la función de la acumulación habitual de chispazos inteligentes. Lo que uno no entiende todavía, uno puede aprenderlo; pero el aprendizaje toma tiempo y, hasta que se le dedique dicho tiempo al aprendizaje,

quedan excluidos los que de otra suerte serían caminos posibles de acción. De manera semejante, cuando falta la querencia antecedente, puede recurrirse a la persuasión; pero la persuasión toma tiempo y, hasta que se le dedique dicho tiempo a persuadirse a sí mismo o a ser persuadido por los demás, uno permanece cerrado a los que de otra suerte serían caminos posibles de acción.

Hay todavía otro aspecto en este asunto. Porque genéticamente uno asciende desde la conciencia empírica hasta la intelectual, desde la conciencia intelectual hasta la racional, y de la conciencia racional hasta la autoconciencia racional. Mientras uno se esté moviendo hacia la plena autoposesión, el desapegado y desinteresado deseo de conocer tiende a controlar la situación. Pero una vez que llega uno al estado de autoconciencia racional, entonces las decisiones de uno toman el control, porque ellas establecen el objetivo de la actividad total de uno y seleccionan las acciones que han de conducir a la meta. Así sucede que una persona a la que se agarra desprevenida, puede estar dispuesta a cualquier plan o hazaña pero luego, pensándolo mejor con la autoconciencia racional, se quede con la rutina definida por su querencia anterior. Porque a no ser que la querencia anterior de uno tenga la altura, anchura y profundidad del irrestricto deseo de conocer, el emerger de la autoconciencia racional implica la añadidura de una restricción sobre la libertad efectiva de uno mismo.

En suma, la misma libertad efectiva tiene que ganarse. El punto clave es alcanzar una querencia a persuadirse a uno mismo y a someterse a la persuasión {647} ^{624} de los demás. Porque entonces uno puede quedar persuadido por una querencia universal; así uno llega a querer antecedentemente aprender todo lo que está por aprenderse acerca del querer y del aprender, y sobre cómo ampliar la propia libertad de las constricciones externas y de las interferencias psiconeurales. Ahora bien, alcanzar aquella querencia universal que vaya al parejo con el irrestricto deseo de conocer es ciertamente un logro muy elevado, ya que no consiste en el mero reconocimiento de una norma ideal sino en la adopción de una actitud hacia el universo del ser; no en la adopción de una actitud afectiva que desearía algo pero no lo llevaría a cabo, sino en la adopción de una actitud efectiva en la que la realización vaya al parejo con la aspiración.

Finalmente, si la libertad efectiva ha de ganarse, no se la ganará fácilmente. Exactamente así como el puro deseo de conocer es la posibilidad, pero no es de por sí el logro del hábito establecido del constante investigar del científico, así la potencia (la voluntad) es la posibilidad, pero no es de por sí el logro de la apertura completa de una persona genuina a la reflexión y a la persuasión racional. Claramente esto nos enfrenta a una paradoja. ¿Cómo se va a persuadir uno de la genuinidad y de la apertura, cuando no se está todavía abierto a la persuasión?

3.3. Funciones posibles de la Sátira y el Humor

El pensamiento kierkegaardiano dirige la atención hacia unas esferas estética, ética y religiosa de la subjetividad existencial, y encuentra en la ironía los medios de efectuar el paso desde la primera hasta la segunda, y encuentra en el humor los medios para crecer desde la segunda hasta la tercera.

Las esferas estética y ética parecerían corresponder a todo el hombre, al sujeto existencial, así como las contraposiciones y las posiciones le corresponden al sujeto

cognoscitivo. En la medida en que uno acepta las contraposiciones, uno piensa lo real como una subdivisión del "ya-afuera-ahí-ahora", piensa la objetividad como una extroversión, y piensa que el conocer es como dar un buen vistazo; de modo semejante, en las contraposiciones, el bien se identifica con los objetos del deseo, mientras que el bien inteligible de orden y el bien racional de valor se consideran como una excesiva superestructura ideológica que puede pretender ser un bien sólo en la medida en que ayuda a alcanzar los objetos del deseo. Por otra parte, al aceptar las posiciones, uno identifica lo real con el ser, la objetividad con la inquisición inteligente y la reflexión racional, y el conocimiento con el proceso acumulativo que parte desde la experiencia a través de la intelección hasta el juicio; de modo semejante, uno agrupa los objetos del deseo junto con los objetos de aversión como instancias del bien potencial, subordina ambos ^{625} al bien formal de orden, y **{648}** selecciona entre órdenes alternativos aplicando los criterios racionales que son las fuentes de la significación del nombre 'valor.'

Sin embargo, si la esfera ética se relaciona con la estética como las posiciones se relacionan con las contraposiciones, sería erróneo identificar la esfera ética con la aceptación de las posiciones, y la esfera estética con la aceptación de las contraposiciones. Porque las esferas son existenciales, y en cambio las proposiciones y las contraposiciones son algo que se define con precisión. Uno puede declarar que el marxismo cumple la definición de las contraposiciones, ya que el marxismo es una filosofía. Uno no puede afirmar que Marx cumple las mismas definiciones, puesto que Marx no fue una teoría sino un hombre.

Parecería, pues, que el hecho sea el que los hombres viven comúnmente una combinación o mezcla de los patrones de experiencia artístico, dramático y práctico; que tienden hacia las posiciones enunciando sus principios, pero hacia las contraproposiciones viviendo sus vidas, y que muestran poca inclinación a adherirse de modo rígidamente consistente a las exigencias de la pura razón o a las de la animalidad pura. Como lo expresaría el existencialismo contemporáneo, *L' homme se définit par une exigence*. ^h El hombre se desarrolla biológicamente para desarrollarse psíquicamente, y se desarrolla psíquicamente para desarrollarse intelectual y racionalmente. Las integraciones superiores sufren la desventaja de surgir después. Se dan en nosotros unas demandas finalísticas antes de que se den unas realidades en nosotros. Más comúnmente se manifiestan como aspiraciones y como insatisfacciones de uno mismo más que como el logro acabado de una genuinidad completa, de una apertura perfecta o de una querencia universal. En fin, aun dicho logro acabado no es de por sí una meta, sino un medio para una meta; porque la genuinidad, la apertura y la querencia no designan unos actos sino las condiciones para unos actos de entender correctamente y querer bien.

El ser concreto del hombre es, pues, ser-en-proceso. Su existir se apoya en su desarrollarse. Su irrestricto deseo de conocer lo encamina siempre hacia un conocido desconocido. Su sensibilidad enfrenta al operador de su avance intelectual con una capacidad y necesidad de responder a una realidad ulterior que está a la vista, y de buscar a tientas su camino hacia ésta. Con todo, este dinamismo básico dirigido indeterminadamente tiene su fundamento en la potencia; no tiene la seguridad ni la eficacia sólida de la forma; tiende a rehuir los días agitados por las ocupaciones, tiende a hacer sentir su fuerza en la tranquilidad de la oscuridad, en la soledad del aislamiento y en los trastornos perturbadores de los desastres personales o sociales.

En este contexto es donde sale a luz la honda significatividad de la sátira y del **{649}** ^{626} humor. Porque la sátira hace un corte en los días agitados por las ocupaciones. Pone a trabajar a los impresores, compite en las satinadas páginas publicitarias, y reta a las mismas ciudadelas del chismorreo brillante. Penetra no con argumentos sino con la risa. Porque el argumento presupondría premisas, y unas premisas que se aceptaran fácilmente también resultarían equívocas. La risa, en cambio, sólo presupone la naturaleza humana, y los hombres existen. Todavía más, puesto que no tiene presupuestos lógicos, brota con aparente falta de finalidad, y esto es también muy importante, puesto que si bien los hombres temen pensar, no temen, en cambio, reír. Y sin embargo, la risa sin pruebas y sin finalidad puede deshacer las alabadas apariencias, puede quebrantar las patrañas convencionales; puede desilusionar al hombre de sus más caras ilusiones, porque la risa está asociada con el desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer.

La sátira se ríe *de*, el humor se ríe *con*. La sátira dibuja las contraposiciones con sus rasgos concretos actuales, y con ese acto sereno de objetivación fría las apresura a su destino de acarrear sus propias reversiones. En contraste, el humor mantiene a las posiciones en contacto con las limitaciones y debilidades humanas. Él escucha con sincero respeto la definición estoica del "hombre sabio", y luego pide que se lo presenten. Tiene una honrada admiración de los planos de Utopía, pero también tiene una imaginación vívida que les asigna unos roles desacostumbrados a los conocidos Fulano, Zutano y Mengano. No cuestiona las aspiraciones, ni los ideales, ni la seriedad profunda, ni los propósitos sinceros, ni la generosidad autosacrificada; pero sabe la diferencia entre la promesa y el cumplimiento, y rehusa hacer cálculos que no consideren a los hombres tal como son, que no me consideren a mí tal como soy. Porque si la sátira se pone roja de ira, el humor se sonroja con humildad.

Ahora bien, la significatividad de la sátira y del humor, me parece, no es proporcional a su eficacia. Debido a que las contraposiciones desplazan continuamente su base, quien satiriza podrá cortarle una cabeza al monstruo que ataca, sólo para encontrarse con otra que brotó en su lugar. También, por ser trascendente lo gracioso del humor, puede no llegar a captarse. Pero si la sátira y el humor se miden no por los resultados que obtengan sino por las posibilidades que revelan, entonces suya es la importancia señera de remarcar con su alegre resoplido los abismos que separan las sucesivas orientaciones de la conciencia polimórfica del hombre. Porque así como la sátira puede ayudarle al hombre a salirse desde la autocentración de un animal en su hábitat hasta el punto de vista universal de un ser inteligente y razonable, así el humor puede ayudarlo a descubrir el problema complejo de asir y controlar la irritación de una libertad efectiva restringida.

3.4 La Impotencia Moral

{650} ^{627} Afirmar la impotencia moral es afirmar que la libertad efectiva del hombre es restringida, no a la manera superficial que resulta de las circunstancias externas o de la anormalidad psíquica, sino a la manera profunda que resulta del desarrollo incompleto intelectual y volitivo. Porque cuando ese desarrollo es incompleto, podrían darse unos chispazos inteligentes prácticos si el hombre le dedicara tiempo a adquirir los chispazos inteligentes necesarios y preparatorios, y podrían escogerse también caminos de acción si el hombre le dedicara tiempo a persuadirse a sí mismo para tener una querencia. De esto se sigue que hay una sima entre la libertad efectiva próxima que él posee

actualmente y, por otra parte, la libertad efectiva remota e hipotética que él poseería si sucediera que se cumplieran ciertas condiciones. Ahora bien, esta sima es la medida de la impotencia moral de uno. Porque el completo autodesarrollo es un proceso largo y difícil. Durante tal proceso uno tiene que vivir y hacer decisiones a la luz de la inteligencia subdesarrollada de uno y bajo la guía de la querencia incompleta de uno mismo. Y cuanto menos desarrollado esté uno, menos apreciará la necesidad del desarrollo y menos querrá separar tiempo para la propia educación intelectual y moral.

Todavía más, de modo similar a la escotosis del sujeto dramático, la impotencia moral del sujeto esencialmente libre ni es captada con perfecta claridad ni tampoco es totalmente inconsciente. ⁱ Porque si uno representara con un área circular el campo de la libertad del hombre, uno distinguiría una región central luminosa en la que es libre efectivamente, una penumbra circundante en que su conciencia inquieta continúa insinuando que lo haría mejor con tal que ajustara su mente, y finalmente una sombra exterior a la que, si acaso, atiende escasamente. Más aún, estas áreas no son fijas; conforme él se desarrolla, la penumbra penetra en la sombra, y el área luminosa en la penumbra, mientras que, a la inversa, la decadencia moral hace que se contraigan el área luminosa y la penumbra. En fin, esta conciencia de la impotencia moral no sólo eleva la tensión entre la limitación y la trascendencia, sino que también le proporciona unos materiales ambivalentes a la reflexión; interpretada correctamente, le aporta al hombre el hecho de que su vivir es un desarrollarse, de que no debe desanimarse por sus fracasos, de que más bien ha de aprovecharlos como lecciones de sus debilidades personales y como estímulos para mayores esfuerzos; pero los mismos datos pueden considerarse también como evidencia de que no tiene caso hacer intentos, de que los códigos morales piden lo imposible, de que uno tiene que contentarse consigo mismo tal como es.

^{628} Esta tensión interior y su ambivalencia se reflejan y agrandan **{651}** en la esfera social. Porque la autoconciencia racional demanda una consistencia entre el conocer y el actuar no sólo de los individuos sino también de los intereses comunes del grupo. A la ética de la conciencia individual se le añade una transformación ética del hogar, de la expansión tecnológica, de la economía y de la política. Pero exactamente así como la inteligencia y racionabilidad individuales conducen a decisiones individuales que pueden ser correctas o estar equivocadas, así también la inteligencia y racionabilidad comunes conducen a decisiones comunes que pueden ser correctas o estar equivocadas. Todavía más, en ambos casos, las decisiones serán correctas no porque sean decisiones de la conciencia individual, ni porque procedan de este o aquel tipo de mecanismo social para llegar a decisiones comunes, sino porque sean inteligentes y razonables en la situación concreta. Lo mismo, en ambos casos las decisiones estarán equivocadas no por su origen público o privado, sino porque diverjan de los dictados de la inteligencia y racionabilidad.

Ahora bien, como se ha visto, el sentido común está sujeto a un triple sesgo. Según esto, podemos esperar que las decisiones individuales puedan llegar a padecer el sesgo individual, que las decisiones comunes puedan llegar a padecer los diversos tipos de sesgo de grupo, y que todas las decisiones puedan llegar a padecer el sesgo general. Habrá conflictos entre el individuo y el grupo, entre grupos económicos y nacionales dentro del estado, y entre varios estados. Pero mucho más importante que estos conflictos relativamente superficiales y patentes, será la oposición subyacente que el sesgo general establece entre las decisiones que demandarían la inteligencia y la racionabilidad y las

decisiones actuales (individuales y comunes) que se lleguen a tomar. Porque esta oposición es profunda e inadvertida. Ni los individuos ni tampoco las sociedades logran distinguir aguda y precisamente entre las posiciones y las contraposiciones. Ni los individuos, ni tampoco las sociedades alcanzan la querencia universal que refleja y sostiene el desapego y desinterés del irrestricto deseo de conocer. Más o menos automática e inconscientemente, cada paquete sucesivo de caminos posibles y prácticos de acción es escudriñado para eliminar como imprácticos todos aquellos que no le parecen prácticos a una inteligencia y una querencia que no sólo están imperfectamente desarrolladas sino que también sufren un sesgo. Ahora bien, la situación social es el producto acumulativo de las decisiones individuales y grupales, y estas decisiones se alejan de las exigencias de la inteligencia y racionalidad de suerte que la situación llega a ser, como lo es el número complejo, un compuesto de lo racional y lo irracional. Entonces, si ^{629} ella ha de ser entendida, debe ser abarcada por un compuesto paralelo de chispazos inteligentes directos e inversos, **{652}** cuyos chispazos inteligentes directos captan su inteligibilidad y cuyos chispazos inteligentes inversos captan su falta de inteligibilidad. Tampoco basta con entender la situación, sino que se requiere que se la maneje. Sus componentes inteligibles han de favorecerse para que logren un desarrollo más pleno; y sus componentes ininteligibles han de apresurarse a su reversión.

Con todo, este es sólo el aspecto exterior del problema. Así como una situación social que tiene algo objetivamente absurdo procede de mentes y voluntades que oscilan entre las posiciones y las contraposiciones, así también [dicha situación] constituye el material para sus chispazos inteligentes prácticos, [constituye] las condiciones que se tengan en cuenta en su reflexión, y [constituye] la realidad que ha de mantenerse y desarrollarse por sus decisiones. Así como hay filosofías que se establecen sobre las posiciones y urgen el desarrollo de los componentes inteligibles de la situación y [urgen] la reversión de los componentes ininteligibles, así también se dan contrafilosofías que se establecen sobre las contraposiciones, que les dan la bienvenida a los componentes ininteligibles de la situación [y los toman] como hechos objetivos que proporcionarían la prueba experimental de su visión, que exigen una expansión ulterior de lo objetivamente absurdo, y que claman por la eliminación completa de los componentes que ellas consideran como malvados sobrevivientes de actitudes anticuadas. Ahora bien, las filosofías y las contrafilosofías son para muy pocos. El hombre promedio, como Mercurio, pide que las plagas recaigan sobre ambas. Lo que él quiere es paz y prosperidad. Con su propia luz escoge lo que cree que es el inteligente y razonable pero práctico camino de acción; y como tal practicidad es la raíz del problema, la civilización se desliza a través de síntesis sucesivas menos comprensivas hasta la esterilidad de una situación objetivamente ininteligible y hasta la coerción de las presiones económicas, de las fuerzas políticas y del condicionamiento psicológico.

Con claridad, tanto las condiciones externas como la mentalidad interior que prevalecen en la decadencia social, intensifican hasta la desesperación la tensión (inherente en todo desarrollo, aunque consciente en el hombre), entre la limitación y la trascendencia. Uno puede estar de acuerdo con la alabanza cristiana de la caridad, con la afirmación de Kant de que el bien sin calificativos es la buena voluntad, con las exhortaciones existencialistas a la genuinidad. Pero la buena voluntad nunca es mejor que la inteligencia y la racionalidad que ella implementa. En realidad, cuando las propuestas y los

programas son sólo supuestamente inteligentes y razonables, entonces la buena voluntad que los lleva a cabo fiel y enérgicamente, se entrega realmente a imponerles sistemáticamente todavía más males a los ya cansados hombros de la humanidad. Y ¿quién va ^{630} a decir cuáles propuestas y programas son verdaderamente inteligentes y razonables y cuáles no? Porque la única **{658}** transición desde la proposición analítica hasta el principio analítico se da mediante juicios concretos factuales, y he aquí que los hechos son ambivalentes. La situación objetiva es, toda, un hecho, aunque parcialmente es el producto de la inteligencia y racionalidad y parcialmente es el producto del alejamiento de éstas. La totalidad del hombre es un hecho, pero también es un hecho maleable, polimórfico. Sin duda, un análisis sutil y prolongado puede sacar a la luz los componentes de ese hecho polimórfico y proceder a criticar dialécticamente cualquier propuesta o programa. Pero ¿a quiénes ilumina? ¿A cuántos? ¿Cuán clara y efectivamente? ¿Los filósofos tienen que ser reyes, o más bien los reyes tienen que aprender filosofía? ¿Han de gobernar en nombre de la sabiduría a súbditos considerados incapaces de ella? ¿Todos los miembros de nuestras democracias tienen que ser filósofos? ¿Tendrá que haber una dictadura provisional mientras ellos aprenden filosofía?

3.5 El Problema de la Liberación

Los elementos del problema son básicamente simples. La inteligencia, racionalidad y querencia del hombre (1) proceden de un desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer, (2) son potencialidades en proceso de desarrollo hacia una libertad efectiva plena, (3) le proporcionan la integración superior a lo que de otra suerte sería unas variedades coincidentes en los niveles sucesivamente subyacentes psíquico, orgánico, químico y físico, (4) se oponen y están en tensión con el apego, interés y exclusividad sensitivos e intersubjetivos, y (5) por tal tensión padecen un sesgo acumulativo que distorsiona crecientemente el desarrollo interno, sus producciones exteriores y las condiciones externas bajo las que ocurre el desarrollo immanente.

El problema reside esencialmente en ser incapaces de tener un desarrollo sostenido. La tensión divide y desorienta la actividad cognoscitiva con el conflicto de posiciones y contraposiciones. Este conflicto da como resultado unas concepciones contrarias del bien, que a su vez hacen que la buena voluntad aparezca mal dirigida, y que la voluntad mal dirigida parezca buena. De aquí se sigue el confundir la situación social con el absurdo social que les proporciona una inspiración engañosa a los chispazos inteligentes posteriores, una evidencia engañosa a los juicios siguientes, y unas causas ilusorias que fascinan a las voluntades incautas.

^{631} El problema es radical, porque se ubica en la misma estructura dinámica de la actividad cognoscitiva, volitiva y social. No es una cuestión de error en este o aquel tema particular. Es una cuestión de orientación, acercamiento, procedimiento, método. Afecta concretamente todos los temas, tanto generales como particulares, porque acontece cada vez que se utiliza la estructura dinámica.

{654} El problema es permanente. Se desvanece si uno supone que la inteligencia, racionalidad y querencia del hombre no son potencialidades en proceso de desarrollo sino que ya están en posesión de los chispazos inteligentes que hacen superfluo el aprendizaje, de la racionalidad que hace correctos a los juicios, de la querencia que hace innecesaria la persuasión. Lo mismo, se desvanece si uno supone la eliminación de la

tensión y oposición entre el desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer y, por otro lado, las apegadas, interesadas y estrechas sensibilidad e intersubjetividad. Pero, de hecho, tanto el desarrollo como la tensión le pertenecen a la naturaleza misma del hombre, y mientras ellas existan, el problema conservará toda su fuerza.

El problema es independiente de las variedades subyacentes. Sin duda, si los conjuntos subyacentes fueran diferentes, la integración superior cognoscitiva y volitiva tendrían un contenido diferente. Pero tal cambio de contenido dejaría intacta la estructura dinámica de la integración superior; y en ésta estructura es donde reside el problema. De esto se sigue que ni la física, ni la química, ni la biología ni la psicología sensitiva pueden proporcionar unos medios que vayan a la raíz del problema.

El problema no es primariamente social. Tiene como resultado el absurdo social. Le debe al absurdo social su continuidad, su agravamiento, su carácter acumulativo. Pero su raíz está en otra parte. De ahí que una revolución pueda barrer con los males antiguos e iniciar intentos nuevos, pero el nuevo intento se dará mediante la misma estructura dinámica que el antiguo esfuerzo, y conducirá a resultados esencialmente iguales.

El problema no es descubrir una filosofía, ética o ciencia del hombre correcta. Porque tales descubrimientos son muy compatibles con la existencia continuada del problema. La filosofía correcta puede ser sólo una de muchas filosofías, la ética correcta, uno de muchos sistemas éticos, la correcta ciencia del hombre, una concepción nueva o antigua entre muchas visiones. Pero precisamente porque son correctas, ellas no les parecerán correctas a unas mentes desorientadas por el conflicto entre las posiciones y las contraposiciones. Precisamente debido a que son correctas, no les parecerán realizables a unas voluntades que tengan rangos restringidos de libertad efectiva. ^{632} Precisamente debido a que son correctas, serán débiles al competir por la atención en el terreno de los asuntos prácticos.

El problema no se resuelve estableciendo un despotismo benévolo que imponga a la fuerza una correcta filosofía, ética o ciencia del hombre. Sin duda, si se ha de aplicar la fuerza, es mejor que esté dirigida por la sabiduría que por la tontería, por la benevolencia que por la malevolencia. Pero la utilización de la fuerza es un recurso de la desesperanza. Así que lejos de resolver el problema, **{655}** lo considera como insoluble. Porque si los hombres son inteligentes, razonables y capaces de querer, no deben ser forzados. Sólo en la medida que los hombres sean no inteligentes, irrazonables y reacios a querer, entra la fuerza en los asuntos humanos. Finalmente, si el grupo puede usar la fuerza contra el individuo descarriado, y la mayoría contra la minoría, de eso no se sigue que pueda ser usada para corregir el sesgo general del sentido común. Porque el sesgo general del sentido común es el sesgo de todos los hombres y, en gran medida, consiste en la noción de que las ideas son despreciables a no ser que se refuercen con deseos y temores sensitivos. ¿Se ha de usar la fuerza de todos contra todos para convencer a todos de que la fuerza está fuera de lugar?

El problema es real. En la presente obra se ha tocado de esa manera compendiosa que opera a través de la estructura heurística integral del ser proporcionado y su ética consiguiente. Pero no debe dejarse que lo rápido del procedimiento produzca el error de considerar que el problema reside en un terreno teórico. Al contrario, sus dimensiones son las dimensiones de la historia humana, y el cuarto, quinto y sexto volúmenes de *A Study of*

History de Arnold Toynbee ilustran abundante y casi siempre pertinentemente el fracaso de la autodeterminación, el cisma en el cuerpo social y la escisión del alma que son consecuencia de una incapacidad de tener un desarrollo sostenido.

La solución ha de estar en una integración todavía superior del vivir humano. Porque el problema es radical y permanente; es independiente de las variedades subyacentes físicas, químicas, orgánicas y psíquicas; no se resuelve con el cambio revolucionario, ni con los descubrimientos humanos, ni con la forzada implementación de los descubrimientos; es tan amplio como la vida humana y la historia humana. Todavía más, la solución tiene que aceptar a la gente tal como es. Si ha de ser una solución y no una mera supresión del problema, tiene que reconocer y respetar la inteligencia, racionalidad y libertad humanas y trabajar con ellas. No puede eliminar ni el desarrollo ni la tensión y sin embargo debe ser capaz de reemplazar la incapacidad por la capacidad de mantener un desarrollo sostenido. Sólo una integración todavía superior puede cumplir tales ^{633} requisitos. Porque sólo una integración superior les deja las variedades subyacentes su autonomía y a la vez logra introducir una sistematización superior en sus asistemáticas coincidencias. Y sólo una integración todavía superior a todas las que han sido hasta ahora consideradas puede manejar la variedad dialéctica inmanente en los sujetos y la situación humanos.

Se necesita, pues, una manifestación ulterior de la finalidad, del dinamismo (dirigido hacia arriba pero indeterminadamente) de la probabilidad generalizada {656} de emerger. Antes, en el capítulo sobre *el sentido común en cuanto objeto*, se concluyó que se necesitaba un punto de vista superior al punto de vista del sentido común; y más aún, a *X* se le dio el nombre de 'cosmópolis,' y se indicaron algunos de sus aspectos y funciones. Pero el argumento subsiguiente reveló que, además de los puntos de vista superiores en la mente, están las integraciones superiores en el dominio del ser; y tanto el argumento inicial como el subsiguiente dejaron muy claro que el necesario punto de vista superior es posible concretamente sólo como consecuencia de una integración superior actual.

Finalmente, es factual la pregunta de si la necesaria integración superior ha surgido o si está todavía por surgir. Semejantemente, su naturaleza no es un objeto de especulación sino de investigación empírica. Con todo, ¿qué puede ser esa investigación empírica? Puesto que nuestra metafísica y ética se han desarrollado restringidas al ser proporcionado, tenemos que suscitar la cuestión del conocimiento trascendente antes de que intentemos investigar la finalidad ulterior del hombre.

19

El Conocimiento Trascendente General

{657} ^{634} Si hay o si ha de haber una integración superior del vivir humano, entonces esto se conocerá sólo mediante un conocimiento que vaya más allá de los varios tipos que hasta aquí han ocupado nuestra atención. Pero si el nuevo conocimiento ha de tener continuidad con el anterior, entonces se conformará con las características básicas con las que nos hemos familiarizado.

Tal vez la más fundamental de estas características aparece en la distinción entre una estructura heurística y su determinación. El sencillo hecho de que el hombre conoce por la inquisición inteligente y la reflexión racional lo hace capaz de determinar anticipadamente ciertos atributos generales del objeto que se investiga. Así, los métodos de las ciencias empíricas se apoyan en la anticipación de sistemas de leyes, de frecuencias ideales, de operadores genéticos, de tensiones dialécticas. Así, la metafísica del ser proporcionado se ha concebido como una implementación de las estructuras heurísticas integradas ^a de la ciencia empírica. Así, el capítulo presente sobre el conocimiento trascendente general se ocupa de determinar qué podemos conocer y de hecho conocemos acerca del ser trascendente antes del logro de un acto de entender que capte qué es cualquier ser trascendente. Para usar los términos que serán más familiares para muchos, el presente capítulo se ocupa del conocimiento de Dios que, según santo Tomás de Aquino, consiste en conocer que Él es, pero no qué es Él.

1. La Noción de Trascendencia

Por lo común, la trascendencia se opone a la inmanencia, y entonces el {658} más sencillo camino para entender la oposición es empezar por la visión más simple de que conocer consiste en mirar. Porque para esa visión es algo desconcertante el hecho del error: o bien el error consiste en ver lo que no está ahí, o de lo contrario consiste en no ver lo que está ahí. Pero si la primera mirada es errónea, la segunda, tercera, cuarta, o *enésima* puede errar de manera igual o diferente. ¿En cuál ha de confiarse? ¿Se confiará en alguna de ellas? ¿Acaso la certidumbre no requiere la posibilidad de alguna super-mirada en la que uno pueda comparar el objeto por mirarse y el objeto en cuanto visto? ¿Y dicha super-mirada no se enfrentaría exactamente a la misma dificultad? Obviamente sí se enfrentaría, y así se le lleva a uno a la conclusión de que conocer ^{635} es inmanente no simplemente en el sentido ontológico de que el conocer ocurre dentro del conocedor, sino también en el sentido epistemológico de que nada es conocido excepto el contenido inmanente dentro del acto de conocer.

Un primer paso hacia la trascendencia, pues, es rechazar la suposición errada de que conocer consista en echar una mirada. Después de todo, aun el argumento anterior a favor de la inmanencia no es una cuestión de mirar, sino una cuestión de entender y juzgar, y así cualquiera que recurra al argumento anterior para afirmar la inmanencia epistemológica

podría mejor recurrir al hecho de que él argumenta y así ser llevado a rechazar la premisa mayor del argumento. Las contraposiciones invitan a su propia reversión.

En un sentido más general, trascendencia significa 'ir más allá.' Así, el inquirir, el chispazo inteligente y la formulación no sólo reproducen el contenido de la experiencia sensible, sino que van más allá. Así, la reflexión, la captación del incondicionado, y el juicio no se contentan con los meros objetos del suponer, definir y considerar, sino que van más allá de ellos hasta el universo factual, del ser, de lo que verdaderamente se afirma y realmente es. Más aún, uno se puede quedar contento con conocer las cosas en cuanto relacionadas con nosotros, o puede ir más allá para reunirse con los científicos en la búsqueda del conocimiento de las cosas en cuanto relacionadas entre sí. Se puede ir más allá del sentido común y de la ciencia presente, para captar la estructura dinámica de nuestro conocer y actuar racional, y entonces formular una metafísica y una ética. Finalmente, se puede preguntar si el conocimiento humano está confinado al universo del ser proporcionado o si va más allá de él hasta los dominios del ser trascendente; y estos dominios trascendentes pueden concebirse ya sea relativa o ya sea absolutamente, ya sea como lo que está más allá del hombre, o ya sea como lo último en el proceso total de ir más allá.

Claramente, a pesar de su nombre imponente, la trascendencia es el asunto elemental de suscitar preguntas ulteriores. Así, la presente obra se ha escrito desde un punto de vista en movimiento. Ella empezó desde el chispazo inteligente como un evento interesante de la conciencia humana. Prosiguió con el chispazo inteligente como un evento central en {659} la génesis del conocimiento matemático. Ella fue más allá de las matemáticas para estudiar el papel del chispazo inteligente en las investigaciones clásica y estadística. Ella fue más allá de los chispazos inteligentes reproducibles de los científicos hasta el funcionar más complejo de la inteligencia en el sentido común, en sus relaciones con su base psiconeural, y en su expansión histórica en el desarrollo de la tecnología, la economía y la política. Ella fue más allá de todos estos chispazos inteligentes directos e inversos hasta la captación reflexiva que fundamenta el juicio. Ella fue más allá de todos los chispazos inteligentes en cuanto actividades para considerarlos como elementos en el conocimiento. Ella fue más allá del conocimiento actual hasta su estructura {636} dinámica permanente para construir una metafísica explícita y añadir la forma general de una ética. [Esta obra] ha encontrado al hombre implicado en el desarrollo y dedicado a él, en ir más allá de lo que sucede que es él, y ella se ha enfrentado tanto a la incapacidad del hombre para un desarrollo sostenido, como a su necesidad de ir más allá de los procedimientos hasta aquí considerados de su dedicación a trascender.

La trascendencia, pues, en la coyuntura presente, significa un desarrollo del conocimiento del hombre que es relevante para el desarrollo del ser del hombre. Hasta aquí nos hemos contentado con el conocimiento del ser proporcionado. Pero el hombre está en un proceso de desarrollo. En cuanto que él es inteligente y razonable, libre y responsable, tiene que captar y afirmar, aceptar y ejecutar su propio desarrollo. Pero ¿puede? Captar su propio desarrollo equivale para el hombre a entenderlo, a extrapolar desde su pasado, a través del presente, hasta las series alternativas del futuro. Es extrapolar no sólo horizontal sino también verticalmente, no sólo hasta las recurrencias futuras de eventos pasados, sino también hasta las integraciones superiores futuras de unas variedades actualmente no sistematizados. Más fundamentalmente, es captar los principios que gobiernan las posibles

extrapolaciones; porque aunque las posibilidades son muchas y difíciles de determinar, los principios pueden ser pocos y averiguables. Más aún, puesto que la finalidad es un dinamismo dirigido hacia arriba aunque indeterminadamente y puesto que el hombre es libre, el asunto real no se encuentra en las muchas posibilidades sino en los pocos principios en los que el hombre puede apoyarse al ensayar su destino.

2. La Fuente Inmanente de Trascendencia

La fuente inmanente de trascendencia en el hombre es su desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer. Así como es el origen de todas sus preguntas, así es el origen de las ulteriores preguntas radicales que lo llevan más allá de los límites definidos de los asuntos particulares. Tampoco es solamente el operador de su desarrollo cognoscitivo. Porque su desapego y desinterés {660} lo contraponen a él con su sensibilidad e intersubjetividad apegada e interesada; y el conocimiento que ofrece le demanda a su voluntad que se dedique a desarrollarse en la querencia y así haga que su actuar sea consistente con su conocer.

Con todo, si bien esta tensión es demasiado evidente para que se dude de la existencia del puro deseo, la pretensión de que haya un deseo irrestricto parece tan extravagante que puede causar recelos aun en quienes ya aceptan todas sus implicaciones. Según esto, estará bien clarificar una vez más este punto antes de intentar avanzar más en nuestra investigación.

{637} El deseo en cuestión, pues, es un deseo de entender correctamente. Afirmar que el deseo sea irrestricto no es afirmar que el entender del hombre sea irrestricto ni que lo correcto de su entender sea irrestricto. Porque el deseo es anterior al entender, y él es compatible con el no entender. Si no lo fuera, el esfuerzo y el proceso del inquirir sería imposible, porque el inquirir es una manifestación de un deseo de entender, y ocurre antes que uno entienda.

Segundo, afirmar que el deseo es irrestricto no es afirmar que la realización del entender sea irrestricta. Porque la transición desde el deseo hasta la realización tiene unas condiciones que son distintas del desear. Para ayudar a cumplir dichas condiciones es para lo que existen el método científico y el filosófico. De aquí que afirmar un deseo irrestricto de entender es afirmar el cumplimiento de sólo una de las muchas condiciones para la realización del entender irrestricto. Así que, lejos de establecer que las otras condiciones se cumplirán, él no intenta determinar cuáles puedan ser las otras condiciones.

Tercero, afirmar que el deseo sea irrestricto no es afirmar que, en un universo sabiamente ordenado, la realización del entender deba ser irrestricta. Dicha afirmación se seguiría de la premisa siguiente: "En todo universo sabiamente ordenado, el deseo de realización acarrea la exigencia de tal realización." Pero la premisa es obviamente falsa, ya que un deseo de cometer un asesinato no acarrea la obligación de cometer un asesinato, y menos que nada lo hará en un universo sabiamente ordenado. Puede pretenderse, sin embargo, que la premisa sea correcta cuando el deseo es bueno, natural, espontáneo. Pero esta pretensión tiene sus propios supuestos. En un universo de estratos horizontales estáticos -- como el vislumbrado por la física abstracta autónoma, la química abstracta autónoma, la biología abstracta autónoma, etc. --, las tendencias y deseos naturales y

espontáneos en cualquier nivel tendrían que confinarse a dicho nivel; debido a que se confinaran en su propio nivel podrían satisfacerse y se satisfarían en su propio nivel; y debido a que podrían satisfacerse y se satisfarían en su propio nivel, sería verdadero {661} afirmar que en un universo sabiamente regulado de estratos horizontales estáticos el deseo de realización acarrearía una exigencia de dicha realización. Queda por demostrarse, sin embargo, que este universo corresponda a un grupo de ciencias abstractas, no relacionadas, y así consista en un grupo de estratos horizontales estáticos. Parece que de hecho este universo es concreto y que las ciencias no relacionadas lógicamente, se relacionan inteligentemente mediante una sucesión de puntos de vista superiores. Según esto, además de las tendencias y deseos confinados en cualquier nivel dado, se dan las tendencias y deseos que van {638} más allá de cualquier nivel dado. Ellas son la realidad de la finalidad concebida como un dinamismo dirigido hacia arriba pero indeterminadamente; y puesto que este dinamismo de la finalidad alcanza sus metas sucesivas estadísticamente, puesto que las probabilidades disminuyen conforme crece la realización, la implicación de una realización irrestricta en el deseo irrestricto no goza ni de necesidad ni de exigencia sino, a lo sumo, de una menospreciable probabilidad.

Si bien a uno le cuesta trabajo clarificar qué no es el deseo irrestricto, es relativamente simple revelar qué es. El hombre quiere entender completamente. Así como el deseo de entender es lo opuesto al oscurantismo total, así también el deseo irrestricto de entender es lo opuesto a cualquiera y a cada uno de los oscurantismos parciales por pequeño que sea. El rechazo del oscurantismo total es demandar que al menos unas cuestiones no se topen con la exclamación arbitraria: "Olvidémoslas." El rechazo de cualquiera y cada uno de los oscurantismos parciales es demandar que a ninguna cuestión, sea la que sea, se la enfrente arbitrariamente, y que toda cuestión haya de someterse al proceso de la captación inteligente y la reflexión crítica. Negativamente, pues, el deseo irrestricto excluye el rechazo no inteligente y acrítico de cualquier cuestión, y positivamente el deseo irrestricto demanda el manejo inteligente y crítico de cualquier cuestión.

Tampoco es dudosa la existencia de este deseo irrestricto. Ni siglos de investigación ni enormes bibliotecas de respuestas han mostrado una tendencia de que disminuya la corriente de preguntas ulteriores. Se han multiplicado las filosofías y las contrafilosofías pero, ya sean intelectualistas o antiintelectualistas, ya proclamen el mando de la razón o bien prefieran pensar visceralmente, no excluyen ningún campo de investigación sin argumentar primero que el esfuerzo o no tiene caso, o es fastidioso, o no lleva a ninguna parte, o es ilusorio. Y a este respecto podemos confiar en que el futuro se asemeje al pasado porque, a no ser que hable en nombre de la estupidez y la tontería, nadie será capaz de afirmar que algunas preguntas, específicas o no, hayan de ser echadas a un lado aunque no haya ninguna razón en absoluto para hacerlo.

El análisis produce la misma conclusión. Porque, aparte del ser, no hay nada. {662} La proposición es analítica, porque no puede negarse sin contradicción interna. Si, aparte del ser, hubiera algo, ese algo sería; y si ese algo fuera, sería otra instancia del ser y por tanto no algo aparte del ser. Más aún, el ser es el objetivo del desapegado y desinteresado deseo de conocer; porque dicho deseo fundamenta el inquirir y la reflexión; el inquirir conduce hacia el entender, la reflexión conduce hacia la afirmación; y ser el cualquier cosa que puede ser captado {639} inteligentemente y afirmado razonablemente. Ahora bien, el ser

es irrestricto, porque aparte de él no hay nada. Por tanto el objetivo del desapegado y desinteresado deseo es irrestricto. Pero un deseo con un objetivo irrestricto es un deseo irrestricto, y así el deseo de conocer es irrestricto.

La reflexión introspectiva nos lleva una vez más hasta la misma afirmación. Porque cualquier cosa que fuera verdad acerca de las aspiraciones cognoscitivas de los demás, ¿podría no estar radicalmente limitada la mía propia? ¿podría no padecer alguna restricción y sesgo inmanentes y ocultos mi deseo de entender correctamente, de suerte que pudiera haber cosas reales que se hallaran mucho más allá de su horizonte extremo? ¿No podría eso ser así? Sin embargo, si hago la pregunta, es en virtud de mi deseo de conocer; y como lo revela la misma pregunta, mi deseo de conocer se interesa él mismo en lo que se halla mucho más allá de un sospechado horizonte limitado. Semejante deseo mío parece irrestricto.

3. La Noción del Conocimiento Trascendente

El irrestricto deseo de conocer del hombre se acopla con la capacidad limitada de alcanzar el conocimiento. De esta paradoja se siguen a la vez un hecho y un requisito. El hecho es que la serie de posibles preguntas es mayor que la serie de posibles repuestas. El requisito es una revisión crítica de las posibles preguntas. Porque sólo mediante tal revisión crítica es como puede el hombre proporcionarse a sí mismo unas bases inteligentes y razonables tanto para dejar de lado las preguntas que no pueden responderse como para limitar su atención a las preguntas cuyas respuestas sean posibles.

Esta empresa crítica no es tan sencilla como se ha supuesto. Porque aunque el tema se formula en términos de posibilidad e imposibilidad, puede responderse sólo en términos factuales. En primer lugar, la pregunta sobre la posibilidad es regresiva. Si alguna pregunta menos general tiene que ser precedida por una pregunta crítica sobre su posibilidad, entonces la pregunta crítica tiene que ser precedida por una pregunta pre-crítica sobre la posibilidad de una pregunta crítica; la pre-crítica necesita una pre-precrítica, y así indefinidamente. En segundo lugar, las preguntas sobre la posibilidad e imposibilidad pueden resolverse sólo {663} recurriendo a los juicios factuales. Porque aunque hay proposiciones analíticas, y aunque ellas pueden establecerse *ad libitum* al postular reglas sintácticas y al definir los términos sujetos a las reglas, [con todo,] los principios analíticos tienen que obtenerse sólo cumpliendo el requisito ulterior de que tanto los términos como las relaciones de las proposiciones analíticas ocurran en unos juicios factuales concretos.

El tema principal, pues, al determinar la posibilidad del conocimiento {640} es siempre el hecho del conocimiento. El argumento siempre será que el conocimiento es posible si de hecho un conocimiento de tal clase ocurre. De ello se sigue que el aspecto crítico pueda abordarse sólo por partes. Los hechos deben establecerse uno después de otro, y sólo aparece la respuesta al aspecto crítico en la amplia estrategia que guía la seriación de los hechos.

En nuestro propio procedimiento pueden distinguirse cuatro etapas principales. Primero, nosotros hemos centrado la atención en la actividad cognoscitiva en cuanto actividad y nos hemos esforzado por captar las ocurrencias claves al aprender matemáticas, al avanzar la ciencia, al desarrollar el sentido común, y al formar juicios en estos campos.

Segundo, nos hemos vuelto hacia la actividad cognoscitiva en cuanto cognoscitiva y hemos empezado con el caso particular de la autoafirmación para mostrar que la autoafirmación ocurrió, para mostrar que ésta es conocimiento si conocer es conocer-al-ser, y que ella es objetiva según ciertas significaciones determinables de objetividad. Tercero, nos hemos vuelto hacia el caso general del conocimiento del ser proporcionado y, debido a que la autoafirmación es un acto clave, nosotros fuimos capaces de establecer un teorema dialéctico general que dividió las formulaciones de los descubrimientos de la inteligencia humana en posiciones y contraposiciones, y que mostró que las posiciones invitan al desarrollo y las contraposiciones acarrear su reversión. Sobre esta base se mostró ser posible establecer una metafísica del ser proporcionado, y la ética consiguiente.

A la cuarta etapa de la argumentación le concierne el conocimiento humano del ser trascendente. El esqueleto del procedimiento es bastante simple. El ser es cualquier cosa que puede ser captado inteligentemente y afirmado razonablemente. El ser es proporcionado o trascendente según quede dentro o fuera del territorio de la experiencia externa e interna del hombre. La posibilidad del conocimiento trascendente, pues, es la posibilidad de captar inteligentemente y afirmar razonablemente un ser trascendente. Y la prueba de la posibilidad se halla en el hecho de que tal captación inteligente y afirmación razonable ocurra.

Pero, como se ha observado, un esbozo tan general no puede descubrir si el procedimiento tiene o no una significatividad crítica. Porque tal significatividad no reside en la prueba de la posibilidad a partir del hecho, sino en la elección estratégica {664} y la seriación de los hechos. Por el momento, pues, todo lo que puede decirse es que la cuarta etapa de la argumentación contribuirá a determinar el poderío y las limitaciones de la mente humana en la medida en que la captación inteligente y la afirmación razonable del ser trascendente muestren ser la culminación inevitable de toda nuestra explicación del entender y del juzgar.

{641} Finalmente, puede no estar de más el notar que esta sección sobre la noción del conocimiento trascendente no necesita ningún comentario sobre las visiones de los positivistas ni de los kantianos. Porque aunque ambos grupos vociferan fuertemente negando la posibilidad del conocimiento trascendente, su falla en dar una explicación adecuada del conocimiento proporcionado nos ha forzado a registrar nuestras diferencias en una etapa más elemental de la argumentación. A no ser que uno considere ser positiva la religión mítica de la humanidad de que habla Comte, el positivismo no tiene nada positivo que añadirles a las contraposiciones tal como las ejemplificaron el materialismo, empirismo, sensismo, fenomenismo, solipsismo, pragmatismo, modernismo, y existencialismo. En contraste, el pensamiento kantiano es rico y fértil en los problemas que suscita. Pero su estética trascendental ha sido maltratada por las obras más recientes sobre geometría y física, y la lógica trascendental sufre una incoherencia que parece irremediable. Porque la dialéctica trascendental apoya su afirmación de una ilusión trascendental sobre la base de que el incondicionado no es un factor constituyente del juicio, sino simplemente un ideal regulador de la razón pura. Sin embargo, lo esquemático de las categorías proporciona el nexo entre los sentidos y las categorías puras del entender; dicho nexo es anterior al juicio y un factor constituyente del juicio en cuanto concreto. Finalmente, aunque Kant no nota que el esquematismo es simplemente una aplicación del incondicionado virtual (por ejemplo: Si se llena la forma vacía del Tiempo, entonces ahí

hay una instancia de lo Real; Es así que se llena; Luego ahí hay una instancia de lo Real), queda el hecho de que el incondicionado fundamenta el esquematismo, y así fundamenta el juicio concreto de la propia demostración de Kant.

4. Preliminares para Concebir la Idea Trascendente

El conocimiento del ser trascendente implica tanto la captación inteligente como la afirmación razonable. Pero antes de que podamos afirmar razonablemente, debemos captar inteligentemente; y antes de que podamos captar al ser trascendente inteligentemente, tenemos que hacer una extrapolación del ser proporcionado. La sección presente, pues, se ocupa de dicha extrapolación.

La naturaleza de la extrapolación puede ilustrarse mejor comparándola {665} con las matemáticas. Porque el matemático difiere a la vez del lógico y del científico. Él difiere del lógico en la medida en que no puede conceder que todos los términos y relaciones que él emplea sean meros objetos del pensamiento. Él difiere del científico en la medida en que no está obligado a repudiar cualquier objeto del pensamiento al que le falte verificación. De manera algo parecida, al esfuerzo presente de concebir la idea ⁽⁶⁴²⁾ trascendente le conciernen simplemente unos conceptos, unos objetos del suponer, definir, considerar, y por tanto no surge ninguna pregunta sobre su existencia ni sobre su ocurrir. No obstante, la extrapolación hasta lo trascendente, aunque conceptual, opera desde la base real del ser proporcionado, de suerte que algunos elementos en la idea trascendente serán verificables así como algunos de los números enteros positivos son verificables.

La pregunta que lleva hacia la extrapolación ya se ha suscitado aunque no se ha respondido. Porque nosotros hemos identificado lo real con el ser, pero no nos hemos aventurado a decir qué es exactamente el ser. ¿Qué es, pues, el ser?

Empecemos fijando nuestra orientación. Uno puede distinguir **b** (1) la pura noción del ser, (2) la noción heurística del ser, (3) unos actos restringidos de entender, concebir, y afirmar al ser, y (4) el acto irrestricto de entender al ser.

La pura noción del ser es el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer. Es anterior al entender y al afirmar, pero lleva hacia ellos porque es la base de la pregunta inteligente y de la reflexión crítica. Más aún, este encaminar hacia el conocer es él mismo una noción, porque encamina no inconscientemente, como la semilla hacia la planta, ni sensitivamente, como el hambre hacia el alimento, sino inteligente y razonablemente, como la *noêsis* radical hacia cada *noêma*, como el *pensée pensante* básico hacia cada *pensée-pensée*, como la *intentio intendens* inicial hacia cada *intentio intenta*.

Segundo, puesto que la pura noción del ser se despliega mediante la intelección y el juicio, ahí puede formularse una noción heurística del ser como aquello que ha de ser captado inteligentemente y afirmado razonablemente.

Tercero, aunque la pura noción es un deseo irrestricto, con todo, es un deseo inteligente y razonable. De aquí que se contente con restringirse a sí mismo provisionalmente, haciendo una pregunta a la vez, prescindiendo de otras preguntas mientras se trabaja en la solución del asunto que se halla a mano. De tal prescindir -- que anticipa los juicios negativos comparativos a la manera como la noción de naturaleza, o de

esencia, o de universal, anticipan el contenido de la definición inteligente -- se siguen unas preguntas restringidas, unos actos restringidos de entender y concebir, una reflexión sobre dichas concepciones, y unos juicios sobre seres particulares y sobre dominios particulares del ser.

{666} Cuarto, ninguna de las actividades anteriores nos capacita para responder la pregunta ¿Qué es el ser? La pura noción del ser suscita todas las preguntas pero no contesta ninguna. La noción heurística entrevé todas las respuestas pero no determina ^{643} a ninguna. Las investigaciones particulares resuelven algunas preguntas pero no todas. Sólo un irrestricto acto de entender puede resolver el asunto. Porque el ser es completamente universal y completamente concreto; aparte de él no hay nada; y así el conocimiento de lo que el ser es no puede tenerse en nada menos que en un acto de entender todo acerca de todo. Correlativo a un deseo irrestricto de conocer, puede postularse ya sea un proceso indefinido de desarrollo o bien un acto irrestricto de entender. Pero el contenido del entender en vías de desarrollo nunca es la idea del ser, porque mientras el entender esté desarrollándose, habrá todavía preguntas ulteriores por contestarse. Sólo el contenido del acto irrestricto de entender puede ser la idea del ser, porque sólo sobre el supuesto de un acto irrestricto es como se entiende todo acerca de todo.

De esto se sigue que la idea del ser es absolutamente trascendente. Porque ella es el contenido de un acto de entender irrestricto. Pero dicho acto no sólo nos lleva más allá de el logro humano, sino que también le señala el límite último al proceso íntegro de ir más allá. Intelecciones y puntos de vista pueden trascenderse siempre que puedan hacerse preguntas ulteriores. Pero una vez que se ha entendido todo acerca de todo, no habrá lugar para más preguntas.

Nosotros hemos hecho una extrapolación desde la pregunta "¿Qué es el ser?" hasta la idea absolutamente trascendente del ser y, obviamente, surge la pregunta crítica. Debido a que el deseo de conocer del hombre es irrestricto mientras que su capacidad de conocer es limitada, uno no necesita ser un tonto para hacer más preguntas de las que puede contestar un hombre sabio. Ciertamente los hombres preguntan: "¿Qué es el ser?" En realidad, desde que identificamos lo real con el ser nos hemos esforzado por diferir esa pregunta hasta que pudiéramos abordarla apropiadamente. Pero aunque la pregunta surge muy naturalmente, de ello no se sigue que los recursos naturales del hombre basten para responderla. Claramente, el hombre no puede responderla teniendo un acto irrestricto de entender; porque entonces su capacidad de conocer no se limitaría y él no tendría necesidad de investigaciones críticas. Pero parece igualmente claro que el hombre puede responder la pregunta desarrollando la conclusión de que la idea del ser es el contenido de un acto irrestricto de entender; porque el hecho prueba la posibilidad; y nosotros ya hemos llegado a dicha conclusión. Más aún, lo que ya hemos determinado de una manera muy general, puede determinarse de una manera más detallada. Porque por una parte nosotros hemos desarrollado un esbozo de la metafísica del ser proporcionado y así tenemos a nuestra disposición al {667} menos un segmento de la serie total de la idea del ser. Por otra parte, nos hemos dedicado a lo largo ^{644} de la presente obra a determinar la naturaleza del entender en matemáticas, en el sentido común, en las ciencias, y en la filosofía; y así tenemos a nuestra disposición un conjunto de evidencias que le proporciona algunas determinaciones a la noción de un irrestricto acto de entender. Según esto, hemos sido llevados a la conclusión de que, aunque el hombre no puede tener un irrestricto acto de

entender para así responder la pregunta: "¿Qué es el ser?", con todo, él puede determinar una cantidad de realizaciones de la respuesta, procediendo de parte del sujeto desde un entender restringido hasta uno irrestricto, y de parte del objeto desde la estructura del ser proporcionado hasta la idea trascendente del ser.

En realidad, dicho procedimiento no sólo es posible sino que también es imperativo. Porque el puro deseo excluye no sólo el oscurantismo total, que arbitrariamente barre a un lado toda pregunta inteligente y razonable, sino también el oscurantismo parcial, que arbitrariamente barre a un lado esta o aquella parte de la serie de preguntas inteligentes y razonables que admiten respuestas determinadas. Así como el matemático legítima y provechosamente extrapola desde lo existente hasta la serie de lo no existente, y así como el físico aprovecha el conocimiento matemático y añade por su parte extrapolaciones tales como el cero absoluto en la temperatura, así también es necesaria una exploración de la idea del ser, si uno ha de medir el poderío y las limitaciones de la mente humana.

5. La Idea del Ser

Una idea es el contenido de un acto de entender. Así como un dato sensible es el contenido de un acto de sentir, así como una imagen es el contenido de un acto de imaginar, así como lo percibido es el contenido de un acto de percibir, así como el concepto es el contenido de un acto de concebir, definir, suponer, considerar, y así como un juicio es el contenido de un acto de juzgar, así también una idea es el contenido de un acto de entender.

El ser es el objetivo del irrestricto deseo de conocer. Por tanto, la idea del ser es el contenido de un irrestricto acto de entender.

Igualmente, aparte del ser no hay nada. Por tanto, la idea del ser es el contenido de un acto de entender que no deja nada por entenderse, ni preguntas ulteriores por hacerse. Pero uno no puede ir más allá de un acto de entender que no deje preguntas por hacerse, y así la idea del ser es absolutamente trascendente.

{668} Igualmente, el ser es completamente universal y completamente concreto. Por tanto, la idea del ser es el contenido de un acto de entender que capta todo acerca de todo. Más aún, puesto que dicho entender ^{645} no deja preguntas por hacerse, ninguna parte de su contenido puede ser implícita, ni oscura, ni indistinta.

Igualmente, el ser es intrínsecamente inteligible. Por tanto, la idea del ser es la idea del ámbito total de inteligibilidad.

Igualmente, el bien es idéntico a lo inteligible. Por tanto, la idea del ser es la idea del bien.

Igualmente, el irrestricto acto de entender es un acto. De lo contrario sería un agregado o una sucesión de actos. Si ninguno de estos actos fuera un entender de todo acerca de todo, entonces la negación de la unidad sería la negación del entender irrestricto. Si alguno de estos actos fuera el entender de todo acerca de todo, entonces al menos ese acto irrestricto sería un acto singular.

Igualmente, la idea del ser es una idea. Porque si fueran muchas, entonces o bien las muchas estarían relacionadas inteligiblemente o no. Si estuvieran relacionadas inteligiblemente, las supuestamente muchas serían inteligiblemente uno, y así habría una idea. Si no estuvieran relacionadas inteligiblemente, entonces o bien no habría un acto, o el único acto no sería un acto de entender.

Igualmente, la idea del ser es una pero de muchos. Semejantemente, es inmaterial, pero de lo material; es atemporal, pero de lo temporal; es no espacial, pero de lo espacial. Porque ya se ha mostrado que la idea es una, aunque ella es el contenido de un irrestricto acto que entiende al menos los muchos seres que hay en todos sus aspectos y detalles. Igualmente, ella es el contenido de un acto de entender, y se ha mostrado que el entender es intrínsecamente independiente del residuo empírico; ahora bien, lo que es intrínsecamente independiente del residuo empírico no puede ser material, ni temporal, ni espacial, ya que todos estos dependen intrínsecamente del residuo empírico; al mismo tiempo, el acto de entender en cuestión es irrestricto; él entiende perfectamente todos los seres que ahí hay y algunos de ellos, al menos, son materiales, temporales, y espaciales.

Igualmente no es ninguna paradoja afirmar que la idea del ser sea una, inmaterial, atemporal y sin embargo sea de muchos, de lo material, de lo temporal, y de lo espacial. Porque lo que es posible en el contenido de los actos restringidos de entender, no queda más allá de la realización del entender irrestricto. Ahora bien, nuestro entender es uno y sin embargo de muchos, porque en un acto singular nosotros entendemos la serie íntegra de números enteros positivos. De modo semejante, es inmaterial, porque él abstrae del residuo empírico, y sin embargo {669} es de lo material, porque avanza en la intelección de este universo. Igualmente, aunque está envuelto en un tiempo ordinal (ya que él se desarrolla), ⁽⁶⁴⁶⁾ sin embargo no está envuelto en el tiempo continuo del movimiento local (ya que su desarrollo no se da a través de una secuencia de etapas incontables). Finalmente, aunque le pertenece a un sujeto condicionado espacialmente, él es no espacial porque maneja la multiplicidad no-contable del espacio mediante unas invariantes que son independientes de unos puntos particulares de ubicación espacial.

Igualmente, en la idea del ser ha de trazarse una distinción entre un componente primario y uno secundario. Porque lo uno no es idéntico a los muchos, ni lo inmaterial a lo material, ni lo atemporal a lo temporal, ni lo no espacial a lo espacial. Pero en la idea una tienen que captarse muchos seres; en la idea inmaterial, atemporal, no espacial se capta lo material, lo temporal, y lo espacial. Debe haber, pues, un componente primario captado en la medida en que ahí hay un acto singular de entender, y un componente secundario entendido en la medida en que es captado el componente primario. Porque exactamente así como la serie infinita de números enteros positivos se entiende en la medida en que se capta el principio generativo de la serie, así también la total serie de seres se entiende en cuanto se capta la idea una del ser.

6. El Componente Primario en la Idea del Ser

La idea del ser se ha definido como el contenido de un acto irrestricto de entender; y en dicho contenido se ha establecido una distinción entre un componente primario y uno secundario. Naturalmente uno pregunta qué es exactamente ese componente primario, y la

respuesta será que el componente primario es idéntico al acto irrestricto. De ello se seguirá que, así como el componente primario consiste en el entenderse a sí mismo del acto irrestricto, así el componente secundario consiste en el entender cualquier otra cosa propio del acto irrestricto y que se debe a que él se entiende a sí mismo.

Sin embargo, son convenientes ciertas clarificaciones preliminares. En la contraposición se da una dualidad última entre el conocedor y lo conocido; porque se concibe la objetividad según la analogía de la extroversión; y así el conocer es esencialmente un mirar, un ver fijamente, un intuir, un contemplar, mientras que lo conocido tiene que ser algo diferente que es mirado, que es visto fijamente, que es intuido, que es contemplado. En la posición, se rechaza tal dualidad; conocer es conocer-al-ser; en cualquier caso dado, el conocer y el ser conocido pueden ser o diferentes o lo mismo, y si son o no diferentes o lo mismo es algo que ha de determinarse haciendo los juicios correctos relevantes.

{670} Más aún, el adjetivo 'inteligible' puede emplearse en dos sentidos {647} muy diferentes. De ordinario, denota lo que es o puede ser entendido, y en ese sentido el contenido de cada acto de concebir es inteligible. Más profundamente, él denota el componente primario de una idea; él es lo que es captado en la medida en que uno está entendiendo; es el fundamento o raíz o clave inteligible del que resulta la inteligibilidad en el sentido ordinario. Más aún, hay una sencilla prueba para distinguir entre la significación ordinaria y la más profunda del nombre "inteligible." Porque lo inteligible en el sentido ordinario puede entenderse sin entender qué es el entender; en cambio lo inteligible en el sentido más profundo es idéntico al entender, y así no puede entenderse sin entender qué es el entender.

Por ejemplo, los números enteros positivos son una serie infinita de términos relacionados inteligiblemente. Tanto los términos como las relaciones los entiende cualquiera que pueda con la aritmética, y uno puede hacer aritmética sin entender qué es el entender. Pero además de los términos y de sus relaciones está el principio generativo de la serie; en la medida en que se capta dicho principio generativo, uno capta el fundamento de una infinitud de conceptos distintos. Con todo, ¿qué es el principio generativo? Él es inteligible, porque es captado, entendido. Pero no puede concebirse sin concebir qué es un chispazo inteligente, porque el real principio generativo de la serie es el chispazo inteligente; y sólo aquellos que estén dispuestos a hablar acerca del chispazo inteligente son capaces de preguntar y responder la pregunta: "¿Cómo conoce uno el infinito remanente de números enteros positivos denotados en el 'etcétera'?"

De aquí se sigue una clarificación necesaria de la noción de lo espiritual. Ya se hizo una distinción entre lo inteligible que también es inteligente, y lo inteligible que no lo es. Igualmente, se hizo una distinción entre lo que es intrínsecamente independiente del residuo empírico y lo que no es intrínsecamente independiente del residuo empírico. Lo espiritual se identificó tanto con lo inteligible que es inteligente, como con lo que es intrínsecamente independiente del residuo empírico. Sin embargo, surge una dificultad cuando uno pregunta si una esencia en cuanto concebida es o no espiritual. Porque una esencia en cuanto concebida es abstraída del residuo empírico, pero no es inteligente ni entiende. Ha de alcanzarse una solución recurriendo a las dos significaciones del término 'inteligible'. Si hay un inteligible en el sentido más profundo, también hay un acto de

entender con el cual es idéntico; y entonces lo inteligible es espiritual tanto en el sentido de que es idéntico al entender como en el sentido de que es intrínsecamente independiente del residuo empírico. Por otra parte, {671} si hay algo inteligible en el sentido {648} ordinario, entonces no es idéntico a un acto de entender; pero puede ser abstraído del residuo empírico en la medida en que ello sea resultado de un acto espiritual; y así las esencias en cuanto concebidas son espirituales en el sentido de que ellas son productos del espíritu, pero no en el sentido de que ellas sean inteligentes inteligibles.

Con estas aclaraciones, podemos regresar a nuestro problema. La idea del ser es el contenido del irrestricto acto de entender, y dicho contenido se divide incesantemente en un componente primario, que es uno, inmaterial, atemporal, y no espacial, y un componente secundario, que es muchos e incluye lo material, lo temporal, y lo espacial. ¿Qué es, pues, el componente primario? Es el irrestricto acto de entender.

Porque si un acto de entender es irrestricto, él entiende el entender; él entiende no sólo los actos restringidos sino también el acto irrestricto; entendiendo al acto irrestricto, él mismo debe entender su contenido ya que de lo contrario dicho entender del acto irrestricto sería restringido; ahora bien el contenido del acto irrestricto es la idea del ser, y así si el acto irrestricto se entiende a sí mismo, por eso él también entiende cualquier otra cosa.

De esto se sigue que el irrestricto acto de entender es, él mismo, el componente primario en la idea del ser. Porque el componente primario es tal unidad inmaterial, atemporal, no espacial que, si es captada, también es captado todo acerca de todo. Ahora bien, el acto irrestricto satisface esta definición. Porque es un acto; es espiritual y por eso mismo inmaterial, atemporal, y no espacial; y se acaba de mostrar que, si es captado, entonces también se captará todo acerca de todo lo demás.

Según esto, en lugar de hablar de los componentes primario y secundario en la idea del ser, podemos distinguir entre un inteligible primario, y unos inteligibles secundarios. El inteligible primario es por identidad el irrestricto acto de entender. Él es inteligible en el sentido más profundo, porque es un inteligible que es idéntico a la inteligencia en acto. Él es un inteligible único, porque es idéntico al único acto de entender irrestricto. Por otra parte los inteligibles secundarios son los que también son captados cuando el acto irrestricto se entiende a sí mismo. Ellos son inteligibles en el sentido ordinario, porque son entendidos; pero ellos son inteligibles en el sentido más profundo, porque el acto irrestricto es un entender de muchos inteligibles, y sólo el único, inteligible primario es idéntico al acto irrestricto.

7. El Componente Secundario en la Idea del Ser

{672} {649} Debido a que se entiende a sí mismo, el irrestricto acto de entender entiende en consecuencia todo acerca de todo lo demás. Pero ¿es posible esta consecuencia? Después de todo, nosotros hemos encontrado que el existente universo del ser incluye un componente asistemático. Más aún, a cada instante en el despliegue de este universo, hay una cantidad de alternativas probables y una cantidad mucho mayor de alternativas posibles. Hay, pues, un enorme agregado de universos semejantes, posibles, y en cada uno de ellos habría un componente similar asistemático. Ahora bien, lo asistemático es la ausencia de la regla o ley inteligible; los elementos son determinados; las relaciones entre

los elementos son determinadas; pero no hay posibilidad de una fórmula sola que se satisfaga con la secuencia de relaciones determinadas. De ello parece seguirse que el componente asistemático en el universo actual y en otros universos posibles y en los aun más [numerosos universos] probables, ^c excluya la posibilidad de un acto irrestricto que entienda todo acerca de todo.

Tal es el problema de los inteligibles secundarios en la idea del ser, y nuestra solución será que, desde el punto de vista del entender irrestricto, desaparece lo asistemático. Pero, primero, debemos recordar cómo surge la noción de lo asistemático, porque de otra manera no podrán determinarse sus implicaciones exactas.

Nuestro análisis, pues, reconoció la posibilidad del conocimiento completo de todos los sistemas de leyes, pero mantuvo que dichos sistemas son abstractos y que así necesitan determinaciones ulteriores si han de aplicarse a lo concreto. [Dicho análisis] infirió que dichas determinaciones ulteriores no podían relacionarse sistemáticamente entre sí, porque el conocimiento completo de todas las leyes incluiría el conocimiento completo de todas las relaciones sistemáticas. Sin embargo, [el análisis] no negó que las determinaciones ulteriores estén relacionadas inteligiblemente entre sí. Al contrario, reconoció la existencia de esquemas de recurrencia en los que una combinación feliz de leyes abstractas y circunstancias concretas hace recurrentes las típicas determinaciones ulteriores, y así las trae bajo el dominio de la inteligencia. Más aún, el análisis reconoció que los patrones concretos de series divergentes de condiciones son inteligibles; concedida tanto la información requerida como el dominio de las leyes sistemáticas, es posible en principio trabajar desde cualquier evento físico Z, a través de tantas etapas anteriores de sus condiciones divergentes y dispersas cuantas uno quiera; y esta inteligibilidad de patrones concretos es la que fundamenta la convicción de los deterministas, tales ^{650} como Albert Einstein, de que las leyes estadísticas se quedan cortas ante lo que hay por conocerse.

{673} Sin embargo, concordamos con los indeterministas en la medida en que niegan en el caso general la posibilidad de deducción y de predicción. Porque aunque cada patrón concreto de condiciones divergentes es inteligible, con todo, su inteligibilidad no reside en el nivel del entender abstracto que capta sistemas de leyes, sino en el nivel del entender concreto que maneja las situaciones particulares. Más aún, dichos patrones concretos forman una enorme variedad que no puede manejarse por un abstracto sistematizar la inteligencia, por la excelente razón de que su inteligibilidad es, en cada caso, concreta. Ahí resulta el peculiar tipo de imposibilidad que surge del condicionamiento mutuo. Concedida una información completa en una totalidad de eventos, uno pudiera desarrollar, partiendo del conocimiento de todas las leyes, el patrón concreto en el que las leyes relacionen los eventos en la totalidad. Igualmente, concedido un conocimiento del patrón concreto, uno pudiera usarlo como una guía para obtener información sobre una totalidad de eventos relevantes. Pero la condición de la primera afirmación es la conclusión de la segunda; la condición de la segunda afirmación es la conclusión de la primera; y así ambas conclusiones son meramente posibilidades teóricas. Porque los patrones concretos forman un agregado asistemático, y así sólo recurriendo a la totalidad de los eventos relevantes es como uno puede seleccionar el patrón correcto; por otra parte, la totalidad relevante de eventos está dispersa, y así ellos pueden seleccionarse por observación y medición sólo si ya se conoce el patrón relevante.

Con todo, si hay un acto irrestricto de entender, entonces él entenderá todo acerca de todo sin preguntas ulteriores por hacerse. Ahora bien, los patrones concretos de series divergentes de condiciones dispersas son, cada uno, inteligible, y así un acto irrestricto entenderá a cada uno de ellos. Más aún, el entender cada patrón concreto acarrea el conocimiento de la totalidad de eventos relevante para cada patrón, porque el patrón concreto incluye todas las determinaciones y circunstancias de cada evento. Tampoco esta conclusión contradice nuestra conclusión anterior. Porque el irrestricto acto de entender no procede de una captación de sistemas abstractos de leyes, sino de una captación de sí mismo; él no intenta la tarea imposible de relacionar mediante un sistema abstracto los patrones concretos, sino que capta a todos ellos en una simple visión en la medida en que se entiende a sí mismo. Él no ofrece ni deducir ni predecir eventos, porque no tiene necesidad ni recibe utilidad alguna de la deducción o de la predicción, ya que en una simple visión capta la totalidad de los patrones concretos y en cada patrón la totalidad de sus eventos relevantes.

^{651} Para resumir el argumento, en el caso general son imposibles la deducción **{674}** y la predicción. Ellas son imposibles para el limitado entender del hombre, debido a que el entender limitado pudiera dominar la variedad de patrones concretos de las series divergentes de condiciones dispersas sólo si tal variedad pudiera sistematizarse; y no puede sistematizarse. Por otra parte, aunque por una razón diferente, la deducción y la predicción son imposibles para el irrestricto acto de entender; porque él pudiera deducir sólo si avanzara en conocimiento ya sea transformando una premisa abstracta en otra, o combinando premisas abstractas con información concreta; ahora bien, el entender irrestricto no avanza en conocimiento, porque él ya conoce todo. Igualmente, el entender irrestricto pudiera predecir sólo si algunos eventos fueran presentes respecto a él y otros fueran futuros respecto a él; en cambio, el entender irrestricto es atemporal; él se halla, por así decirlo, fuera de la totalidad de las secuencias temporales, porque dicha totalidad es parte del 'todo acerca de todo lo demás' que capta en el entenderse a sí mismo; y así como él capta todo acerca de todo lo demás en una simple visión, así también él capta la totalidad de las secuencias temporales en una simple visión.

8. Causalidad

Al preguntar qué es el ser, hemos sido llevados a concebir un irrestricto acto de entender. Si ahora preguntamos qué es la causalidad, seremos llevados a afirmar que ahí está tal acto irrestricto.

En general, la causalidad denota el objetivo y la contraparte real de la pregunta y las preguntas ulteriores suscitadas por el desapegado, desinteresado, e irrestricto deseo de conocer. Como dichas preguntas son de varias clases, tienen que hacerse algunas distinciones entre diferentes tipos de causas.

La división básica es entre las causas externas y las internas. Las causas internas son la potencia, forma y acto centrales y conjugados, que ya han sido examinados. Las causas externas son la eficiente, la final, y la ejemplar, y ellas pueden considerarse de tres maneras, a saber, en instancias concretas, en principio, y en la plenitud que resulta de aplicar los principios. Así, en alguna instancia concreta, una comunidad puede estar

dividida por un río y ver en un puente la solución de muchos de sus problemas; un ingeniero examinará el sitio y diseñará una estructura apropiada; finalmente, los contratistas reunirán trabajadores y materiales para construirlo. La causa final en este caso será la utilización que la comunidad le dará; la causa eficiente será el trabajo de construirlo; la causa ejemplar será el diseño captado y ^{652} concebido por el **{675}** ingeniero. Sin embargo, uno puede no asumir que el universo sea exactamente como un puente, y así si se hubiera de afirmar la causalidad eficiente, final y ejemplar como principios generalmente válidos, se habría de ir a la raíz de dichas nociones y determinar si tienen o no validez general. Finalmente, si se afirma tal validez general, entonces, puesto que son externas las causas eficiente, final, y ejemplar, se estará inclinado antes o después a concebir y afirmar un primer agente, un último fin, un ejemplar primario del universo del ser proporcionado, y entonces el principio de causalidad adquirirá una significatividad y plenitud que le faltaban mientras no habían sido afirmadas sus implicaciones concretas.

Nuestra primera tarea, según esto, es investigar la transición desde las nociones familiares aunque antropomórficas de la causalidad externa hasta su raíz [ubicada] en un principio universalmente aplicable. Asumimos que la causalidad ejemplar es un hecho ilustrado por los descubrimientos, que la causalidad eficiente es un hecho ilustrado por la industria, y que la causalidad final es un hecho ilustrado por el uso al que se dedican los productos del descubrimiento. Preguntamos si tales hechos son instancias de un principio capaz de llevar al conocimiento humano desde los dominios del ser proporcionado hasta aquellos del ser trascendente. Nuestra respuesta será afirmativa, y la razón para ello es la siguiente.

En primer lugar, el ser es inteligible. Ni está más allá, ni está aparte, ni es diferente de lo inteligible. Es él lo que ha de ser conocido por la captación inteligente y la afirmación razonable. Es el objetivo del desapegado y desinteresado deseo de inquirir inteligentemente y de reflexionar críticamente; y dicho deseo es irrestricto. Por otra parte, lo que está aparte del ser no es nada, y así lo que está aparte de la inteligibilidad no es nada. De aquí se sigue que hablar acerca de meros asuntos de hecho que no admiten explicación es hablar acerca de nada. Si la existencia es un mero asunto de hecho, no es nada. Si el ocurrir es un mero asunto de hecho, no es nada. Si es un mero asunto de hecho el que conozcamos y el que hayan de conocerse las leyes clásicas y estadísticas, los operadores genéticos y sus perturbaciones dialécticas, los géneros y las especies explicativas, la probabilidad de emerger y el dinamismo finalístico hacia arriba, entonces tanto el conocer como lo conocido no son nada. Esto es algo rudo y áspero, y uno estaría tentado a huir al interior de las contraposiciones, a rehusar identificar lo real con el ser, a confundir la objetividad con la extroversión, a equivocarse la mera experiencia como igual al conocimiento humano. Pero cualquiera de esos escapes es sólo temporal. A pesar de su pululante variedad y vitalidad perenne, las contraposiciones acarrearán su propia reversión en el momento en que pretenden ser captadas inteligentemente ^{653} y afirmadas razonablemente. **{676}** Puesto que la pretensión no puede evitarla un sujeto inteligente y razonable, no puede evitarse la reversión; y puesto que no puede evitarse la reversión, finalmente uno regresará a afirmar que el ser es inteligible y que el mero asunto de hecho sin explicación es algo aparte del ser.

En segundo lugar, uno no puede confinar al conocimiento humano dentro de los dominios del ser proporcionado sin condenarlo a meros asuntos de hecho sin explicación, y

despojarlo así del conocimiento no sólo del ser trascendente sino también del ser proporcionado. En otras palabras, todo positivismo está involucrado esencialmente en las contraposiciones.

Porque nosotros no conocemos hasta que juzgamos; nuestros juicios descansan en una captación del incondicionado virtual; y el incondicionado virtual es un condicionado que sucede que tiene cumplidas sus condiciones. Así, cada juicio suscita una pregunta ulterior; revela que un condicionado es incondicionado virtual y de un solo golpe revela las condiciones que sucede que se han cumplido; que ese suceder es un asunto de hecho y, si no ha de ser un mero asunto de hecho sin explicación, surge otra pregunta.

Ahora bien, el ser proporcionado es un ser proporcionado a nuestro conocer. Así como nuestros juicios reposan en una captación del incondicionado virtual, así cada ser proporcionado en todos sus aspectos es un incondicionado virtual. En cuanto asunto de hecho, él es, y así es incondicionado. Pero él no es incondicionado formalmente en el sentido de que no tenga ninguna condición, sino sólo virtualmente, en el sentido de que sucede que sus condiciones se han cumplido. Considerar tal suceso como último es afirmar un mero asunto de hecho sin ninguna explicación. Explicar un suceso recurriendo a otro es cambiar el tópico sin resolver el asunto, porque si el otro suceso se mira como un mero asunto de hecho sin ninguna explicación entonces o no es ser o de lo contrario el ser no es lo inteligible.

Tal es el nervio del argumento, y pueden dársele tantas aplicaciones tan distintas cuantas realizaciones distintas haya del ser proporcionado.

Si nada existe, entonces no habrá nadie que haga preguntas ni nada acerca de lo cual preguntar. La más fundamental de todas las preguntas, pues, pregunta acerca de la existencia aunque ni la ciencia empírica ni una filosofía metódicamente restringida puedan dar una respuesta adecuada. Las leyes estadísticas asignan las frecuencias conforme las cuales existen las cosas, y la explicación de las leyes estadísticas valdrá para los números respectivos de las diferentes clases de cosas. Ahora bien, el número de los existentes es una cosa, y su existir es otra. Igualmente, en casos particulares, el científico puede deducir de otros un ser existente, pero ni siquiera en casos particulares puede él explicar la ^{654} existencia {677} de los demás a los que él recurre para sus premisas. Por lo que se refiere a la ciencia empírica, la existencia es sólo un asunto de hecho. Tampoco le va mejor a la filosofía metódicamente restringida. Así que lejos de explicar la existencia, el filósofo puede establecer que ella no puede explicarse dentro de los límites del ser proporcionado. Porque cada ser proporcionado que existe, existe condicionalmente; existe en la medida en que las condiciones de su existencia sucede que se cumplen; y la contingencia de dicho suceso no puede eliminarse recurriendo a otro suceso que es igualmente contingente.

Lo que es verdadero respecto a la existencia no es menos verdadero respecto al ocurrir. Las preguntas y las respuestas ocurren, y así sin el ocurrir no habría ni preguntas ni respuestas. Las leyes estadísticas asignan los números respectivos de las diferentes clases de ocurrencias, pero sus números son una cosa y su ocurrir es otra. En casos particulares, el científico puede deducir algunas ocurrencias de otras, pero las otras son no menos condicionadas que las que se deducen. Sin las premisas iniciales, no hay deducción; y sin condiciones que sucede que se cumplan, no hay premisas iniciales. En lo que toca a la ciencia empírica, el ocurrir es sólo un asunto de hecho, y una filosofía restringida

metódicamente puede repetir el argumento sobre la existencia para mostrar que la ocurrencia también debe mirarse como un mero asunto de hecho mientras uno permanezca dentro de los dominios del ser proporcionado.

Más aún, todo lo que ha de ser conocido por la ciencia empírica y por la filosofía restringida está penetrado por la contingencia de la existencia y del ocurrir. Las leyes clásicas no son lo que debería ser; ellas son empíricas; ellas son lo que de hecho es así. Los operadores genéticos gozan a la vez una menor y una mayor flexibilidad, y así en cada caso concreto el operador es lo que de hecho sucede que es. Los géneros y especies explicativos no son avatares de las Ideas eternas de Platón; ellos son soluciones más o menos exitosas para los problemas contingentes planteados por situaciones contingentes. El curso actual de la probabilidad de emerger generalizada no es sino uno entre un gran número de otros caminos probables, y los caminos probables son una minoría entre los caminos posibles; el curso actual, pues, es lo que de hecho sucede que es. Así, lejos de eliminar dicha contingencia, al científico su método lo restringe a verificar lo que de hecho son las leyes clásicas y los operadores genéticos, lo que de hecho son los géneros y especies explicativos, lo que de hecho es el camino actual de la probabilidad de emerger generalizada. Tampoco puede un filósofo ^d restringido al ser proporcionado ofrecer más que una explicación de lo que de hecho es la estructura de este universo, ni puede él basar ⁽⁶⁵⁵⁾ esta explicación en más de lo que de hecho es la estructura del conocer humano.

{678} Nuestro primer paso fue afirmar la inteligibilidad del ser y [afirmar] la nada del mero asunto de hecho que no admite explicación. Nuestro segundo paso fue afirmar que, si uno permanecía dentro de los límites del ser proporcionado, a cada paso uno se enfrentaba a meros asuntos de hecho sin posible explicación. De ahí se sigue a la vez la conclusión negativa de que el conocimiento del ser trascendente no pueda excluirse, si hay un ser proporcionado, y si el ser es inteligible. Y esta conclusión suscita la pregunta ulterior: "¿En qué consiste nuestro conocimiento del ser trascendente?"

En tercer lugar, pues, un ser trascendente relevante para nuestro problema tiene que poseer dos atributos básicos. Por una parte, él no debe ser contingente bajo ningún respecto, porque si lo fuera, una vez más seríamos nos enfrentaríamos al mero asunto de hecho que tenemos que evitar. Por otra parte, además de ser autoexplicativo, el ser trascendente debe ser capaz de fundamentar la explicación de todo acerca de todo lo demás; porque sin este segundo atributo, el ser trascendente dejará sin resolver nuestro problema de la contingencia en el ser proporcionado.

Los anteriores requisitos pueden expresarse de otra manera. Cada ser proporcionado es un condicionado que sucede que tiene cumplidas sus condiciones. Ahora bien, el ser es inteligible, y así no hay un mero suceso ni una contingencia que sea última. Con todo, el ser proporcionado a la vez existe y existe contingentemente; por tanto no es último; por tanto, algún otro ser es último, y no es contingente. Más aún, el ser último no sólo debe ser autoexplicativo él mismo sino también debe ser capaz de explicar a todo lo demás; porque de otra suerte el ser proporcionado permanecerá como un condicionado que meramente sucede que tenga cumplidas sus condiciones; bajo todo respecto será un mero asunto de hecho; y así como un mero asunto de hecho es nada, él será nada.

Para poner el mismo punto todavía de otra manera, uno tiene sólo que formular correctamente los hechos ya reconocidos de la causalidad final, ejemplar, y eficiente.

Porque uno pierde el punto real de la causalidad eficiente si uno supone que consiste simplemente en la necesidad de que el ser condicionado llegue a ser virtualmente incondicionado sólo si sus condiciones se cumplen. En dicha formulación, la causalidad eficiente se satisfaría con un retorno infinito en que cada condicionado tenga sus condiciones cumplidas por un condicionado anterior o, ^{656} tal vez más realistamente, por un círculo ilustrado por el esquema de recurrencia. Sin embargo el requisito real es que, si el ser condicionado es ser, tiene que ser inteligible; no puede ser, o existir, u ocurrir meramente como un **{679}** asunto de hecho para el que no haya que pedirse o esperarse explicación, porque lo no inteligible está aparte del ser. Ahora bien, tanto el retorno infinito como el círculo son simplemente agregados de meros asuntos de hecho; ellos no logran proporcionar la inteligibilidad del ser condicionado; y así no tienen éxito en señalar una causa eficiente para un ser que es inteligible aunque condicionado. Tampoco puede asignarse una causa eficiente, hasta que uno afirme un ser que sea a la vez él mismo sin ninguna condición y pueda fundar el cumplimiento de las condiciones para cualquier cosa que puede ser.

Igualmente, si hay seres condicionados, también está el cumplimiento de sus condiciones, y si no son meros asuntos de hecho que permanezcan finalmente sin explicación, entonces ninguna condición se cumplirá simplemente al azar. Ahora bien, si ninguna condición se cumple simplemente al azar, entonces todas ^e se cumplirán de acuerdo a algún ejemplar; y así deberá haber una causa ejemplar que pueda fundamentar la inteligibilidad del patrón en que se cumplan o se cumplirán todas las condiciones que se cumplen o se cumplirán.

Igualmente, debido a que el ser es inteligible, también es bueno. En cuanto potencialmente inteligible, él es una variedad, y esta variedad es buena en la medida en que puede permanecer bajo el bien formal de orden. Ahora bien, los órdenes posibles son muchos; ellos incluyen alternativas incompatibles; ellos se desarrollan pero lo hacen flexiblemente en una variedad de maneras; en cualquier etapa y por muy diferentes caminos ellos pueden fracasar en acarrear su corrección dialéctica. Entonces, si en algún universo se da un orden actual, si dicho orden actual radica dentro del ser y así no es un mero asunto de hecho, entonces el orden debe ser un valor y su selección se deberá a una elección racional. De manera semejante, si en todo universo posible el ser es inteligible y lo inteligible es bueno, entonces la posibilidad de todo universo es la posibilidad de su ser elegido por una elección racional última.

Esto puede parecer demasiado rápido, y así puede ser bueno regresar al argumento. Primero, al universo del ser proporcionado lo atraviesa la contingencia. Segundo, la mera contingencia es algo aparte del ser, y así debe haber una base última para el universo, y dicha base no puede ser contingente. Tercero, la necesaria base última no puede verse forzada a fundamentar un universo contingente, ni puede ser arbitraria al fundamentar a un universo inteligible y bueno. Ella no puede verse forzada, porque lo que sigue necesariamente de lo necesario es igualmente necesario. No puede ser arbitraria, porque lo que resulta arbitrariamente de lo ^{657} necesario resulta un mero asunto de hecho sin ninguna explicación posible. En cambio, lo que no es ni necesario ni arbitrario y sin embargo inteligible y un valor es lo que procede libremente de la elección razonable de la conciencia racional.

La causa final, pues, es el fundamento del valor, y ella es la última {680} causa de las causas porque ella supera la contingencia en su nivel más profundo. El ser no puede ser arbitrario, y el ser contingente no puede ser necesario. Se sigue que el ser contingente deba ser ^f una posibilidad realizada razonablemente. Su posibilidad se funda en la causa ejemplar, su realización en la causa eficiente, pero su racionabilidad en la causa final. Sin dicha racionabilidad, sería arbitraria y así estaría aparte del ser; pero lo que está aparte del ser, no es posible; y lo que no es posible, no puede realizarse.

Tal es, pues la transición desde la causalidad eficiente, ejemplar, y final en cuanto hechos dentro de los dominios del ser proporcionado, hasta los principios que conducen a nuestro conocer dentro de los dominios del ser trascendente.

El lector, tal vez, sentirá que la transición no ha podido liberar de su cualidad antropomórfica a estas nociones de causalidad. Así, lejos de alejarse del hombre, ellas conducen más bien obviamente a la afirmación de una conciencia incondicionada inteligente y racional que libremente fundamenta al universo de manera bastante igual a como la conciencia condicionada inteligente y racional del hombre fundamenta libremente sus propias acciones y producciones. Nuestra respuesta es doble. Por una parte, la específicamente humana, la antropomórfica, no es una conciencia puramente inteligente y racional, sino una conciencia en tensión entre el puro deseo y otro deseo. Por otra parte, en cuanto que uno considera en el hombre solamente su conciencia inteligente y racional, uno no puede sino tratar lo que está relacionado íntimamente con el universo y su base última. Porque, ¿qué es el universo y su base sino el objetivo del desapegado, desinteresado, irrestricto deseo del hombre del conocer?

9. La Noción de Dios

Si Dios es un ser, él ha de ser conocido por una captación inteligente y una afirmación razonable. Según esto, surgen dos preguntas, a saber, ¿qué es Dios? y si Dios es. Pero al preguntar qué es el ser, ya hemos sido llevados a la conclusión de que la idea del ser será el contenido de un irrestricto acto de entender que primariamente se entendió a sí mismo y consiguientemente captó todas las otras inteligibilidades. Ahora bien, como aparecerá, nuestro concepto de un acto irrestricto de entender tiene una cantidad de implicaciones y, cuando ellas se resuelven, se hará {658} evidente que es lo mismo entender qué es el ser y entender qué es Dios. A la sección presente, según esto, le concierne exclusivamente la formulación de la noción de Dios. Si esta noción se refiere a una {681} realidad existente es una pregunta ulterior por considerarse en la sección que sigue referente a la afirmación de Dios. §

Primero, pues, si hay un irrestricto acto de entender, ahí hay por identidad un inteligible primario. Porque el acto irrestricto se entiende a sí mismo.

Segundo, debido a que el acto es irrestricto, no habrá posibilidad de corrección, revisión, o mejoramiento, y así el acto irrestricto será invulnerable en cuanto intelección. Más aún, puesto que se conoce a sí mismo, conocerá que él es irrestricto y así invulnerable. Según esto, por identidad, será un acto reflexivo de entender captándose a sí mismo en cuanto incondicionado y por tanto correcto y verdadero; y así, por identidad, el inteligible primario será también la verdad primaria.

Tercero, lo que es conocido por el entender correcto y verdadero es el ser; así el inteligible primario será también el ser primario; y el ser primario será espiritual en el sentido pleno de la identidad del inteligente y del inteligible.

Cuarto, el ser primario será sin ningún defecto ni carencia ni imperfección. Porque si hubiera algún defecto o carencia o imperfección, al menos el entender irrestricto captaría lo que faltara. Ahora bien, el consiguiente es imposible, y así el antecedente debe ser falso. Porque el ser primario es idéntico al acto irrestricto, y así una captación de lo que estuviera faltando en el ser primario sería una captación de una restricción en el acto irrestricto. ^h

Quinto, el bien es idéntico al ser inteligible, y así el primario inteligible y el ser primario completamente perfecto también es el bien primario.

Sexto, así como la perfección de lo espiritual requiere que el inteligible también sea inteligente, así también ella requiere que la verdad afirmable sea afirmada, y que el bien amable sea amado. Ahora bien, el inteligible primario también es la verdad primaria y el bien primario; y así en un ser espiritual completamente perfecto el inteligible primario es idéntico no sólo a un irrestricto acto de entender sino también a un acto completamente perfecto de afirmar la verdad primera y un acto completamente perfecto de amar el bien primario. Más aún, el acto de afirmar no es un segundo acto distinto del irrestricto acto de entender, ni el acto de amar es un tercer acto distinto del entender y afirmar. Porque si así ⁽⁶⁵⁹⁾ fuera, entonces el ser primario sería incompleto e imperfecto y necesitado de actos ulteriores de afirmación y amor para completarse y perfeccionarse. De aquí que una misma realidad es a la vez el entender irrestricto y el inteligible primario, el entender reflexivo y el incondicionado, {682} el perfecto afirmar y la verdad primaria, el perfecto amar y el bien primario.

Séptimo, el inteligible primario es autoexplicativo. Porque si no lo fuera, sería incompleto en su inteligibilidad; y nosotros ya hemos mostrado que cualquier defecto o carencia o imperfección es incompatible con el entender irrestricto.

Octavo, el ser primario es incondicionado. ⁱ Porque el ser primario es idéntico al inteligible primario; y el inteligible primario debe ser incondicionado porque si dependiera de algún otro, no sería autoexplicativo. Finalmente, es imposible que el inteligible primario fuera completamente independiente y que el ser primario, idéntico a él, dependiera de algún otro.

Noveno, el ser primario o bien es necesario o bien es imposible. Porque él no puede ser contingente, ya que el contingente no es autoexplicativo. De aquí que, si existe, existe por necesidad y sin condiciones; y si no existe, entonces es imposible, porque no hay ninguna condición de la que pudiera ser resultado. Pero el que exista o no, es una cuestión que no le pertenece a la idea del ser ni a la noción de Dios.

Décimo, hay sólo un ser primario. Porque *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, y no hay necesidad de más de uno. Más aún, si hubiera más de un ser primario, entonces cada uno sería o no idéntico a un irrestricto acto de entender. Si no, entonces los inteligibles idénticos a los actos restringidos de entender no serían seres primarios. ^j Y si sí [fueran idénticos,] habría varios seres primarios semejantes en todos sus aspectos, porque los actos irrestrictos no pueden captar diferentes objetos sin que uno o más fallen en captar lo que el otro capta, y así cesan en ser actos irrestrictos. Ahora bien,

no puede haber varios seres primarios semejantes en todos sus aspectos, porque entonces ellos diferirían solo empíricamente; y lo meramente empírico no es autoexplicativo. Según esto, puede haber sólo un ser primario.

En undécimo lugar, el ser primario es simple. Porque el ser primario es un solo acto que a la vez es entender irrestricto y perfecto afirmar, y perfecto amar; y él es idéntico al inteligible primario, y la verdad primaria, y el bien primario.

Él tampoco admite aquel estar compuesto propio de las formas central y conjugada. ^{660} Porque no hay otros seres del mismo orden con los que pudiera conjugarse; y como no es sino un solo acto, no necesita una forma central unificadora.

Tampoco admite el estar compuesto de potencia y forma. Porque él es un **{683}** ser espiritual más allá de todo desarrollo, y la potencia se ha identificado o bien con una capacidad de desarrollo o bien con el residuo empírico y la materialidad.

Tampoco admite el estar compuesto de la forma distinta y el acto. Porque si existe, existe necesariamente. Más aún, si el inteligible primario y el ser primario y el bien primario se llaman forma o esencia, y el irrestricto acto de entender, afirmar, amar se llama acto o existencia u ocurrencia, con todo, ellos no son distintos sino idénticos.

En duodécimo lugar, el ser primario es atemporal. No tiene el tiempo continuo, porque es espiritual, mientras que el tiempo continuo presupone el residuo empírico y la materialidad. Y no tiene el tiempo ordinal, porque no se desarrolla.

En décimo tercer lugar, si el ser primario existe, es eterno. Porque es atemporal, y la eternidad es la existencia atemporal.

Sin embargo, además del inteligible primario, han de considerarse los inteligibles secundarios; porque el irrestricto acto de entender, en la medida en que se entiende a sí mismo, también capta todo de todo lo demás.

En décimo cuarto lugar, pues, los inteligibles secundarios son condicionados. Porque ellos son lo que ha de ser entendido si se entiende el inteligible primario.

De esto se sigue que ellos son distintos del inteligible primario, porque ellos son condicionados y éste es incondicionado.

Con todo, aunque los inteligibles secundarios son distintos del primario, no necesitan ser realidades distintas. Porque el conocer no consiste en echar una mirada a alguna otra cosa y así, aunque los inteligibles secundarios son conocidos, no necesitan ser alguna otra cosa a la que se mire. Más aún, el ser primario es sin carencia ni defecto ni imperfección; pero sería imperfecto si realidades ulteriores se necesitaran para que el irrestricto acto de entender fuera irrestricto.

Finalmente, los inteligibles secundarios pueden ser meros objetos del pensamiento. Porque ellos son captados como distintos del inteligible primario, aunque ellos no necesitan ser realidades distintas. Así, la infinitud de números enteros positivos es captada por nosotros en el chispazo inteligente que es el principio generativo de las relaciones y de los términos de la serie.

^{661} En décimo quinto lugar, el ser primario es la causa eficiente omnipotente. Porque el ser primario sería imperfecto si pudiera fundamentar todos los universos posibles

como objetos de pensamiento pero no como realidades; de manera semejante, el bien primario sería imperfecto si fuera bueno en sí mismo pero no la {684} fuente de las otras instancias del bien. Ahora bien, el ser primario y el bien primario no tienen ninguna imperfección; y así puede fundamentar cualquier universo posible y originar cualquier otra instancia del bien.

En décimo sexto lugar, el ser primario es la causa ejemplar omnisciente. Porque él es la idea del ser, y en sí mismo capta el orden inteligible de cualquier universo posible de seres en todos sus componentes, aspectos y detalles.

En décimo séptimo lugar, el ser primario es libre. Porque los inteligibles secundarios son contingentes: ellos no necesitan ser realidades distintas; ellos pueden ser meros objetos del pensamiento; ellos no son incondicionados ni en su inteligibilidad ni en su bondad, y así no son incondicionados en su ser, que no es aparte de la inteligibilidad y bondad. Ahora bien, el ser contingente en cuanto contingente no puede ser necesario, y en cuanto ser no puede ser arbitrario; queda el que, si existen seres contingentes, existan en virtud de la libertad del entender irrestricto y afirmar perfecto y amar perfecto.

En décimo octavo lugar, debido a que el hombre se desarrolla, cada elemento adicional de entender, afirmar y querer es en él un acto y realidad ulteriores. Ahora bien, el ser primario perfecto no se desarrolla, porque es sin defecto ni carencia ni imperfección; y así el acto irrestricto entiende, afirma y quiere que sean los seres contingentes, sin ningún incremento ni cambio en su realidad.

De aquí se sigue una cantidad de conclusiones de considerable importancia. Aunque muy frecuentemente se las supone demasiado difíciles, la única dificultad reside en captar las diferencias que separan la gramática, la lógica y la metafísica. A la gramática le conciernen las palabras y las frases; a la lógica le conciernen los conceptos y los juicios; pero a la metafísica le concierne la enumeración de las realidades necesarias y suficientes en el supuesto de que los juicios sean verdaderos.

El primer corolario es que toda predicación contingente concerniente a Dios también es una denominación extrínseca. En otras palabras, Dios es intrínsecamente el mismo ya sea que entienda, afirme, quiera, cause (o no) que este o aquel universo sea. Si no lo hace, entonces Dios existe y ninguna otra cosa existe. Si lo hace, Dios existe y el universo en cuestión existe; las dos existencias bastan para la verdad de los juicios de que Dios entiende, {662} afirma, quiere, y efectúa el universo; porque Dios es ilimitado en perfección, y lo que es ilimitado en perfección debe entender, afirmar, querer, y efectuar cualquier otra cosa que es.

El segundo corolario es que, aunque el denominador extrínseco es {685} temporal, la predicación contingente concerniente a Dios puede ser eterna. Porque un acto eterno es atemporal; en él todos los instantes son un mismo instante; y así lo que es verdadero en cualquier instante es verdadero en todo instante. De aquí que si en algún instante es verdadero que Dios entiende, afirma y quiere la existencia de Bucéfalo (el caballo de Alejandro Magno), entonces las condiciones metafísicas de la verdad son la existencia de Dios y la existencia de Bucéfalo; más aún, aunque Bucéfalo exista sólo por un breve período, con todo, Dios eternamente entiende, afirma, y quiere que Bucéfalo exista en dicho breve período.

El tercer corolario es la eficacia divina. Es imposible para ella el ser verdadero que Dios entienda, afirma, quiere, y efectúa alguna cosa que exista y ocurra, sin que sea también verdadero que la cosa exista o el evento ocurra exactamente tal como Dios lo entiende, afirma o quiere. Porque una misma condición metafísica se necesita para la verdad de ambas proposiciones, a saber, la existencia u ocurrencia contingente relevante.

El cuarto corolario es inverso al tercero, a saber, que la eficacia divina no les impone una necesidad a sus consecuentes. A la luz de la eficacia divina es bastante verdadero que si Dios entiende o afirma o quiere o efectúa que esto o aquello exista u ocurra, entonces es imposible para esto o aquello el no existir u ocurrir. Con todo, la existencia u ocurrencia es una condición metafísica de la verdad del antecedente, y así el consecuente meramente enuncia el principio de identidad, a saber, que si se da la existencia u ocurrencia, entonces se da la existencia u ocurrencia. Para recordar la repetida ilustración de Aquino: *Socrates, dum sedit, necessario sedit, necessitate tamen non absoluta sed conditionata*.

El quinto corolario es la *scientia media*. Puesto que el acto divino de entender es irrestricto y verdadero, él capta no sólo todo orden posible del mundo sino también los anteriores cuatro corolarios. De aquí que independientemente de cualquier decisión libre (*in signo antecedente omnem actum voluntatis*) Dios conoce que si él fuera a querer algún orden del mundo, entonces dicho orden se realizaría en cada aspecto y detalle; ahora bien, cada orden del mundo es un singular patrón inteligible de seres existentes y de eventos completamente determinado; y así totalmente aparte de la decisión divina, Dios conoce exactamente qué escogerá cada libre voluntad en cada grupo sucesivo de circunstancias contenidas en cada posible orden del mundo.

{663} La anterior *scientia media* incluye la noción de Molina de la sabiduría divina captando el orden de todo universo posible, pero no incluye la tendencia de Molina de hablar de los futuribles condicionados como entidades a las que Dios mire en busca de guía. Igualmente, no se apoya ni en la super-comprensión {686} de la voluntad humana (expuesta por Molina), ni en la verdad objetiva inexplicada (propuesta por Suárez), sino en las afirmaciones familiares de Aquino sobre la inmutabilidad de Dios y la necesidad condicionada de lo que Dios conoce o quiere o causa. Finalmente, ella se opone radicalmente al voluntarismo escotista y a los voluntaristas *decreta hypothetice praedeterminantia*.

En décimo noveno lugar, Dios será el creador. Porque si la causalidad eficiente de Dios supusiera la existencia de alguna materia y estuviera limitada a modelarla y ordenarla, entonces la existencia de esta materia sería inexplicada; pero lo que en última instancia es inexplicado, no le pertenece al ser; y así se probaría no ser nada la supuesta materia.

Puede decirse que, de hecho, hay en este universo un mero residuo empírico que es inexplicado. Pero uno puede responder que el residuo empírico de la individualidad, del continuum, de los tiempos y lugares particulares, y de la divergencia asistemática de frecuencias actuales, aunque inexplicadas por las ciencias particulares, son entendidas parcialmente en la teoría del conocimiento y en la metafísica, y en último término son explicadas por la decisión creadora de Dios. Porque la potencia primera de la individualidad es la condición de posibilidad del conocimiento universal y de las naturalezas comunes; la potencia primera del continuo espacio-tiempo es la condición de

posibilidad de las leyes abstractas e invariantes, de las probabilidades concretas, y de su acumulación en un orden mundial de la probabilidad de emerger; lo asistemático, finalmente, es trascendido por un acto irrestricto de entender. Más aún, el residuo empírico fundamenta la variedad del bien potencial y, en la medida en que está bajo el orden del mundo, posee el valor que se le añade a lo contingente mediante la racionabilidad de la libertad de un ser completamente sabio y bueno.

En vigésimo lugar, Dios será el conservador. Su causalidad eficiente no produciría un universo para luego dejarlo a su propio antojo, sino, al contrario, se ejercería siempre que el universo o alguna de sus partes exista. Porque la condición metafísica de la verdad de la proposición de que *A* causa a *B*, es la realidad de una relación de dependencia (*ut a quo*) en *B* respecto a *A*. No es, como lo afirmarían las contraposiciones, una 'influencia' imaginable que ocupe el espacio intermedio entre *A* y *B*. No es un cambio en *A*, (como el fuego no cambia cuando deja de cocer las papas y empieza a cocer el bistec). ^{664} Es *B* en cuanto emerge, existe u ocurre en dependencia inteligible de *A*. Pero ningún ser contingente es autoexplicativo, y así cada ser contingente, mientras es, se halla en dependencia inteligible del ser autoexplicativo.

En vigésimo primer lugar, Dios será el primer agente de cualquier evento, **{687}** cualquier desarrollo, cualquier emergente. Porque cada una de tales ocurrencias es condicionada, y o bien las condiciones divergen y se dispersan por el universo, o de lo contrario forman un esquema de recurrencia que, sin embargo, emerge y sobrevive sólo en condiciones que divergen y se dispersan por el universo. De aquí se sigue que sólo la causa del orden del universo puede ser fundamento suficiente para el ocurrir de cualquier evento; más aún, puesto que cada desarrollo y cada emerger depende de un complejo de eventos, sólo la causa del orden del universo puede ser fundamento suficiente para cualquier desarrollo o emerger.

De ello se sigue, además, que Dios aplica a cada agente contingente a su operación. Porque el agente opera de acuerdo con el patrón del orden del mundo cuando las condiciones de la operación se cumplen; pero las condiciones se cumplen cuando ocurren otros eventos; y Dios es el primer agente de cada una de esas ocurrencias. Más aún, se sigue que cada agente creado es un instrumento al ejecutar el plan divino; porque su operación es el cumplimiento de una condición para otros eventos; y así es usada por un agente superior para un fin ulterior. Finalmente, se sigue que Dios por su inteligencia mueve todas las cosas a sus propios fines; porque Dios causa todos los eventos y aplica a cada agente y usa cada operación en la medida en que él es la causa del orden del universo.

Se notará que esta explicación del control divino de los eventos difiere de las explicaciones tanto de Bañez como de Molina. Porque ellos le atribuyen un control divino de todos los eventos al hecho de que Dios por una actividad peculiar controle a cada una. Pero en el análisis anterior Dios controla cada evento debido a que los controla a todos, y los controla a todos porque él solo puede ser la causa del orden del universo del que cada evento depende. Más aún, aunque nuestro análisis se formula en términos contemporáneos, uno sólo tiene que reemplazar lo moderno por la física aristotélica para llegar, creo, al pensamiento y la expresión de Aquino. ¹

¹ Ver mi artículo 'St. Thomas' Theory of Operation,' *Theological Studies*, 3 (1942), 387-91 (*Gracia y Libertad: Gratia Operans en Aquino* 76-80 [COL 1]).

En vigésimo segundo lugar, Dios será la causa final última de cualquier universo, el fundamento de su valor, y el objetivo último de todo esfuerzo finalístico. Porque, como hemos visto, el inteligible primario estaría incompleto si en él no hubiera de captarse cualquier otro inteligible; {665} el ser primario sería imperfecto en su ser si no pudiera originar otro ser; y el bien primario tendría carencias en su bondad si fuera estéril y no pudiera ser la fuente de otras instancias del bien. {688} A la inversa, pues, los inteligibles secundarios son inteligibles debido a lo completo del primario; los seres contingentes son posibles debido a la perfección del ser primario; y las otras instancias del bien pueden surgir debido a la excelencia del bien primario. Ahora bien, lo que es posible por la perfección y excelencia de otro, también será actual por dicha perfección y excelencia; y así la perfección y la excelencia de Dios debe ser la causa final de todo lo demás.

Todavía más, un valor es un posible objeto de la elección razonable, y así la base del valor es la base de la posibilidad en los objetos y la base de la racionalidad en el escoger. Ahora bien, todo posible orden del mundo es captado en el inteligible primario y derivado de él; y cualquier actual orden del mundo es escogido por un querer que no meramente concuerda con el entender irrestricto sino que es idéntico a él. De aquí que Dios será la base del valor de cualquier orden del mundo y, por cierto, una base que es idéntica al estándar de lo que es el verdadero valor.

Además, se ha visto que el orden inmanente de este universo es un condicionado compuesto de series de cosas y esquemas de recurrencia realizados de acuerdo con tablas sucesivas de probabilidades; y se ha añadido que, desde el punto de vista del entender irrestricto, lo asistemático se desvanece para dejarle sitio a un plan e intención completamente determinado y absolutamente eficaz. De esto se sigue que la finalidad ha de concebirse más precisamente. En lugar de un dinamismo hacia arriba pero dirigido indeterminadamente, está la ordenación pretendida de cada potencia para la forma que recibe, de cada forma para el acto que recibe, de cada conjunto de actos inferiores para las unidades e integraciones superiores bajo las que son asumidos. Así sucede que cada tendencia y fuerza, cada movimiento y cambio, cada deseo y esfuerzo está designado^k para dar como resultado el orden del universo en la manera en la que de hecho contribuyen a él; y puesto que el orden del universo mismo se ha mostrado que es debido a la perfección y excelencia del ser y del bien primarios, así todo lo que es para el orden del universo se encamina finalmente a la perfección y excelencia que es su fuente y base primaria.

En vigésimo tercer lugar, se sigue una transformación de la metafísica tal como la hemos concebido. Porque la metafísica del ser proporcionado llega a ser una parte de una metafísica más general que contempla la idea trascendente del ser.

{666}En vigésimo cuarto lugar, se sigue una transformación de la ética basada en una metafísica restringida. Porque a dicha ética le concierne la consistencia del conocer y el actuar dentro de la autoconciencia racional {689} del individuo. Pero ahora queda claro que el conocimiento verdadero no sólo es verdadero sino que también es una aprehensión del orden del universo ordenado divinamente, y que el actuar consistente con el conocer no es meramente consistente con el conocer sino también una cooperación del hombre con Dios en la realización del orden del universo. A la inversa, el error llega a ser un desviarse no sólo de la verdad sino también un desviarse de Dios, y el actuar errado toma el carácter de pecado contra Dios.

En vigésimo quinto lugar, algo debe decirse sobre la maldad y el pecado. Porque parecería que, puesto que Dios es la causa eficaz de todo en el universo, él debiera ser el autor de todos sus males y responsable de todos sus pecados. Pero antes de saltar a esa conclusión, distingamos entre mal físico, mal moral, y pecado básico.

Como pecado básico designaré la falla de la libre voluntad en escoger un camino de acción moralmente obligatorio, o su falla en rechazar un camino de acción moralmente reprehensible. Así, el pecado básico es la raíz de lo irracional en la autoconciencia racional del hombre. Como consciente inteligente y racionalmente, el hombre capta y afirma lo que él debe hacer y lo que él no debe de hacer; pero conocer es una cosa y actuar es otra; si él quiere, él hace lo que debe; si quiere, él distrae su atención de los propósitos de hacer lo que no debe, pero si falla en querer, entonces el camino de acción obligatorio no es ejecutado; igualmente, si falla en querer, su atención permanece en las propuestas ilícitas; lo incompleto de su inteligibilidad y la incoherencia de su aparente racionalidad no se atienden; y en esta contracción de la conciencia, que es el pecado básico, ocurre la acción equivocada, que es más conspicua pero en realidad algo derivado.

Segundo, llamo males morales a las consecuencias de los pecados básicos. Del pecado básico de no querer lo que uno debe querer, se siguen los males morales de omisión y una elevación de la tentación en uno mismo o en otros hacia más pecados básicos. Del pecado básico de no hacer a un lado propuestas ilícitas, se sigue su ejecución y una más positiva elevación de la tensión y de la tentación en uno mismo o en el medio social de uno.

Finalmente, designo como males físicos los defectos de un orden del mundo que consiste, en cuanto lo entendemos, en una probabilidad de emerger generalizada. Porque dentro de dicho orden la variedad desordenada es anterior ⁽⁶⁶⁷⁾ al bien formal de unidades superiores y órdenes superiores; lo no desarrollado es anterior a lo desarrollado; hay salidas en falso, quiebras, fracasos; se avanza pagando el precio del riesgo; la seguridad se acopla con la esterilidad; y la vida del hombre se guía por una inteligencia que tiene que desarrollar y una querencia que ha de adquirirse.

{690} Ahora bien, no es difícil captar la relevancia de esta distinción triple para nuestro problema. Porque un problema es una pregunta para la intelección; él define una inteligibilidad por captarse; y claramente la inteligencia no puede amontonar juntos los pecados básicos, los males morales, y las enfermedades físicas.

En primer lugar, todo lo que la inteligencia puede captar respecto a los pecados básicos es que no hay una inteligibilidad por captarse. ¿Qué es un pecado básico? Es lo irracional. ¿Por qué ocurre? Si hubiera una razón, no sería pecado. Puede haber excusas; puede haber circunstancias atenuantes; pero no puede haber una razón, porque el pecado básico no consiste en ceder a razones y a la racionalidad, sino en no lograr ceder ante ellas; no consiste en una falla inadvertida, sino en una advertencia y en darse cuenta de la obligación a la que, a pesar de ello, no le sigue una respuesta razonable.

Ahora bien, si el pecado básico es simplemente irracional, si entenderlo a él consiste en captar que no tiene inteligibilidad, entonces claramente no puede estar en dependencia inteligible de ninguna otra cosa. Ahora bien, lo que no puede estar en dependencia inteligible de ninguna otra cosa no puede tener una causa; porque la causa es

correlativa al efecto; y un efecto es lo que está en dependencia inteligible de alguna otra cosa. Finalmente, si los pecados básicos no pueden tener una causa, Dios no puede ser su causa. Tampoco esta conclusión contradice nuestra afirmación anterior de que todo evento es causado por Dios. Porque el pecado básico no es un evento; no es algo que ocurre positivamente; al contrario, consiste en una falla de ocurrencia, en la ausencia en la voluntad de una respuesta razonable ante un motivo obligatorio.

Además, cuando un problema contiene lo irracional, puede manejarse correctamente sólo de manera muy compleja y crítica. Si el matemático les atribuyera a los números imaginarios exactamente las mismas propiedades que encuentra en los números reales, entonces ciertamente estaría cometiendo un disparate. Un disparate más grave aunque no menos inevitable le espera a quien no llega a trazar las distinciones ni a seguir las reglas, obligado por la irracionalidad del pecado básico. Porque la disyunción familiar del principio de exclusión de un [término] intermedio (O A o no A) debe reemplazarse por una tricotomía. Además de lo que es positivamente y de lo que simplemente no es, está lo irracional constituido por lo que podría y debería ser pero no lo es. Además del ser que Dios ^{668} causa, y el no ser que Dios no causa, está lo irracional que Dios ni causa ni no causa pero permite que otros lleven a cabo. Además del bien actual que Dios quiere y el bien irrealizado que Dios no quiere, están los pecados básicos que él ni quiere ni no quiere sino que prohíbe.

Claramente, no es malo sino bueno crear un ser tan excelente que posea una autoconciencia racional, de donde se sigue naturalmente la libertad. **{691}** No es malo sino bueno dejar esa libertad intacta, mandar el bien y prohibir el mal, aunque refrenándose de realizar una interferencia que reduciría la libertad a una apariencia ilusoria. Por consiguiente no es malo sino bueno concebir, escoger y efectuar un orden del mundo, aunque los pecados básicos vayan a ocurrir y de hecho ocurran; porque es sólo una falacia el argumentar que los pecados básicos o son entidades o son no entidades, y que si son entidades deben deberse a la causalidad universal de Dios, o si son no entidades, deben deberse a la no querencia de Dios a causar las entidades opuestas.

Quedan los males físicos y morales. Ahora bien, si el criterio del bien y del mal son el placer sensitivo y el dolor, entonces claramente los males físicos y morales son finalmente males. Pero el criterio apropiado del bien es la inteligibilidad, y en este universo todo excepto el pecado básico puede entenderse y por tanto es bueno. Porque la imperfección del inferior es la potencialidad para el superior; lo no desarrollado está para lo desarrollado; y aun los males morales mediante la tensión dialéctica generan su encaminarse ya sea a su propia eliminación, ya sea a un refuerzo del bien moral. Así sucede que una probabilidad de emerger generalizada puede captarse aun por nuestro entender limitado como un orden inmanente y altamente inteligible que abarca todas las cosas en nuestro universo.

En vigésimo sexto lugar, Dios es personal. Aunque hayamos empezado por la pregunta altamente impersonal "¿Qué es el ser?" y aunque hayamos estado desarrollando las implicaciones de un acto irrestricto de entender en sí mismo y en sus relaciones con el universo, aunque hayamos estado hablando de un objeto del pensamiento, el cual si existe se conocerá como un objeto de afirmación en los dominios objetivos del ser, con todo, la noción a la que hemos llegado es la noción de un ser personal. Como el hombre, así

también Dios es una autoconciencia racional, porque el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero lo que el hombre es a través del irrestricto deseo y el limitado logro, Dios lo es como acto irrestricto. Pero un irrestricto acto de autoconciencia racional, por objetiva e impersonalmente que se haya concebido, claramente satisface todo lo significado por el "sujeto", la ^{669} persona, el otro con una inteligencia, una racionabilidad y un querer que es suyo propio.

Todavía más, así como la idea del ser es la noción de un Dios personal, así también implica una visión personalista del orden del universo. Porque dicho orden no son unos planos como los que un arquitecto pudiera haber trazado para un edificio, ni es una planeación como la que pudiera haber sido impuesta por un gobierno inclinado a la ingeniería social, sino que es una inteligibilidad que ha de captarse sólo por el combinarse de los métodos clásico y estadístico, genético y dialéctico, que incluye los mandatos y las prohibiciones que expresan el querer de uno ^{692} sobre el querer de los demás, que tiene lugar para la paciencia con la que aun la omnipotente voluntad rehusa interferir con la voluntad de otras personas, que contiene la aparente anomalía de la tricotomía que va más allá del principio de la exclusión del [término] intermedio para hacerle lugar a lo irracional del pecado básico.

10. La Afirmación de Dios

Nuestro conocimiento del ser se da mediante la captación inteligente y la afirmación razonable. Al preguntar qué es el ser, nosotros hemos sido llevados a captar y concebir lo que Dios es. Puesto que se ha mostrado que ser es el núcleo de toda significación, de ello se sigue que nuestra captación y concepción de la noción de Dios es el más significativo de todos los posibles objetos de nuestro pensamiento. Con todo, cada objeto del pensamiento suscita una pregunta ulterior; porque una vez que se completa la actividad de la conciencia inteligente, empieza la actividad de la conciencia reflexiva. ¿Dios es meramente un objeto del pensamiento? ¿O Dios es real? ¿Es un objeto de la afirmación razonable? ¿Existe?

Estas cuatro preguntas ulteriores son una sola. Porque lo real es el ser, y aparte del ser no hay nada. El ser no es conocido sin una afirmación razonable, y la existencia es el aspecto en que el ser se conoce precisamente en la medida en que se afirma razonablemente. De aquí que sea lo mismo decir que Dios es real, que El es un objeto de la afirmación razonable, y que existe.

Igualmente, afirmar que Dios exista no es adscribirle a El la *Existenz* ni el sutilmente trazado *Dasein* del pensamiento existencialista. Porque esta existencia es la existencia del hombre, no en cuanto captado inteligentemente y afirmado razonablemente, sino en cuanto que está experimentando, inquiriendo y reflexionando, aunque sin obtener ninguna respuesta definitiva a sus preguntas sobre sí mismo.

Más aún, mientras que la existencia de cualquier ser proporcionado y la existencia de Dios hayan de conocerse por un "Sí" razonablemente proferido, de esto ^{670} no se sigue que ambas existencias sean las mismas. Porque la significación del "Sí" varía con la pregunta que responde. Si uno pregunta si existe un ser contingente, una respuesta afirmativa significa una existencia contingente. Pero si uno pregunta si existe un ser autoexplicativo, una respuesta afirmativa significa una existencia autoexplicativa.

Igualmente, en el autoconocimiento de un ser autoexplicativo sería una misma cosa para él conocer qué es y si es. Porque su conocimiento de lo que él es consistirá en una captación del incondicionado formal, y como la captación responde la pregunta ¿Qué? así el incondicionado responde la pregunta ¿Es?

{693} Pero no se sigue que las dos preguntas tengan una respuesta singular en nuestro conocimiento. Porque cuando captamos lo que es Dios, nuestra captación no es un acto irrestricto de entender sino un entender restringido que extrapola desde sí mismo hasta un acto irrestricto, y al hacer todavía más preguntas llega a una lista de atributos del acto irrestricto. Según esto, lo que se capta no es el acto irrestricto, sino la extrapolación que procede desde las propiedades de un acto restringido hasta las propiedades del acto irrestricto. De aquí que, cuando se completa la extrapolación, queda la pregunta ulterior de si el acto irrestricto es sólo un objeto del pensamiento o una realidad.

De esto se sigue que todas las formas del argumento ontológico son falaces. Porque ellas arguyen la existencia de Dios partiendo desde la concepción de Dios. Ahora bien, nuestras concepciones no producen más que proposiciones analíticas. Y, como se ha visto, uno puede realizar el tránsito desde la proposición analítica hasta el principio analítico sólo cuando los términos y las relaciones de la proposición ocurren en juicios concretos de hecho. De aquí que, aunque no haya dificultad en concebir a Dios de suerte que la negación de su existencia fuera una contradicción en sus términos, con todo, dicha concepción no produce más que una proposición analítica; y la proposición en cuestión puede llegar a ser un principio analítico sólo si podemos afirmar en un juicio concreto de hecho que Dios existe.

El argumento anselmiano, pues, ha de resolverse distinguiendo la premisa *Deus est quo maius cogitari nequit*. Uno concede que mediante definiciones apropiadas y reglas sintácticas ella puede convertirse en una proposición analítica. Pero una pregunta por la evidencia de que los términos tal como están definidos ocurran en juicios concretos de hecho.

El argumento cartesiano parece ir desde el concepto hasta la existencia de un ser perfecto. Este sería válido si concebir fuera mirar y mirar fuera conocer. Pero esa visión implica las contraposiciones; {671} y cuando uno se desplaza hasta las posiciones, uno encuentra que las concepciones llegan a ser conocimiento sólo por la captación reflexiva del incondicionado.

El argumento leibniziano va desde la posibilidad hasta la actualidad de Dios. Como hemos visto, Dios es o necesario o imposible. Es así que él no es imposible, porque la noción de Dios no es una contradicción en sus términos. Luego, él existe necesariamente. Pero la mayor es sólo una proposición analítica, y así la conclusión no puede ser más que una proposición analítica. Más aún, la razón ofrecida por la menor está pidiendo una distinción. Si hay un Dios omnipotente, y si la omnipotencia consiste en el poder de producir cualquier cosa que no implica una contradicción interna, entonces la ausencia de {694} contradicción interna prueba la posibilidad. Pero si uno no presupone la existencia de la divina omnipotencia, entonces la ausencia de la contradicción interna no prueba más que la coherencia de un objeto del pensamiento.

Sin embargo, si el argumento ontológico ha de mirarse como falaz, puede parecer que no haya posibilidad de afirmar racionalmente la existencia de Dios. Porque nuestra distinción entre las proposiciones analíticas y los principios analíticos es equivalente al principio de verificación de los positivistas lógicos. Ahora bien, parece no haber posibilidad de verificar un acto irrestricto de entender ya sea en nuestra experiencia externa, ya sea en la interna. Y aun si fuera posible la experiencia, con todo, se necesitaría el hecho antes de que la existencia de Dios pudiera afirmarse razonablemente.

Esta objeción, sin embargo, se apoya en una identificación de las nociones de verificación y de experiencia. Sin embargo, claramente, si bien la ley de la caída de los cuerpos se verifica, no se experimenta. Todo lo que se experimenta es un gran agregado de los contenidos de unos actos de observar. No es la experiencia sino el entender lo que unifica el agregado al referirlos a una ley hipotética de la caída de los cuerpos. No es experiencia sino reflexión crítica la que pregunta si los datos corresponden a la ley y si la correspondencia basta para una afirmación de la ley. No es experiencia sino una captación reflexiva del cumplimiento de las condiciones para una afirmación probable, lo que constituye el único acto de verificar que existe para la ley de la caída de los cuerpos; y semejantemente una captación reflexiva del incondicionado es la que fundamenta cualquier otro juicio.

Más todavía, el punto de pedir una transición desde las proposiciones analíticas hasta los juicios analíticos es primariamente una distinción entre diferentes tipos de incondicionados, y sólo secundariamente envuelve una semejanza con el principio de verificación. Se da un incondicionado virtual ^{672} que tiene cumplidas sus condiciones sólo por actos de definir y postular: tal es la proposición analítica. A este incondicionado virtual se le puede añadir un cumplimiento ulterior en la medida en que lo que define y lo que postula también puede ser un incondicionado virtual: tal es el principio analítico. Este cumplimiento ulterior surge en los juicios concretos de hecho, tal como ocurre en el proceso de verificación; y así nuestra posición se parece a la de los positivistas lógicos. Pero el parecido no necesita ser identidad. Porque diversamente de los positivistas lógicos, estamos completamente desilusionados de la noción de que conocer lo real es como mirar a lo que está ya-afuera-ahí-ahora. Diversamente de ellos, tenemos mucho que decir acerca del incondicionado y, en realidad, es en el incondicionado donde colocamos toda la significación y la fuerza de la verificación.

{695} Por un lado, pues, el argumento ontológico ha de rechazarse, porque la sola concepción es un fundamento insuficiente para el juicio. Por otro lado, lo que ha de añadirse a la mera concepción no es una experiencia de Dios sino una captación del incondicionado. Afirmar es un acto intrínsecamente racional; él procede con necesidad racional de la captación del incondicionado; y el incondicionado por captarse es, no el incondicionado formal que es Dios y que capta el entender irrestricto, sino el incondicionado virtual que consiste en inferir la existencia de Dios de premisas que son verdaderas. No queda sino un preliminar más. Ya hemos subrayado pero de nuevo debemos repetir que la prueba no es un proceso automático que dé como resultado un juicio, como tomar una aspirina alivia el dolor de cabeza, o como encendiendo un apagador se echa a andar la computadora digital en su camino sin yerro. Todo lo que puede establecerse en esta página es un grupo de signos. Los signos pueden representar un incondicionado virtual relevante. Pero captarlo y hacer el juicio consiguiente es un acto

inmanente de la conciencia racional que cada uno tiene que realizar por sí mismo y ningún otro puede realizar por él.

La existencia de Dios, pues, es conocida como la conclusión de un argumento, y, mientras que dichos argumentos son muchos, todos ellos, creo, se incluyen en la siguiente fórmula general.

Si lo real es completamente inteligible, Dios existe. Es así que lo real es completamente inteligible, Luego Dios existe.

Para empezar con la premisa menor, uno arguye que el ser es completamente inteligible, que lo real es el ser, y que por tanto lo real es completamente inteligible.

Ahora bien, el ser es completamente inteligible. Porque el ser es el objetivo del desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer; este deseo ^{673} consiste en el inquirir inteligente y la reflexión crítica; da como resultado el conocimiento parcial en la medida en que el inquirir inteligente proporciona el entender y la reflexión crítica capta que el entender es correcto; pero alcanzará su objetivo, que es el ser, sólo cuando toda pregunta inteligente haya recibido una respuesta inteligente, y esa respuesta se haya encontrado correcta. El ser, pues, es inteligible, porque es lo que ha de conocerse por el entender correcto; y es completamente inteligible, porque el ser se conoce completamente sólo cuando todas las preguntas inteligentes se responden correctamente.

Todavía más, lo real es el ser. Porque lo real es lo significado por la palabra 'real.' Pero todo lo que es significado o bien es un mero objeto del pensamiento, o de lo contrario, es a la vez un objeto del pensamiento y un objeto de la afirmación. Lo real no es meramente un objeto del pensamiento; y así es a la vez un objeto del pensamiento y **{696}** un objeto de la afirmación. Tampoco lo real es meramente uno de los objetos tanto del pensamiento y de la afirmación, sino todos ellos. Y de manera semejante, el ser es todo lo que ha de ser conocido por la captación inteligente y la afirmación razonable.

Si esta coincidencia de lo real y el ser presupone una aceptación de las posiciones y un rechazo de las contraposiciones, el lector no esperará en esta etapa del argumento ninguna repetición de los puntos básicos que se han presentado una y otra vez en las páginas precedentes de este libro. Aceptar las posiciones es aceptar la inteligencia y racionalidad propias de uno y sostenerse en dicha aceptación. Rechazar las contraposiciones es rechazar la interferencia de otro deseo en el funcionamiento apropiado del desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer. De aquí que toda contraposición lleve a su propia reversión; porque ella se ve envuelta en la incoherencia tan pronto afirma que es captada inteligentemente y afirmada razonablemente; y un sujeto inteligente y razonable no puede evitar tener esa pretensión.

Queda la premisa mayor, a saber, Si lo real es completamente inteligible, Dios existe. El argumento puede forjarse como sigue.

Si lo real es completamente inteligible, entonces la inteligibilidad completa existe. Si existe la inteligibilidad completa, entonces existe la idea del ser. Si existe la idea del ser, entonces Dios existe. Por tanto, si lo real es completamente inteligible, Dios existe.

Comentemos por pasos cada una de las premisas.

Primero, si lo real es completamente inteligible, entonces existe la completa inteligibilidad. Porque así como lo real pudiera no ser inteligible si la inteligibilidad fuera no-existente, así también lo real pudiera no ser completamente inteligible si la completa inteligibilidad fuera no-existente. En otras palabras, afirmar la {674} completa inteligibilidad de lo real es afirmar la completa inteligibilidad de todo lo que ha de afirmarse. Pero uno no puede afirmar la completa inteligibilidad de todo lo que ha de afirmarse sin afirmar la completa inteligibilidad. Y afirmar la completa inteligibilidad es conocer su existencia.

Segundo, si existe la completa inteligibilidad, la idea del ser existe. Porque la inteligibilidad o bien es material, o bien es espiritual, o bien es abstracta: es material en los objetos de la física, la química, la biología, y la psicología sensitiva; es espiritual cuando es idéntica al entender; y es abstracta en los conceptos de unidades, leyes, frecuencias ideales, operadores genéticos, tensiones dialécticas y conflictos. Pero la inteligibilidad abstracta necesariamente es incompleta, porque surge sólo en la autoexpresión de la inteligibilidad espiritual. Igualmente, la inteligibilidad espiritual es incompleta mientras puede preguntar. Finalmente la inteligibilidad material necesariamente es incompleta, porque ella es contingente en su {697} existencia y en sus ocurrencias, en sus géneros y especies, en sus leyes clásicas y estadísticas, en sus operadores genéticos y en el curso actual de su probabilidad de emerger; más aún, incluye un residuo meramente empírico de individualidad, infinidades no-contables, lugares y tiempos particulares, y al conocimiento sistemático le incluye una divergencia asistemática. De ello se sigue que la única posibilidad de inteligibilidad completa resida en una inteligibilidad espiritual que no puede preguntar debido a que entiende todo de todo. Y dicho entender irrestricto es la idea del ser.

Tercero, si existe la idea del ser, Dios existe. Porque si la idea del ser existe, al menos existe su componente primario. Es así que se ha mostrado que el componente primario posee todos los atributos de Dios. Luego, si la idea del ser existe, Dios existe.

Tal es, pues, el argumento. Como un grupo de signos impresos en un libro, no puede hacer más que indicar los materiales para una captación reflexiva del incondicionado virtual. El producir dicho acto es la obra que debe realizar por sí mismo el lector. Más aún, en la medida en que cualquier lector se haya impresionado por la visión contemporánea ampliamente difundida de que la existencia de Dios no puede probarse, todavía estará preguntándose exactamente dónde está la falacia, exactamente cuándo se dio el paso injustificado en la empresa anterior de llevar a cabo lo que se consideraba imposible. Juntémonos con él en su reflexión.

Ciertamente, tiene que haber alguna falacia en el argumento, si él no supone un rompimiento completo con las varias corrientes del pensamiento moderno que insisten en el ateísmo o el agnosticismo. Pero tal completo rompimiento existe en el rechazo (desde la raíz a las ramas) de las {675} contraposiciones y en una completa aceptación de las posiciones. Concedido que lo real es el ser, concedido que el ser es conocido por la captación inteligente y la afirmación razonable, entonces Dios es una realidad si él es un ser y él es un ser si la captación inteligente lo concibe a él y la racionalidad afirma lo que concibe la inteligencia. Igualmente, concedida la exclusión de todo oscurantismo, la inteligencia se dedica al esfuerzo de concebir una noción de Dios; porque si lo real es el ser, entonces uno debe enfrentar la pregunta ¿Qué es el ser? y como se ha visto, la

respuesta a esa pregunta incluye la respuesta a la pregunta ¿Qué es Dios? Pero la respuesta a una pregunta para la intelección necesariamente suscita la pregunta correspondiente para la reflexión, y la exclusión del oscurantismo una vez más nos compromete a un esfuerzo por responder. Si la respuesta es negativa, el ateísmo es correcto. Si no es posible ninguna respuesta, el agnosticismo es correcto. Si la respuesta es afirmativa, el teísmo es correcto. El único asunto es decidir cuál de las tres es la respuesta que ha de dar la unidad {698} de la conciencia empírica, inteligente, y racional que sucede que soy yo. Finalmente, si estoy operando en el patrón intelectual de la experiencia, si soy genuino en mi aceptación del dominio del desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de inquirir inteligentemente y reflexionar razonablemente, entonces no tengo bases justas para sorprenderme si me encuentro incapaz de negar que haya una realidad ni que lo real sea el ser, ni que el ser sea completamente inteligible, ni que la completa inteligibilidad sea el entender irrestricto ni que el entender irrestricto sea Dios.

Con todo, una conclusión no puede contener más que sus premisas. Si en el punto de partida uno no conoce que Dios existe, al menos tal conocimiento debe emerger en el proceso si ha de estar presente en el fin. ¿Dónde, pues, el conocimiento de la existencia de Dios hizo su entrada implícita en el proceso?

Es una pregunta atinada pero para responderla debe hacerse una distinción entre (1) afirmar un nexo entre otra existencia y la de Dios, y (2) afirmar la otra existencia que está ligada a la existencia de Dios. El segundo elemento se apoya en la afirmación de alguna realidad: tuvo su sitio en el capítulo sobre *la autoafirmación*, y se amplió al universo del ser proporcionado en capítulos subsiguientes. El primer elemento es el proceso que identifica lo real con el ser, después identifica al ser con la inteligibilidad completa, y finalmente identifica la inteligibilidad completa con el irrestricto acto de entender que posee las propiedades de Dios y explica todo lo demás. En este proceso el momento ⁽⁶⁷⁶⁾ expansivo es el primero: porque si lo real es el ser, lo real es el objetivo de un deseo irrestricto de entender correctamente; para ser dicho objetivo, lo real tiene que ser completamente inteligible, porque lo que no es inteligible no es el objetivo del deseo de entender, y lo que no es completamente inteligible no es el objetivo de un deseo irrestricto de entender correctamente, sino de dicho deseo juiciosamente mezclado con un rechazo oscurantista de entender. Una vez que se lleva a cabo dicho momento expansivo, le sigue el resto. Lo real no puede ser completamente inteligible, si la inteligibilidad completa es irreal. Tampoco puede la inteligibilidad completa ser real, si el acto irrestricto de entender es meramente un objeto del pensamiento. Porque la inteligibilidad de lo meramente concebido no es real; la inteligibilidad de la realidad material depende de un mero residuo empírico y así es incompleta; la inteligibilidad del preguntar y del desarrollar la inteligencia es buscar el completarse y con esto proclama su ser incompleto; y así la única posibilidad de una inteligibilidad que es a la vez completa y real es el acto irrestricto de entender.

Sin embargo ¿quiénes somos nosotros para pretender conocer todas las posibilidades? {699} ¿No pudiera haber alguna otra alternativa más? ¿No podría la inteligibilidad ser real y completa de alguna manera muy diferente que queda más allá de los angostos confines de nuestra comprensión? Pudiera serlo, si estuviéramos dispuestos a refugiarnos en las contraposiciones o a dar rienda suelta a nuestras tendencias al oscurantismo. Pero la suposición es que no lo estamos. Y si no lo estamos, entonces lo

posible es el ser posible, el ser es intrínsecamente inteligible, y lo inteligible o es idéntico al entender o está relacionado con él como algo que puede entenderse. Ahora bien, la inteligibilidad del segundo tipo es incompleta, porque está condicionada en su misma inteligibilidad por su relación con alguna otra cosa. Tampoco está completo el entender inquisitivo y en desarrollo. Así que sólo queda el irrestricto acto de entender. Tampoco hay ninguna paradoja en nuestra demanda de vislumbrar todas las alternativas posibles; porque si nosotros podemos conocer que nuestro logro es extremadamente limitado, podemos hacerlo porque nuestro conocimiento brota de un deseo irrestricto de entender correctamente, y así es un mismo irrestricto deseo el que a la vez nos revela la vastedad del grupo de posibilidades y, de un solo golpe, define las condiciones básicas que debe satisfacer cualquier posibilidad.

Finalmente, puede objetarse que, por lo que conocemos, un acto irrestricto de entender puede ser una contradicción en sus términos. Pero al menos un deseo irrestricto de entender correctamente no es una contradicción, porque es un hecho. Tampoco la contradicción tiene ningún otro origen sino la existencia de actos diferentes ^{677} de entender respecto al mismo objeto. Tampoco la contradicción implica una imposibilidad a no ser que la realidad sea completamente inteligible. Ahora bien, el acto irrestricto de entender es un acto singular, de suerte que la contradicción no puede originarse en él; y sólo porque el acto irrestricto fundamenta todo lo que es y fundamentaría todo lo que pudiera ser, es verdad que lo contradictorio no puede ser.

11. Comparaciones y Contrastes

Se ha argüido que nuestra metafísica del ser proporcionado proporciona un punto de vista universal, y ahora que esa metafísica se ha transformado para incluir al ser trascendente, debemos preguntar si permanece el punto de vista universal.

Primero, pues, nuestra concepción de Dios como el acto irrestricto de entender coincide con la concepción de Aristóteles del moviente inmóvil como νοησις νοησεως, si νοησις tiene la misma significación que νοειν en la famosa declaración sobre el chispazo inteligente en el *De Anima* de que las formas son captadas por la mente en las imágenes. ² {700} Y no hay nada fantástico en tal interpretación. Así como la metafísica aristotélica de la materia y la forma corresponde a una psicología de los sentidos y del chispazo inteligente, así las formas separadas aristotélicas no son ideas platónicas sin inteligencia, sino identidades de la inteligibilidad en acto con la inteligencia en acto.

Segundo, la serie de atributos que hemos encontrado en el irrestricto acto de entender revela la identidad de nuestra concepción con la concepción que Aquino tuvo de Dios como el *ipsum intelligere*, *ipsum esse*, *summum bonum*, el ejemplar, la causa eficiente, el primer agente, y el último fin de todo lo demás que es o puede ser. Entre los tomistas, sin embargo, hay una disputa sobre si el *ipsum intelligere* o el *ipsum esse subsistens* es lógicamente primero entre los atributos divinos. Como se ha visto en la sección de la noción de Dios, todos los otros atributos divinos se siguen de la noción de un

² [ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b 2 -- una afirmación citada en griego en la página titular de Lonergan. El manuscrito da aquí el griego, pero Lonergan lo cambió al inglés en la revisión de pruebas de imprenta (ver más adelante nuestra nota sobre la página titular).]

acto irrestricto de entender. Más aún, puesto que nosotros definimos el ser por su relación con la inteligencia, necesariamente lo último para nosotros no es el ser sino la inteligencia.

Tercero, como Aquino, así nosotros hemos rechazado el argumento ontológico y cualquier otra pretensión del conocimiento inmediato de Dios. Sin embargo, así como hemos argüido mediatamente desde la realidad de las creaturas hasta la realidad de Dios, así hemos explicitado la implicación de dicho procedimiento distinguiendo dos niveles en la metafísica. Porque si las creaturas son conocidas por nosotros antes de que Dios sea conocido, entonces hay en nuestro conocimiento una metafísica del ser proporcionado que es verdadera como asunto de hecho, y en cuanto asunto de {678} hecho ella revela la estructura ontológica del universo proporcionado. Ahora bien, los meros asuntos de hecho no pueden ser lo último para la inteligencia, y así de la metafísica proporcionada somos llevados desde la contingencia a través de la causalidad hasta el ser en cuanto [que éste es] a la vez idea trascendente y realidad trascendente.

Cuarto, las cinco vías como prueba Aquino la existencia de Dios son otros tantos casos particulares de la afirmación general de que el universo proporcionado es inteligible incompletamente y de que se requiere la inteligibilidad completa. Así, hay un argumento a partir del movimiento, porque el paso desde la potencia hasta el acto es condicionado, y un agregado ilimitado de pasos condicionados no sube hasta la inteligibilidad completa. Hay un argumento a partir de la causalidad eficiente, porque la dependencia inteligible que el efecto tiene de la causa llega a ser completamente inteligible sólo si hay una causa que sea inteligible sin ser dependiente. Hay un {701} argumento a partir de la contingencia, porque el contingente es un asunto de hecho, y el asunto de hecho no es completamente inteligible. Hay un argumento a partir de los varios niveles del ser, porque los muchos pueden ser completamente inteligibles sólo siendo relacionados con el único. Hay un argumento a partir del orden del universo, porque la inteligibilidad de un orden está condicionada en su inteligibilidad por su relación con una inteligencia.

Quinto, además de las cinco vías de Aquino, hay tantas otras pruebas de la existencia de Dios cuantos aspectos de la inteligibilidad incompleta en el universo del ser proporcionado. En particular debe prestarse atención al problema epistemológico. Porque así como nada en el universo proporcionado es una inteligibilidad completa, así tampoco lo es nuestro conocimiento. A la inversa, a no ser que conozcamos alguna realidad, no es posible deducir la existencia de Dios. De esto se sigue que primero debemos establecer el que, como asunto de hecho, nosotros conocemos y el que, como asunto de hecho, hay alguna realidad proporcionada a nuestro conocer. Porque sólo después de que se conocen los hechos podemos tener alguna esperanza de alcanzar una explicación de la posibilidad de correspondencia entre nuestro inquirir y entender, nuestra reflexión y juicio y, por la otra parte, lo real como es realmente.

Esto nos inclina a estar en desacuerdo con el que parece haber sido el procedimiento de Schleiermacher. Correctamente él sostuvo que nuestro conocimiento es posible sólo si finalmente se da la identidad del *Denken* y del *Sein*. Pero de ello no se sigue que en nuestro conocimiento tal identidad deba darse genéticamente primero. Y así tampoco se sigue el que la totalidad de nuestro conocer se apoye en una creencia -- movida por el sentimiento religioso -- en la identidad última. Como se ha visto, nuestro propio irrestricto deseo de conocer define {679} para nosotros lo que debemos significar cuando

hablamos del ser; a la luz de dicha noción podemos determinar por la captación inteligente y la afirmación razonable lo que de hecho es, y lo que de hecho no es; y aunque este procedimiento no explica por qué toda realidad posible y actual deba ser inteligible, sí establece lo que de hecho ya es conocido ser verdadero y, al mismo tiempo, hace surgir la pregunta ulterior que pide una explicación completa y una inteligibilidad completa.

Sexto, así como la metafísica del ser proporcionado se apoya en el isomorfismo del conocido proporcionado al conocedor, así la transición hasta lo trascendente se efectúa procediendo desde el irrestricto deseo de conocer del sujeto contingente hasta el irrestricto acto de entender del sujeto trascendente. Igualmente, así como la estructura del ser proporcionado puede deducirse de la estructura del sujeto contingente, así también ciertas propiedades generales de cualquier universo posible pueden deducirse de los atributos {702} del sujeto trascendente. Sin embargo, mientras que la metafísica del ser proporcionado puede desarrollarse recurriendo al sentido común y a las ciencias empíricas, las propiedades generales de cualquier universo posible están ligadas a quedar como generalidades en nuestro conocimiento porque no tenemos conocimiento empírico de universos diferentes al único en que existimos.

Se sigue un corolario de importancia teológica considerable, a saber, que nuestro conocimiento de los mundos posibles no es, en general, más que una inferencia de nuestro conocimiento de Dios. Así, debido a que Dios es omnipotente, uno puede inferir que cada afirmación no contradictoria sería verdadera en algún mundo posible. Debido a que la divina sabiduría iguala al poder divino, uno puede decir que cada mundo posible sería ordenado de acuerdo con la sabiduría infinita. Debido a que la divina bondad va de acuerdo con la divina sabiduría, uno puede decir que cualquier mundo posible sería digno de una bondad infinita. Pero debido a que nuestro entender no es el acto irrestricto, no estamos en posición de pasar a detalles. Brevemente, estamos confiados en la sobriedad de Aquino en la cuestión veinticinco de la primera parte de su *Summa theologiae*, y nos vemos llevados a rechazar como metodológicamente insana la concepción escotista de que una pregunta llega a ser científica cuando se suscita con respecto a todos los mundos posibles. El hecho es entonces que una pregunta usualmente llega a ser indeterminable, y en no pequeña medida la esterilidad de la escolástica posterior parece atribuible a sus concepciones equivocadas sobre la naturaleza del conocimiento científico.

Séptimo, si bien nuestra explicación de la noción y la afirmación de Dios puede colocarse dentro de la tradición aristotélico-tomista, también {680} satisface el requisito de explicar la existencia de otras visiones. Porque aunque hemos ido más allá de la metafísica del ser proporcionado hasta la idea trascendente y la realidad trascendente del ser, con todo, nuestra base de operaciones ha permanecido la misma. Nosotros suscitamos la pregunta sobre la noción de Dios al preguntar qué es el ser. Respondimos la pregunta de si Dios existe afirmando que lo real es el ser y que el ser es el objetivo completamente inteligible de un deseo irrestricto de entender correctamente. Tampoco era oscuro en ningún punto decisivo del proceso el que nosotros estábamos hallando nuestras respuestas siendo fieles a las posiciones y rechazando las contraposiciones. Ahora bien, el polimorfismo del estado consciente humano no se suprime por el mero hecho de que un hombre esté preguntando qué es Dios y si Él es. De acuerdo con esto, así como nuestra noción y afirmación de Dios es un resultado de las posiciones, así también otras visiones

sobre la divinidad pueden alcanzarse al suponer diferentes etapas en el desarrollo de las posiciones y en la aberración de las contraposiciones.

{703} De esto se sigue que el punto de vista universal de la metafísica proporcionada se haya preservado y expandido. Porque un punto de vista es universal en la medida en que (1) es uno y coherente, (2) suscita asuntos demasiado básicos para que se esquiven, y (3) su análisis de la evidencia es suficientemente penetrante para explicar la existencia de todas las otras visiones así como para establecer la suya propia. Ahora bien, la noción y la afirmación de Dios es una, porque Dios es uno; es coherente, porque la coherencia es el resultado de la unidad de un acto singular de entender, y Dios es un singular e irrestricto acto de entender. Igualmente, preguntar qué es el ser y si lo real es ser, equivale a hacer unas preguntas demasiado básicas para que se esquiven. Finalmente, así como nuestra respuesta es resultado de las posiciones en la etapa presente de su desarrollo, así también otras respuestas (al menos si prescindimos de momento de la afirmación mística de lo inefable y de la afirmación del creyente en una divina revelación) pueden derivarse asignándoles diferentes valores a las variables de la polimórfico conciencia del hombre.

Para ilustrar esta conclusión brevemente, las posiciones se desarrollan primariamente en la medida en que los sentidos se distinguen del entender, y tanto los sentidos como el entender se distinguen del juicio; y se desarrollan secundariamente en la medida en que las posiciones se distinguen precisa y efectivamente de las contraposiciones. Pitágoras y Parménides, Platón y Aristóteles, Agustín y Aquino son los grandes nombres cuando nos referimos al proceso ^{681} primario, mientras que la descomposición de la escolástica medieval y los esfuerzos metodológicos de la filosofía moderna plantean el problema del desarrollo secundario, y el avance de las matemáticas y las ciencias empíricas proporcionan la información precisa necesaria para realizarlo.

En la medida en que los desarrollos primario y secundario no hayan ocurrido o no se hayan asimilado, la conciencia humana no sólo es polimórfica sino que sus varios componentes permanecerán sin resolverse. El hombre afirma lo divino, y oscuramente conoce lo que él significa. Él expresa su significación lo mejor que puede, pero sus recursos para expresarse son desiguales para la tarea. Él puede darle a Dios un nombre, pero hay muchos idiomas, y así hay muchos nombres. Él puede indicar los atributos divinos por analogía, pero él no puede disociar ^l de sus imperfecciones a las analogías que emplea. Hacer de Dios una causa también es relegarlo al pasado; hacer de Él un fin es posponerlo para el futuro; insistir en su inmediatez y relevancia para el mundo y para la vida humana es implicarlo en el corazón y la familia, en el énfasis de los arreglos patriarcal y matriarcal, en los intereses de los cazadores y pescadores, de los agricultores, artesanos, y nómadas, en los intereses de la propiedad y del Estado, en las **{704}** ocupaciones de la paz y de la guerra. El cuádruple sesgo del sujeto dramático y práctico ^m del sentido común reaparece en la concepción de lo divino, y con su reforzamiento y sanción conduce, primero, hacia una expansión cada vez más plena pero, en último término, a su propia reversión. Así los imperios de la cuenca mediterránea reunieron los dioses de sus pueblos en panteones; los sincretistas redujeron su número; los alegoristas les dieron nuevas significaciones a sus proezas; y los filósofos descubrieron y predicaron la primacía de lo Inteligible y de lo Uno.

Con todo, el emerger de la filosofía como un campo distinto de la investigación sólo traslada el asunto. Los muchos dioses dieron pie a las muchas filosofías. Al intelectualismo de un Platón y de un Aristóteles se le opone el atomismo de un Leucipo y un Demócrito. El tiempo divide las Antiguas Academias, las Intermedias y las Nuevas Academias. El Liceo abandona los cincuenta y pico movientes inmóviles de la cosmología aristotélica para ir formalizando la investigación empírica. La filosofía misma se convierte en práctica en el interés ético primario de los Cínicos y los Cirenaicos, de los Epicúreos y los Estoicos, y la brillante especulación de un Plotino termina en las rarezas más efectivas de un Proclo y un Jámblico.

Igualmente, si puede argumentarse que el monoteísmo sostenido de las tradiciones hebrea y cristiana y algunos de sus ramales muestren una ^{682} singularidad histórica, no puede decirse que hayan exorcizado el polimorfismo de la conciencia humana. Además de los verdaderos creyentes, ha habido herejes. El frente aparentemente monolítico de la escolástica medieval, al inspeccionarse de cerca, se fragmenta en escuelas y dentro de cada escuela los hombres disputan acerca de su ortodoxia especial. Detrás de las certidumbres de una fe común, surgen las dudas y la negación de la categoría independiente y del valor de la razón humana. El renacimiento cartesiano es seguido por la oposición del racionalismo y del empirismo. Por un lado, la componenda kantiana es abandonada por el idealismo, y por el irracionalismo por el otro. Para llenar el vacío creciente, la ciencia se convierte en un científicismo que proclama que así como la tierra es sólo uno de los planetas, así el hombre es sólo uno de los brutos, Dios es sólo una proyección de las profundidades psicológicas, y la religión sólo una fachada para los intereses económicos y sociales.

Ahora bien, si la noción y la afirmación de Dios pertenece a las posiciones, no de una manera incidental sino como respuestas necesarias a las preguntas inevitables sobre la idea del ser y sobre la identidad del ser con lo real, se sigue que las contraposiciones, siempre sostenidas por el polimorfismo de la conciencia humana, implicarán unas nociones prefilosóficas de lo divino en lo mítico, generarán concepciones erróneas antifilosóficas, dudas y negaciones, y tenderán a corromper aun las nociones y ^{705} afirmaciones correctas si no están soportadas por una crítica efectiva de las influencias que surgen desde el inconsciente en la sensibilidad e intersubjetividad humanas, y que invaden los dominios de la verdad a petición de la necesidad y utilidad tribal, nacional, económica, y política.

Entonces, si el procedimiento del presente capítulo al concebir la naturaleza y afirmar la realidad de Dios aparece ser excesivamente laborioso, complejo, y difícil, sería injusto dejar de lado el hecho de que nuestro interés no ha sido el seleccionar el acercamiento más fácil a la noción de Dios, ni el ofrecer la más simple prueba de su existencia, sino el avanzar de tal manera desde el ser proporcionado hasta el ser trascendente que el punto de vista universal (alcanzado en las etapas primeras del argumento) pudiera preservarse y expandirse. Es un antiguo refrán el que dice que *veritas est una et error multiplex*, pero aun la verdad cambia su apariencia conforme el entender humano se desarrolla, y no es despreciable la ventaja de ser capaz de explicar desde una única base no sólo el rostro mutable de la verdad, ni la multiplicidad del error, sino también el peor de los enemigos, el único dentro de la propia casa del hombre, que tan espontánea y naturalmente tiende a ^{683} ajustar y colorear la verdad que uno conoce según

las exigencias del medio socio-cultural de uno y según el matiz del temperamento de uno mismo.

Octavo, debido a que es difícil conocer lo que es nuestro conocer, también es difícil conocer lo que es nuestro conocimiento de Dios. Pero así como nuestro conocer es anterior a un análisis del conocimiento y mucho más fácil que éste, así también nuestro conocimiento de Dios es a la vez anterior y más fácil que cualquier intento de darle una expresión formal. Porque sin [tener] ninguna formulación de la noción del ser, nosotros la usamos a ésta siempre que preguntamos y entendemos, reflexionamos y juzgamos. Sin ningún repudio explícito del oscurantismo, hacemos preguntas y más preguntas en nuestra búsqueda de lo inteligible y lo incondicionado. Pero todo lo que conocemos y podemos conocer acerca de nosotros mismos y acerca del mundo que nos rodea, suscita la misma pregunta ulterior; porque se conoce que es sólo como asunto de hecho mediante una captación reflexiva del incondicionado virtual; y la ubicua e incesante pregunta ulterior admite sólo una respuesta, a saber, una inteligibilidad que formalmente es incondicionada. Así sucede que, exactamente así como todos los hombres entienden qué significan al decir: "la naturaleza de ..." aunque no les sea fácil explicar lo que signifiquen, de manera semejante todos ellos entienden qué significan al decir: "Dios" aunque no les sea fácil explicar una noción tan básica y familiar. Igualmente, así como todo el que pregunta ya conoce algo cuando conoce que hay una naturaleza por conocerse aunque todavía tenga que descubrir qué es la naturaleza, de modo semejante todos conocen algo al conocer que hay un Dios, aunque no se tenga ninguna esperanza de {706} alcanzar nunca un acto irrestricto de entender y así conocer qué es Dios. Igualmente, así como a la noción de naturaleza pueden darle mal uso el gnóstico y el mago, pero sin embargo cuando se usa apropiadamente proporciona una base dinámica sobre la que se erige todo el conocimiento científico, así también la noción de Dios puede corromperse por la conciencia mítica y distorsionarse por la practicidad mal ubicada, pero sin embargo cuando se usa apropiadamente proporciona una base dinámica sobre la que se erige no sólo la totalidad del conocer inteligente y racional sino también la totalidad de la vida inteligente y racional. Finalmente, así como el mal uso de la noción de naturaleza la hace ridícula a los ojos de quienes estén más deseosos de conocer qué es ser conocido por el entender, así también la concepción errónea y el mal uso de la noción de Dios lleva a que la rechacen los mismos hombres que insisten más en denunciar el oscurantismo, en demandar que los juicios se apoyen en el incondicionado, y en invocar la consistencia entre el conocer y el actuar. Pero si uno está deseoso de conocer qué es ser conocido por el entender, uno puede ridiculizar la noción de la naturaleza sólo debido a que uno no conoce qué significa ese nombre; y si uno es genuino {684} al denunciar el oscurantismo y al demandar lo incondicionado, o bien ya adora uno a Dios sin nombrarlo o bien uno no tiene que ir muy lejos para alcanzarlo.

Noveno, nosotros hemos admitido la existencia de un problema crítico debido a que el irrestricto deseo del hombre hace más preguntas que las que puede responder el limitado logro del hombre; hemos sostenido que una solución al problema debe darse por partes debido a que las cuestiones de posibilidad tienen que resolverse sólo recurriendo a los hechos, y hemos apuntado que la solución por partes se convierte en metódica en la medida en que ejecuta una estrategia comprehensiva y efectiva al seleccionar los hechos a los que ella recurre sucesivamente. Ya son familiares al lector unos primeros elementos de la estrategia, que hemos estado siguiendo; pero queda por mostrarse que el hecho de que

podamos concebir a Dios como la idea trascendente y afirmarlo a El como la realidad trascendente del ser, no sólo tiene continuidad con todo lo que ha pasado antes sino que además es su culminación.

Nuestro tema ha sido el acto del chispazo inteligente o el entender, y Dios es el irrestricto acto de entender, el eterno raptó vislumbrado en cada grito arquimédico de "Eureka". El entender enfrenta preguntas para la intelección y preguntas para la reflexión. El acto irrestricto los enfrenta de golpe; porque él entiende el entender y toda la inteligibilidad basada en él; y él entiende su propio entender como irrestricto, invulnerable, verdadero. Lo que es conocido por el verdadero entender es el ser, y el ser conocido por el autoconocimiento del irrestricto entender es el ser primario, autoexplicativo, incondicionado, necesario sin ninguna carencia ni defecto. {707} El bien es el inteligible, y así el ser primario también es el bien primario. Así como la inteligibilidad sin inteligencia sería defectuosa, así también lo sería la verdad sin el afirmar, o el bien sin el amar; pero Dios es sin defecto, no debido a que el acto de entender se complementa con actos ulteriores, sino por un acto singular que a la vez es entender e inteligible, verdad y afirmar, bondad y amar, ser y omnipotencia.

Nuestro tema ha sido el entender en su génesis. Él surge en la conciencia inteligente y racional, pero antes de surgir es anticipado, y dicha anticipación es la base espontánea que, al explicarse reflexivamente, se convierte en los métodos de la ciencia y en la estructura heurística integral implementada en la metafísica del ser proporcionado. Ahora bien, la anticipación fundamental es el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de entender correctamente; el supuesto fundamental es que lo real coincide con la inteligibilidad fundamentada que {685} ha de conocerse mediante el entender correcto; la explicación reflexiva fundamental de toda anticipación y supuesto inteligente y racional es concebir la idea del ser, y de ahí la noción de Dios, y afirmar que lo real es ser, y de ahí afirmar la realidad de Dios.

Nuestro tema ha sido la huida del entender en la escotosis del sujeto dramático, en el sesgo triple del sentido común, en las tinieblas de la conciencia mítica, en las aberraciones de las contrafilosofías. Pero no es el espíritu de inquisitividad quien rehúsa preguntar qué es el ser, ni la reflexión crítica quien ignora la pregunta de si el ser y sólo el ser es lo real. No es la huida del entender quien forma la noción de un acto irrestricto de entender, ni la demanda de la conciencia racional por el incondicionado quien retrocede alarmada cuando surge una demanda por el incondicionado formal. Mediante las posiciones es como se desarrolla la noción de Dios y se sostiene la afirmación de Dios, y mediante las contraposiciones es como los temas se conciben erróneamente y se confunden.

Kant habló de una ilusión trascendental, y si bien lo que él significó se ha mostrado ser un error, con todo, la expresión sobrevive para generar desconfianza. Pero no es el desapegado y desinteresado deseo de entender correctamente lo que puede llamarse ilusión, porque la interferencia con dicho deseo es lo que está en la raíz de todo error. Tampoco puede el deseo irrestricto llamarse ilusión trascendental, porque tiene que existir una ilusión antes que pueda ser inmanente o trascendental. Tampoco puede decir uno que exista el puro deseo, que no sea ilusorio, pero que de hecho no sea irrestricto. Después de todo, los kantianos y los positivistas no estaban engañados sino sólo equivocados {708}

cuando se esforzaron por restringir la inquisitividad humana dentro de las fronteras que todos trascienden natural y espontáneamente.

¿Qué es, pues, el método crítico? Es un método respecto a lo último, es un método aplicado a los temas más básicos. Ahora se ha visto que el método de las ciencias empíricas se apoya en la estructura heurística del deseo y capacidad del hombre para entender los datos correctamente. De manera semejante el método de la metafísica consiste en integrar e implementar los métodos clásico y estadístico, genético y dialéctico. El método crítico difiere de otros métodos sólo en su temática. Como ellos, también él se ubica en el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de entender correctamente. " Como ellos, también él capta y afirma un objeto correlativo al deseo. Como ellos, también él insiste tanto en que las afirmaciones generales pueden hacerse sobre el objeto antes de que éste sea entendido actualmente, y que dichas afirmaciones, aunque válidas y verdaderas y útiles, se quedan cortas ante lo que ha de conocerse si se alcanza el entender. En suma, el método crítico ni es ni puede ^{686} ser el blando procedimiento de consignar asuntos trascendentales al olvido. Así como el método científico no repudia la noción de la naturaleza, sino que la hace explícita y precisa como la función indeterminada que ha de determinarse, como la frecuencia ideal de la que las frecuencias actuales no divergen sistemáticamente, como el operador genético, como la tensión y oposición dialéctica entre el puro deseo y la sensibilidad humana, así tampoco el método crítico repudia la noción de Dios sino que la formula como el acto irrestricto de entender y desarrolla sus atributos generales. Así como el método científico no confunde el conocimiento del método con sus frutos, así tampoco el método crítico confunde nuestra formulación del entender irrestricto con aquella pretensión de que entendamos todo acerca de todo. Así como el científico está dispuesto a abandonar cualquier hipótesis y teoría científica sin perder la confianza en lo correcto del método científico, así el metafísico afirma la realidad de lo que el científico busca conocer, y el pensador crítico no permite que los desarrollos de la noción de Dios generen ninguna duda de que es un mismo ser a quien todos los hombres se refieren, ya sea que tengan mayor o menor éxito en concebirlo, ya sea que atinadamente afirmen su existencia o que equivocadamente la nieguen.

20

El Conocimiento Trascendente Especial ^a

{709} ^{687} Al decir que el conocimiento es trascendente, utilizamos el término en cuanto que va más allá de los dominios del ser proporcionado.

El conocimiento trascendente general es el conocimiento de Dios que responde las preguntas básicas suscitadas por el ser proporcionado, a saber, qué es el ser, y si el ser es lo real.

Con todo, se da el hecho del mal, y el hombre se inclina a concluir de tal hecho la negación de la inteligencia, o del poder, o de la bondad de Dios. Aunque se haya estado de acuerdo en que el mal de los objetos de aversión sea, desde un punto de vista intelectualista, un bien potencial, y aunque se haya estado de acuerdo en que el mal de desorden sea una ausencia de inteligibilidad que ha de entenderse sólo por el chispazo inteligente inverso que capta su falta de inteligibilidad, con todo, queda el hecho concreto del mal y el problema práctico de determinar lo que tiene uno que hacer respecto a él.

En realidad, puesto que Dios es el primer agente de todo evento, de todo emerger, y de todo desarrollo, la pregunta es realmente qué hace Dios o qué ha estado haciendo acerca del hecho del mal. La respuesta a dicha pregunta la llamaremos conocimiento trascendente especial, y nuestra discusión se repartirá en cuatro encabezados, a saber: el hecho del mal, la existencia de una solución, la estructura heurística de las propiedades de las posibles soluciones, y la identificación de la solución que existe.

A estos tópicos principales nos vemos forzados a añadirles un largo excurso sobre la noción de la creencia. Porque entre los males que afligen al hombre, ninguno es más grave que las creencias erróneas que a la vez distorsionan su mente y hacen sistemáticas las aberraciones de su conducta. Sin embargo, a pesar de sus potencialidades {710} para el mal, la creencia es inevitable en la colaboración humana, y la política de no creer nada es tan ilusoria como el programa cartesiano de dudar de todo lo que pueda dudarse. Así nos vemos impulsados a determinar exactamente cuál sea la necesidad de la creencia, qué ocurra precisamente cuando uno cree, y qué se pueda hacer para liberarse a sí mismo de las falsas creencias.

La relación entre el tema central y el excurso es, por supuesto, dialéctico. Si no hubiera un problema del mal, no existiría ni la masa de creencias erróneas ni los consiguientes errores acerca de la naturaleza de la creencia. Donde no hay una solución al problema del mal, ^{688} tiene poco caso ya sea el determinar correctamente la noción de la creencia o el desarrollar un método practicable para liberarse uno mismo de las falsas creencias. Finalmente, porque la estructura heurística de la solución al problema del mal implica sus propias creencias, hemos puesto nuestro excurso en donde surge el tema. Sin embargo, no podemos sino admitir que este atenemos a la estructura interna del tema, implica un rompimiento extensivo del argumento y, en conformidad con ello, avisamos inmediatamente a los lectores no inclinados a atragantarse con paréntesis excesivamente

largos el que o bien lean inmediatamente la sección 4 (p. 725) o que la brinquen en una primera lectura.

1. El Problema

El culto al progreso ha sufrido un eclipse, no porque el hombre no se desarrolle, ni porque el desarrollo no implique una revisión de lo que ha sido, sino porque el desarrollo implica el que la perfección no pertenece al presente sino al futuro. Si la implicación de los defectos presentes no hubiera sido pasada por alto con gran abandono, si los apóstoles del progreso no hubieran confundido sus concepciones básicas con unas realizaciones prematuras de la perfección futura, entonces la desilusión del siglo XX difícilmente pudiera haber sido a la vez tan inesperada, tan amarga, y tan completa.

Sin embargo tal como son las cosas, hallándose en medio de las repercusiones de los trastornos económicos y políticos, en medio de los temores de peores males por venir, la tesis del progreso necesita afirmarse de nuevo. Porque la misma estructura del ser del hombre es dinámica. Su conocer y querer se apoyan en el inquirir, y el inquirir es irrestricto. Su conocer consiste en entender, y cada acto de entender no sólo suscita preguntas ulteriores sino que también les abre el camino a unas respuestas ulteriores. Su voluntad buena es consistente con su conocimiento, y conforme se desarrolla su conocimiento, él puede persuadirse efectivamente en pro de una querencia siempre más plena. Su sensibilidad y su intersubjetividad son, como su {711} conocimiento y querencia, unos sistemas en movimiento; si bien su adaptación al avance espiritual es lenta, al menos tiende a perdurar; y así los modales y costumbres aceptados en tiempos anteriores pueden llegar a ser abominaciones, a la vez increíbles y repulsivas, para una época posterior.

Pero si ha de afirmarse la tesis del progreso, debe aceptarse que implica no sólo un contraste con el pasado, sino también un contraste con su meta. Un deseo irrestricto de entender correctamente lleva hacia un irrestricto acto de entender, hacia Dios. Una voluntad que es buena por ser consistente con el conocimiento es llevada hacia una querencia antecedente que va pareja con el deseo de conocer tanto en su desapego esencial ⁽⁶⁸⁹⁾ del sujeto sensitivo como en su irrestricta dedicación a la inteligibilidad completa, a Dios. Una sensibilidad y una intersubjetividad que tienen su integración superior en el conocer y querer se encaminan hacia unos objetos y actividades que no pueden ser más que los símbolos y signos de lo que ellas no pueden comprender ni apreciar. Todo el mundo de los sentidos ha de ser, pues, unas arras, un misterio de Dios, porque el deseo de la inteligencia busca a Dios, y para la voluntad, lo bueno es el amor de Dios.

Ahí hay una implicación ulterior. Como la tesis del progreso nunca coloca al hombre en el pináculo de la perfección, siempre afirma que su conocimiento es incompleto, que su querencia es imperfecta, que su sensibilidad e intersubjetividad todavía necesitan adaptarse. El conocimiento llega por el proceso aparentemente al azar del descubrimiento, y se disemina por el proceso laborioso de la enseñanza-aprendizaje, de la escritura y la lectura. La predisposición a vivir de manera consistente con el conocimiento tiene que adquirirse persuadiéndose uno mismo o siendo persuadido por otros. La sensibilidad y la intersubjetividad necesitan tiempo para llegar a estar a gusto con los caminos nuevos. Así sucede que el presente es siempre un patrón de rezagos. Nadie puede posponer su vida

hasta que haya aprendido, ni hasta que haya llegado a querer, ni hasta que sus sensibilidad se haya adaptado. Aprender, persuadirse, llegar a adaptarse ocurre dentro de la vida y mediante la vida. El vivir es siempre ahora, pero el conocimiento que guía al vivir, la predisposición a seguir el conocimiento, la adaptación sensitiva que vigorosa y alegremente ejecuta las decisiones de la voluntad ... todos éstos le pertenecen al futuro y cuando el futuro se haga presente habrá más allá de él un futuro ulterior con demandas mayores.

Ahora bien, cuando los caminos de acción que escogen los hombres reflejan o bien su ignorancia, o bien su mala voluntad, o bien su no efectivo autocontrol, ahí se da el irracional social. Entonces para entender su situación concreta, el hombre tiene que invocar no sólo los chispazos inteligentes directos que captan la inteligibilidad sino también los chispazos inteligentes inversos que reconocen la ausencia de inteligibilidad. Con todo, {712} este procedimiento sutil tiene que descubrirse, enseñarse, aprenderse. Hasta que se hace el descubrimiento, y se esparce, y se acepta, el hombre tiende a mirar su situación como un bagaje homogéneo de hechos inteligibles. Al irracional social, que será descontado como una mera prueba de la aberración, se lo mira como una evidencia en favor del error. El hombre se hace un realista. A los dictados de la inteligencia y la razonabilidad se los considera irrelevantes para la vida concreta. A los hechos hay que enfrentarlos, y enfrentarlos significa ajustar la teoría a la práctica. Pero todo ajuste hace de los pecados incidentales del pasado la regla comúnmente aceptada del ^{690} presente; el irracional social se extiende, y su expansión demanda un ajuste ulterior.

Si esta sucesión de síntesis cada vez menos comprensivas puede deducirse del hecho de que el hombre haya fracasado en entenderse dialécticamente a sí mismo y a su situación, y si históricamente la evidencia del fracaso y sus consecuencias está a la mano tanto en el pasado distante como en el reciente, con todo, es un teorema mucho muy general para desenredar de un golpe la enredada maraña de la inteligibilidad y de lo absurdo en las situaciones concretas. Su generalidad tiene que mediarse por una vasta acumulación de intelecciones directas e inversas y por una larga serie de juicios de verdad y de valor, antes de que puedan hacerse algunos juicios concretos. Y ¿a qué Galahad llamaremos para que realice la intelección y para que haga los juicios? Porque el irracional social reside menos que nada en cosas externas, y más que nada en las mentes y voluntades de los hombres. Sin un juez no prejuiciado (*unbiased*), la verdad no se alcanzará; y si se hallara un juez sin prejuicios, ¿la restante humanidad prejuiciada reconocerá lo recto de sus decisiones y se atenderá efectivamente a ellas?

Hasta este punto nos había llevado nuestro estudio del sentido común y su revelación de la escotosis del sujeto dramático y del triple bloqueo del sujeto práctico. En esa ocasión recurrimos a un punto de vista superior, a una X llamada cosmópolis; e indicamos algunos de sus rasgos. Pero si bien la necesidad de alguna cosmópolis hace manifiesta la inadecuación del sentido común para manejar el asunto, en un nivel más profundo hace manifiesta la inadecuación del hombre. Porque la posibilidad de una cosmópolis está condicionada por la posibilidad de una ciencia crítica del hombre, y una ciencia crítica del hombre está condicionada por la posibilidad de una filosofía correcta y aceptada.

Sin embargo, como lo han tratado de explicar los capítulos intermedios, y como lo confirma más bien abundantemente la historia de la filosofía, el polimorfismo de la conciencia humana no pierde alguna de sus ambivalencias porque los hombres se hayan vuelto hacia la filosofía. Al contrario, las muchas filosofías no son sino la expresión adecuada del hecho polimórfico interior. Porque cada {713} descubrimiento humano puede formularse ya sea como una posición o como una contraposición. Las posiciones invitan al desarrollo y, en la medida en que se desarrollan, ellas se expresan de muchas maneras. Inicialmente, cada una puede aparecer sola. Luego se le juntan preguntas antitéticas ulteriores. Entonces las posiciones empiezan a unirse, primero en unas síntesis mas numerosas aunque inferiores, después en unas unidades menos numerosas aunque más comprensivas. Además de las muchas expresiones de las posiciones, se dan las {691} contraposiciones, y ellas invitan a su reversión. Pero es más común que se retarde la reversión que pudiera sobrevenir de un solo golpe penetrante. La contraposición se extiende cuando se despliegan sus implicaciones lógicas; ella reconoce a sus colegas y se une con ellas en una causa común; unidas prevén el inminente peligro de la reversión, no en su raíz, sino en una manifestación particular; y entonces desplazan su fundamento y evitan el amenazante ataque. Así se multiplican las contraposiciones; ellas ocupan un amplio territorio desde la incoherencia arrogante hasta el oportunismo y la violencia estúpidos; y si bien lo peor de las contraposiciones no tiene relación con ninguna posición, y si bien la más perfecta expresión de las posiciones llega a estar libre de cualquier mancha de las contraposiciones, con todo, los filósofos son hombres y la gran mayoría de ellos se apegan a cierta mezcla de ambas [posiciones y contraposiciones].

Esta conclusión puede sonar a escepticismo. Pero ciertamente yo sería el último en negar la posibilidad de desarrollar una filosofía basada en el polimorfismo de la conciencia humana y en la oposición dialéctica entre posiciones y contraposiciones. Después de todo, uno no considera imposible aquello que uno se esfuerza por llevar a cabo. Con todo, si bien yo me imagino haber hecho alguna contribución a una filosofía de las filosofías, no puedo soñar en que una transposición tan compleja acabe con la multiplicidad; no puedo sino suponer que aquellos que acepten mis conclusiones también se esforzarán por mejorarlas, mientras que quienes estén en desacuerdo -- si en alguna ocasión dejan de considerar al silencio como el arma más efectiva -- trabajarán virilmente para revertir mis concepciones. Más aún, en la medida en que esta obra y sus mejoras subsiguientes posean implicaciones prácticas y concretas, en esa medida estarán implicadas no sólo la inteligencia y racionalidad humanas, sino también la voluntad humana y las rutinas establecidas de la sensibilidad e intersubjetividad humanas. Así la Babel de las mentes de los hombres se llega a introducir en el conflicto de sus voluntades, y el conflicto de las voluntades echa mano de su panoplia de imágenes y emociones, sonidos y pasiones.

Ahora bien, si la filosofía habla con tantas voces de suerte que una filosofía correcta deba ser demasiado complicada para superar el griterío, ¿no debería uno recurrir directamente a los hombres de voluntad buena? En realidad, uno debería, con tal que los pueda encontrar. {714} Pero no deben hacerse ilusiones. Uno no va a definir la voluntad buena por su parecido con la propia voluntad, ni aun por su parecido con la voluntad que uno quisiera tener pero no tiene. La voluntad es buena según su conformidad con la inteligencia. Es un bien en la medida que antecedermente y sin ninguna persuasión se acople con el puro deseo tanto en su desapego del sujeto sensitivo como en su dedicación

incesante ^{692} a la inteligibilidad completa. Una voluntad menos buena que esa es menos genuina; está disponible para la obnubilación que huye del autoconocimiento; está inclinada a la racionalización que vislumbra que lo errado es correcto; está infectada por la renuncia a mejorarse que aunque aprueba el bien sabe que ella misma es mala. En suma, así como tiene que desarrollarse la inteligencia de un hombre, así también tiene que hacerlo su voluntad. Ahora bien, el progreso en la predisposición lo efectúa la persuasión, la persuasión se apoya en la captación inteligente y el juicio razonable, y así el fracaso del entendimiento en desarrollarse trae consigo el fracaso de la voluntad.

El problema tiene un nivel más profundo. En un párrafo anterior se había concluido que el puro deseo de la mente es un deseo de Dios, que la bondad de la voluntad del hombre consiste en un consumidor amor a Dios, que el mundo de los sentidos es, más que nada, un misterio que significa a Dios tal como lo conocemos y que simboliza las profundidades ulteriores que yacen más allá de nuestra comprensión. Ahí hay una dimensión teológica que debe añadirse a nuestro desapegado análisis del compuesto integrado por el binomio "progreso y decadencia" del hombre. La mala voluntad no es meramente la inconsistencia de la autoconciencia racional; también es un pecado contra Dios. La maraña sin remedio del irracional social, de la impotencia del sentido común, de las filosofías interminablemente multiplicadas, no es meramente un callejón sin salida para el progreso humano; también es un reinado de pecado, un despotismo de la oscuridad; y los hombres son sus esclavos.

Sin duda los hombres son libres. Si no fueran libres no habría lugar para hablar de su pecado. Pero su libertad esencial es una cosa, y su libertad efectiva es otra. Su libertad esencial se apoya en la estructura dinámica de la autoconciencia racional; es una integración superior de variedades inferiores que pueden integrarse de muy diferentes maneras; cada elemento de esa integración superior aparece, primero, como un posible camino de acción revelado por el chispazo inteligente; segundo, como un valor que la reflexión ha de sopesar; y tercero, como una actualidad sólo si es escogido. No se necesita ningún único camino de acción. Si bien el chispazo inteligente capta sólo un elemento a la vez, con todo, el chispazo inteligente suscita la pregunta ulterior que lleva a la reflexión, y la reflexión lleva a las intelecciones ulteriores que revelan las posibilidades alternativas de la situación concreta. Igualmente, la reflexión puede expresar que un camino de acción es preferible a todos los demás, pero dicha expresión tiene sus suposiciones, **{715}** y las suposiciones no son todo lo que necesariamente es así sino que, al menos parcialmente, son meramente lo que uno escogió o eligió preferir. Finalmente, la reflexión nunca decide el asunto; puede determinar que un camino dado sea valioso, o placentero, o útil; pero sólo la decisión hace ^{693} actual al camino; y no se sigue la decisión porque haya terminado la reflexión, sino que la reflexión termina porque se hace la decisión. Debido a que el hombre se determina a sí mismo, él es responsable; debido a que el camino de acción determinado y el proceso de determinarlo son ambos contingentes, el hombre es libre.

La libertad efectiva supone la libertad esencial, así como la ley estadística supone la ley clásica. La libertad esencial es una propiedad intrínseca de los actos de una determinada clase; pero la libertad efectiva atiende las frecuencias relativas de diferentes tipos de actos dentro de una clase. La libertad esencial se interesa en la manera como ocurren los actos; pero la libertad efectiva pregunta ¿qué actos se espera que ocurran?

El reinado del pecado, pues, es la expectación del pecado. En un nivel primario, es darle prioridad al vivir por encima del aprender cómo vivir, del adquirir la querencia a vivir correctamente, del desarrollar la adaptación que hace habitual el vivir correctamente. En un segundo nivel consiste en que, habiendo caído en la cuenta de su situación, el hombre se rinda ante ella; en cada ocasión él pudiera reflexionar y, mediante la reflexión, evitar pecar; pero no puede soportar la carga de la perpetua reflexión; y mucho antes de que dicha carga haya ascendido al límite de la imposibilidad física, él escoge la salida fácil. En los niveles primero y segundo, se efectúa la transposición del asunto interno hasta el medio social externo; las situaciones concretas se llegan a infectar con el irracional social; ellas son intratables sin el análisis dialéctico; y lo intratable se toma como evidencia de que sólo de manera crecientemente limitada pueden la inteligencia, la racionalidad, y la voluntad buena tener algún peso real en la conducción de los asuntos humanos. Finalmente, el análisis dialéctico puede transponer el asunto, pero no puede hacerlo efectivamente. Va más allá del sentido común hasta la ciencia crítica del hombre que supone una filosofía correcta y aceptada; pero una filosofía correcta no sería sino una de las muchas filosofías y, precisamente porque es correcta, sería demasiado complicado el que fuera comúnmente accesible, y demasiado ajena a los hombres pecadores para que fuera ampliamente aceptada.

2. La Existencia de una Solución

Se da el hecho del mal. No es un descarrío fortuito que proporcione excepciones para probar como regla la bondad. Más bien es la regla. Si no es {716} una regla necesaria sino sólo una regla estadística, no por eso deja de ser un hecho y, por cierto, un hecho cada vez peor. Si la regla fuera necesaria, excluiría la libertad; si se excluyera la libertad, no habría pecado. Pero la regla es estadística; la libertad permanece esencialmente intacta; y así efectivamente ^{694} la autoconciencia racional del hombre se frustra con la carga de la responsabilidad por pecados que pudo evitar pero que no evitó.

Sin embargo, ¿también hay un problema del mal? Puede darse un problema sólo si hay ahí una inteligibilidad por captarse. Ahora bien, ya se ha captado qué inteligibilidad e, igualmente, qué falta de inteligibilidad hay en la condición y en la situación del hombre. Están las posibilidades inteligibles de los caminos de acción inteligentes, razonables, y buenos. Está la inteligibilidad de las frecuencias con las que son y no son ejecutados. Está la inteligibilidad de las elecciones actuales que son buenas. Está la irracionalidad del pecado, y se entiende en cuanto que uno capta su falta de inteligibilidad. Y no hay preguntas ulteriores, mientras uno dirige su propia atención al hombre; porque mientras que la inteligencia puede captar lo que el hombre pudiera hacer, también capta que el hombre no lo hará.

Sin embargo, hay un problema del mal, porque además del hombre también está Dios. El orden de este universo en todos sus aspectos y detalles ha mostrado ser el producto de un entender irrestricto, de un poder ilimitado, y de una bondad completa. Debido a que Dios todo lo sabe, él conoce la situación del hombre. Debido a que todo lo puede, puede remediarla. Debido a que es bueno, quiere hacerlo. El hecho del mal no es la historia completa. Es también un problema. Debido a que Dios existe, se da una inteligibilidad ulterior por captarse.

Aquí conviene hacer unas anotaciones. Antes que nada, yo he empleado el nombre 'problema' en un sentido técnico, así que carece de sentido hablar de un problema para el que no exista solución. Pero el argumento no depende de la definición de los términos. No importa cómo se cuide uno al formularlo, el punto parece seguir siendo el que el mal es no un mero hecho, sino un problema sólo si uno intenta reconciliarlo con la bondad de Dios y, si Dios es bueno, entonces no sólo hay un problema del mal sino también una solución.

En segundo lugar, puesto que existe una solución, nuestra explicación de la impotencia moral del hombre y de las limitaciones en ^b su libertad efectiva no puede ser la historia completa. Hay un componente ulterior en el universo actual que todavía no se ha mencionado. Debido a que no se lo ha mencionado, nuestras afirmaciones sobre la situación del hombre son verdaderas en lo que afirman, pero no son la verdad completa. Ellas son verdaderas hipotéticamente en la medida en que ellas nos dicen lo que sería si no existiera dicho componente ulterior; pero ellas no son {717} verdaderas absolutamente porque prescinden de un componente ulterior que a la vez existe y es relevante para el asunto.

En tercer lugar, debido a que este libro se ha escrito desde un punto de vista en movimiento, hemos mencionado primero un problema y sólo después su ⁽⁶⁹⁵⁾ solución. Pero sería un disparate antropomórfico transferirle a Dios esta sucesión. No hay ideas tardías en Dios. El irrestricto acto de entender capta la serie total de órdenes posibles del mundo; cada uno es una consecuencia y manifestación de la inteligencia y sabiduría divinas, de la realidad y verdad divinas, de la bondad y amor divinos; puesto que todos los órdenes captados son dignos de Dios, cualquiera puede ser elegido y dicha elección será inteligente y sabia, buena y amante. Más aún, como ya se ha visto, el bien es o potencial o formal o actual; pero el problema que estamos considerando es lo potencialmente bueno, porque esto es la potencia de la solución; la solución en cuanto orden ulterior es formalmente buena y en cuanto objeto posible de elección es un valor, o bien actual en prospecto, o en proceso, o en su término. De esto se sigue que el problema y su solución se relacionen ambos desde el punto de vista de la inteligencia y desde el punto de vista del bien; y así una vez más aparece lo absurdo de pensar en el problema sin su solución.

En cuarto lugar, es importante que no se confundan la unidad inteligible del orden actual del mundo (que incluye el problema y su solución) y, por otro lado, la posibilidad de que las cosas de este orden del mundo puedan existir en cualquiera de los otros rangos de órdenes. La raíz de esta confusión es el conceptualismo, ^c que coloca la concepción antes que el entender, y las cosas antes que sus órdenes; en consecuencia, divide el orden de las cosas en dos partes, de las que la primera es exigida por las cosas que son ordenadas, y la segunda es un complemento arbitrario añadido por una voluntad divina concebida voluntariosamente. De esto se sigue que el conceptualista no pueda argumentar con la unidad inteligible de este orden del mundo, porque él no reconoce dicha unidad sino un mero compuesto de lo necesario y lo arbitrario. Igualmente se sigue que si el conceptualista llega a argumentar, entonces argumenta con las naturalezas de las cosas que están ordenadas y así puede concluir sólo en lo que es necesario.

Por otra parte, el intelectualista, así como rechaza las suposiciones conceptualistas, así no está impedido por sus limitaciones. Para él, entender es primero. El acto irrestricto capta en sí mismo la serie total de posibles órdenes del mundo, y dentro de los órdenes es

como las cosas se conocen. Puesto que cada instancia de posibilidad está incluida dentro de la serie total de órdenes del mundo, puesto que es posible cada instancia de lo no contradictorio, y puesto que las mismas cosas admiten muchos predicados posibles pero mutuamente {718} incompatibles, por esto se sigue que las mismas cosas recurren de muchos órdenes diferentes. Pero esta recurrencia de las mismas cosas dentro de diferentes {696} órdenes de ninguna manera se opone a la unidad inteligible de cada orden. Porque necesariamente cada orden es digno de Dios, inteligente y sabio, bueno y amante, justo y misericordioso. Más aún, esta necesidad no es una restricción de la posibilidad definida como coherencia interna; porque así como una única realidad es a la vez inteligencia y sabiduría divinas, realidad y poder divinos, bondad y amor divinos, así todo lo que puede hacer el poder divino, la sabiduría divina puede hacerlo sabiamente y la divina bondad puede hacerlo bien.¹

3. La Estructura Heurística de la Solución

Hemos afirmado la existencia de un problema y de su solución dentro de la unidad inteligible del orden actual del universo. Pero esto implica que exista una estructura heurística, pues se da una estructura heurística siempre que el objeto de una indagación admite unas determinaciones antecedentes; y la solución que estamos buscando es un objeto de la indagación que satisface la unidad inteligible del actual orden del mundo y que resuelve el problema definido antes.

Ahora bien, parecería que esta estructura heurística mereciera investigarse. Porque aun cuando dicha estructura no llegue a determinar una sola respuesta, al menos ofrece un grupo de respuestas alternativas; y entonces mediante el recurso a los hechos se hace posible determinar cuál de las alternativas es correcta.

Primero, pues, la solución será una. Porque hay un Dios, un orden del mundo, y un problema que es a la vez individual y social.

Segundo, la solución será universalmente accesible y permanente. Porque el problema no se restringe a unos hombres de una clase particular ni de un tiempo particular; y la solución tiene que resolver el problema.

Tercero, la solución será una continuación armónica del orden actual de este universo. Porque no hay ideas tardías en Dios.

Cuarto, la solución no consistirá en que se añadan unas formas centrales de un género o especie nuevos. Porque la solución es para un problema humano; el problema ha de resolverse para los hombres, y si se introdujera un nuevo género o especie sería un mero esquivar el problema.

Quinto, la solución puede consistir en que se introduzcan unas nuevas formas conjugadas en el entendimiento, voluntad y sensibilidad del hombre. Porque dichas formas son unos hábitos. {719} Ahora bien, el entendimiento del hombre es una potencia irrestricta, y así puede recibir hábitos de cualquier clase; la voluntad del hombre es buena en cuanto que sigue al entendimiento, y así puede recibir hábitos que corresponden a los

¹ Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q. 25, aa. 3 y 5.

hábitos recibidos en el entendimiento; finalmente, la sensibilidad del hombre es una variedad inferior que se halla bajo la integración ^{697} superior de los actos intelectuales y volitivos, y así puede adaptarse habitualmente a los actos que ocurran.

Sexto, la solución incluirá el que se introduzcan dichas formas conjugadas. Porque el problema surge por la naturaleza del desarrollo; debido a que el vivir del hombre es anterior al aprender y al ser persuadido, por ello carece de la guía del conocimiento y de la dirección de la voluntad buena efectiva; mientras permanezca dicha anterioridad, permanecerá el problema. La solución, pues, debe revertir dicha prioridad, y lo hace en cuanto que les proporciona al entendimiento, a la voluntad y a la sensibilidad las formas o hábitos que son operantes a lo largo de la vida.

Séptimo, las formas conjugadas relevantes serán, en algún sentido, trascendentes o sobrenaturales. Porque lo que brota en la naturaleza es el problema. Las formas que resuelven el problema, pues, no brotan en la naturaleza; ellas no son el resultado de chispazos inteligentes acumulados, porque dicha acumulación toma tiempo, y el problema brota porque el hombre tiene que vivir durante el intervalo en el que los chispazos inteligentes van siendo acumulados. Más aún, el entender que ^d el hombre adquiere de esta manera, los juicios que hace, y la querencia que llega a tener, todos sufren por el cuádruple sesgo del sujeto dramático y práctico y por la tendencia del pensamiento especulativo a las contraposiciones.

Octavo, puesto que la solución es una continuación armónica del orden actual del universo, y puesto que dicho orden implica el surgimiento sucesivo de integraciones superiores que sistematizan los residuos asistemáticos de los niveles inferiores, de ello se sigue que las formas conjugadas relativamente trascendentes constituirán una integración nueva y superior de la actividad humana y que dicha integración superior resolverá el problema controlando elementos que de otra suerte serían asistemáticos o irracionales.

Noveno, estas formas conjugadas superiores no le pertenecerán a un sistema estático, sino a un sistema en movimiento. Porque ellas tienen su sitio en una continuación armónica del orden actual del universo, y en dicho orden los sistemas estáticos inferiores de la física y la química son sucedidos por los sistemas dinámicos superiores de la biología, la psicología sensitiva, y la actividad intelectual humana. Más aún, las formas conjugadas superiores tienen que resolver un problema que varía conforme el hombre se desarrolla y declina, y así también ellas deben ser capaces de cierto desarrollo y adaptación.

{720} Décimo, puesto que las integraciones superiores dejan intactas las naturalezas y las leyes de la variedad subyacente, y puesto que el hombre es inteligente y racional, libre y responsable, se sigue que la solución les llegará a los hombres mediante la captación de ellas y con el consentimiento de los hombres mismos.

^{698} Undécimo, puesto que la solución es una continuación armónica del actual orden del universo, y puesto que dicho orden es una probabilidad que ha emergido, se sigue que el surgimiento de la solución y su propagación será de acuerdo con las probabilidades. Ha de tenerse presente, sin embargo, que la probabilidad de emerger tiene la misma significación aquí que en los capítulos anteriores de esta obra; no denota ninguna

suerte de causa eficiente; se refiere a la inteligibilidad inmanente del diseño u orden en el que las cosas existen y los eventos ocurren.

Duodécimo, Las probabilidades relevantes son aquellas que contemplan que ocurra en el hombre la captación inteligente y racional de una solución y que él consienta libre y responsablemente con ella. Pero hay etapas en el desarrollo humano donde no hay probabilidad de que los hombres aprehendan ni consientan con una solución universalmente accesible y permanente que resuelva el problema básico de la naturaleza humana. Más aún, todo el desarrollo humano se ha visto como compuesto también de decadencia y así, no llega a preparar a los hombres directa y positivamente para que capten y consientan con la solución. Según esto, parece necesario distinguir entre la realización de la solución plena y, por otra parte, la tendencia de emerger en la que la solución plena llega a ser efectivamente probable.

Desde los aspectos cósmico y metafísico de la solución, ahora pasamos a determinar más de cerca las formas conjugadas superiores adecuadas.

En lugar décimo tercero, pues, la querencia apropiada será algún tipo o especie de amor sobrenatural.

Porque la buena voluntad sigue al entendimiento, y así se empareja con el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo del entendimiento que va en pos del entender completo; ahora bien, el entender completo es el acto irrestricto que es Dios; y así el bien que es querido por la voluntad buena es Dios. Más aún, querer el bien de una persona es amar a la persona; ahora bien, Dios es personal, porque es inteligente y libre; y así la voluntad buena es un amor a Dios que es incitado no por una esperanza de la propia ventaja de uno, sino simplemente por la bondad de Dios.

Igualmente, un hombre o una mujer sabe que él o ella está *enamorado* al descubrir que todas sus tendencias y acciones espontáneas y deliberadas {721} miran al amado. Ahora bien, así como el brazo se levanta espontáneamente para proteger la cabeza, así también todas las partes de cada cosa conspiran al bien del todo, y todas las cosas en todas sus operaciones proceden a realizar el orden del universo. Ahora bien, el orden de este universo es actual, y los {699} órdenes de todos los otros universos son posibles debido a lo completo de la inteligibilidad, al poderío de la realidad, y a la perfección de la bondad y amor de Dios. De ello se sigue que, aparte de lo irracional del pecado, el universo está *enamorado* de Dios; y la voluntad buena es lo opuesto de la irracionalidad del pecado; según esto, el hombre de voluntad buena está *enamorado* de Dios.

Igualmente, el orden actual del universo es un bien y un valor escogido por Dios para manifestar la perfección de Dios. Más aún, él fundamenta el surgimiento e incluye la excelencia de todo otro bien dentro del universo, así que querer cualquier otro bien es querer el bien del universo. Pero el bien seguirá al entendimiento y así, como el entendimiento capta, así ella quiere cualquier otro bien por causa del orden del universo, y al orden del universo por causa de Dios.

Igualmente, el orden del universo incluye todo el bien que todas las personas en el universo son, o gozan, o poseen. Ahora bien, querer el bien de una persona es amar a la persona; y así querer el orden del universo por causa del amor que uno le tiene a Dios es querer a todas las personas en el universo por causa del amor que uno tiene a Dios.

Igualmente, el orden del universo es su inteligibilidad que ha de captarse siguiendo el método apropiado clásico, o el estadístico, o el genético, o el dialéctico. De aquí que querer el orden del universo no sea querer la perfección precisa del pensamiento mecanicista, sino la probabilidad de emerger del universo que existe. No es demandar que todas las cosas sean perfectas en su inicio, sino esperar y querer que crezcan y se desarrollen. No es excluir del mundo del hombre la posibilidad de lo irracional social, ni de ignorarlo (ya que es un hecho), ni de confundirlo con alguna inteligibilidad y así sistematizarlo y perpetuarlo, sino reconocerlo como un problema y abrazar su solución.

Ahora bien, la voluntad puede contribuir a la solución del problema de lo irracional social, en la medida en que ella adopte una actitud dialéctica que vaya al parejo con el método dialéctico del entendimiento. El método dialéctico del entendimiento consiste en captar que lo irracional social no es inteligible ni debe ser tratado como inteligible. La actitud dialéctica correspondiente de la voluntad es retornar bien por mal. Porque sólo en la medida en que los hombres estén deseando enfrentar el mal con el bien, amar a sus enemigos, rezar por quienes los persiguen y calumnian, sólo así lo irracional social será un bien potencial. De esto se sigue que el amor {722} de Dios sobre todo y en todo abraza de tal manera el orden del universo como amar a todos los hombres con un amor autosacrificado.

{700} Igualmente, el amor autosacrificado a Dios y a nuestro prójimo es capaz de arrepentimiento. Porque la autoconciencia racional del hombre existe a lo largo del tiempo. Si se desarrolla y se hace buena, quiere decir que antes ella había sido menos buena, y aun tal vez haya sido mala. Si aprueba su pasado, por eso mismo ella regresaría a su pasado. Si permaneciera tal como ella es, debería desaprobare su propio pasado; y si se convirtiera en algo mejor, debería desaprobare su propio presente. Así la autoconciencia racional deplora y lamenta la escotosis de su sesgo dramático y su involucramiento en los sesgos individual, grupal, y general del sentido común; se arrepiente de haber huido del autoconocimiento, de haber racionalizado el error, de haberse rendido ante el mal; detesta haberse comprometido con las contraposiciones, haber contribuido a la decadencia humana por los sucesivos ajustes de la teoría a una práctica cada vez peor, haber participado en la génesis y la propagación de los mitos que les confieren a las apariencias la fuerza, poder y pasión que se le deben a la realidad.

Dicho arrepentimiento no es meramente un sentimiento sensitivo de culpabilidad. Es un acto de la voluntad buena que sigue los chispazos de la inteligencia y las expresiones de su racionalidad. Está lejos del vagar de los meros sentimientos, y cuando éstos se extravían, los desaprueba, los somete, y puede buscar ayuda para controlarlos.

Todavía más, dicho arrepentimiento no se queda corto en el punto de vista limitado de nuestro capítulo sobre *la posibilidad de la ética*. Porque así como el entendimiento se eleva al conocimiento de Dios, así la voluntad está llamada al amor de Dios, y entonces se revela que el mal no es meramente un error humano sino un pecado, una rebelión contra Dios, que es abusar de su bondad y amor, que es una calumnia pragmática que le oculta a uno mismo y a los otros la bondad absoluta y perfecto amor (el cual mediante el universo y mediante los hombres se expresa a sí mismo ante los hombres). Así el arrepentimiento se convierte en contrición. Una relación entre las etapas de la propia vida se transforma en una relación personal con el único amado sobre todo y en todo.

Finalmente, la voluntad buena es gozosa. Porque es amor de Dios sobre todo y en todo, y el amor es gozo. Su arrepentimiento y contrición miran al pasado. Sus sacrificios presentes miran al futuro. Su estar *enamorado* de Dios se encuentra aunado con el universo, y comparte su viveza y expectación dinámica. Como probabilidad de emerger, siempre surge por encima del logro pasado. Como proceso genético, desarrolla la potencialidad genética hasta su perfección específica. Como dialéctica, vence al mal superándolo con el bien y usándolo para reforzar al bien. Pero la voluntad buena quiere el orden del universo, y así quiere con ello el gozo y la dedicación dinámica.

{723} {701} En décimo cuarto lugar, además del amor sobrenatural por el que la voluntad misma se hace buena, estará la esperanza por la que la voluntad hace bueno al entendimiento.

Porque el entendimiento funciona adecuadamente en cuanto que el desapegado y desinteresado deseo de conocer es dominante en las operaciones cognoscitivas. Con todo, dicho deseo es meramente espontáneo. Se halla en la raíz de la autoconciencia inteligente y racional, y opera antes que nuestros chispazos inteligentes, nuestros juicios, y nuestras decisiones. Ahora bien, si este deseo ha de mantenerse en su pureza, si no ha de sufrir la competencia de los apegados e interesados deseos de la sensibilidad e intersubjetividad del hombre, si no ha de ser invalidado por la connivencia de la voluntad con la racionalización, entonces debe ser ayudado, apoyado, reforzado por una decisión deliberada y una determinación habitual de la voluntad misma.

Ahora bien, dicha decisión y determinación de la voluntad puede tener como su objeto sólo el bien apropiado del entendimiento. Ahora bien, el bien apropiado del entendimiento es realizar el objetivo del desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer; y la realización de dicho objetivo es el conocimiento de Dios, quien es a la vez la trascendente idea del ser y la trascendente realidad del ser. De esto se sigue que, así como el entendimiento espontáneamente desea conocer a Dios, así la voluntad desea deliberadamente el logro de dicho conocimiento. Más aún, puesto que el acto de querer es un acto de la autoconciencia racional, no será una mera repetición del deseo del entendimiento, sino que la voluntad no estará de acuerdo con las tendencias y consideraciones conflictivas. Por una parte, pues, será una decisión contra la desesperación del hombre, porque el secreto de las contraposiciones no es la confusión superficial generada por el polimorfismo de la conciencia humana, sino la más profunda desesperanza que permite que el espíritu del hombre renuncie a las aspiraciones del irrestricto deseo y busque la comodidad en las demasiado humanas ambiciones del kantiano y del positivista. Por la otra parte, ella será una decisión contra la presunción no menos que contra la desesperación. El objetivo de un deseo irrestricto de entender correctamente se halla más allá del alcance de las ciencias empíricas, del sentido común, de su unificación en la metafísica, del conocimiento trascendente por el que conocemos que Dios existe y que él es el irrestricto acto de entender. Dicho objetivo es cierto logro mediante el conocimiento de Dios quien es el acto irrestricto. El cumplimiento de las condiciones para dicho logro no se halla en el hombre sino en Dios, cuya sabiduría diseñó el orden del universo y cuya bondad le trae una solución al humano problema del mal. Ahora bien, un deseo que excluye a la vez desesperación y {702} presunción es una esperanza confiada, y así {724} la forma conjugada de una querencia que ayuda, apoya y refuerza el puro deseo es una

esperanza confiada de que Dios llevará al entendimiento del hombre hasta un conocimiento, participación, y posesión del irrestricto acto de entender.

Sin embargo, el ámbito de la sabiduría divina es tan amplio como el ámbito de la divina omnipotencia. Así como hay muchas soluciones posibles al problema humano del mal, así hay muchas maneras como Dios le pudiera comunicar al hombre un conocimiento que manifestara la respuesta a todas las preguntas y así le proporcionara al amor a Dios (de la voluntad) una fuente irresistible y un fundamento en el propio conocimiento del hombre. Ahora bien, en esta sección estamos interesados en desarrollar la estructura heurística de todas las soluciones que sea posible dentro del marco del orden actual del universo. Según esto, debemos contentarnos con afirmar la esperanza sólo de una manera genérica. Qué sea específicamente la esperanza del hombre en el actual orden de cosas ha de determinarse después recurriendo a los hechos.

En décimo quinto lugar, ha de considerarse la forma conjugada adecuada, relativamente trascendente, que una realización de la solución al problema del mal implicaría en el entendimiento humano. Porque si la esperanza ayuda y soporta el puro deseo esforzándose por su meta, con todo, la esperanza no es un conocimiento sino sólo una expectativa de un conocimiento. No es el conocimiento que esperamos, sino el conocimiento que poseemos quien a la esperanza de la voluntad le aportará su objeto y seguridad, y al amor sobrenatural de la voluntad, sus motivos. En el presente se necesita una manera universalmente accesible y permanentemente efectiva de sacar de las contraposiciones a las mente humana, de fijarla en las posiciones, de asegurar para ella la certidumbre de que Dios existe y de que él ha provisto una solución que ella ha de reconocer y aceptar.

Sin embargo, a primera vista, esto parece imposible dentro de los límites del problema. Porque el problema surge en cuanto el conocimiento humano se atasca en las contraposiciones; y la solución ha de recibirla el hombre no meramente como inteligente y racional, libre y responsable, sino también como quien opera en el interior de una continuación armónica del presente orden del universo. No sólo se demanda un brinco desde las contraposiciones, sino que también se espera que su ocurrencia sea probable no en unos pocos casos sino de una manera general y permanente.

Este argumento, sin embargo, puede resolverse con una distinción. Porque hay dos caminos por los que los hombres alcanzan la verdad y la certidumbre. Si uno le pregunta a un matemático cuál es el logaritmo de la raíz cuadrada de menos uno, él ^{703} escribirá las definiciones y postulados relevantes y luego pasará a deducir la respuesta. Pero si uno le pregunta a un no matemático, éste se dará la vuelta y **{725}** les preguntará a los matemáticos y, en la medida en que confía en la habilidad y sinceridad de estos, él no tendrá duda de que la respuesta que le den sea correcta. En ambos casos se logran la verdad y la certidumbre, pero en el primer caso se genera inmanentemente, mientras que en el segundo caso se obtiene por la comunicación con quienes uno conoce que conocen. Ahora bien, el argumento esbozado antes probará que no es probable en general que los hombres pasen desde las contraposiciones hasta las posiciones gracias a un conocimiento generado inmanentemente. Por otra parte, en lo que vale el argumento, no le presenta obstáculos a que se logre la verdad mediante la comunicación de un conocimiento confiable.

Con todo, basta con notar la semejanza entre dichos conocimiento y creencia comunicados para caer en la cuenta de que esta proposición está erizada de dificultades. Porque de parte del sujeto de la creencia las contraposiciones han sido abundantes y elocuentes y, hasta que pueda mostrarse que hay una posibilidad de concebir la creencia como un procedimiento inteligente y razonable, no tiene caso intentar continuar esta explicación acerca de la estructura heurística de la solución al problema humano del mal.

4. La Noción de Creencia

La explicación por ofrecerse sobre la noción de creencia tiene cuatro partes principales. Primero se esbozará el contexto general del procedimiento llamado creer. Segundo, se analizará el procedimiento mismo. Tercero, se explicará el método para eliminar las creencias erradas. Cuarto, se discutirán ciertas cuestiones técnicas suscitadas por el análisis.

Ha de notarse que toda esta sección es simplemente una nota explicativa que interrumpe la exposición de la estructura heurística de la solución. A dicha exposición regresaremos en la siguiente sección.

4.1 El Contexto General de la Creencia

El contexto general de la creencia es la colaboración de la humanidad en el avance y diseminación del conocimiento. Porque si se da dicha colaboración, entonces los hombres no sólo contribuyen a un fondo común de conocimiento sino que también reciben de él. Pero mientras que ellos contribuyen en virtud de su propia experiencia, intelección y juicio, ellos no reciben un conocimiento generado inmanentemente, sino uno comunicado ⁽⁷⁰⁴⁾ confiablemente. Dicha recepción es la creencia, y nuestro interés inmediato es su contexto general.

El lector ya está familiarizado con las distinciones entre la {726} conciencia empírica, la inteligente, y la racional, así como la ampliación ulterior que hemos llamado autoconciencia racional. Uno está consciente empíricamente en la medida en que uno se da cuenta de los datos en los que uno puede inquirir. Uno está consciente inteligentemente en la medida en que uno inquiera, entiende, formula y suscita ulteriores preguntas para la intelección. Uno está consciente racionalmente en la medida en que uno hace preguntas para la reflexión, capta el incondicionado y hace un juicio. Pero uno llega a estar autoconsciente racionalmente cuando uno advierte la unidad de quien se autoafirma, capta los diferentes caminos de acción que puede seguir, reflexiona si son valiosos, útiles o agradables, y llega a tomar una decisión libre y responsable.

Ahora bien, así como el puro deseo de conocer, que es espontáneo, puede ser ayudado, apoyado, reforzado por una decisión libre de la voluntad en la que uno determina ser muy genuino en todas las investigaciones y juicios propios, así también los procedimientos espontáneos de la mente pueden someterse al análisis introspectivo, formularse como métodos, y reforzarse por decisiones libres en las que uno quiere ser fiel a los preceptos metodológicos.

Pero un tema metodológico fundamental es si cada hombre deba confinar sus afirmaciones a lo que conoce en virtud de su experiencia personal, de sus chispazos

inteligentes personales, y de su captación personal del incondicionado virtual o, por otra parte, pueda y deba haber una colaboración en el avance y diseminación del conocimiento.

De hecho la colaboración existe. Nuestros sentidos están limitados a una franja demasiado estrecha del espacio y tiempo y, a no ser que estemos dispuestos a apoyarnos en los sentidos de los demás, deberemos dejar en blanco todos los otros lugares y tiempos o, como es más probable, llenarlos con nuestras conjeturas y luego explicar nuestras conjeturas con mitos. Igualmente, la contribución personal de cualquier individuo al avance del entender humano nunca es grande. Podemos admirarnos del hombre genial; pero el camino para sus descubrimientos fue preparado por muchos otros en una larga sucesión; y si ellos dieron enormes pasos, se debe de ordinario a que la lógica de sus circunstancias no les dio oportunidad de darlos pequeños. Pero sin la colaboración, cada generación sucesiva en lugar de empezar donde se quedó su predecesor, tendría que empezar al mero principio y así nunca podría avanzar más allá de los más rudimentarios de los niveles primitivos.

Así pues, alguna colaboración es inevitable. Pero una vez que empieza, se disemina. Los matemáticos apresuran sus cálculos haciendo que las partes ⁽⁷⁰⁵⁾ recurrentes de su trabajo se hagan de una vez por todas y luego se publiquen en tablas de diversas clases. Igualmente, se multiplican los sectores de las matemáticas y, conforme se va haciendo evidente que nadie puede dominar toda la materia, se sigue el que cada uno empiece ^{727} a apoyarse en los demás respecto a los resultados obtenidos en unas ramas en las que él mismo no es competente. Lo que vale para las matemáticas, también vale de una manera más amplia para las ciencias empíricas. No sólo cada físico y químico debe apoyarse en los reportes de sus predecesores y colegas, ni sólo las preguntas ulteriores son planteadas por un proceso objetivo y general de avance más que por el deseo de aprender del individuo, sino que aun la verificación de cada hipótesis se apoya realmente no en la confirmación que el trabajo de cualquier hombre pueda aportar, sino más bien en la evidencia acumulativa provista por la tradición científica íntegra.

Es verdadero, por supuesto, que si el ingeniero duda de sus tablas, si el matemático duda de los teoremas propuestos en alguna rama diferente, si el científico empírico tiene razón para cuestionar las visiones aceptadas, entonces no sólo es posible sino también muy laudable que ellos trabajen para lograr una revisión. Pero si bien esta posibilidad y estímulo ofrecen una necesaria salvaguardia, no deben cegarnos frente a los hechos actuales. Los ingenieros tienden a sentir que han hecho su tarea cuando aprenden cómo usar una regla de cálculo, y nadie soñaría en imponerles a sus conciencias intelectuales e la obligación de desarrollar independientemente las funciones trigonométricas y las tablas logarítmicas. Cuando se arguye que cualquier ingeniero pudiera tener un conocimiento generado inmanentemente acerca de lo correcto de su regla de cálculo, no ha de olvidarse que todos los ingenieros meramente creen que las reglas de cálculo son correctas y que ninguno de ellos tiene intenciones de tratar de definir el asunto llevando a cabo por sí mismo las computaciones interminables que la regla de cálculo resume de manera tan compacta. Cuando se arguye que cada científico pudiera repetir y comprobar los resultados de cualquier experimento, no ha de olvidarse que ningún científico tiene intenciones de repetir y comprobar todos los experimentos que presupone su pensamiento. Y esto no es todo, porque la ciencia empírica es una empresa colectiva en una medida tan radical que ningún científico puede tener inmanentemente el conocimiento generado de la evidencia

que realmente cuenta; porque la evidencia que realmente cuenta para cualquier teoría o hipótesis es el testimonio común de todos los científicos de que las implicaciones de la teoría o hipótesis se han verificado en sus investigaciones separadas y diversas. En lenguaje más llano, la evidencia que realmente cuenta es la evidencia para una creencia.

Debido a que la colaboración es un hecho, debido a que es inevitable, debido a que ^{706} se disemina en una red altamente diferenciada de especialidades interdependientes, la mentalidad de cualquier individuo llega a ser un producto compuesto en el que es imposible separar el conocimiento generado inmanentemente y la creencia. Como se ha visto en el capítulo sobre *la noción de juicio*, ^{728} en los antecedentes habituales de nuestras mentes permanece una hueste de juicios previos y afirmaciones que sirven para clarificar y definir, para explicar y defender, para calificar y limitar el juicio prospectivo que uno está por hacer. Pero si se escudriña esta hueste, se halla que las creencias de uno no son menos operantes que el conocimiento generado inmanentemente; y si uno prosigue el examen, se ve forzado a concluir que, así como ninguna creencia es independiente de algunas instancias del conocimiento generado inmanentemente, así hay extraordinariamente pocas instancias del conocimiento generado inmanentemente que sean totalmente independientes de las creencias. Uno no conoce simplemente que Inglaterra es una isla. ^f Tampoco es una mera creencia. Tal vez nadie tenga un conocimiento generado inmanentemente de que la relatividad general sea más exacta que la teoría newtoniana sobre el perihelio de Mercurio. Pero no se sigue que para todos sea puramente cuestión de creencia. El desarrollo de la mente humana se da por el proceso autocorrectivo del aprendizaje, y en dicho proceso el conocimiento personal y la creencia practican una simbiosis inexorable. La ampliación de la experiencia individual incluye escuchar las opiniones y las convicciones de los demás. La profundización del entender individual incluye la exploración de muchos puntos de vista. La formación del juicio individual es un proceso de diferenciación, clarificación, y revisión, en el que el choque de los juicios contradictorios es tan relevante como la observación y memoria de uno mismo, como el inquirir inteligente y la reflexión crítica de uno mismo. Así, cada uno de nosotros avanza desde el no saber de la infancia hasta la mentalidad fija de la vejez y, por grandes e indeterminadas que seas las contribuciones de la creencia a la conformación de nuestra mente, con todo, cada creencia y todas sus implicaciones se han sometido a la prueba de experiencias nuevas (repetida incesantemente, aunque no se caiga en la cuenta de ella) de ulteriores preguntas y nuevos chispazos inteligentes, de revisiones clarificadoras y calificadores del juicio.

El contexto general de la creencia, pues, es la sostenida colaboración de muchas instancias de la autoconciencia racional para lograr y diseminar el conocimiento. La alternativa a la colaboración es una ignorancia primitiva. En cambio, la consecuencia de la colaboración es una simbiosis de conocimiento y creencia. ¿Cuál es, pues, el proceso de la creencia?

4.2 *El Análisis de la Creencia*

^{707} El análisis de la creencia presupone un teorema y delinea un proceso típico.

El teorema se refiere a la posibilidad lógica de la creencia, y puede ^{729} dividirse en dos partes, una remota y general, la otra próxima y concreta.

La parte remota y general del teorema argumenta con el criterio de la verdad. Como se ha visto, cuando se capta una proposición como incondicionada virtual, surge una necesidad racional que nos lleva a afirmar o negar la proposición como verdadera cierta o probablemente. De aquí que, mientras que la verdad es una propiedad inmanente en los actos racionalmente conscientes de asentir o disentir, con todo, se apoya en el incondicionado. Ahora bien, el incondicionado no sólo es independiente de lugares y tiempos particulares sino también de la mente particular que sucede ser su sujeto. Según esto, cualquier verdad tiene un esencial desapego de la mente en que sucede que se genera, y una comunicabilidad esencial ya que el incondicionado no puede menos que ser independiente de los procesos de transmisión de un lugar y tiempo a otros y de una mente a otra.

La parte próxima y concreta del teorema está involucrada en una cuestión de hecho. Puede existir, y en alguna medida existe, una colaboración de los hombres en el avance y la diseminación del conocimiento. En dicha colaboración se apoya la invención y desarrollo de los lenguajes, la erección de escuelas y universidades, la utilización de métodos científicos y la publicación de revistas científicas, nuestras instituciones domésticas, económicas, y políticas, y toda la red de comunicaciones del mundo civilizado con su implícita, y frecuentemente explícita, reprobación del perjurio, del engaño y de la propaganda. Ahora bien, en tanto que dicha colaboración se conduzca apropiadamente, habrá una implementación del desapego y comunicabilidad esenciales de la verdad. Cada uno puede contribuir a un fondo común en tanto que capte el incondicionado virtual; cada uno contribuye a dicho fondo común en la medida en que exprese exactamente el incondicionado que él haya captado; y de dicho fondo común cada uno puede hacer sus propias apropiaciones en la medida en que inteligente y críticamente crea las verdades que otros hayan captado.

Cómo exactamente se hayan de discriminar las partes de la colaboración llevadas a cabo apropiada o inapropiadamente, suscita una cuestión compleja que es mejor reservar para la siguiente subsección (4.3). Lo que nos concierne ^{708} inmediatamente es esbozar el proceso típico de la creencia verdadera, digamos, el aceptar como verdadera una tabla de logaritmos. Han de distinguirse cinco etapas, a saber, (1) unos juicios preliminares sobre el valor que tiene la creencia en general, sobre la confiabilidad de la fuente para esta creencia, y sobre la exactitud de la comunicación desde la fuente, (2) un acto reflexivo de entender que, en virtud de los juicios preliminares, capte como incondicionado **{730}** virtual el valor que tiene decidirse a creer alguna proposición particular, (3) el consiguiente juicio de valor, (4) la consiguiente decisión de la voluntad, y (5) el asentimiento que es el acto de creer.

En esta secuencia, el acto clave es el segundo. Porque esa es la meta hacia la que llevan los juicios preliminares y en la que ellos se resumen; y al mismo tiempo anticipa los subsiguientes tres actos y constituye la garantía de su validez y de su racionalidad. Según esto, estará bien empezar considerando brevemente los otros actos de suerte que podamos conocer a la vez lo que tiene que apoyar el acto central y lo que éste puede presuponer.

El tercer acto, pues, es un juicio sobre el valor que tiene decidirse a creer con certeza o con probabilidad que alguna proposición sea verdadera o falsa cierta o probablemente. Como todo juicio, él se deriva con necesidad racional de la propia

captación del incondicionado virtual y postula precisamente lo que es captado como incondicionado. Como todo juicio, puede ser verdadero o falso, ya que la investigación que lleva al juicio puede o no haber estado libre de la influencia indebida de deseos diferentes del puro deseo de conocer e, igualmente, uno puede ser o no insuficiente o excesivamente exigente al determinar la presencia del incondicionado virtual. Sin embargo, difiere de los juicios de hecho y de los juicios teóricos, ya que establece una cuestión de valor; y difiere de otros juicios de valor, porque no le concierne el bien de los sentidos, ni el bien de la voluntad, ni el bien de todo el hombre, ni el bien de la sociedad, sino simple y solamente el bien del entendimiento. Más aún, no le concierne el bien del entendimiento en general sino una creencia particular. Según esto, presupone que es bueno para el entendimiento alcanzar al incondicionado mediante su propia inquisición y reflexión; que es bueno para el entendimiento comunicarles a otros el incondicionado que ha alcanzado, y que es bueno (709) para el entendimiento aceptar de otros el incondicionado que ellos han alcanzado. Ahora bien, el juicio de valor que ahora discutimos va más allá de estas generalidades para pronunciarse sobre el valor que tenga el aceptar de otros en un caso determinado lo que ellos comunican como incondicionado.

El cuarto acto le sigue al tercero. Es una decisión libre y responsable de la voluntad el creer una proposición dada, como verdadera o falsa cierta o probablemente. Es un acto razonable de la voluntad si la precede un sincero y favorable juicio sobre el valor que tiene decidirse a creer la proposición en cuestión. Es un buen acto de la voluntad si el juicio de valor sincero y favorable también es correcto. Más aún, en sus antecedentes, {731} la decisión de creer puede decirse que se parece a cualquier otra decisión; ya que presupone la ocurrencia de un chispazo inteligente en el que uno capte al creer como un posible camino de acción y, además, presupone la ocurrencia de la reflexión racional en que el camino de acción se evalúe favorablemente. Ahora bien, en sus consecuentes, la decisión de creer difiere de otras decisiones de la voluntad; ya que otras decisiones inician o continúan unas secuencias integradas de movimientos corporales, o modifican el flujo de imágenes y sus afectos consiguientes, o se refieren a la voluntad misma al decidir decidir; en cambio la decisión de creer es una decisión de producir en el entendimiento el acto de asentir a una proposición o de disentir de ella.

El quinto acto es el acto de creer. Es un acto de la autoconciencia racional que ocurre dentro del programa general de una colaboración de las mentes en el avance y en la diseminación del conocimiento de la verdad. Se parece al acto del juicio en su objeto y en su modo, pero difiere de él en su motivo y en su origen. Se parece al juicio en su objeto, porque afirma o niega que una proposición sea verdadera. Se parece al juicio en su modo, porque es una formulación racional de un 'Sí' o 'No' que puede pronunciarse con certeza o con probabilidad. Pero, mientras que el juicio es motivado por la captación que uno tiene del incondicionado, el asentir o disentir de la creencia está motivado por una decisión de aprovechar la colaboración humana en la búsqueda de la verdad. Y mientras que el juicio es un resultado (con necesidad racional) de la captación reflexiva del incondicionado, el asentimiento o disentiendo de la creencia resulta (con necesidad natural) de una decisión libre y responsable de creer.

El tercero, cuarto, y quinto actos forman una secuencia. El juicio versa sobre el valor que tiene decidirse a creer. El acto de la voluntad es una decisión de creer debido al valor. El asentimiento o disentiendo de la creencia es el valor que uno afirma y decide

aceptar. Ahora bien, así como el acto de creer ^{710} depende de la decisión, y la decisión depende del juicio de valor, así los tres actos se anticipan por el acto reflexivo de entender; porque en dicho acto reflexivo el condicionado que se capta como incondicionado virtual es el valor que tiene decidirse a creer una proposición dada. Según esto, si ocurre el acto reflexivo, se seguirán el juicio de valor con necesidad racional, la decisión de creer con libre responsabilidad, y el acto de creer con necesidad natural. Sin embargo, si ha de ocurrir el acto reflexivo, deberá haber (1) un condicionado, (2) un nexo entre el condicionado y sus condiciones, y (3) el cumplimiento de las condiciones.

El condicionado en cuestión es el valor que tiene decidirse a creer una proposición determinada.

{732} El nexo entre las condiciones y el condicionado es que, si la proposición se ha captado como incondicionado de tal manera que satisfaga el criterio de verdad, entonces existe un valor en decidirse a creer la proposición.

Finalmente, las condiciones se han cumplido en la medida que uno conoce (1) que la proposición la ha comunicado su fuente con exactitud, y (2) que la fuente haya expresado la proposición, que la haya expresado como verdadera, que la haya expresado verazmente, y que no esté equivocada.

Puesto que el conocimiento del cumplimiento de las condiciones consiste comúnmente en juicios o asentimientos, el incondicionado puede expresarse como un silogismo en el que el nexo proporciona la premisa mayor y el cumplimiento de las condiciones proporciona la premisa menor. Sin embargo, como ya se ha visto, la función de una expresión silogística no es eliminar sino facilitar que ocurra el acto reflexivo de entender. Un perico o una computadora electrónica pueden hacer señales con un patrón silogístico; pero ni pueden captar el incondicionado virtual, ni pueden sujetarse a la necesidad racional que da por resultado un juicio. A la inversa, cuando un hombre pronuncia un juicio sobre el valor que tiene decidirse a creer, no es por un silogismo ni aun porque acepte las premisas de un silogismo, sino sólo porque el silogismo le ha ayudado a captar el incondicionado virtual en su aceptación de las premisas.

Queda por decirse algo sobre los juicios preliminares. Porque si bien ya hemos considerado sus elementos teóricos -- tales como ^{711} la comunicabilidad esencial del incondicionado y el valor de llevar a cabo su comunicabilidad en una colaboración humana --, también están implicados unos elementos concretos tales como la confiabilidad de una fuente dada y la exactitud de una comunicación dada.

Aquí la observación fundamental es, por supuesto, la insuficiencia última de cualquier grupo de reglas generales. Porque el concreto va más allá de todas las generalidades, y el juicio relevante concreto de hecho no sólo variará con las creencias sino también con las fuentes, con las comunicaciones, y con las circunstancias y conocimiento de los creyentes en prospecto. El inquirir inteligente y la reflexión crítica tienen que desplegar todos sus recursos para excluir las numerosas posibilidades de error e inexactitud, y para descubrir y reunir las igualmente variadas indicaciones y confirmaciones de la verdad. Finalmente, como se ha visto, mientras que un análisis puede indicar las líneas generales según las cuales pasa el entendimiento humano hasta el juicio

concreto de hecho, aquel nunca puede hacerle justicia a la serie completa de sus recursos ni a lo delicado de su discernimiento.

{733} Aunque si bien no se puede esperar presentar unos juicios concretos en términos generales, al menos se pueden distinguir ciertas amplias diferencias. Porque uno puede alcanzar el incondicionado captado por otra mente, ya sea en una entrevista personal o por una serie de intermediarios. Uno puede apoyarse en el conocimiento personal de las habilidades y carácter de un individuo o en el testimonio de otros cuya habilidad y carácter se conocen. Uno puede excluir el error recurriendo a la habilidad, y excluir el engaño escudriñando los motivos, o uno puede argumentar de la manera opuesta (como en la novela detectivesca del profesor Collingwood en la que todos los testigos estaban mintiendo y todas las pistas estaban dadas). Uno puede moverse más allá de toda la serie de consideraciones personales para basar el caso de uno en las leyes constitutivas de una colaboración humana que no sólo en su intención sino también en su funcionamiento esté construida para reducir el error e inexactitud a un mínimo y, antes más que después, para expulsar aun a ese mínimo que incidentalmente surja. Pero cualquiera que sea el procedimiento, la única regla general es ser alertamente inteligente y críticamente reflexivo; y a pesar de lo inteligente y crítico que uno sea, el resultado no ha de llamarse conocimiento sino creencia, porque uno acaba asintiendo a una proposición que uno no puede captar que sea incondicionada.

Hay una observación final, y es que el escrutinio de las razones para casi cualquier creencia revelará que se apoya en otras creencias. Esto ya era de esperarse puesto que, de hecho, los hombres colaboran en la búsqueda del conocimiento y puesto que cada juicio que ellos hacen se apoya en sus anteriores {712} juicios y afirmaciones. Pero no estará de más ilustrar el punto, y tomaremos un ejemplo científico tanto porque la ciencia es muy claramente una empresa colectiva como porque existe un disparate muy difundido que contrapone la ciencia a la creencia.

Preguntemos, pues, si la teoría general de la relatividad reduce el error de 43 segundos de arco por siglo que surge en el cálculo newtoniano del perihelio de Mercurio. Una respuesta afirmativa presupondrá (1) una cantidad de observaciones diferentes y muy exactas, (2) los principios e inferencias introducidas al construir, montar, y usar los instrumentos astronómicos, (3) los principios y largos cálculos necesarios para determinar las expectativas newtonianas, y (4) la validez del cálculo tensorial * y lo correcto de su uso para alcanzar la aproximación einsteiniana. Pero para asegurar las observaciones relevantes, se habrá necesitado una sucesión de observadores entrenados y el conocimiento o la creencia de que fueron entrenados exitosamente, de que son concienzudos, y de que obtuvieron los resultados que se les atribuyen a ellos. Una serie larga de asuntos científicos está implicada en el diseño y {734} construcción, erección y uso de los instrumentos astronómicos; los principios en los que resolvieron cada uno de esos asuntos, si se establecieron científicamente, se establecieron con la colaboración humana que opera a través de la creencia; y si tales principios se aplicaron correctamente o no en el caso de

* [Cálculo tensorial (también llamado análisis tensorial) es el estudio abstracto de objetos matemáticos con unos componentes que expresan propiedades semejantes a las del tensor geométrico; este estudio es fundamental para la geometría riemanniana y la estructura de los espacios euclidianos. Ver *Dictionary of Physics and Mathematics*, McGraw-Hill, 1978, p. 971. N. del T.]

cada instrumento, es cuestión de otra creencia ulterior para todos aquellos para quienes no fueron objeto de un conocimiento generado inmanentemente. Lo significado por la teoría newtoniana y la teoría general de la relatividad puede leerse en una variedad de libros que en último término reconocen a Newton y a Einstein como sus fuentes; pero no sólo los lectores de los libros sino también la mayoría de los autores no conocen sino creen que Newton y Einstein fueron las fuentes. Finalmente, mientras que uno puede conocer tanto la mecánica newtoniana como el cálculo tensorial, uno puede dudar un poco en confiar en el juicio propio carente de sustentación acerca de lo correcto de la aproximación einsteiniana, o uno puede achicarse ante el trabajo de realizar por uno mismo los cálculos newtonianos relevantes, o al menos uno pondrá un 'hasta aquí' cuando se trate de emprender un cómputo nuevo e independiente de las tablas matemáticas que facilitan los cálculos; y así uno puede ser llevado a añadir todavía ulteriores creencias para fundamentar la creencia de uno sobre la superioridad de la teoría de la relatividad.

{713} No obstante, a pesar de las numerosas creencias involucradas, uno se consolará a sí mismo con el pensamiento de que uno les está creyendo a unos científicos. Ellos poseen una gran reputación de integridad intelectual. Más aún, más bien les es difícil a ellos evitar merecer su reputación, porque no sólo están sujetos a fuertes motivos para evitar todo error e inexactitud, sino que también cada uno de ellos posee los incentivos y las facilidades para publicar cualquier error o inexactitud que escape a la atención de sus colegas. Como la Constitución de los Estados Unidos de América, la colaboración científica es un sistema de comprobaciones y balances en que cada uno se esfuerza en evitar errores y está alerta para descubrir los errores de otros. Pero aunque todos pueden captar este principio general, otra cosa es tener alguna experiencia de la manera como se desarrolla en la práctica. Los científicos mismos tienen tal experiencia y ésta tanto les proporciona conocimiento de su caso individual como apoya la creencia en la operatividad de las mismas presiones sobre los demás científicos. Sin embargo la pregunta es si esas presiones sean de hecho operantes positiva o negativamente en los científicos individuales responsables de expresar la proposición precisa que haya de creerse aquí y ahora. Si lo son, cuanto más tiempo permanezca sin disputa la proposición, tanto mayor será la aproximación a la certidumbre. Si no los son, si otras presiones o motivos igualmente eficaces no fueran {735} operantes, entonces la ciencia moderna difícilmente hubiera podido tener éxito en llevar a cabo la profunda transformación de la vida moderna. Y así la dependencia que la creencia tiene de otras creencias pasa desde el campo de la ciencia hasta el campo de la historia, porque la profunda transformación de la vida moderna realizada por la ciencia moderna es una verdad que aceptamos, sin ningún conocimiento inmanentemente generado de su totalidad por nuestra experiencia personal, inquirir personal, y captación personal del incondicionado.

4.3 La Crítica de las Creencias

En principio, la creencia es posible porque el criterio de verdad es lo incondicionado. En la práctica, la creencia es tan inteligente y razonable como lo es la colaboración de los hombres en el avance y en la diseminación del conocimiento. De hecho, si bien la colaboración en el campo de las ciencias naturales goza de enorme prestigio, no alcanza la misma gran alabanza en otros campos. Existen creencias erradas, y la función de un análisis de la creencia se pasa por alto si no logra explicar cómo surgen las creencias erradas y cómo han de ser eliminadas.

Afortunadamente, la presente cuestión no suscita nuevos asuntos. Ya ^{714} se ha llevado a cabo una crítica general del error y, como el error en general, así las creencias erradas tienen su raíz en la escotosis del sujeto dramático, en el sesgo individual, grupal y general del sujeto práctico, en las contraposiciones de la filosofía, y en sus implicaciones y consecuencias éticas. Tanto en la creencia como en el pensamiento y juicio personales, los hombres se equivocan cuando tienen que entender y juzgar ya sea a sí mismos o a otras cosas en relación consigo mismos. La serenidad y el pie firme del matemático, del físico, del químico, no son independientes de lo remoto de estos campos respecto de la vida humana. Si en el pasado los físicos y los químicos han sido notables por propagar un erróneo determinismo mecanicista, ^h con todo, era un solo error extenso originado en el polimorfismo de la conciencia humana, y al que ha corregido lo abstracto de la relatividad y el indeterminismo de la mecánica cuántica. Si bien Haeckel ofrece una instancia del fraude científico, también es verdadero que su engaño no favoreció la biología sino una filosofía materialista. Por otra parte, cuando se llega a estudiar la vida, las profundidades psicológicas, las instituciones humanas, la historia de las naciones, culturas, y religiones, entonces se multiplica la diversidad, las diferencias llegan a ser irreconciliables, y el nombre de la ciencia puede invocarse con plausibilidad sólo al introducir unos convencionalismos metodológicos que **{736}** excluyan de la consideración científica el núcleo del asunto. La vida del hombre sobre la tierra yace bajo la sombra de un problema del mal; el mal invade su mente; y así como distorsiona su conocimiento inmanentemente generado, así también distorsiona sus creencias.

Si la determinación del origen de las creencias erradas no hace surgir nuevos asuntos, no lo hace tampoco el problema de eliminar de la propia mente de uno la tontería que pudiera haberse acumulado ahí por una simbiosis de toda una vida de inquirir y creer personal. Porque aprender los propios errores no es sino un caso particular del aprendizaje. Toma como su punto de partida y su clave el descubrimiento de algún asunto preciso en que indudablemente se equivocó uno. Avanza buscando las fuentes que pudieran haber contribuido al error y, tal vez, contribuido a otros errores también. Pregunta por los motivos y los juicios sustentantes que, así como una vez lo confirmaron a uno en el error, pueden estarlo haciendo en otros todavía. Investiga las consecuencias de la concepción que ahora uno rechaza y busca determinar si también ellas han de rechazarse o no. El proceso es acumulativo. El descubrimiento de un error se explota para llevar al descubrimiento de otros; y el descubrimiento de otros proporciona una base ^{715} todavía más amplia para pasar al descubrimiento de todavía más errores. Más aún, este proceso acumulativo no sólo aprovecha el proceso innato de la mente de aprender, en el que un chispazo inteligente lleva a otros chispazos inteligentes que abren el camino a todavía más chispazos inteligentes, sino que también explica por qué la conciencia racional insiste en la consistencia; ya que así como nuestro amor por la consistencia nos lleva a hacer otros errores una vez que hemos hecho uno, así el mismo amor por la consistencia nos lleva a rechazar otros errores cuando rechazamos alguno y, al mismo tiempo, nos proporciona abundantes claves para encontrar los otros que hayamos de rechazar.

Si bien nuestros principios generales nos capacitan a ser breves tanto al hablar del origen de las creencias erradas como del método para eliminarlas, con todo, no ha de dejarse de lado la clarificación que llega por contraste.

En primer lugar, la crítica se apoya en una noción de creencia formulada sistemáticamente. Se da una colaboración humana en la búsqueda y diseminación del conocimiento. Esto implica que en la mentalidad de cualquier individuo se da en principio una distinción entre sus juicios, que se apoyan en el conocimiento inmanentemente generado, y sus otros asentimientos, que le deben su existencia a su participación en la colaboración. Sin algún conocimiento generado inmanentemente no habría contribuciones a la colaboración. Sin algunas creencias, no habrá nadie que aproveche la colaboración. Se sigue, además, que el conocimiento inmanentemente generado y la creencia no difieren en su objeto ni en sus {737} modos, sino en sus motivos y en su origen. Así la misma proposición, digamos $E = mc^2$, pueden conocerla algunos y creerla otros; pueden conocerla o creerla como más o menos probable; pero si es conocida, la proposición misma se capta como incondicionada; y si es creída racionalmente, entonces el incondicionado que se capta es el valor de estar queriendo aprovechar los trabajos intelectuales de otros. De aquí que, debido a que el objeto de la creencia es el mismo que el objeto del conocimiento inmanentemente generado, debemos estar en desacuerdo con todas las concepciones que les atribuyen la creencia a las profundidades psicológicas, o al deseo, o al miedo, o al sentimiento, o a la mera voluntad. Por otra parte, debido a que aun una colaboración intelectual está condicionada por las decisiones de la voluntad, también estamos en desacuerdo con todas las concepciones que admiten que cualquier creencia sea simplemente cuestión de la actividad cognoscitiva.

En segundo lugar, aunque existe en principio una distinción entre el conocimiento inmanentemente generado y la creencia, no se sigue que existan dos compartimientos en la mente de nadie, ni el que se pueda retener lo que se conoce y echar fuera lo que se cree. Al ⁽⁷¹⁶⁾ contrario, a la colaboración externa la empareja una simbiosis interna, y el consejo de que uno debiera dejar toda creencia tiene las mismas consecuencias ridículas que el criterio filosófico cartesiano de indubitabilidad. Porque el consejo puede seguirse sólo si uno tiene una muy inexacta noción de la naturaleza y la extensión de la creencia; y esto lleva a rechazar todas las creencias que, según suposiciones erróneas, se considere que ⁱ sean [meras] creencias; y así no sólo se rechazarán las creencias verdaderas (lo cual no es un acto de dedicación a la verdad), sino que también brotará la absurda convicción de que las erradas pero encubiertas creencias de uno deban llamarse ciencia, o sano sentido común, o filosofía.

Sin duda hay creencias erradas. Sin duda las creencias erradas tienen que eliminarse. Pero el primer paso es saber lo que es una creencia. Este primer paso es hacer el descubrimiento, tal vez sobrecogedor para muchos, de que un reporte oído en la radio acerca del último descubrimiento científico no es una adición al conocimiento científico de uno, sino a las creencias de uno. El segundo paso, no menos necesario que el primero, es captar el método que haya de seguirse para eliminar las creencias erradas. Porque si uno no logra atinarle al método exacto, no llegará a ninguna parte. La eliminación de las creencias erradas no es cuestión de tomar un libro y de creerle al autor cuando procede a enumerar tus creencias erradas; porque ese proceso es una adición a tus creencias; la adición varía según el autor que sucede que leas; es extremadamente improbable que él le atine a tu lista personal de creencias erradas; y no es improbable que tus creencias erradas determinen qué autor prefieras y así ocultamente gobiernes tu crítica de la creencia {738} mediante otra creencia. Igualmente, la eliminación de las creencias erradas no es cuestión de intentar

asignar explícitamente los fundamentos de cada una de tus creencias y de rechazar aquellas para las que no se alcanzan unos fundamentos explícitos adecuados. Porque el inquirir en los fundamentos de cualquier creencia pronto saca a luz el que depende de, digamos, otras diez creencias; a su vez, se hallará que cada una de las diez depende de otras diez; el menosprecio en que uno tenga al método haría que uno intentara el probar de golpe ciento once creencias, y se encontrará no sólo que están ligadas entre sí en una interdependencia orgánica de condicionamiento mutuo sino también que suscitan aún más consideraciones que parcialmente son cuestión del conocimiento inmanentemente generado y parcialmente son cuestión de más creencias. El simple hecho es que un hombre no puede reconstruir su mente con el proceso del análisis explícito; porque el análisis explícito toma más tiempo que los procedimientos espontáneos de la mente; a cada uno de nosotros le ha tomado toda la vida el alcanzar por procedimientos espontáneos la mentalidad que ahora posee; y así si fuera necesario {717} que nosotros sometiéramos nuestra mentalidad a un total análisis explícito, sería también necesario que nosotros tuviéramos una doble vida: una, para vivirla, y otra, más larga, para analizar la vida que se vive.

En contraste, el método ofrecido por nuestra crítica no pide que uno crea lo que uno señale como creencias erradas. Sin un optimismo indebido [dicho método] espera que la gente aun con inteligencia modesta sea capaz de descubrir por sí misma al menos una creencia errada. Igualmente el método propuesto no le ofrece a nadie ninguna lista supuesta de sus creencias erradas; ni siquiera ofrece una lista de listas alternativas, así como la industria del vestido ofrece una serie de trajes de diferentes tallas hechos en fábrica. Más bien intenta un ajuste perfecto, y así se contenta con apuntar la significatividad de largo alcance del descubrimiento de aunque sea una creencia errada. Porque dicho descubrimiento lo capacita a que uno ponga en reversa el mismo proceso espontáneo y acumulativo que les diera origen a las creencias erradas de uno. Así uno asegura de golpe el procedimiento que es a la vez económico y eficaz: es económico, porque no desperdicia el tiempo examinando creencias que son verdaderas; y es eficaz porque parte de la convicción de que uno ha hecho un gran error, y pasa por las líneas estructurales de la propia mentalidad de uno y por las operaciones espontáneas y acumulativas de la mente, única que puede manejar exitosamente asuntos concretos.

En tercer lugar, aunque afirmamos que el método es eficaz contra las creencias erradas, no pretendemos que vaya a la raíz del problema. Porque el problema básico no se halla en las creencias erradas sino en el creyente errado. Mucho más que ellas él es quien está en falta. Hasta que su falta se {739} corrija, hasta que se ataque y extirpe su sesgo, tendrá poco ánimo para aplicar un método eficaz, poco celo para perseguir a los culpables menores, poco rigor en pronunciar la sentencia contra ellos, poca paciencia con el prospecto de escarbar, examinar y condenar todavía más culpables. Una crítica de las creencias erradas es una invención humana, y una invención humana no puede exorcizar el problema del mal humano. Si la voluntad del hombre fuera al parejo con el desapego y la devoción irrestricta del puro deseo de conocer, no surgiría el problema del mal. A la inversa, mientras la voluntad falle en alcanzar el deseo del entendimiento, el entendimiento podrá diseñar sus métodos eficaces pero la voluntad fracasará en darles la cooperación que ellos demandan. Con todo, este pesimismo es sólo hipotético. Reconoce un problema del mal, aunque prescinde de la existencia de una solución. La solución existe y así nadie puede asegurarse a sí mismo que su realización no haya empezado en él. Y si en él ha

empezado dicha realización, entonces el que él descubra y rechace una {718} creencia errada puede llevarlo a descubrir y rechazar [tantas creencias erradas] cuantas el Dios de la verdad demande de él.

4.4 Una Nota Lógica j

La posibilidad y el hecho de la creencia amplía la noción de la verdad para incluir no sólo el contenido de los juicios que resultan de la captación reflexiva del incondicionado, sino también el contenido de los asentimientos que proceden próximamente de las decisiones de la voluntad y remotamente de que algún otro capte el incondicionado.

Sin embargo, queda el que 'conocido ser verdadero' y 'creído ser verdadero' son muy distintos, y se sigue que uno estará invitando a la falacia si uno ignora la distinción y habla de lo que es verdadero sin hacer distinciones.

Además, mientras que el análisis puede revelar un proceso típico desde el conocimiento de una verdad hasta la creencia en la misma verdad, este proceso, por razonable que sea, no ha de confundirse con la inferencia. Porque la inferencia va desde el conocimiento de las premisas hasta el conocimiento de una conclusión en la misma mente. Pero el proceso típico de la creencia va desde el conocimiento en una mente hasta la creencia de la misma verdad en otra mente.

Finalmente, así como uno debería distinguir entre (1) la validez general de la inferencia silogística, (2) la conformidad de una particular instancia con el tipo general, (3) el captar la validez general, (4) el captar la conformidad de una instancia particular, y (5) el afirmar la conclusión que se sigue en dicha instancia, así también uno debería distinguir entre (1) la {740} validez general de un análisis de la creencia, (2) la conformidad de un proceso particular de creencia con el tipo general (3) reconocer la validez del análisis general, (4) reconocer su validez en un caso particular, y (5) creer personalmente en dicha instancia.

5. Reasunción de la Estructura Heurística de la Solución

La explicación anterior de la creencia interrumpió una discusión más amplia. Porque el capítulo presente empezó con la afirmación tanto de un problema del mal ^k como de la existencia de una solución. Más aún, aunque era claro que muchas soluciones se hallan al alcance de la omnipotencia divina, se ha visto que es {719} posible determinar las características generales comunes a todas las soluciones. Así, cualquier solución sería única; debería ser universalmente accesible y permanente, debería estar en continuación armónica con el orden actual del universo; debería consistir en alguna reversión de la prioridad del vivir que se ubicara por encima del conocimiento necesario para guiar la vida y por encima de la voluntad buena necesaria para seguir el conocimiento; esta reversión se realizaría mediante unas formas conjugadas que en algún sentido trasciendan la naturaleza humana, que constituyan una nueva y superior integración ^l de la actividad humana, que no hayan de pertenecerle al sistema estático sino al sistema en movimiento, que hayan de realizarse con la captación y consentimiento del hombre y de acuerdo con las probabilidades del orden del mundo. Finalmente, se ha visto que éstas formas conjugadas serían un cierto tipo de amor sobrenatural, de esperanza, y de creencia.

Ahora que se ha clarificado la naturaleza de la creencia, es posible resumir nuestra investigación de la estructura heurística; y para enfatizar la continuidad de la presente sección quinta con la anterior sección tercera, puede no estar de más retomar la numeración de las afirmaciones sucesivas.

En décimo sexto lugar, pues, la solución en su aspecto cognoscitivo consistirá en una nueva y superior colaboración de los hombres en la búsqueda de la verdad. Porque se ha visto que la solución resuelve el problema del error y del pecado mediante una integración superior que es, aunque en un sentido trascendente, una continuación armónica del orden actual del universo. Ahora bien, en el actual orden del universo ocurre el desarrollo intelectual del hombre dentro de una colaboración que los hombres mantienen por su veracidad y exactitud, en la que participan por sus creencias, y a la cual contribuyen añadiéndole su conocimiento inmanentemente generado. Según esto, debido a que la solución es una continuación armónica {741} del orden actual, también será una colaboración que implica la creencia, la veracidad, la exactitud, y el conocimiento inmanentemente generado. Igualmente, debido a que la solución es una integración superior, se dará una nueva y superior colaboración. Finalmente, debido a que la solución resuelve el problema del error y del pecado, la nueva y superior colaboración en la búsqueda de la verdad les proporcionará un antídoto a los errores a los que está inclinado el hombre.

En décimo séptimo lugar, la nueva y superior colaboración no será simplemente una colaboración de los hombres entre sí, sino básicamente la co-operación del hombre con Dios en resolver el problema humano del mal. Porque si los hombres pudieran colaborar exitosamente en la búsqueda de la verdad que se refiere a la {720} vida humana, no habría problema y por tanto no se necesitaría una solución. Pero el problema existe, y la existencia de una solución se afirma debido a la sabiduría divina, la bondad divina, y la omnipotencia divina. Se sigue que la nueva y superior colaboración no sea la obra del hombre solo, sino principalmente la obra de Dios.

En décimo octavo lugar, el ingreso del hombre en la nueva y superior colaboración y su participación en los frutos de ella será una especie de fe.

Se le llama fe a la forma conjugada requerida que le aporta la solución al entendimiento del hombre. Se le llama una especie de fe se a cualquiera de las formas conjugadas que perfeccionan el entendimiento en cualquiera de las series de las soluciones posibles al alcance de la omnipotencia divina.

Más aún, puede mostrarse que esta fe será una creencia trascendente. Porque la solución ha de ser universalmente accesible, aunque no ha de violar las probabilidades del actual orden del universo. Pero la creencia y sólo la creencia es universalmente accesible dentro de una continuación armónica del orden existente. Más aún, la creencia relevante será trascendente; porque hace del hombre un participante en la nueva y superior colaboración en la que Dios es el iniciador y el principal agente.

En décimo noveno lugar, respecto a la fe tienen que distinguirse tres etapas. Porque se ha visto que la solución introduce en la voluntad del hombre una esperanza del conocimiento de Dios que refuerza el puro deseo de conocer. Hay, pues, una etapa final donde el logro del conocimiento suplanta la fe y realiza el objeto de la esperanza. Más aún,

se ha visto que la solución misma se divide en dos partes, primero, con una tendencia que emerge y, sólo en segundo lugar, con su plena realización. Según esto, habrá una fe y colaboración introductorias en la tendencia que emerge hacia la solución, y habrá una fe y colaboración plenas en la plena realización de la solución.

En vigésimo lugar, debido a que la fe es una creencia trascendente operante {742} dentro de una nueva y superior colaboración del hombre con Dios, el acto de fe será un asentimiento del entendimiento a las verdades transmitidas mediante la colaboración y será motivada por el apoyarse del hombre en la veracidad de Dios. Porque, en cuanto creencia, el acto de fe será un asentimiento a un objeto y debido a un motivo. En cuanto creencia que se halla dentro de una nueva y superior colaboración, el objeto de la fe serán las verdades transmitidas por la colaboración. Debido a que es una creencia dentro de una colaboración del hombre con Dios como iniciador y agente principal, el motivo de la fe será la omnisciencia, la bondad, y la omnipotencia de Dios que origina y preserva la colaboración.

{721} En vigésimo primer lugar, el acto de fe, en cuanto especificado por su objeto, incluirá una afirmación de la naturaleza espiritual del hombre, de su libertad, responsabilidad y pecabilidad, de la existencia y de la naturaleza de Dios, y de la solución trascendente que Dios le proporciona al problema humano del mal. Incluirá las verdades básicas acerca del hombre y acerca de Dios, no porque la colaboración ordinaria de los hombres no pueda llegar a ellas, sino porque invariablemente falla en alcanzar la unanimidad acerca de ellas. Incluirá un anuncio y una explicación de la solución porque, como se ha visto, aunque el hombre no pueda originar la solución ni preservarla, con todo, él tiene que ser inteligente y razonable en su reconocimiento y aceptación de ella.

En vigésimo segundo lugar, el hombre será inteligente y razonable al reconocer la solución en la medida en que (1) él capta la existencia del problema del mal y, en particular, de la inhabilidad del hombre para resolverlo, (2) él infiere que la sabiduría divina debe conocer muchas soluciones posibles, que la omnipotencia divina puede realizar cualquiera de ellas, y que la bondad divina debe haber realizado alguna de ellas, (3) él reconoce que, de hecho, ha habido en la historia humana, primero, una tendencia que emerge y, después, la plena realización de una solución que posee todas las características determinadas o por determinarse en una estructura heurística como la presente.

En vigésimo tercer lugar, el hombre será inteligente y razonable al aceptar la solución, mientras los juicios previos lo capaciten para captar como incondicionado el valor de decidirse a asentir a las verdades de una nueva y superior colaboración, debido a la veracidad iniciadora y preservadora de Dios. Porque de dicha captación del incondicionado se seguirá con necesidad racional un juicio sobre el valor de decidirse a asentir; se seguirá con libre responsabilidad una decisión de asentir; y se seguirá con una necesidad natural condicionada el acto mismo de asentir.

En vigésimo cuarto lugar, puesto que la solución es una continuación armónica {743} del actual orden del universo, el hombre no sólo reconocerá y aceptará la solución sino que también colaborará con ella. Según esto, debido a que la solución es para todos los hombres y es universalmente accesible, se dará aquella colaboración que consiste en hacer conocidas por los demás las buenas nuevas de la solución y su naturaleza. Igualmente, debido a que la solución es permanente, se dará aquella colaboración que consiste en transmitirla de una generación a la siguiente. Igualmente, debido a que {722} la

expresión humana es relativa a su público, se dará aquella colaboración que consiste en reformular la expresión de la solución en las expresiones equivalentes de diferentes lugares, tiempos, clases y culturas. Igualmente, debido a que el hombre puede llegar a un punto de vista universal, se dará aquella colaboración que consiste en concebir y expresar la solución en términos del punto de vista universal. Finalmente, debido a que la solución contempla el problema humano del mal, se dará aquella colaboración que consiste en captar y formular la manera en la que la solución es relevante y efectiva en cada una de las sucesivas situaciones de los individuos, clases, grupos nacionales, y de los hombres en general.

En vigésimo quinto lugar, como el problema del mal existe debido a que Dios respeta la libertad del hombre, así la existencia de la solución deja intacta la libertad humana. Según esto, uno ha de esperar no sólo que a la colaboración del hombre en la solución la marquen las deficiencias y fallas, sino también que a dichas indicaciones de aberración las marquen sus orígenes humanos. La escotosis del sujeto dramático se traicionará a sí misma tanto por sus pretensiones excesivamente espirituales como por el excesivo interés en lo sensible. El sesgo individual olvidará que el papel básico del hombre en la colaboración es la fe, y que las contribuciones que él puede hacer se limitan a captar, clarificar y expresar la significatividad, las implicaciones, y las aplicaciones de las verdades de la fe. El sesgo grupal reemplazará una solución singular, universalmente asequible por una multiplicidad de soluciones para diferentes clases y diferentes naciones. El sesgo general introducirá las contraposiciones. Porque en virtud de no haber captado que lo real es el ser, y que el ser es conocido por un 'Sí' expresado racionalmente, explicará que las verdades de la fe son meras palabras o meros símbolos, e insistirá en que el hombre se pone en contacto con la realidad sólo a nivel de la experiencia (que es anterior a todas las preguntas y las respuestas). A su vez, en cuanto se hayan hecho operantes las contraposiciones (ya sea plenamente como en el modernismo, o ya sea en una forma mitigada), a la nueva y superior colaboración de los hombres bajo Dios se le despojará de su significación; al hecho de que implemente procedimientos e instituciones se le negará validez y competencia; y a la esperanza y amor sobrenatural que reforzarían el puro deseo {744} del hombre y transformarían su querencia se las dejará sin la motivación ni la guía de una fe formulada inteligentemente y aceptada razonablemente.

En lugar vigésimo sexto, si bien la fe no excluye la posibilidad y el hecho de la herejía porque la solución es una continuación armónica del actual orden del universo, con todo, la herejía no puede eliminar la solución ni restaurar un indisputado reinado del pecado. Porque la solución es principalmente {723} la obra de Dios, quien es omnisciente, omnipotente y la bondad misma. Se sigue, pues, que la nueva y superior colaboración sobrevivirá las incursiones de la herejía. Más aún, esta supervivencia y preservación, aunque principalmente es obra de Dios, se efectuará por canales humanos y de acuerdo con las probabilidades, porque la nueva colaboración es parte y parcela del actual orden del universo. Ahora bien, los únicos medios humanos de guardar una colaboración fiel a su propósito y unida en sus esfuerzos es establecer una organización que posea instituciones capaces de hacer los juicios necesarios y tomar unas decisiones que les obliguen a todos. Según esto se sigue que Dios asegurará la preservación de la fe contra la herejía por alguna organización institucional apropiada para la nueva y superior colaboración.

En lugar vigésimo séptimo, aunque la solución en cuanto una integración superior se implementará principalmente en el entendimiento y voluntad humanos, mediante las formas conjugadas de fe, esperanza y amor sobrenatural, debe también penetrar al nivel sensitivo y envolverlo. Porque, principalmente, la conciencia humana fluye en cierta mezcla de los patrones dramático y práctico de experiencia y, como la solución continúa armónicamente el actual orden del universo, puede tener éxito sólo si captura la sensibilidad e intersubjetividad del hombre. Más aún, como se ha visto, todo ejercicio de la inteligencia humana presupone un adecuado flujo de presentaciones sensibles e imaginativas e, igualmente, en la medida en que la inteligencia, la racionalidad y la voluntad se expresen en palabras humanas acompañadas con hechos, ellas necesitarán imágenes a su disposición tan cargadas de afectos que tengan éxito en guiar e impulsar la acción. Igualmente, además de la imagen que es un signo de los contenidos inteligibles y racionales, y de la imagen que es una fuerza psíquica, se da aquella imagen que simboliza la orientación del hombre hacia lo conocido desconocido; y puesto que la fe da más verdad que la que comprende el entender, puesto que la esperanza refuerza el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer, así la sensibilidad del hombre necesita unos símbolos que le abran su dinamismo transformante y lo hagan armonizar con las vastas aunque impalpables presiones del puro deseo, de la esperanza, y del amor autosacrificado.

Se sigue que la solución no sólo será una renovación de la voluntad que {745} vaya al parejo con el desapego y aspiración intelectual, ni sólo una nueva y superior colaboración de los entendimientos mediante la fe en Dios, sino también un misterio que es a la vez símbolo de lo incomprendido, signo de lo que se capta, y fuerza psíquica que arrebatara los cuerpos humanos vivos, atados en amor, hacia la alegre, animosa, e íntegra aunque {724} inteligentemente controlada ejecución de las tareas establecidas por un orden del mundo en que el problema del mal no se suprime sino se trasciende.

Además, puesto que el misterio es una necesidad permanente para la sensibilidad e intersubjetividad humanas, mientras que el mito es una aberración no sólo del misterio sino también del entendimiento y la voluntad, el misterio que es la solución en cuanto sensible, no debe ser ficción sino un hecho, no una leyenda sino una historia. Se sigue, pues, que la tendencia de emerger y la plena realización de la solución debe incluir los datos sensibles que demanda la naturaleza sensible del hombre y que exigirán su atención, nutrirán su imaginación, estimularán su inteligencia y voluntad, liberarán su afectividad, controlarán su agresividad y, como instancias centrales del mundo de los sentidos, intimarán su finalidad, su aspiración a Dios.

En vigésimo octavo lugar, la solución será efectiva en el sentido de que no resuelve el problema del mal suprimiendo las consecuencias del descarrío del hombre sino introduciendo una nueva integración superior que capacita al hombre, si éste quiere, para elevarse por encima de las consecuencias, para detener y revertir la secuencia de las síntesis cada vez menos comprensivas en las que la teoría se continúa rindiendo ante la práctica, para proporcionar una base nueva y más sólida en la que el desarrollo intelectual y social del hombre pueda elevarse a alturas no soñadas, y para superar perpetuamente lo irracional objetivo de las situaciones sociales enfrentando el abundante mal con un bien más abundante.

En vigésimo noveno lugar, la solución tendrá una naturaleza, contenido, significatividad y poder por sí misma. Porque si nos hemos aproximado a la solución mediante el problema del mal y, consiguientemente hemos enfatizado los aspectos en los que él se relaciona con el problema, sin embargo la solución será una nueva integración superior, un nuevo nivel en que la vida humana se desarrolla y se disfruta. Sin embargo, muchas soluciones diferentes son posibles para la omnipotencia divina, y una estructura heurística necesariamente se limita a determinar las generalidades que son comunes a todas las soluciones. Según esto, para una explicación específica de la nueva integración superior, del contenido de su fe, del objeto de su esperanza, de la intimidad de su amor, del misterio de su humanismo transformado, es necesario pasar desde la estructura heurística de la solución hasta su identificación en los hechos de la vida humana y la historia humana.

{746} En trigésimo lugar, mientras que toda solución es trascendente en el sentido de que implica una nueva integración superior, mientras que toda solución es religiosa en la medida en que está constituida por una fe, esperanza y amor que miran primariamente a Dios, con todo, en la medida que la integración superior {725} va más allá de los mínimos esenciales para toda solución, en dicha medida se le revelarán a la fe unas verdades que el hombre nunca podría descubrir por sí mismo ni, aun cuando diera su asentimiento a ellas, podría entenderlas de manera adecuada. Porque cuanto más grande sea la perfección correspondiente y la significatividad de la integración superior, tanto más se hallará trascendiendo el ámbito familiar del hombre y tanto más estará fundamentada en la excelencia absolutamente trascendente del irrestricto acto de entender.

Según esto, si especializamos la estructura heurística general añadiendo hipótesis alternativas ulteriores, se nos lleva a distinguir entre las soluciones naturales, las soluciones relativamente sobrenaturales,² y las soluciones absolutamente sobrenaturales. Todos los tres tipos tendrían el resultado común de proveerle soluciones al problema humano del mal. Pero las soluciones naturales no le ofrecerían a la fe ninguna verdad que el hombre no pudiera descubrir por sí mismo mediante el desarrollo de su propio entender; ellas no le ofrecerían a la esperanza más que la inmortalidad natural que puede deducirse de la espiritualidad del alma humana, y el conocimiento de Dios que es consiguiente a la separación del alma inmortal del cuerpo mortal; ellas no le ofrecerían al amor más que la perfección de un amor total, autosacrificado, en una creatura por su creador. En las soluciones relativamente sobrenaturales, las capacidades naturales del hombre dejan de establecer una regla limitante; el objeto de la fe incluye unas verdades que el hombre no podría alcanzar mediante el desarrollo de su entender; el objeto de la esperanza es un conocimiento de Dios más allá de la realización correspondiente a un alma inmortal; y el amor responderle más abundantemente a una beneficencia más indulgente. Con todo, todas estas soluciones son sólo relativamente sobrenaturales, porque aunque van más allá de la medida fijada por la naturaleza humana, con todo, habría otras creaturas posibles, más excelentes que el hombre, para quienes ellas serían unas soluciones naturales. Finalmente, están las soluciones absolutamente sobrenaturales. Concebidas negativamente, ellas son absolutamente sobrenaturales porque no hay una creatura posible para quien fueran

² Yo explicaré que no uso la palabra '*supernatural*' en el sentido vulgar, [como algo fantasmal, espectral] sino como el equivalente inglés del *supernaturale* de los teólogos medievales. Era un término técnico que se refería a la desproporción entitativa entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la voluntad buena y la caridad, la estima humana y el mérito ante Dios.

soluciones naturales. {747} Concebidas positivamente, ellas son absolutamente sobrenaturales porque su sólo fundamento y medida es la misma naturaleza divina. Entonces la fe incluye objetos más allá del alcance natural de cualquier entender finito. Entonces se tiene la esperanza de una visión de Dios que agota el irrestricto deseo de inteligencia. {726} Entonces, el amor es el transporte, el éxtasis y la ilimitada intimidad que resulta de la comunicación del absoluto amor que es Dios mismo, y el único que puede responder a la visión de Dios.

En trigésimo primer lugar, si la solución que de hecho se le proporciona al hombre sucede ser sobrenatural y, en particular, si sucede ser absolutamente sobrenatural, será resultado de una elevación de la tensión que, como hemos visto, surge siempre que se trascienden las limitaciones de los niveles inferiores. Más aún, cuando la integración superior emerge en la conciencia, no sólo es la tensión misma consciente como oposición y lucha interior, sino que también se objetiva social y culturalmente en el despliegue dialéctico de la vida humana y de la historia humana.

Y es que la solución sobrenatural no sólo satisface una necesidad humana, sino que también va más allá de ella para transformarla en el punto donde se insertan en la vida humana las verdades más allá de la comprensión humana, los valores más allá de la estimación humana, una alianza y un amor que, por así decirlo, trae a Dios demasiado cerca del hombre. Sin duda, una vez que el hombre haya sido establecido dentro de la solución sobrenatural, todo está bien. Porque dicha solución será una integración superior; por su misma naturaleza respetará y, por cierto, fomentará el adecuado despliegue de todas las capacidades humanas; y así como el organismo alcanza la altura de su complejidad y versatilidad bajo la integración superior de la conciencia animal, y así como la psique alcanza la riqueza y plenitud de sus captaciones y respuestas bajo la integración superior de la inteligencia humana, así también la excelencia humana gozará de una vasta expansión de sus potencialidades efectivas bajo la integración superior de la solución sobrenatural. Con todo, las generalidades pueden ser muy engañosas. No ha de olvidarse que la solución es una continuación armónica del presente orden del universo, que está constituida por unas formas conjugadas que se desarrollan, que su realización y desarrollo ocurren por unos actos de reconocimiento y consentimiento humanos que concuerdan con las tablas de probabilidad. Desde el asentimiento de la fe parte una intelección, cada vez más plena, de su significación, de sus implicaciones, y de sus aplicaciones. La querencia antecedente de la esperanza tiene que avanzar desde un refuerzo genérico del puro deseo hasta un adaptado y especializado auxiliar siempre listo para borrar toda interferencia ya sea con la irrestricta finalidad del entendimiento o ya con su desprendimiento y desinterés esencial. La querencia {748} antecedente del amor sobrenatural tiene que remontarse desde una determinación afectiva hasta una efectiva, para descubrir e implementar en todas las cosas la inteligibilidad del orden universal que es el concepto y la elección de Dios. Según esto, aun en aquellos en quienes se {727} realiza la solución, se dan gradaciones interminables en la medida en que se realiza y, como consecuencia necesaria, hay grados interminables en los que aquellos que profesan conocer y abrazar la solución pueden fallar (en sus vidas individuales y en las situaciones humanas de las que dichas vidas son parte) en producir los frutos que ella promete.

Pero el punto que quisiera señalar es que en las soluciones de tipo sobrenatural estas dificultades aumentan. Aun en las soluciones naturales sería probable el que la

accesibilidad universal no asegurara una aceptación universal, el que la colaboración intelectual se desarrollara a lo largo del tiempo, el que la fe, esperanza y amor de generaciones sucesivas de sus miembros por lo general se movieran en torno a unos valores intermedios, más que alcanzando los máximos de intensidad y eficacia. Con todo, las soluciones naturales no excederían los límites del humanismo. Su fe no sería sólo creer para entender (*crede ut intelligas*) sino que también sería creer lo que el hombre en esta vida eventualmente pudiera entender. Su esperanza reforzaría el puro deseo sin introducir un desplazamiento más allá de los intereses humanos. Su amor sería un autosacrificado amor a Dios sin ninguna apariencia de desprecio a los valores humanos. En contraste, la solución sobrenatural implica trascender el humanismo, y la realización imperfecta de la solución sobrenatural es capaz de oscilar entre un énfasis en lo sobrenatural y un énfasis en la solución. La fe imperfecta puede insistir en creer menospreciando la intelección que hace de la fe un factor efectivo en la vida humana y en la historia humana; y una fe aún menos perfecta puede poner en peligro la colaboración general, en su prisa por mostrar sus frutos sociales y culturales. La imperfecta esperanza puede esperar de tal manera la nueva Jerusalén que se oponga a cualquier goce anticipado de la felicidad y unión intelectual en esta vida; y una esperanza aún menos perfecta puede olvidar que una solución sobrenatural implica que se desplace realmente el centro de los intereses humanos. El amor imperfecto carece de los recursos necesarios para combinar el verdadero amar y la verdadera transformación del amar. Puede absorberse en la unión de la familia, en la intersubjetividad de los camaradas de trabajo y aventuras, en la causa común de los compatriotas y conciudadanos, en la aspiración común de los socios de tareas científicas, culturales y humanitarias. Por otra parte, puede retirarse de la casa y el país, de los cuidados humanos y de las ambiciones humanas, del {749} clamor de los sentidos y de la maraña de lo irracional social, para fijar su mirada en el último invisible, para responderle a una presencia impalpable, para crecer interiormente hasta la estatura de eternidad. Pero el amor imperfecto, en la medida en que ^{728} sea imperfecto, no realizará de golpe las facetas opuestas de su perfección; si está en el mundo, siempre se arriesga a ser del mundo; y si se retira del mundo, la base humana del ascenso hacia Dios se arriesga a una contracción y una atrofia.

Más aún, la mayor tensión que resultaría de una solución sobrenatural, no carecería de su objetivación en la sucesión dialéctica de las situaciones humanas. Hasta ahora se ha concebido que la dialéctica reposa en una conjunción y oposición bipolar. Dentro de cada hombre se dan tanto el apego e interés de la sensibilidad e intersubjetividad como, por otra parte, el desapego y desinterés del puro deseo de conocer. De esta conjunción de opuestos se sigue (1) que el nivel inferior interfiera con el despliegue de la pregunta y la reflexión, de la deliberación y decisión, (2) que consiguientemente les falte inteligibilidad a las situaciones, y (3) que la inteligencia y racionalidad sean crecientemente irrelevantes respecto al problema real de la vida humana. Pero cuando este problema del mal encuentra una solución sobrenatural, la perfección humana misma se convierte en un límite por trascenderse, y entonces la dialéctica, de bipolar, se transforma en una conjunción y oposición tripolar. El punto de vista humanista pierde su primacía, no por ninguna invasión extrínseca, sino sometiéndose a sus propias necesidades inmanentes. Porque si el humanista ha de cumplir las exigencias ^m de su propio deseo irrestricto, si él ha de ceder a las demandas de apertura planteadas por cualquier pregunta ulterior, entonces él descubrirá las limitaciones que implica la incapacidad del hombre para el desarrollo sostenido, él

reconocerá y consentirá en la única solución que existe y, si dicha solución es sobrenatural, su mismo humanismo lo llevará más allá de sí mismo.

Al mismo tiempo, debido a que la solución sobrenatural se realiza de acuerdo a las tablas de probabilidad, debido a que la aceptan algunos y la rechazan otros, debido a que la aceptación no es sino la base e inicio del desarrollo ulterior, debido a que lo no desarrollado es imperfecto y la imperfección de la solución sobrenatural pierde la síntesis superior de la vida humana, por eso habrá un humanismo en rebelión contra la expresada solución sobrenatural. Ignorará el problema del mal; repudiará el hecho de una solución; condenará al misterio como si fuera mito; demandará una razón y excluirá la fe; repudiará la esperanza y trabajará apasionadamente para construir la ciudad del hombre con las manos ^{729} del hombre; estará dispuesto **{750}** a amar a Dios en el canto y en la danza, en la fiesta humana y en la tristeza humana, en la inteligencia humana y en la humana voluntad buena, pero sólo hasta ahí. Por un tiempo podrá basar su caso en las deficiencias de quienes profesan la solución pero la viven imperfecta o intermitentemente, o no la viven. Pero este argumento incidental antes o después le dejará el sitio a su base real. Porque se apoya en el orgullo del hombre que está contento con ser sólo un hombre, y su tragedia es que en el presente supuesto de una solución sobrenatural, ser sólo un hombre es lo que el hombre no puede ser. Si ha de ser verdaderamente un hombre, se sometería al irrestricto deseo y descubriría el problema del mal, y afirmaría la existencia de una solución, y aceptaría la solución que existe. Pero si ha de ser solamente un hombre, habrá de ser menos. El tendrá que desechar la apertura del puro deseo; ha de refugiarse en las contraposiciones; ha de desarrollar las contrafilosofías que pueda para salvar de mayores pérdidas a su humanismo en disminución; y no faltarán los hombres de visión suficientemente clara que capten que el asunto es entre Dios y el hombre, los hombres con suficiente lógica que concedan que la inteligencia y la razón están orientados hacia Dios, pero suficientemente rudos para llamar en su ayuda a las oscuras fuerzas de la pasión y la violencia.

6. La Identificación de la Solución

Queda el problema de identificar la solución que existe. Porque si bien son muchas las soluciones posibles, la solución existente es una, universalmente accesible y permanente, continua respecto al orden actual del universo, y realizada por los actos humanos de reconocimiento y consentimiento que ocurren de acuerdo con las probabilidades. Se trata de una colaboración patrocinada divinamente en la transmisión y aplicación de las verdades de la solución; es un misterio en el triple sentido de la fuerza psíquica, del signo, y del símbolo; se mueve desde una tendencia inicial emergente a través de una realización básica y su consiguiente desarrollo hasta la realización de una meta ulterior; es operante mediante las formas conjugadas de la fe, la esperanza, y el amor sobrenatural, que capacitan al hombre a lograr un desarrollo sostenido en el nivel humano en cuanto que revierten la prioridad que al vivir se le atribuye por encima del conocimiento necesario para guiar la vida y por encima de la voluntad buena necesaria para seguir al conocimiento; es una integración nueva y superior de la actividad humana que, en cualquier caso, implica alguna trascendencia de los caminos humanos y, posiblemente, complica la dialéctica al añadirle al conflicto interior (entre apego y desapego en el hombre) la necesidad de que el

hombre vaya mucho más allá de su propia humanidad para salvarse a sí mismo de desfigurarla y distorsionarla a ésta.

{751} ^{730} La tarea de identificar la solución no es la misma para todos. Ya muchos la han reconocido y aceptado, y su problema reside en dar frutos dignos de su fe, esperanza y amor. Pero la existencia de un problema de error y pecado implica que otros tendrán notable dificultad en reconocer la solución. Porque los ulteriores chispazos inteligentes dependen de la anterior acumulación que uno haya tenido de los chispazos inteligentes, y los juicios ulteriores dependen del contexto de los juicios habituales que favorecen algunas nuevas afirmaciones y que son hostiles a otras. Sin embargo, está disponible la crítica de las creencias erróneas que se ha esbozado. Cualquiera que se haya encontrado a sí mismo en el error en un punto, puede iniciar un escrutinio que acumulativamente sacará a la luz cualesquiera otros errores en los que suceda que esté envuelto. Y él no trabajará solo en la purificación de su propia mente, pues la realización de la solución y su desarrollo en cada uno de nosotros es principalmente obra de Dios, quien ilumina nuestro entendimiento para entender lo que no hayamos entendido, y para captar como incondicionado lo que consideráramos error, quien rompe los lazos de nuestra habitual resistencia a ser totalmente genuinos en la indagación inteligente y la reflexión crítica al inspirarnos la esperanza que refuerza el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer y al infundirnos la caridad, el amor, que le confiere a la inteligencia la plenitud de la vida. ⁿ

Epílogo

{753} {731} Pudiera pensarse que, al final de este largo libro, el sufrido lector tuviera derecho a un resumen conclusivo. Y es que se han tratado muchas materias aisladamente; otras se han manejado en una serie de contextos dispares; y todavía otras se han desarrollado parcialmente pero se han dejado inacabadas.

Sin embargo, si bien no se disputa la justicia de la reclamación, no debe pasarse por alto la dificultad de atenderla. Como se estableció en la *introducción*, esta obra se ha escrito desde un punto de vista en movimiento. Se han formado sucesivos contextos sólo para proporcionar la base y la necesidad de formar un ulterior contexto, más pleno; y como es claro a partir de nuestro capítulo final, aun varios cientos de páginas no nos han traído al final del proceso. Si he escrito como humanista, como alguien dominado no sólo por el deseo de entender sino también, mediante entender el entender, ^a por el deseo de alcanzar una captación de las líneas principales de todo lo que está por entenderse, con todo, la misma forma de las cosas tal como son me ha impulsado a terminar con una pregunta a la vez demasiado básica y demasiado detallada para admitir una breve respuesta. La autoapropiación de la autoconciencia intelectual y racional de uno mismo empieza como teoría del conocimiento, se amplía en una metafísica y una ética, asciende hasta una concepción y una afirmación de Dios, sólo para enfrentarse a un problema del mal que requiere [para su solución] que la inteligencia-confiada-en-sí-misma se transforme en un *intellectus quaerens fidem*. Sólo al término de dicha búsqueda de la fe, de la nueva y superior colaboración de las mentes que tiene a Dios como su autor y su guía, puede emprenderse el deseado resumen y complemento; y entonces, creo, se verá que éste no es {754} un breve apéndice a la presente obra, sino el inicio de una más grande. ¹

Así que me veo forzado a contentarme con la lógica interna del plan con el que empecé. Desde una sucesión de contextos inferiores se ha tenido que emerger gradualmente a un contexto superior. Los contextos inferiores debieron sujetarse a ulteriores adiciones y a una revisión indefinida. El contexto superior tuvo que constituirse (1) por las estructuras invariantes del experimentar, inquirir, y reflexionar, {732} (2) por las consiguientes estructuras isomórficas de todo lo que ha de conocerse del universo del ser proporcionado, (3) por la más plena estructura invariante que le añade la elección razonable y la acción al conocer inteligente y razonable, (4) por la más profunda estructura del conocer y lo conocido, misma que ha de alcanzarse al reconocer la plena significatividad del desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer, y (5) por la estructura del proceso en que la situación existencial le plantea a la inteligencia humana el problema de levantarse por encima de sus recursos innatos y de buscar la solución divina para la incapacidad que tiene el hombre de desarrollarse sostenidamente.

Con todo, si bien la lógica interna de esta obra es un proceso que no admite un resumen conclusivo, es posible no ver ese proceso en sí mismo sino en su significatividad ulterior, y preguntar si él tiene algunas contribuciones que ofrecerle a la colaboración

¹ Puesto que creo que las relaciones personales ^b pueden estudiarse adecuadamente sólo en este contexto más amplio y concreto, el escaso tratamiento que se les ha dado en la presente obra no ha de tomarse como una negación de su importancia singular para la vida humana.

superior que él ha vislumbrado y a la que él conduce. A esta cuestión se le dedicarán los párrafos restantes de este *epílogo* y, como ya ha sospechado el lector, no se escribirá desde el punto de vista en movimiento cuyas exigencias, confío, he estado observando honesta y sinceramente, sino desde el punto terminal de un creyente, de un católico y, sucede, de un profesor de teología dogmática.

Primero, pues, hay una contribución a la introducción a la teología o, como se la llama más comúnmente, a la apologética. El católico no admite ni el exclusivo racionalismo de la Ilustración ni, por otro lado, las varias tendencias irracionistas que pueden rastrearse desde el período medieval a través de la Reforma hasta su aguda manifestación en la reacción de Kierkegaard ante el hegelianismo y en las tendencias contemporáneas dialéctica y existencialista. Ahora bien, esta doble negación implica un compromiso positivo. Si uno no ha de afirmar la razón a expensas de la fe ni la fe a expensas de la razón, uno está llamado a la vez a producir {755} una síntesis que reúna esos dos órdenes de la verdad, y a dar evidencia de una simbiosis exitosa de dos principios de conocimiento. Claramente este compromiso positivo nos lleva más allá de simplemente negar que el racionalismo irreligioso y la religiosidad irracional sean unas posiciones contradictorias de tal suerte que excluyan una tercera posibilidad. Y es que hay un amplio salto desde una posibilidad lógica hasta una realización concreta, y sería incómodamente ambiguo hacer una aserción de principio que vaya acompañada con la evidencia factual.

{733} Ahora que si bien los católicos se han esforzado en establecer la síntesis de los objetos y la simbiosis de los principios de razón y fe, también es cierto que su esfuerzo se ha visto embarazado continuamente por la inestabilidad de los pronunciamientos de la razón científica. Por la naturaleza del caso, la iniciativa pareció estar permanentemente en manos de quienes invocaban la ciencia contra la religión y, si bien poco les importaba a ellos que en un momento dado el asunto se hubiera desplazado desde la física hasta la literatura semítica, desde la literatura semítica hasta la biología, desde la biología hasta la economía, desde la economía hasta la psicología profunda, con todo, los defensores quedaron en la posición nada envidiable de llegar siempre a la escena un poco sin aliento y un poco tarde. ^c

Ahora bien, en la medida en que la dificultad ha surgido desde una teoría del conocimiento insuficientemente flexible y detallada, el remedio puede no estar muy lejano. Porque si bien hemos empezado manifestando un respeto completo al elemento positivo del racionalismo, no hemos tenido dificultad en finalizar revirtiendo la oposición que él plantea entre las exigencias de la inteligencia y los reclamos de la religión. Igualmente, aunque hemos acentuado las limitaciones *de facto* del desarrollo puramente humano, hemos estado tan lejos de hacer cualquier concesión al irracionismo que la autotranscendencia del hombre en el capítulo final tiene el mismo tipo de estructura que la ciencia empírica y, en realidad, una estructura que revela cómo se pueden abreviar aquellas investigaciones que, en su *Concluding Unscientific Postscript*, Kierkegaard argumentó ser interminablemente largas. ² Finalmente algo se ha hecho para restablecer el equilibrio respecto a la iniciativa en los conflictos supuestos entre la ciencia y la religión. Porque nuestro boceto de la metafísica la convierte en la forma invariante a la que las ciencias le

² [Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript*, trad. ingl. David F. Swenson, completada y provista de introducción y notas por Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941).]

proporcionan la materia variable, y nuestro análisis dialéctico proporciona una técnica que discrimina sistemáticamente entre los descubrimientos genuinos que la ciencia siempre produce, y las contraposiciones en las que puede suceder que estén formulados.

{756} En segundo lugar, hay una contribución al método en teología mismo, y aunque esta contribución es remota, puede probar ser no obstante provechosa.

Porque la oposición que se ha desarrollado entre las posiciones y las contraposiciones posee una triple significatividad teológica. Deja patentes las raíces de la rebelión de los pietistas y los modernistas contra el dogma, porque así como las contraposiciones filosóficas apelan a la experiencia en general contra el 'Sí' de la conciencia racional, así ellos apelan a la experiencia religiosa contra el 'Sí' de la fe articulada. Segundo, la misma técnica dialéctica que abrevia las cuestiones disputadas de los metafísicos {734} contribuirá, al menos indirectamente, a que se extingan sistemáticamente no pocas cuestiones disputadas entre los teólogos. Finalmente, la clarificación que le hemos hecho al papel de la intelección en el conocimiento trae de nuevo a la mente las afirmaciones impresionantes del concilio Vaticano [I] sobre el papel de la intelección en la fe; y una firme captación de lo que es la intelección difícilmente dejará de promover la intelección limitada pero muy provechosa de los misterios cristianos que resulta a la vez de la analogía de la naturaleza y de la coherencia interna de los misterios mismos.

Para pasar a unos asuntos más técnicos, se ha desarrollado lo que me parece una distinción muy relevante entre la metafísica más detallada del ser proporcionado y las generalidades que sólo son asequibles *a priori* en otros mundos posibles y en los elementos sobrenaturales de este mundo. Porque, por una parte, esta distinción le permite al teólogo elaborar su intelección de este mundo sin intentar ofrecer una narración explicativa de otros mundos. Por otra parte, revela que el teólogo no tiene necesidad de reducir a los elementos metafísicos (que bastan para una explicación de este mundo) unas realidades sobrenaturales tales como la encarnación, la inhabitación del Espíritu santo, y la visión gozosa.

Igualmente se le da una respuesta razonada a la pregunta de si puede haber más de una metafísica verdadera.

En su presentación contemporánea la pregunta surge desde la analogía de las matemáticas. Para citar sólo uno de los diversos ejemplos que siguen multiplicándose hasta que los matemáticos se cansen de la novedad, el patrón de las relaciones constitutivas del contenido teórico de la geometría euclidiana se formuló con un rigor lógico completo; primero, por Hilbert en términos de 'punto', 'línea' e 'intermedio', y luego por Huntington en términos de 'esfera' e 'inclusión'. De aquí que se haya argüido que, puesto que la misma geometría admite diferentes aunque equivalentes conceptualizaciones y expresiones, {757} no haya razón para esperar que la conceptualización de la verdadera metafísica sea única. Además, como confirmación, se ha apuntado que una metafísica en términos de potencia, forma, y acto es algo nativo en el pensamiento mediterráneo y occidental; pero, ¿no ha de esperarse que, una vez que superemos la mentalidad pueblerina de nuestra visión y lleguemos a entender la mentalidad del oriente, tengamos que reconocer una pluralidad de metafísicas diferentes aunque verdaderas? Finalmente puede pretenderse que en una metafísica estructurada ontológicamente la última *causa essendi*, en términos de la cual

todo lo demás se explica, es Dios; pero según Aquino conocemos que Dios es ⁽⁷³⁵⁾ y lo que Él no es; no conocemos positivamente lo que Dios es; y así no conocemos cuántos aspectos positivos de la última *causa essendi* puedan proporcionar una explicación completa de todo lo demás que es.

No creo que esta pregunta pueda responderse recurriendo al principio de no contradicción. Aquellos que vislumbran la posibilidad de una pluralidad de metafísicas no necesitan vislumbrar la posibilidad de proposiciones contradictorias de las que ambas sean verdaderas. Al contrario, su punto puede ser el que cada una de las diversas metafísicas tuvieran su propio grupo distinto de términos básicos de suerte que fuera imposible la contradicción.

Igualmente, yo no creo que una respuesta a la pregunta sea independiente de la manera precisa como sucede que se concibe la metafísica. Pero yo afirmaré que la concepción de la metafísica que se ha implementado en la presente obra da resultados únicos. Porque la potencia, la forma, y el acto no sólo se han definido por sus relaciones entre sí, sino también por sus relaciones con el conocer humano. El argumento es que (1) si un hombre se halla en el patrón intelectual de la experiencia, y (2) si él está conociendo un objeto dentro de los dominios del ser proporcionado, entonces su conocer consistirá en experimentar, entender, y juzgar, y lo conocido será un compuesto de potencia, forma, y acto, donde la potencia, la forma, y el acto se relacionan como lo experimentado, lo entendido, y lo afirmado, y donde ellos no poseen una significación diferente de lo que ha de presuponerse si se da una pregunta, de lo que es conocido en la medida en que se dé una intelección, y de lo que es conocido en la medida en que el juicio resulte de la captación del incondicionado virtual. La única manera en que este teorema básico pudiera modificarse sería modificando su suposición factual de que el conocer consiste en experimentar, entender y juzgar; y se ha argumentado que tal hecho no está abierto a revisión en ningún sentido concreto del término 'revisión'. Porque cualquier revisor humano recurriría a la experiencia, a la intelección, y al juicio; y ^{758} no tiene caso argüir que los hombres podrían ser diferentes de como son, porque es igualmente verdadero que el universo podría ser diferente de como es; y el asunto no trata de la posibilidad de una metafísica diferente en un universo diferente, sino de la posibilidad de una metafísica diferente en este universo.

De aquí que no me parezca concluyente la analogía matemática. Lo que establece esa analogía es que el mismo campo de relaciones abstractas puede ⁽⁷³⁶⁾ deducirse de unos diferentes grupos iniciales de definiciones y postulados. Pero la totalidad de campos de las relaciones explicativas se incluye bajo nuestro término singular 'forma'. Más aún, la tríada 'potencia, forma, y acto' no es una tríada arbitraria; tiene la unidad intrínseca de (1) lo que debe presuponer la inteligencia inquisitiva, (2) lo que ella capta, y (3) lo que le demanda a aquello que capta. Finalmente, el teorema básico de potencia, forma, y acto no es un punto de partida que haya de ampliarse deductivamente sino un núcleo que ha de enriquecerse con las recurrencias del mismo procedimiento básico; así, uno avanza desde la potencia, forma, y acto, hasta la distinción entre las formas centrales y conjugadas, y hasta las relaciones entre los sucesivos niveles de conjugados, y hasta la teoría del desarrollo.

Igualmente, el argumentar con las diferencias culturales entre oriente y occidente no parece que toque nuestra posición. Porque aunque esas diferencias son profundas y

evidentes, no son diferencias que se hallen dentro del patrón intelectual de la experiencia. Un hombre puede desplegar su desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer haciendo y respondiendo preguntas, y entonces él opera dentro del patrón intelectual de experiencia; igualmente, él puede reflexionar que hacer preguntas nunca puede llevar a más que meras respuestas, que su deseo intelectual demanda más que meras respuestas, y entonces él se esforzará en entrar en el patrón místico de experiencia. Ambos procedimientos tienen el mismo origen y ambos tienen la misma meta última. Ambos dan sus explicaciones diferentes y básicamente equivalentes de la realidad última. Pero no dan ambos una metafísica en el sentido en el que se ha concebido la metafísica en este trabajo; porque la metafísica, tal como se ha concebido, surge en el patrón intelectual de la experiencia, y cuando un oriental pregunta y entiende, reflexiona, y juzga, él realiza las mismas operaciones que un occidental.

Finalmente, ^d es verdadero que la mente humana no puede sondear la realidad de Dios, pero de esto no se sigue la posibilidad de que una pluralidad de aspectos de Dios cimienten una pluralidad de metafísicas diferentes pero equivalentes. Porque no es la metafísica sino los sectores particulares de las ciencias los que tratan de las partes o aspectos de la realidad. La metafísica trata la totalidad, porque es la ciencia del ser, y aparte del ser no hay nada.

{759} Relacionada muy de cerca con la pregunta por la unidad de la metafísica está la pregunta por los conceptos inmutables. Es un tremendo asunto, pero tal vez podamos pretender haber proporcionado una base desde la que pueda desarrollarse una solución, ⁽⁷³⁷⁾ proporcionada a la complejidad del problema. En cualquier caso, han de notarse los siguientes puntos para la formulación de una primera aproximación.

En la medida en que se da un cambio en las cosas que se conciben, se necesita un cambio desde los conceptos primeros a los ulteriores (1) si los conceptos son correctos, y (2) si ellos son completamente exactos. Pero no ha de pensarse que todos los conceptos intenten la misma exactitud. Así, los automóviles de 1953 difieren grandemente de los de 1913, pero las diferencias se hallan en la manera como se realiza la misma función de transporte. Atender a la manera lleva a afirmar la variación conceptual; pero atender a la función lleva a afirmar la constancia conceptual.

Igualmente, pueden no cambiar las cosas, pero puede desarrollarse el entender humano acerca de ellas. Ahora bien, un cambio en el entender implica un cambio en la concepción explicativa, ya que el concepto explicativo puede definirse como una expresión del contenido del entender. Con todo, aquí hay una distinción importante entre los conceptos heurísticos y los explicativos. Aristóteles concibió el fuego como un elemento; los predecesores de Lavoisier lo concibieron como una manifestación del flogisto; y los químicos posteriores como un tipo de oxidación. Pero aunque diferían las explicaciones, el objeto por explicarse se concebía uniformemente como 'la naturaleza de' un fenómeno familiar, y sin tal uniformidad sería incorrecto decir que Aristóteles tuviera una explicación incorrecta de lo que él expresaba y de lo que nosotros expresamos como fuego.

Igualmente, mientras que la identidad del concepto heurístico forma el principio unificador en una serie de explicaciones sucesivas, con todo, puede haber un desarrollo en los mismos conceptos heurísticos. Así, el descubrimiento de la significatividad de la medición llevó a un desplazamiento desde la vaga 'naturaleza de ...' hasta la precisa

'función indeterminada que ha de determinarse'. Además, el método clásico se ha completado con el estadístico, y ambos pueden completarse con el método genético y el dialéctico. Con todo, esos cambios no son radicales. Como el mismo nombre 'método' sugiere, no son determinaciones de una nueva meta sino determinaciones de un nuevo procedimiento o técnica para alcanzar la meta que ya se había vislumbrado, aunque difícilmente alcanzado, cuando los hombres se referían a lo que había de conocerse al entenderlo como la 'naturaleza de ...'.

Igualmente, así como se da un desarrollo en las estructuras heurísticas, así también se ^{738} da un desarrollo en la metafísica explícita. Así, si bien yo estoy de acuerdo con Aristóteles **{760}** en que la potencia, la forma, y el acto se relacionan como el ojo, la vista, y el ver, yo también estoy de acuerdo con Aquino quien les añadió a los elementos metafísicos de Aristóteles el acto substancial de ser (*esse*) o existencia. Además, el acuerdo con Aquino respecto a los elementos básicos no impide un desarrollo ^e de su pensamiento para proporcionar un análisis de los géneros y especies explicativos y del desarrollo mismo. Pero además de la metafísica explícita, está la metafísica latente que es inmanente y operante en todas las mentes humanas y que da unas concepciones uniformes no sólo cuando el proceso de concebir no se explica, sino aun cuando se explica erradamente. Así, yo creo que Parménides y Platón, Aristóteles y Avicena, Escoto y Hegel, se equivocaron en sus formulaciones de la noción del ser; pero no creo que dichas formulaciones erradas tengan el poder de cambiar la estructura de la mente de uno; ni supongo que sea difícil mostrar cómo los escritos de estos pensadores revelen que se dieran cuenta del objetivo del desapegado, desinteresado e irrestricto deseo de conocer. Igualmente, he basado la noción de la cosa en la captación de unidad e identidad en los datos en cuanto individuales; pero aunque no tengo en la mente a nadie que haya expresado el asunto precisamente de esta manera, estaría dispuesto a sostener que el uso espontáneo que ellos hacen de la noción de cosa va muy bien con mi explicación.

Finalmente, aunque hay una metafísica latente común a todas las mentes, también es común una variable interferencia con el funcionamiento apropiado del puro deseo de conocer, y consiguientemente también hay una distorsión común de la metafísica latente. Así sucede que la *philosophia perennis* esté flanqueada por unas contrafilosofías no menos perennes. Pero como el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer es algo constante, ^f así también lo son los principios que interfieren en su despliegue. Por grandes que sean las variaciones de las posiciones y las contraposiciones entre sí, un análisis dialéctico (basado en una teoría del conocimiento suficientemente exacta) puede pasar hasta un punto de vista universal que abarque a la vez (1) las posiciones en la etapa contemporánea de su desarrollo, (2) las posiciones en cada etapa anterior de su desarrollo, y (3) las sucesivas contraposiciones del pasado y presente que eran esencialmente incoherentes con la pretensión de ser captadas inteligentemente y ser afirmadas razonablemente.

En suma, los conceptos cambian en la medida en que las cosas cambian, en la medida en que se desarrolla el entender humano, y en la medida en que el desarrollo se ^{739} formula coherente o incoherentemente. Pero detrás de cada cambio hay una unidad subyacente, y esa unidad puede formularse explícitamente en el nivel de la anticipación heurística o del método adoptado conscientemente o de una metafísica dialéctica. De aquí se sigue que los cambios en la conceptualización **{761}** no implican ninguna multiplicidad

última y que detrás de cualquier variación conceptual se da una constante conceptual que puede formularse desde un punto de vista universal. Finalmente, aunque la noción del punto de vista universal fue desarrollada a nivel de la metafísica dialéctica del ser proporcionado, ha de tenerse en mente que ella recibe ulteriores determinaciones de nuestros capítulos finales sobre el conocimiento trascendente. Porque al conocimiento trascendente general le concierne la última condición de posibilidad de las posiciones, y al conocimiento trascendente especial le concierne la condición *de facto* de posibilidad de la fidelidad del hombre a las posiciones.

Hay todavía otra manera en la que la presente obra puede considerarse como una contribución remota al método de la teología. Porque en sucesivas afirmaciones el concilio Vaticano [I] insistió en (1) que la revelación divina no ha de mirarse como una invención humana que hubiera de perfeccionarse con el ingenio humano, sino como un depósito permanente confiado a la Iglesia y al que la Iglesia ha de preservar y defender, y (2) que cada grupo y cada período han de avanzar en la intelección, conocimiento, y sabiduría por los que la misma doctrina con la misma significación ha de captarse cada vez más plenamente. Ahora bien, esta afirmación de identidad no sólo en la diferencia sino también en el desarrollo le confiere relevancia tanto a nuestro análisis del desarrollo como a nuestra discusión acerca de la verdad de la interpretación.

Porque la discusión acerca de la interpretación vislumbró (1) unas afirmaciones iniciales dirigidas a unos públicos particulares, (2) su sucesiva reformulación para una secuencia de otros públicos particulares, (3) el ascenso hasta un punto de vista universal para expresar las afirmaciones iniciales de forma accesible a cualquier público con suficiente cultura, y (4) la unificación explicativa desde el punto de vista universal de las afirmaciones iniciales y todas sus re-expresiones subsiguientes. Pero, isomórfico con este proceso interpretativo, está el hecho católico de ^{740} (1) una revelación divina inicial, (2) la labor de los maestros y predicadores comunicando y aplicando el mensaje inicial a una sucesión de públicos diferentes, (3) la labor del teólogo especulativo que busca una formulación universal de las verdades de la fe, y (4) la labor del teólogo histórico que revela la identidad doctrinal en las diferencias verbales y conceptuales de (1), (2), y (3).

Aunque este paralelismo no haya de extenderse de ninguna manera *a priori*, sirve para reunir en un solo marco de referencia una gran cantidad de aspectos de la posición católica que de otra suerte no estuvieran relacionados. Como las interpretaciones verdaderas, así también la enseñanza católica presenta la misma doctrina y la **{762}** misma significación mediante una diversidad de conceptualizaciones y expresiones. Así como la interpretación verdadera tiene que subir hasta un punto de vista universal, así la Iglesia aprovecha la *philosophia perennis* y su extensión en una teología especulativa. Así como hay diferencia entre las interpretaciones que han sido adaptadas a públicos particulares o a épocas particulares y, por otra parte, la interpretación desde un punto de vista universal, así también la Iglesia distingue entre los pronunciamientos de la autoridad que piden una conformidad concienzuda, y los pronunciamientos definitivos que la Iglesia misma no puede contradecir. Así como la interpretación histórica puede basarse sencillamente en un sentido histórico o puede operar a la luz del punto de vista universal, así también el intérprete no teólogo puede recapturar la mentalidad para la que se escribieron los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, o el espíritu de la época en que surgió y se condenó una herejía; y en cambio el intérprete teólogo tiene que operar desde la base más firme y más

amplia que incluye el punto de vista universal transformado teológicamente; y así es cómo, de una manera preeminente y única, la decisión dogmática es (y la tesis técnica del teólogo dogmático puede ser) la verdadera interpretación de textos escriturísticos, enseñanza patrística, y expresiones tradicionales.

Si bien el paralelismo con el proceso interpretativo enfatiza la identidad y la continuidad, también se da el desarrollo aunque su complejidad no puede más que esbozarse en un epílogo.

En general, el desarrollo ocurre en la medida en que las formas conjugadas superiores no sólo integran su variedad subyacente sino que también mediante los actos conjugados de tal manera lo transforman que invitan a las siguientes formas superiores del proceso.

En el hombre hay tres niveles de desarrollo, a saber, el biológico, el psíquico, y el intelectual. Así uno puede considerar ^{741} (1) cualquier nivel en sí mismo, (2) cualquier nivel en relación con los otros niveles, (3) el proceso armónico o conflictivo del desarrollo en los tres niveles de cualquier individuo, y (4) el proceso acumulativo histórico del desarrollo en una multiplicidad y sucesión de individuos. Claramente, la única consideración completa es la cuarta.

El advenimiento de la solución absolutamente sobrenatural para el problema humano del mal les añade a los niveles biológico, psíquico, e intelectual del desarrollo un cuarto nivel que incluye las formas conjugadas superiores de la fe, esperanza, y amor sobrenatural. Se sigue que ahora las cuatro consideraciones atienden no tres sino cuatro niveles de desarrollo.

Consideradas en sí mismas, la fe, esperanza, y amor sobrenatural constituyen una vida absolutamente sobrenatural que avanza hacia una meta absolutamente sobrenatural bajo la acción de la gracia divina.

{763} Consideradas en su relación con las otras actividades humanas intelectuales y volitivas, (1) ellas se anticipan en la medida en que la autoconciencia racional advierte su necesidad para la solución divina de su problema del mal, (2) ellas constituyen una superior integración dialéctica en la medida en que ellas hacen posible el desarrollo sostenido de la autoconciencia racional revirtiendo las contraposiciones por la fe, y superando el mal por la firmeza de la esperanza y por la generosidad del amor sobrenatural, y (3) ellas provocan su propio desarrollo en cuanto que suscitan un avance de la intelección, conocimiento, y sabiduría por el que el hombre capta, aprecia, y aplica la solución divina a la vida humana en todos sus aspectos.

Considerada en su relación con la sensibilidad e intersubjetividad del hombre, (1) ellas se anuncian por los signos que comunican el Evangelio, (2) ellas constituyen una integración psíquica nueva por la contemplación afectiva del misterio de Cristo y su Iglesia, y (3) ellas provocan su propio desarrollo en la medida en que ellas intensifican el que el hombre se dé cuenta intersubjetivamente de los sufrimientos y necesidades de la humanidad.

Ha de notarse que esta transformación de la sensibilidad e intersubjetividad ^{742} penetra hasta el nivel fisiológico aunque las claras instancias aparecen sólo en la intensidad de la experiencia mística.

A estas consideraciones ha de añadirse la alternativa de armonía o conflicto en un desarrollo que avanza en cuatro niveles de integración superior sucesiva.

Finalmente, a las consideraciones anteriores que se refieren a cualquier individuo que haya abrazado la solución de Dios, ha de añadirse la consideración del desarrollo acumulativo histórico, primero, del pueblo escogido, y luego, de la Iglesia católica, tanto en sí mismos como en su papel en el despliegue de toda la historia humana y en el orden del universo.

Puede preguntarse en qué sector de la teología pueda tratarse el aspecto histórico del desarrollo, y a mí me gustaría sugerir que puede poseer peculiar relevancia en un tratado sobre el cuerpo místico de Cristo. § Porque en cualquier tratado teológico puede hacerse una distinción entre un elemento material y uno formal: el elemento material lo aportan los textos escriturísticos y patrísticos y los pronunciamientos dogmáticos; el elemento formal (que hace que un tratado sea un tratado) consiste en el patrón de términos y relaciones por los que los materiales pueden ser abarcados en una visión singular, coherente. Así, el elemento formal en el tratado sobre la gracia consiste en unos teoremas sobre lo sobrenatural, y el elemento formal en el tratado sobre la Trinidad divina consiste en unos teoremas sobre las nociones de la procedencia, {764} de la relación, y de la persona. Ahora bien, cuando se hayan reunido los materiales escriturístico, patrístico y dogmático para un tratado sobre el Cuerpo místico, yo me inclinaría a la opinión de que su elemento formal quedaría incompleto mientras le falte el apoyo de una teoría de la historia. La Luz del mundo llegó al mundo en la plenitud de los tiempos. Fue no sólo la llegada de la luz que dirige sino la de la gracia que concede una voluntad buena y una ejecución buena. Fue la llegada de una luz y una gracia por propagarse, no sólo por el misterio interno de la conversión individual, sino también por los canales externos de la comunicación humana. Si bien su función principal fue llevar las semillas de la vida eterna, con todo, no puede tener fruto sin efectuar una transfiguración de la vida humana y, a su vez, tal transfiguración contiene la solución para el problema humano (tanto individual como social) del mal. Así fue como la tesis paulina de la impotencia moral tanto del judío como del gentil debió completarse con el análisis agustiniano de la historia en los términos de la ciudad de Dios y la ciudad de este mundo. Así es como la profunda y penetrante influencia de las teorías de la historia liberal, hegeliana, marxista, y romántica {743} se han topado con una afirmación más firme de la estructura orgánica y las funciones de la Iglesia, con una larga serie de encíclicas sociales, con unas llamadas a la acción católica, con una advertencia más plena a la responsabilidad colectiva, y con un interés más profundo y difundido en la doctrina del Cuerpo místico. Así también puede ser que la crisis contemporánea de la vida humana y de los valores humanos demande del teólogo, además de los tratados sobre lo único y de los tratados sobre lo universal común a muchas instancias, un tratado sobre el universal concreto que es la humanidad en concreto y las consecuencias acumulativas de la aceptación o rechazo del mensaje del Evangelio. Y así como la posibilidad remota del pensamiento en lo universal concreto se halla en el chispazo inteligente que capta lo inteligible en lo sensible, así su posibilidad próxima reside en un teoría del desarrollo que puede vislumbrar no sólo el progreso natural e inteligente, sino también la decadencia pecadora, y no sólo el progreso y la decadencia, sino también la recuperación sobrenatural.

Hemos estado preguntando si nuestro ensayo para la apropiación personal de la autoconciencia racional de uno mismo pueda poseer alguna significatividad para la teología, y hemos registrado una cantidad de contribuciones potenciales, aunque remotas, a la apologética y al método de la teología. Pero queda un tercer tópico, ya que la teología se considera tradicionalmente como *regina scientiarum*, y la relación de la teología con otras ciencias es un asunto de interés más que apologético.

{765} Comúnmente se reconoce que santo Tomás se apoderó de la síntesis aristotélica de la filosofía y la ciencia para construir la visión cristiana más amplia que incluye la teología. Pero tal vez se haya apreciado menos comúnmente que el desarrollo de las ciencias empíricas del hombre ha creado un problema fundamentalmente nuevo. Porque estas ciencias consideran al hombre en su realización concreta, y dicha realización es una manifestación no sólo de la naturaleza humana, sino del pecado humano; no sólo de la naturaleza y el pecado, sino también de una necesidad *de facto* de la gracia divina; no sólo una necesidad de la gracia, sino también de su recepción y de aceptación o rechazo. Se sigue que una ciencia empírica del hombre no puede analizar exitosamente los elementos de su objeto sin apelar a la teología. A la inversa, se sigue que si la teología va a ser la reina de las ciencias, no sólo por derecho sino de hecho, entonces los teólogos tienen que tener un interés profesional en las ciencias del hombre y hacer una contribución positiva a su metodología. Finalmente, en la medida en que la filosofía misma se convierte en existencialista, se ubica en la misma relación con la teología que las ciencias empíricas del hombre.

Ahora bien, este problema es el que en una gran medida ha dictado la estructura {744} de la presente obra. Porque el pensador católico tiene que satisfacer una doble exigencia. Por una parte, él cree que Cristo es signo de contradicción y él acepta la afirmación de Cristo de que "quien no está conmigo está contra mí; y quien no junta conmigo, desparrama"; y de esta creencia y aceptación se sigue que la teología tiene una relevancia universal. Sin embargo, por otra parte, él debe también reconocer que por la luz natural de la razón humana el hombre *puede* conocer con certidumbre la existencia de Dios; y de este reconocimiento se sigue que puede sacar conclusiones válidas con sus propios recursos.

Los primeros dieciocho capítulos se escribieron sólo a la luz de la inteligencia y racionalidad humanas -- sin ninguna presuposición de la existencia de Dios, sin ningún recurso a la autoridad de la Iglesia, y sin ninguna deferencia explícita al genio de santo Tomás de Aquino -- para darle expresión concreta a la sinceridad del pensamiento católico al afirmar la independencia esencial de los otros campos del saber. Al mismo tiempo los capítulos décimo noveno y vigésimo siguieron a los dieciocho primeros, donde se reveló la inevitabilidad con que brotan la afirmación de Dios y la búsqueda del entendimiento en pos de la fe, desde una aceptación sincera de las presuposiciones y preceptos científicos.

En otras palabras, el dinamismo interior del preguntar es el que proporciona la reconciliación, a la vez completamente general y completamente concreta, de la {766} independencia de los otros campos y de la relevancia universal de la teología. En principio, los otros campos solos son competentes para responder sus propias preguntas. De hecho, hombres que trabajan en otros campos no llegan a triunfar sobre todos los diversos tipos de sesgos a los que está sujeta la polimórfica conciencia humana, a no ser que se planteen y

respondan exitosamente aquellas preguntas adicionales que les pertenecen a los campos ulteriores. Así sucede que contra el sesgo del sujeto puede establecerse el dinamismo expansivo del objeto. Por eso nos hemos esforzado en promover la interacción provechosa del sujeto y del objeto invitando a los sujetos a una apropiación personal de su propia autoconciencia racional. Y si partimos del contexto mínimo de la significación del nombre 'chispazo inteligente', si fuimos portentosamente lentos en ir avanzando hacia una metafísica aun del ser proporcionado, no ha de olvidarse que no vivimos en la época medieval en que un pensador podía presuponer su fe y pasar a desarrollar la teología, ni en el siglo XVI en que él podía presuponer la validez de la razón humana y pasar a desarrollar una filosofía, sino que (para emplear la frase del profesor Sorokin ^h), vivimos en medio de una ^{745} cultura sensata en la que muchos hombres, si le reconocen alguna hegemonía a la verdad, no le entregan su fidelidad a la revelación divina, ni a una teología, ni a una filosofía, ni siquiera a una ciencia intelectualista, sino a la ciencia interpretada de manera positivista y pragmática. En realidad, aunque esta actitud no fuera tan prevalente, aun si el noventa y nueve por ciento de los lectores * fueran no sólo devotos católicos sino también tomistas convencidos, de todos modos la parábola de la oveja perdida mantendría su significatividad y relevancia.

En este epílogo, sin embargo, en que desde el punto de vista en movimiento que avanza nos hemos desplazado hasta la fe y la teología y hemos adoptado el punto de vista terminal del teólogo, tal vez puedan hacerse las siguientes sugerencias.

Primera, la teología posee una relevancia doble para la ciencia empírica del hombre. Por una parte, es relevante para el científico en cuanto científico en la medida en que el libre despliegue de su desapegado, desinteresado, e irrestricto deseo de entender su propio campo correctamente está abierto a una variedad de interferencias que finalmente pueden superarse sólo aceptando las implicaciones últimas del deseo irrestricto. Por otra parte, es relevante para la posibilidad de una interpretación correcta de los resultados de la ciencia empírica del hombre. Porque supongamos que alguna ciencia semejante esté tan desarrollada que haya afirmado las leyes clásicas que valen en las etapas relevantes del desarrollo humano, los operadores genéticos que relacionan las etapas sucesivas, el análisis dialéctico que contempla ^{767} diferentes grupos de consecuencias que se siguen respectivamente de las elecciones humanas razonables e irrazonables, y las leyes estadísticas que indican las frecuencias probables de ambos tipos de elección. Con todo, dicha ciencia del hombre no ofrecería un entender adecuado de su aspecto propio de la actividad humana, sino sólo la medida del posible entender desde el punto de vista científico. Porque un entender adecuado revela la manera como el hombre puede remediar el mal en su situación. Pero la solución al problema humano del mal se ha visto que no se halla en una iniciativa humana, sino en una aceptación de la solución que Dios ha proporcionado; y mientras que la ciencia empírica del hombre puede llevar al contexto ulterior de la solución, el tratamiento sistemático de la solución misma es teológico. En una palabra, la ciencia empírica del hombre puede llegar a ser práctica sólo por la teología, y el implacable empuje moderno hacia la ingeniería social y los controles totalitarios es el fruto del esfuerzo del hombre por hacer práctica la ciencia del hombre aunque él prescinda de Dios y de la solución que Dios le proporciona al problema del hombre.

* [El original dice *lectores ingleses*.]

^{746}Mi segunda sugerencia es el reverso de la primera. La gracia perfecciona la naturaleza tanto en el sentido de que añade una perfección más allá de la naturaleza cuanto en el sentido de que le da a la naturaleza la libertad efectiva para que alcance su propia perfección. Ahora bien, la gracia no es un sustituto de la naturaleza, y la teología no es un sustituto de la ciencia empírica del hombre. [La teología] es un punto de vista más pleno que a la vez refuerza el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer del científico, y revela la posibilidad concreta de soluciones inteligentes y razonables para los problemas humanos. Con todo, esta posibilidad, revelada por la teología, no es intrínseca sino extrínseca. No es el teólogo, operando en su propio campo, quien alcanza la acumulación de aquellos chispazos inteligentes que han de formularse en las leyes clásicas y en los operadores genéticos constitutivos de una ciencia teórica de la fisiología o psicología, de la economía o sociología. Ni tampoco es el teólogo quien ha de añadirle a dicha teoría la enumeración de las alternativas dialécticas que ofrece ni las frecuencias probables con la que diferentes alternativas de hecho se escogerán. Ni tampoco, claramente, puede el teólogo proporcionar el saber-cómo del técnico, el analista, el consultor económico, o el trabajador social.

Sin embargo, si bien el teólogo no puede contribuir directamente ni a la teoría abstracta ni a la relevancia concreta ni a ese darse cuenta de las circunstancias materiales de la ciencia empírica del hombre, de ello no se sigue que su influencia no sea de importancia suprema. Porque en la medida en que él conoce que el desapegado, desinteresado, irrestricto deseo de conocer es una instancia clave de la ley universal de que *omnia Deum appetunt*, él está en posición **{768}** no sólo de animar a los científicos a que sean completamente fieles a su vocación, sino también de enseñarles a los no científicos la elevada tarea del espíritu científico; y de esta manera él puede esperar no sólo promover el que la querencia científica emprenda la investigación fundamental, sino también mitigar las presiones que ejerce la así llamada practicidad y que siempre busca alejar a los científicos de sus tareas propias y dirigir sus energías hacia proyectos cuya significatividad, por ser mínima, se entiende fácilmente.

Además, aunque el teólogo no lleve a cabo los preceptos del método clásico, genético, dialéctico, y estadístico en la ciencia empírica del hombre, él puede apresurar el día en que la adhesión a las contraposiciones deje de bloquear la captación y apreciación científica de esos métodos. No menos que los físicos, quien se dedica a las ciencias del hombre tiene que aprender lo inadecuado del determinismo mecanicista. No menos que los biólogos, él tiene que formular un método genético basado en principios universalmente válidos. Sobre todo, él tiene que hacer el descubrimiento de que los conejillos de Indias de sus teorías leen su teorías y explotan su conocimiento para evitar ^{747} lo que no les gusta de sus conclusiones y predicciones; y así él necesita un método dialéctico que tome en cuenta la variable de una elección más o menos ilustrada y razonable.

Finalmente, una vez que una empírica ciencia del hombre se desarrolla lo suficiente como para ser relevante en sus aplicaciones prácticas, aparece el supremo peligro de que los científicos desesperen de la inteligencia y racionalidad humanas y ambicionen el papel de consultor en la determinación de las políticas de un estado cada vez más paternalista. Entonces es cuando el teólogo necesita la alianza de científicos plenamente ilustrados. Porque el deslizamiento hacia el totalitarismo puede detenerse sólo en la medida en que los científicos de las ciencias del hombre desarrollen soluciones inteligentes y

razonables para los problemas humanos, y los teólogos tengan éxito en convencer a los hombres testarudos, prácticos, por una parte, de que con la gracia de Dios pueden funcionar unas soluciones inteligentes y razonables y, por otra parte, de que sustituir las soluciones inteligentes y razonables con otras políticas 'realistas' es el principio operante para el desplome y desintegración de las civilizaciones.

En conclusión, yo añadiría que creo que esta obra contribuye al programa '*vetera novis augere et perficere*' iniciado por la encíclica *Aeterni Patris* de su santidad el papa León XIII.

Han pasado casi ochenta años desde que los especialistas empezaron a aplicar los métodos de la investigación histórica a los productos del pensamiento medieval. Sus trabajos nos han proporcionado textos. Nos han informado de las fuentes y de la cronología. Han aportado una corriente de monografías sobre {769} temas doctrinales. Sobre todo han creado un clima de opinión que hace más difícil sustituir con retórica la historia, con fantasía los hechos, o con argumentos abstractos la evidencia textual.

Sin embargo, por indispensable que sea dicho trabajo, será vano a no ser que se lo complete con una labor ulterior. Penetrar en la mente de un pensador medieval es ir más allá de sus palabras y frases. Es realizar un avance en profundidad que es proporcionado a la influencia que se va ampliando de la investigación histórica. Es captar preguntas tal como en otro tiempo fueron captadas. Es tomar la *Opera Omnia* de un escritor como santo Tomás de Aquino y seguir por entre diversas obras las variaciones y desarrollos de sus visiones. Es estudiar la concomitancia de dichas variaciones y desarrollos y llegar a captar sus motivos y causas. Es descubrir para uno mismo que el entendimiento de Aquino, más rápidamente en algunos puntos, más despacio en otros, alcanzó una posición de equilibrio dinámico sin dejar nunca de dirigirse hacia una síntesis más plena y más matizada, sin detenerse nunca complacientemente en algún edificio mental ya ⁽⁷⁴⁸⁾ terminado, como si su mente se hubiera hecho lerda, o hubiera quedado exhausto su cerebro, o su juicio hubiera caído en el error de quienes olvidan que el hombre es potencia en los dominios de la inteligencia.

Y no es suficiente esta labor de penetración, porque yo la he intentado. Después de gastar años en llegar hasta la mente de Aquino, llegué a una conclusión doble. Por una parte, que el alcanzarla me había cambiado profundamente. Por otra parte, que el cambio era el beneficio esencial. Porque no sólo me hizo capaz de captar lo que, a la luz de mis conclusiones, eran realmente las *vetera*, sino también abrieron vistas estimulantes sobre lo que las *nova* podrían ser.

Así es que mis detalladas investigaciones sobre el pensamiento de Aquino sobre la *gratia operans* y sobre el *verbum* han sido seguidas por el presente ensayo para ayuda de una apropiación personal de la propia autoconciencia racional. Sin duda sería mejor si pudiera satisfacer en una sola obra a quienes quieren abundantes citas de santo Tomás y a quienes quieren un sistema de pensamiento elaborado independientemente. Pero tal vez me excusen quienes tienen suficiente energía como para leer tanto mis estudios históricos como el presente libro, porque ellos, pienso, estarán de acuerdo en que cualquiera de esas tareas es suficientemente difícil y compleja.

En la *introducción* establecí un programa. Entiende a fondo lo que ha de entenderse, y no sólo entenderás los grandes rasgos de lo que ha de entenderse, sino que también poseerás una base fija, un patrón invariable, que se abre sobre todos los desarrollos ulteriores del entender. {770} Si se me permite terminar añadiéndole el contexto presente a dicha aserción, entonces diré que sólo por una apropiación personal de la propia autoconciencia racional es como uno puede esperar alcanzar la mentalidad de Aquino y, una vez que ha alcanzado dicha mentalidad, entonces es difícil el no importar su genio imponente a los problemas de estos tiempos posteriores.

Léxico de Palabras y Frases Griegas y Latinas

Palabras y Frases Latinas

{771} **actio**: acción, actividad

actus: acto, actividad, realidad

actus totius entis: el acto del ser íntegro

an sit?: ¿Eso es?

causa essendi: la causa de existir

causa cognoscendi: la causa de conocer

cogito, ergo sum: Pienso, luego existo

condiciones materiae: las condiciones (para ser) de algo material (espacio y tiempo)

crede ut intelligas: cree para que puedas entender

decreta hypothetice praedeterminantia: decretos que hipotéticamente determinan algo con anterioridad

Deus est quo maius cogitari nequit: No puede pensarse ningún ser mayor que Dios

ens: ser (es decir, un ser)

ens dividitur per potentiam et actum: el ser se divide en ser en potencia y ser en acto

entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem: no han de multiplicarse innecesariamente los seres (las entidades)

esse: existir, ser

esse viventium est vivere: 'la existencia de los vivientes es estar vivos' (L)

essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse: 'En las esencias y mediante ellas es como el ser tiene existencia' (L)

Ethica ordine geometrico demonstrata: Ética demostrada en el orden geométrico

ex falso sequitur quodlibet: de una (premisa) falsa se sigue cualquier cosa

ex hypothesisi: por hipótesis

forma: forma

genera litteraria: géneros literarios (L: 'tipos de expresión')

gratia operans: gracia operante

id cuius gratia: aquello en cuyo favor

in signo antecedente omnem actum voluntatis: lo que en una secuencia ordenada es anterior a cualquier acto de la voluntad (L: 'independientemente de cualquier decisión libre')

intellectus quaerens fidem: el entender que busca la fe

intentio intendens: intencionalidad que tiende-a, la acción de pretender

intentio intenta: la intención pretendida, lo que se pretende

ipsum esse: el existir mismo, el ser mismo

ipsum esse subsistens: el mismo ser subsistente

ipsum intelligere: el entender mismo (*ipsum esse, ipsum intelligere* pueden usarse acerca de Dios, pero también pueden usarse con un sentido finito cuando su significación es simplemente intensiva)

materiae dispositae advenit forma: la forma le sobreviene a la materia dispuesta (a recibirla)

naturam expellas furca, tamen usque recurret: puedes expulsar a la naturaleza con un biello, pero ella siempre retornará

nova: las cosas nuevas

omnia Deum appetunt: todas las cosas desean a Dios

operatio: operación, acción, actividad

ordo idearum est ordo rerum: el orden de las ideas es (el mismo que) el orden de las cosas

paene omne quod dicimus metaphora est: casi toda palabra que usamos (todo lo que decimos) es una metáfora

philosophia perennis: filosofía perenne

potens omnia facere et fieri: capaz de hacer y hacerse todas las cosas

potens omnia fieri: capaz de hacerse todas las cosas

Principia mathematica philosophiae naturalis: Principios matemáticos de la filosofía natural

principium motus in alio in quantum aliud: el principio del movimiento en otro en cuanto que es otro

principium motus in eo in quo est: un principio de movimiento dentro de la cosa misma (en aquella en la que el principio también tiene existencia)

quaestiones: cuestiones, preguntas

quid sit?: ¿qué es? ¿qué sería?

regina scientiarum: reina de las ciencias

Regulae ad directionem ingenii: Reglas para dirigir la Mente (o la Inteligencia)

rem tene et verba sequentur: pesca la idea, y las palabras saldrán por sí solas

res cogitans: un ser pensante

res extensa: una cosa con extensión (en el espacio)

scientia media: conocimiento intermedio, ciencia media

Socrates, dum sedet, necessario sedet, necessitate tamen non absoluta sed conditionata: cuando Sócrates está sentado, necesariamente está sentado; sin embargo, no se trata de una necesidad absoluta, sino condicionada

summum bonum: el bien supremo

unum per se: una cosa que de por sí es una

ut a quo: como desde el que

verbum: palabra

veritas: verdad (o sea, la realidad según Agustín)

veritas est una et error multiplex: la verdad es una y el error es múltiple

vetera: las cosas viejas

vetera novis augere et perficere: añadirles y perfeccionar las cosas viejas con las nuevas

video meliora proboque, deteriora autem sequor: Veo lo mejor y lo alabo, pero sigo lo menos honorable

vis materiae insita: una fuerza residente en la materia

Palabras y Frases Griegas

αρχη οθεν η κινησις: la fuente del movimiento (L: por lo regular, 'movimiento' más que 'moción')

ειδος: forma

ενεργεια: 'operación' (L)

ευρεκα: Lo encontré

νοειν: captar, entender (L: tener un chispazo inteligente)

νομος: ley

νοημα: el (objeto) entendido

νοησις: (el acto de) entender

νοησις νοησεως: entender el entender

ποιησις: hechura (L: 'producción')

τελος: fin, propósito

φυσις: naturaleza

Notas Editoriales

11. La Autoafirmación del Conocedor

g [365] **conocer el conocimiento**: las veintiséis líneas precedentes (empezando en "En cualquier caso ..." del párrafo anterior) son una revisión hecha para la segunda edición; la primera edición decía lo siguiente:

"Lo que él estaba tratando de pescar era, tal vez, el proceso reflexivo de comprobar, de verificar, de llevar hacia la unidad lo meramente concebido y lo meramente dado. De hecho, ese proceso es mucho más complicado y mucho más versátil que lo que el análisis kantiano lo inclinara a uno a sospechar. Verificar supone una gran provisión de proposiciones hipotéticas que establezcan lo que sería experimentado bajo unas condiciones definidas precisamente. Verificar consiste en tener esas experiencias, todas ellas y sólo ellas, en las condiciones definidas. Más aún, lo que es verificado es lo que es concebido, formulado, supuesto. Ello no necesita tener ninguna contraparte imaginable, y así uno puede hablar de verificar la teoría de la relatividad o las afirmaciones de la mecánica cuántica. En realidad, como lo hemos mostrado largamente, hay una sola fórmula que cubre el fundamento inmediato de todos nuestros juicios; ella es la captación del incondicionado virtual. Tan lejos estaba Kant de postular el incondicionado como el fundamento inmediato de todo juicio que él lo describió como un Ideal de la Razón Pura, un ideal que se hace operante en nuestro conocer, no antes del juicio ni como una condición del juicio, sino subsiguiente en la medida en que cada juicio se apoya en un retorno infinito de los prosilogismos. Como notará el lector familiarizado con Kant, nuestra afirmación de una exigencia por el incondicionado en cuanto fundamento anterior para el juicio implica no solamente que el análisis kantiano esté gravemente incompleto sino que también implica la total ruina de la dialéctica kantiana. Porque la dialéctica no tiene sino una sola premisa, a saber, que puesto que la exigencia por el incondicionado no es un fundamento necesario para el juicio, por tanto, ella es una ilusión trascendental; en otras palabras, puesto que el incondicionado no es constitutivo del conocer a un objeto en el sentido de hacer un juicio, por tanto, tiene una función puramente reguladora en nuestro conocer. En nuestra demostración, el incondicionado es anterior y constitutivo; afirmar un hecho es afirmar un incondicionado."

12. La Noción del Ser

h [386] **todo lo incluye**: en MSA el resto de este párrafo y los restantes tres párrafos de "Séptimo," no están tachados, aunque tienen una línea lateral con la anotación: 'Omitir'; entonces, escrito en lo alto de la página está lo siguiente: "Sin embargo, aunque la noción del ser es siempre concreta, toda consideración humana del ser es abstracta. Porque nosotros consideramos cuando hacemos preguntas; nosotros hacemos sólo una pregunta a la vez; y al hacerla, nosotros prescindimos de todas las demás para centrar la atención en alguna parte o aspecto del ser y para abstraer del resto." Uno empieza a apreciar la inteligencia y fidelidad del mecanógrafo al manejar el texto que recibió, especialmente en estos capítulos 9 a 13, pero a veces es difícil determinar cuál fue la elección final de Lonergan; para hacer mayor la confusión, en MSA había un arranque en falso, totalmente tachado, después de "todo lo incluye."

n (398, nota 21) **mi actitud hacia Hegel**: esta anotación no es sólo un pensamiento tardío -- las cartas y escritos desde la época estudiantil de Lonergan, especialmente el Carpeta 713 (1933-38) y la carta de enero de 1935 a su Provincial (1935a: 5), muestran un interés central en Hegel y Marx, y ese interés temprano es con seguridad la base de las anotaciones de Lonergan sobre la historia en el *Insight* (ver 258-59, 260, 266, etc., antes [en la Primera Parte]).

15. Los Elementos de la Metafísica

a [456] **Ellos son seis**: el capítulo 15 es central para la relación de estos seis elementos metafísicos con los nueve de *Intelligence and Reality* (1951a: 24-25; respecto a las piezas de este rompecabezas, ver la nota *k* al capítulo 5, antes [en la Primera Parte]), y las referencias dadas ahí)

h [497] **hacia el sujeto tal como ha de ser**: ver las Conferencias sobre Existencialismo respecto a la brecha entre el sujeto que soy yo y el sujeto que debo ser (1957:22).

k [511] **Tales son los elementos de la metafísica:** la sentencia precedente a ésta ("De la unificación estructural ...") es particularmente pertinente a la cuestión de la potencia-forma-acto "de grupo" de las conferencias *Intelligence and Reality* (ver la nota k al capítulo 5, antes, y las referencias dadas ahí).

16. La Metafísica ... una Ciencia

b [512] **la existencia y el poderío de un método:** El propósito de Lonergan desde el principio fue escribir acerca del método en teología, aunque él tuvo que redondear su obra cuando fue llamado a Roma en 1953; al llegar ahí su primer curso de doctorado en la Universidad Gregoriana se llamó *De methodis in universim* pero de hecho fue un curso sobre el (todavía no publicado) *Insight* (1952-55: cartas 9 sep., 16 oct., 9 nov. 1954).

c [520] **a la realidad del ser proporcionado ... en su totalidad:** aquí hay más datos para el rompecabezas de los nueve elementos metafísicos de *Intelligence and Reality* y los seis del capítulo 15 del *Insight* (ver la nota k al capítulo 5, y las referencias dadas ahí).

j [547] **del nuevo territorio de los géneros y especies explicativos y de los procesos de desarrollo:** el nuevo territorio es el de la potencia-forma-acto de "grupo", de las conferencias sobre *Intelligence and Reality* (ver la nota k al capítulo 5, antes, y las referencias dadas ahí).

17. La Metafísica ... una Dialéctica

i [567] **paene omne quod dicimus metaphora est:** una posible fuente de esto es Ernst Cassirer, *Language and Myth*, trad. ingl. Susanne K. Langer (New York: Harper & Brothers, 1946) 95, donde se cita a Quintiliano como habiendo dicho *paene quidquid loquimur metaphora est*. Para Quintiliano mismo, ver *Institutio oratoria* IX, 1, 12: "... in quo ita loquimur, tamquam omnis sermo habeat figuram ... quare ... nihil non figuratum est." También IX, 3, 1: "paene iam quidquid loquimur figura est."

r [585]: **la estructura de la historia:** ¿Dónde cumplió Lonergan esta promesa de analizar la estructura de la historia? Evidentemente, aunque no haya ningún aviso formal, en el capítulo 20. Ver "Reencuentro con el *Insight*: "La idea total [de la historia] se presenta en el capítulo 20 de *Insight*" (1974:272). Una tabla de contenidos esbozada cuando estaba escribiendo el libro muestra un capítulo final con este mismo título (Archivos, Paquete 4, Carpeta 2); parece que ese era su plan todavía cuando él escribió el capítulo 17.

dd [613] **que no se lleve a cabo el reescribir:** Lonergan mismo escribió y reescribió (ver nuestro prefacio a esta edición); con todo, su resistencia tuvo un límite -- como él dijo una vez al ser preguntado por qué había dejado un determinado pasaje que chocaba con otro: "Yo no tenía un procesador de palabras. ¿Cuándo está terminada una obra? Cuando estás fastidiado y cansado de corregirla."

18. La Posibilidad de la Ética

e [641] **las leyes de la materia y las leyes del espíritu:** es pertinente aquí las 'tres diferencias entre el proceso natural y la procedencia de una palabra interior' de *La Palabra y la Idea ...* (1967: 33-34).

h [648] **L'homme se définit par une exigence:** la frase aparece en *El Entender y el Ser* (1990: 99 nota 11) y en las conferencias de 1957 sobre *el Existencialismo* (1957: 5); en cada caso sin su referencia exacta.

19. El Conocimiento Trascendente General

b [665] **Uno puede distinguir:** en *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin* Lonergan afirma: 'Je distinguerai maintenant: (1) notion, (2) concept implicite, (3) connaissance, (4) idée et (5) théorie de l'être,' y da una explicación de varias líneas (1966: 44 n. 196; En español, nota 202); el 'maintenant' indica un desarrollo en su pensamiento, y esto se confirmó en una conversación de esa época. Una carta proporcionada por Timothy Lynch afirma que "nosotros tenemos una noción del 'ser' pero conocimiento de 'unos seres.' La noción es un componente dentro del proceso cognoscitivo pero de por sí no es un caso pleno del llegar-a-conocer" (1977: carta).

Aquí en el *Insight* los dos párrafos de Lonergan en el cuarto encabezado (666: 'Cuarto ...' y 'De esto se sigue ...') son una revisión hecha obviamente después de que llegó a Roma en 1953: una nueva página escrita en papel de la Universidad Gregoriana ha substituido en MSB a la original.

20. El Conocimiento Trascendente Especial

- a [709] **El Conocimiento Trascendente Especial**: en un plan primitivo que esbozó Lonergan, el material de este capítulo iba a tener el encabezado de 'La Estructura de la Historia' (ver la nota *r* al cap. 17, antes). La introducción a este capítulo (hasta el § 1, El Problema) originalmente era mucho más breve; en la etapa de pruebas de imprenta, Lonergan insertó los dos últimos párrafos.
- c [717] **conceptualismo**: la visión conceptualista sobre el orden del mundo se discute largamente en "El Deseo Natural de ver a Dios," publicado por vez primera en 1949 (1988: 81-91, ver esp. 84-86).
- n [751] **el amor ... la plenitud de la vida**: para ésta última línea del PT, el MSS y las pruebas tienen: "el desapasionado, incansable en la unidad con todo lo verdadero, lo real, lo bueno, que sobrevive al hongo de la bomba atómica y que excede desmedidamente su poder para cambiar la vida del hombre"; esto no fue borrado de las galeras -- presumiblemente el cambio se hizo en la etapa de las páginas de prueba.

Epílogo

- b [754, nota 1] **las relaciones personales**: esta nota al calce se añadió en la etapa de revisión de pruebas; el contexto concreto más amplio en el que Lonergan estudiaría las relaciones personales se ejemplifica en su teología latina en la época de escribir este epílogo (1964: no sólo el cap. 3 sobre las relaciones dentro de la Trinidad, sino también pasajes tales como la Cuestión 32 (vol. II, p. 249) acerca de "las Personas Divinas [que] están y habitan dentro de los justos" -- la primera edición de este volumen [II] se publicó en 1957, casi al mismo tiempo que el *Insight*.
- c [755] **un poco sin aliento y un poco tarde**: queremos llamar la atención al vocabulario de esta frase, tan frecuentemente mal citada; el contexto original en MSA (tachado ahí, y ausente en MSB) era una referencia al 'boxeador sin quién lo dirija, que levantó sus manos no para parar el golpe del adversario, sino para cubrirse el lugar donde ya había sido golpeado' de que habla Demóstenes.
- e [760] **acuerdo ...respecto a los elementos básicos no impide un desarrollo**: ésta es una ventana que se abre respecto a la manera como Lonergan relaciona los seis elementos metafísicos (básicos) con la lista de nueve en *Intelligence and Reality* (ver la nota *k* al capítulo 5, antes, y las referencias dadas ahí).
- g [763] **el cuerpo místico de Cristo**: es importante en el pensamiento temprano de Lonergan (1933-38: passim; 1941; 1951b; 1988; ver el índice en *Cuerpo Místico*).
- h [766] **la frase del profesor Sorokin**: Lonergan regresó a Sorokin, con más detalle, en sus conferencias de 1958 y 1959 en Halifax y Cincinnati respectivamente (1988: 221; 1959b: conferencias del 2o. y 8o. días).

Obras de Lonergan a las que se refieren las Notas

- {809}** 1928 'The Form of Mathematical Inference.' Blandyke Papers, No. 283 (January) 126-37 (COL 17).
- 1933-38** Escritos en la Carpeta 713, Lonergan Archives (COL 21)
- 1935a** Carta, 22 ene (a Henry Keane) (COL 21)
- 1935b** *PANTÔN ANAKEPHALAIÔSIS: A Theory of Human Solidarity, A Metaphysic for the Interpretation of St Paul, A Theology for the Social Order, Catholic Action, And the Kingship of Christ, IN INCIPIENT OUTLINE*. Escrito de los Archivos Lonergan (en la 'Carpeta 713 History') fechado en el 'Domingo in albis' [= 28 abr.] (COL 21). Ver 1991a, más delante.
- 1941** 'The Mystical Body and the Sacraments.' *The Canadian League* (The Catholic Women's League of Canada, 8-10 mar., 32 (COL 17).
- 1945-46** Thought and Reality. Notas tomadas por J. Martin O'Hara de conferencias en el Thomas More Institute, Montreal (COL 21).
- 1949** Reseña sobre *Being and Some Philosophers* de Etienne Gilson. *The Ensign* (Montreal), 28 may., p. 10 (COL 17).
- 1950** *De Scientia atque voluntate Dei: Supplementum schematicum*. Notas para **{810}** los alumnos. Regis College (en esa época, Seminario de Cristo Rey), Toronto (COL 16)
- 1951a** Intelligence and Reality, Notas para conferencias en el Thomas More Institute, Montreal, mar-may (COL 21).
- 1951b** The Mystical Body of Christ. Una 'plática de comunidad.' Regis College (Seminario de Cristo Rey), Toronto, nov. (COL 17).
- 1952-53** Conferencias sobre el *Insight* que está en preparación, 11 nov. --21 abr. Notas tomadas por Thomas O'D. Hanley.
- 1952-55** Cartas a F. Crowe.
- 1956** *De constitutione Christi ontologica et psychologica*. Roma: Imprenta de la Universidad Gregoriana (COL 7). En español: *Cristo: Su Constitución Ontológica y Psicológica*, trad. A. Bravo.
- 1957** Existentialism. Notas para unas conferencias, Boston College (nos referimos a los números de páginas de la transcripción hecha en el Thomas More Institute, Montreal [COL 18]). En esp.: *El Existencialismo*. Trad. A. Bravo.
- 1959a** *De intellectu et methodo*. Notas tomadas por estudiantes del curso de teología, Universidad Gregoriana (COL 19). En esp.: *La Intelección y el Método*. Trad. A. Bravo.
- 1959b** The Philosophy of Education. Conferencias en Xavier University, Cincinnati, 3-14 ago. Existe una transcripción editada, hecha por James Quinn y John Quinn (1979) de las grabaciones magnetofónicas. Una nueva edición de las conferencias se publicó bajo el título *Topics in Education* (COL 10). En esp.: *Filosofía de la Educación*. Trad. A. Bravo.
- 1964** *De Deo trino*. Vol. 2, 3a. ed. (mucho del material apareció en la primera edición de 1957). Roma, Imprenta de la Universidad Gregoriana (COL 9). En esp.: *El Dios Tripersonal II. Parte sistemática: Una concepción analógica de las personas divinas*. Trad. A. Bravo.
- 1966** *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*. Traducción francesa de *Verbum* (1967). Paris: Beauchesne.
- 1967** *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (ed. David B. Burrell). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press (COL 2). En esp.: *La Palabra y la Idea: Verbum en Aquino*. Trad. A. Bravo.

- 1970** Entrevista con Bernard Lonergan (Conversazioni con BL) por Giovanni Sala, 11-18 mar.
- 1971** *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (ed. J. Patout Burns). London: Darton, Longman & Todd (COL 1). En esp.: *Gracia y Libertad: Gratia Operans en Aquino*. Trad. A. Bravo.
- 1972** *Method in Theology*. London: Darton, Longman & Todd (COL 12). En esp.: *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988. Trad. G. Remolina.
- 1973** Insight. Notas para una conferencia sobre el libro con ese título, University of Guelph, 27 nov.
- 1974** *A Second Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.* (eds. William F. J. Ryan y Bernard J. Tyrrell). London: Darton, Longman & Todd (COL 11). En esp.: *Segunda Colección*. Trad. A. Bravo.
- 1977** Carta a Timothy Lynch, 14 sep.
- 1982** *Caring about Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*. Eds. Pierrot Lambert, Charlotte Tansey, Cathleen Going. Montreal: Thomas More Institute Papers / 82.
- 1984** 'The Mediation of Christ in Prayer.' *METHOD: Journal of Lonergan Studies* 2:1, 1-20 (COL 6). En esp.: 'La Mediación de Cristo en la Oración.' Trad. A. Bravo.
- {811} 1985a** 'The Original Preface of INSIGHT,' *METHOD: Journal of Lonergan Studies* 3:1, 3-7. En esp.: 'El Prefacio Original del *Insight*.' Trad. A. Bravo.
- 1985b** *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.* (ed. Frederick E. Crowe). New York: Paulist (COL 13). En esp.: *Tercera Colección*. Trad. A. Bravo.
- 1988** *Collection* (2a. ed.). Eds. Frederick E. Crowe y Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press (COL 4). En esp.: *Primera Colección*. Trad. A. Bravo.
- 1990** *Understanding and Being*. Ed. Elizabeth A. Morelli y Mark D. Morelli. Revisada y aumentada por Frederick E. Crowe con la colaboración de Elizabeth Morelli, Mark Morelli, Robert M. Doran y Thomas V. Daly. Toronto: University of Toronto Press (COL 5). En esp.: *El Entender y el Ser*. Trad. A. Bravo.
- 1991a** 'Pantôn Anakephalaiôsis.' *METHOD: Journal of Lonergan Studies* 9:2, 139-72. (1935b, antes, con un 'Prefacio de los Editores' F. Crowe y R. Doran, pp. 134-38.). En esp.: 'Pantôn Anakefalaiôsis.' Trad. A. Bravo.
- 1991b** 'Lonergan's Own Account of Insight.' *Lonergan Studies Newsletter* 12, 22-24.

Conferencias de Lonergan sobre el *Insight*

Esta lista no incluye los cursos de Lonergan ni los seminarios tenidos en los programas académicos de Colegios y Universidades donde fue profesor, ni incluye muchas pláticas y entrevistas en las que el tópico principal fue la exposición del *Insight*. Sin embargo, en cuanto lo permiten los registros, proporcionan unas pistas de los comentarios más confiables que existen sobre un libro tan difícil. La lista empieza con la publicación del libro, en 1957.

- 1957** Thomas More Institute, Montreal: conferencia en el curso, Insight, 26 sep.
- 1958** American Catholic Philosophical Association, convención anual, Detroit: escrito (in absentia), *Insight*, Preface to a Discussion, 9 abr.
- Saint Mary's University, Halifax: seminario con veinte conferencias, 4-15 ago (Publicado como *Understanding and Being*.)
- Departamento de Psiquiatría, Victoria General Hospital, Halifax: única conferencia algún día de agosto.
- Comunidad del Convento del Sagrado Corazón, Halifax: dos conferencias, 2-3 sep.
- University of Ottawa: cuatro conferencias, 17-20 sep.
- Xavier University, Cincinnati: dos conferencias, 22-23 sep.

- 1958-59** North American College, Roma: serie de conferencias mensuales.
- 1959** Heythrop College, England: conferencia a la comunidad académica, 17 abr.
- Thomas More Institute: conferencia en el curso, *Insight: A Dialectical Inquiry*, 25 sep.
- {812} 1961** Collegio Bellarmino, Roma: cuatro o cinco conferencias en el período de primavera.
- Filosofado jesuita irlandés, Tullamore: conferencia con el título: *Insight into Phantasm*, 20 may.
- St Mary's College, Moraga, CA: cuarenta conferencias con el título: *Philosophic and Scientific Knowledge*, 10 jul. -- 4 ago.
- 1963** North American College, Roma: conferencia, 4 mar.
- 1964** Loyola University, Los Angeles: tres conferencias con los títulos, *The Nature of Insight, Self-Appropriation, y Being and Objectivity*, 21-23 sep.
- 1967** American Catholic Philosophical Association, convención anual, University of Notre Dame: respuesta a escritos de Andrew Reck, Michael Novak, David Burrell, 29 mar. (fecha probable).
- University of Chicago Divinity School: conferencia con el título asignado: *The General Character of the Natural Theology Contained in My Book, Insight*, 30 mar. (fecha probable).
- 1971** Loyola College, Montreal: sesión de seminario con estudiantes, nov.
- 1973** Jesuit Philosophical Association, convención anual, Brebeuf College, Montreal; escrito con el título: *Insight Revisited*, 23 abr.
- Departamento de Filosofía, University of Guelph: conferencia a la facultad y a los estudiantes, 17 nov.
- 1974** Canadian Philosophical Association, convención anual, Toronto: conferencia con el título, *Introduction to Insight*, 30 may.