



**ERNST  
CASSIRER  
EL  
PROBLEMA  
DEL**

**CONOCIMIENTO II**



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

---

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO  
*EN LA FILOSOFÍA Y EN LA CIENCIA MODERNAS*

II

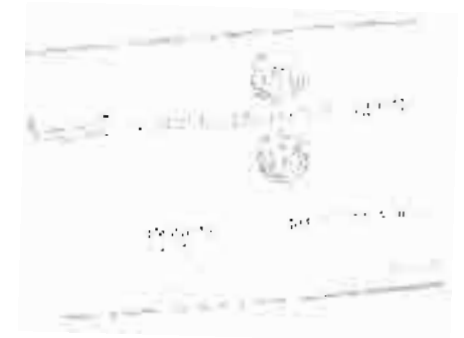
Traducción de  
WENCESLAO ROCES

ERNST CASSIRER

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO  
EN LA FILOSOFÍA Y EN LA CIENCIA MODERNAS

II

DESARROLLO Y CULMINACIÓN DEL RACIONALISMO  
EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL SISTEMA DEL  
EMPIRISMO  
DE NEWTON A KANT — LA FILOSOFÍA CRÍTICA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
México

Primera edición en alemán, 1907  
Primera edición en español, 1956  
Cuarta reimpresión, 1993

LIBRO CUARTO  
DESARROLLO Y CULMINACIÓN  
DEL RACIONALISMO

Título original:

*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie  
und Wissenschaft der neueren Zeit, II*

© 1907, Bruno Cassirer Verlag, Berlín

D. R. © 1956, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.

Carretera Picacho-Ajusco 227, 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2276-6 (Obra completa)

ISBN 968-16-2278-2 (Volumen II)

Impreso en México

## Capítulo I

### SPINOZA

#### I

#### LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DEL "BREVE TRATADO"

Por muy estrecha que parezca ser la afinidad entre Descartes y Spinoza, dentro del campo de la metafísica, y por muy claramente que el cartesianismo parezca trazar los caminos que, seguidos consecuentemente, conducen de un modo necesario al spinozismo, en seguida se aprecia una diferencia profunda y característica entre ambos sistemas, cuando se los aborda desde el punto de vista de la teoría del conocimiento.

La coincidencia en ciertos criterios metafísicos fundamentales no hace más que acusar con mayor claridad aún la contraposición en cuanto a los fundamentos metodológicos. Para Descartes, es condición primera y esencial la fundamentación del conocimiento. El pensamiento, según él, sólo puede trascender al ser absoluto después de haber alcanzado y afianzado contra toda duda un criterio fijo de la verdad. De aquí que el concepto de Dios y el conocimiento de Dios sean, no la meta, sino el punto de partida de la filosofía cartesiana.

Para Spinoza, por el contrario, el punto fijo que Descartes se afana por obtener en laborioso análisis aparece ya como algo incommoviblemente dado desde el primer momento. Todo conocimiento puramente inductivo o deductivo carecería en sí mismo de base si no descansara sobre el fundamento de una intuición inmediata en la que se revela ante nosotros la realidad del ser infinito. No hay ninguna cadena continua de razonamiento que pueda hacernos salir del círculo del ser finito para llevarnos a lo incondicionado; esto lo captamos, no remontándonos a ello por medio de conceptos derivados, sino cuando ello mismo se apodera de nosotros y se nos revela intuitivamente, en la totalidad de su ser.

He aquí por qué el *Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad*, en el que Spinoza recoge la primera versión de su doc-

trina y expone sus motivos más genuinos, aunque empiece reprobando y explicando las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, llega a un resultado final que corrige y rectifica su propio punto de partida. No es posible, nos dice Spinoza, que Dios sea comprendido y conocido por medio de ninguna otra cosa; tratándose como se trata del origen mismo del ser y del saber, ningún otro objeto del conocimiento puede igualarlo, y mucho menos superarlo, en claridad y en evidencia.

"Careciendo, pues, la razón de poder para llevarnos a la felicidad, no queda otro camino para llegar a esta clase de conocimiento que el de concluir que no se deriva de ninguna otra cosa, sino que brota en el entendimiento por una revelación inmediata del objeto mismo; y si este objeto es excelente y bueno, necesariamente comunicará estas cualidades al alma."<sup>1</sup>

Toda la teoría del conocimiento del *Breve tratado* aparece iluminada por esta concepción fundamental. Lo que para Descartes es la conciencia de sí mismo es para Spinoza la conciencia de Dios: el hecho fundamental hacia el que levanta la mirada para determinar a tono con él el valor de cualquiera otra certeza derivada. El carácter del conocimiento es siempre el mismo, en cualquiera de sus fases: el objeto exterior se apodera y toma posesión del yo, para producir en él el saber. Según el objeto con el que se une y se funde, se determinan el valor y la claridad de la visión que se apodera del alma.<sup>2</sup>

Por donde —según lo expone y subraya expresamente Spinoza— el *comprender* debe concebirse siempre como un "puro padecer": no somos nosotros quienes afirmamos o negamos algo de una cosa, sino que es la cosa misma la que de sí y en nosotros lo afirma o lo niega.<sup>3</sup> La conciencia se limita a recibir y acusar los efectos que se le inculcan desde fuera.

Así, y solamente así, parece posible llegar a *comprender* el proceso del conocimiento, es decir, engarzarlo al contexto causal de la naturaleza en su conjunto y como unidad. La supuesta auto-

<sup>1</sup> Spinoza, *Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*. Trad. al alemán y ed. por Christoph Sigwart, Tübinga, 1870, parte II, cap. 22, § 1; cf. cap. 24, §§ 10 s.

<sup>2</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 4, § 10.

<sup>3</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 16, § 5; cap. 15, § 5.

nomía del intelecto, lo mismo que el libre arbitrio, no pasan de ser una invención quimérica y abstracta. Entendimiento y voluntad no pasan de ser nombres genéricos, nombres generales y caprichosamente inventados; lo único que en realidad poseemos y conocemos son los actos particulares y concretos de la afirmación y la negación, de la apetencia y la repulsa.<sup>4</sup> Todos estos actos representan, por tanto, simplemente partes del acontecer mismo de la naturaleza, los cuales no pueden hacer otra cosa que repetir la ley amplia de la naturaleza en su totalidad y reproducirla de un modo parcial y sumario.

El orden del ser, que es uno y el mismo para todos los tiempos, sostiene y condiciona también el orden del conocer.

No se plantea todavía aquí el problema de cómo pueden los objetos corporales abrirse camino al pensamiento y acusar una influencia en él: el hecho de la percepción sensible es considerado al mismo tiempo, directamente, como el testimonio y como la explicación de esta interdependencia.<sup>5</sup> Ciertamente es que también el *Breve tratado* distingue los dos atributos del pensamiento y la extensión; pero esta diferencia pasa a segundo plano ante el rasgo común que los une por el hecho de ser calificados y explicados ambos como fuerzas.<sup>6</sup> Son, simplemente, dos formas o manifestaciones distintas del mismo poder de la naturaleza del que emanan, y esto explica por qué pueden influir la una sobre la otra y determinarse mutuamente. Así como el cuerpo se ofrece al espíritu y provoca en él, de este modo, el acto de la sensación, así también el alma, a su vez, aunque no pueda crear nuevos movimientos corporales, puede, indudablemente, desviar con arreglo a sus decisiones la dirección del movimiento existente.<sup>7</sup>

No cabe duda de que esta concepción general hace necesariamente que pierda su significación absoluta la diferencia estimativa entre lo verdadero y lo falso. Esta diferencia pasa ahora a formar parte de esas contraposiciones subjetivas inherentes tan sólo a la

<sup>4</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 16, §§ 4 ss.

<sup>5</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 19, §§ 13 s.

<sup>6</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 19, §§ 1-6 (cf. acerca de esto el texto holandés, en Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*. Rec. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 vols., La Haya, 1882 s., t. II, p. 340).

<sup>7</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 19, §§ 9-11.

consideración imperfecta y fragmentaria de la naturaleza en su conjunto, la cual es de por sí una e indistinta. El conocimiento de la unidad sustancial del universo hace que desaparezcan las diferencias lógicas cualitativas, disueltas en simples diferencias cuantitativas de grado.

El error y la verdad no se enfrentan, ahora, como dos momentos igualmente independientes y positivos, sino que se comportan como la parte con respecto al todo. Si todo pensamiento, por razón de su concepto mismo, es la expresión de un hecho y un ser externos, es evidente que toda representación, siempre y cuando implique un contenido, cualquiera que él sea, tiene que reflejar también necesariamente el ser real desde un determinado punto de vista. El error no consiste en que nos representemos y concibamos en el pensamiento algo de por sí carente de esencia, sino en que nos aferremos a un fragmento del ser, creyendo poseer en él la totalidad.

Por tanto, todo conocimiento se plasma y estructura en una serie y una sucesión constante, por medio de la cual, arrancando de lo concreto, vamos remontándonos a una intuición cada vez más amplia y universal del todo. Pero no se trata de ascender a conceptos genéricos arbitrariamente formados, sino de penetrar en los momentos y en las fuerzas reales del ser que efectivamente se encierran en cada contenido concreto.

Desde este punto de vista, el conocimiento, adquirido por medio de los sentidos, es decir, a través de la *experiencia*, la cual sólo puede revelarnos determinados hechos concretos, se distingue de la *verdadera fe*, que destaca de todas las cosas particulares, mediante pruebas y conclusiones seguras, lo común a todas ellas. Pero, por encima de ambas formas del saber descuella la fase superior del "conocimiento claro y distinto", por virtud del cual no nos limitamos a *averiguar* lo general por la vía de laboriosas deducciones, sino que lo *intuimos* directamente en lo particular, y en el que, por tanto, nos es dada objetivamente, como un conocimiento concreto, la misma regla universal, que domina y preside todo ser y todo acaecer.<sup>8</sup>

Para llegar a comprender en sus justos términos esta concep-

<sup>8</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, caps. 1 y 2.

ción fundamental del spinozismo, es esencial situarse en la adecuada perspectiva *histórica* sobre la que hay que proyectarla. El *Breve tratado* revela claramente, en todos sus aspectos, un conocimiento exacto de la filosofía cartesiana, pero se halla todavía muy lejos de la verdadera tendencia *lógica* de esta filosofía. Esta posición se manifiesta claramente en el concepto fundamental de la *intuición*, hacia el que indirectamente tiende toda la teoría de Spinoza y en el que ésta encuentra interiormente su remate. Los *axiomas* geométricos y aritméticos, es decir, los fundamentos de su nueva *ciencia*, son los que, para Descartes, forman el contenido de la "intuición"; para Spinoza, en cambio, el contenido de ésta consiste en el infinito ser divino, del que aspira a llenarse el yo. En el primer caso, se trata de un *principio* supremo de comprensión; en el segundo, de la unificación con un objeto exterior, del "sentimiento y el goce *de la cosa misma*".<sup>9</sup>

"La intuición de Cartesio es —como acertadamente observa Sigwart— la intuición matemática; la de Spinoza —por lo menos, todavía en el *Tratado*— la intuición mística."<sup>10</sup> Una mística que presenta aquí rasgos muy peculiares, que le dan una fisonomía distinta de la versión posterior de la doctrina spinozista. Mientras que en la *Ética* el amor intelectual a Dios coincide con la suprema conciencia de libertad del hombre, lo que vale tanto como decir que todo auténtico conocer tiene su fundamento y su origen en la *actividad* del espíritu, aquí impera la concepción inversa. Para intuir verdaderamente a Dios, tenemos que convertirnos en "esclavos de Dios", perder y sacrificar el propio yo.

El hombre no puede, "como parte que es de toda la naturaleza, de la que depende y por la que también él es gobernado, hacer por sí mismo nada para su salvación y bienaventuranza".<sup>11</sup>

Somos, por tanto, "esclavos de Dios" porque somos esclavos de la naturaleza como un todo, porque todo nuestro *saber* aparece circunscrito por su *ser* y se halla inexorablemente sujeto a su ley férrea.

En vano pretenderíamos descartar la contradicción existente entre esta concepción y el sistema definitivo de Spinoza tratando

<sup>9</sup> *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 2, § 2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>11</sup> *Ibid.*, parte II, cap. 18, §§ 1, 2, 8.

de restringir los criterios fundamentales del *Breve tratado*. La neta y tajante aseveración de que no somos nosotros, quienes juzgamos, los que predicamos algo de un objeto, sino que es la cosa misma la que en nosotros afirma o niega algo de sí, cierra el paso a toda posibilidad de cambio de sentido o de atenuación.<sup>12</sup> La concepción del conocer como un puro *parecer* no se refiere solamente al acto de la percepción sensible, sino que trasciende al conocimiento racional y confiere su peculiar matiz incluso a lo característico del saber intuitivo.

Ahora bien, esta equiparación no se nos presenta por vez primera en la teoría del conocimiento de la época moderna, sino que nos sale al paso ya en la *filosofía renacentista de la naturaleza* (v. vol. I, pp. 253 ss., 260 ss.). Suele compararse la doctrina spinozista del *Breve tratado* con la de Giordano Bruno, con la que comparte, efectivamente, la intuición de la naturaleza una, infinita y perfecta en sí. Sin embargo, aplicando como pauta la teoría del conocimiento, vemos que Spinoza dista tanto de Giordano Bruno como coincide interiormente con los antecesores inmediatos de éste, principalmente con Telesio. El paso que separa a Giordano Bruno de toda la filosofía de la naturaleza del siglo XVI es precisamente el que hasta ahora no se decide a dar Spinoza: el pensamiento puro carece todavía, en él, de una función sustantiva y originaria que lo distinga por principio de la sensación sensible pasiva (v. acerca de esto, vol. I, pp. 408 s.).

En cambio, la doctrina de Spinoza en el *Breve tratado* se halla bastante cerca de la concepción de aquel pensador que se atiene al punto de vista epistemológico fundamental de la misma filosofía de la naturaleza para erigir sobre sus fundamentos un moderno sistema panteístico. La significación y el sesgo que aquí presenta el concepto fundamental de la intuición, nos hace recordar obligadamente a Campanella.

"La visión del alma — así describe la *Metafísica* de Campanella el acto del supremo conocimiento — no es idéntica a la visión del ojo, pues mientras que éste conoce las cosas por medio de las imá-

<sup>12</sup> Debe hacerse notar esto en contra de la interpretación que de este pasaje trata de dar Freudenthal ("Spinozstudien", I, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1896, vol. 108, p. 249). Cf. también las observaciones de Sigwart contra Trendelenburg (*Kurzer Traktat*, p. 205, nota).

genes que recibe de fuera, el alma contempla su objeto al convertirse en él y al convertir interiormente el objeto en ella misma. El conocimiento intuitivo es, por tanto, la unificación interior mediante la cual lo uno se torna en lo otro (*intrinsicatio, per quam unum fit aliud*)."

Todo saber es la disolución del yo en el objeto que se le enfrenta: es, por tanto, un saber incierto y percedero cuando se orienta hacia un objeto mudable y contingente y sólo se convierte en un bien fijo y permanente cuando logra captar el ser supremo y eterno. La conciencia que conoce las cosas finitas se sumerge, por así decirlo, en ellas y pierde en ellas una parte de su propia existencia, y sólo cuando sale de esta clase de cosas para retornar a la realidad total, al ser infinito de Dios, es decir, a un ser en el que han desaparecido todas las contradicciones y limitaciones, recobra también en él su propio ser.<sup>13</sup>

Por tanto, el amor a Dios no es, para el ser finito, algo externo y fortuito, algo que pueda poseer o de lo que pueda carecer, sino que es ese amor el que le infunde su verdadera esencia y lo mantiene en su verdadero ser. Puede aparecer limitado y oscurecido, pero nunca totalmente apagado, ya que sin él todo ser se hundiría necesariamente en la nada. Al afirmar nuestro ser, afirmamos con ello, indirectamente, la realidad de una existencia universal y omnicomprendiva, sin la que aquélla no podría existir ni podría siquiera concebirse. El conocimiento, al igual que la apetencia de una cosa concreta, es solamente el estribo, el escalón por el que subimos a la intuición suprema, en la que nos unimos e identificamos con el ser absoluto.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Campanella, *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum juxta propria dogmata Partes tres*. Paris, 1638 ss., parte III, pp. 244 s.

<sup>14</sup> Campanella, *Metafísica*, parte II, p. 78: "Amor, quo Deum amamus, non est accidentalis, sed essentialis. Nam ideo nosmetipsos amamus, quia esse amamus: ergo magis amamus esse simpliciter, quam secundum quid; ergo magis amamus Deum et essentialius... Nos vero caduci, finitque Potentia, Sapientia et Essentia: ergo magis amamus Deum, quam nosmetipsos, dum amamus nosmetipsos, quia quod non sumus nos, sed quod Deus est amamus. Item id quod nos scimus est umbra quaedam entitatis divinae; et gaudemus esse, quod sumus, quia Divinitas participata talem sorem habet: Divinitas participata est omne cuiusque esse: ergo omne ens seipsum esse amando, magis amat Deum quam se." (Cf. también vol. I, p. 268, nota 52.)



No es necesario seguir en detalle los paralelos con estos criterios que Spinoza establece en su *Breve tratado*. Para formarse una concepción sistemática de su doctrina no es necesario entrar a discernir si Spinoza llegó realmente a conocer la doctrina de Campanella y si recibió de ella una influencia sostenida, aunque son muchas las razones que hablan en favor de esta hipótesis.<sup>15</sup> El mismo Campanella dista mucho de ser un pensador totalmente original, ya que se limita, muchas veces, a aunar en una síntesis filosófica los elementos múltiples y con frecuencia contradictorios de la cultura de su tiempo. Así, vemos cómo en su doctrina se entrelazan los pensamientos fundamentales de la metafísica y la mística neoplatónicas con los resultados de las modernas observa-

<sup>15</sup> La teoría del conocimiento del *Breve tratado* no coincide con Campanella solamente allí donde se atiene rígidamente al principio general de que todo conocer es un *padecer*, sino también allí donde modifica y atenúa este principio, considerando los objetos externos solamente como las "causas ocasionales" del saber que suscitan los juicios del alma, sin determinarlos totalmente por sí mismas. [V. *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 19, § 15; con respecto a Campanella, cf. vol. I, p. 271 (nota 62) de la presente obra]. Pero la coincidencia en las ideas fundamentales aparece todavía mucho más clara si se toma como punto de partida la teoría metafísica fundamental de Campanella: la teoría de las "primalidades" del poder, el amor y la sabiduría. Como el ser finito sólo existe por cuanto que participa de lo absoluto, sin que posea realidad independiente fuera de esta conexión, deben reaparecer necesariamente en él, intactos, todos los caracteres del ser primigenio. Y como posee la virtud de conservarse en el ser, necesariamente debemos reconocerle, de otra parte, un saber en el que cobra conocimiento de este su impulso fundamental. No se da, por tanto, ninguna existencia totalmente inconsciente de sí misma: las diferentes fases del ser forman solamente otras tantas fases distintas de la vida y del amor por la propia existencia [Campanella, *Metafísica*, II, p. 39; III, p. 61; III, pp. 249 s. (V. *supra*, vol. I, p. 232, notas 7 y 8.) Cf. especialmente Spinoza, *Ética*, parte II, propos. XIII, escolio: "Omnia, quamvis diversis modis, animata tamen sunt"]. Ahora bien, el ser concreto representa siempre lo absoluto con múltiples restricciones y negaciones y forma, por tanto, en cierto modo, el punto de transición entre el ser y la nada. Toda determinación es, en cuanto a su naturaleza, negación. Al atribuir a un ser una determinación concreta cualquiera, excluimos de él, al mismo tiempo, otra infinidad de determinaciones, le atribuimos, por tanto, un ser finito, para cargarlo simultáneamente de un no ser infinito [*Metafísica*, II, pp. 11 s.: "Videntur autem nobis res cunctae ex affirmatione et negatione componi, illa quidem finita, haec vero infinita. Affirmatio dicit esse, negatio nonesse. Homo quidem est per se et necessario non asinus, non bos, non lapis, non Deus, non

ciones de la naturaleza; y cómo entreteteje con la exposición de la teoría sensualista del conocimiento de Telesio rasgos tomados directamente de la psicología de Santo Tomás de Aquino (v. vol. I, pp. 260 ss., 268). En Spinoza, tan profundamente familiarizado con la filosofía judaica de la religión, las fuentes de la concepción panteísta del mundo son tan abundantes, que resulta difícil pronunciarse de un modo definitivo acerca de la influencia efectiva que en detalle puedan haber llegado a ejercer sobre su doctrina.

Pero lo característico e importante, y lo que aquí se destaca innegablemente, es que el punto de partida de Spinoza no hay

coelum et infinita negatione circumdatur... Cum autem acceperunt esse, (res) non perdidit ipsum Nihil totaliter, quoniam non totum esse acceperunt... Compositio autem entis et nonentis facit quidem tertium, quod non est ens purum, nec nonens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens: sed est hoc ens aut aliquod ens." Pero el concepto del "no-ser" no debe entenderse aquí —como subraya Campanella (II, p. 13)— en sentido físico, sino en sentido lógico, no como expresión de una potencia real, sino como expresión de la categoría de la negación, que es la que hace nacer la determinación de lo finito. La nada no posee, por tanto, ninguna realidad sustantiva, por virtud de la cual pueda limitar el ser absoluto. "Quod vero est omnino, omnis generis entitates continet et ambit. A nihilo vero ipsum ambiri non potest. Nihilum enim non est neque in mente, neque extra mentem. Oportet ergo sine modo illud esse. Ergo infinitum. Ergo immortale, ut dicebamus et immensum." Cf. acerca de esto, especialmente, las palabras del *Breve tratado* (Diálogo I, ed. Sigwart, pp. 25 s.): "Si queremos limitar la naturaleza, tendríamos que limitarla con la nada, lo que sería absurdo. Absurdo al que sólo escapamos partiendo del supuesto de que la naturaleza es una, eterna, existente por sí misma e infinita." (Nos atenemos en esta cita al texto corregido por Freudenthal, "Spinozastudien", I, c., pp. 276 s.). Esta contradicción se resuelve, sin embargo, en Dios y solamente en Él, ya que Dios lleva en sí el ser de cada una de las cosas concretas de tal modo, que no por ello pierde o echa de menos, en modo alguno, aquel otro. El ser, visto en Dios, puede ser a un tiempo piedra, madera, color, puesto que resume en sí todas estas cualidades, aunque sin dejarse absorber por ninguna de ellas. Por donde todo lo concreto se contiene en Él, sin que por ello las cosas especiales puedan ser consideradas como partes constitutivas de su entidad [*Metafísica*, II, p. 2; cf. especialmente *Kurzer Traktat*, parte I, cap. 2, § 19, y Diálogo II (pp. 30 ss.)]. Cf. además la distinción entre el "esse essentiae" y el "esse existentiae", en la *Metafísica* de Campanella (II, p. 3) con las correspondientes determinaciones de Spinoza, *Cogitata metaphysica*, parte I, cap. 2), pues ¿cómo podría lo infinito brotar de una simple combinación de partes?

que buscarlo en los conceptos matemático-mecánicos de la naturaleza, tal como los establece Descartes, sino en la teoría de la panunidad y de la pananimación, proclamada por la filosofía especulativa de la naturaleza. Basta con echar una ojeada al *Breve tratado* para percatarse de que aún no cobra vida en esta obra el problema de la ciencia exacta, el problema del *conocimiento matemático de la naturaleza*.

Se ha intentado desglosar del conjunto del *Tratado* algunas partes sueltas, testimonio de una fase anterior, puramente "naturalista", en el pensamiento de Spinoza, sustraída todavía a la in-

La relación de Dios con los objetos finitos puede, pues, compararse, según Campanella, más de cerca que con ninguna otra, con la relación existente entre el espacio uno y universal y los cuerpos concretos y limitados que en él se hallan. El espacio ilimitado, plenamente uno en sí e indistinto, que constituye, sin embargo, la base para toda distinción entre las formas, forma —a la par con el conocimiento del espíritu— el símbolo más claro y más inmediato del ser divino. "Decimos que Dios es omnipresente, no porque llene físicamente el espacio, sino porque El mismo constituye el fundamento del ser y de la posibilidad del espacio. Dios se halla en las cosas siempre como actividad; se halla separado de ellas, no localmente, sino en cuanto a su naturaleza y también en cuanto a su naturaleza se distingue de ellas solamente en cuanto ellas participan del no ser. Pues en cuanto que es, toda naturaleza es naturaleza divina; así como los objetos, según los teólogos, sólo son buenos en virtud de la bondad divina, así son también esencia en virtud de la esencia de Dios" [*Metafísica*, II, p. 156 s.].

Pero donde con mayor claridad resaltan los rasgos comunes en el panteísmo de Spinoza y Campanella es en el examen del *problema de la libertad*, aunque debe reconocerse que, en este punto, las consideraciones de orden teológico impiden frecuentemente a Campanella sacar sin reservas las consecuencias de su propia concepción fundamental. En la esencia absoluta infinita de Dios coinciden directamente, formando una unidad, lo posible y lo real. Es nuestro punto de vista abstracto e imperfecto el que intenta introducir aquí diferencias entre lo que, interiormente y por la cosa misma, forma una identidad. El ser es, pura y simplemente, lo que puede ser; abarca y resume la totalidad de sus posibles efectos, ya que se halla determinado por sí mismo para alcanzar cada uno de ellos, sin que ningún factor externo le impulse a lograrlo ni pueda impedirle hacerlo. Todo ser finito de suyo existe necesariamente en cuanto que, para poder existir aquí o allí, se halla condicionado por otro ser y obligado a adquirir su ser propio y peculiar. En él coincide, pues, plenamente en cuanto a la cosa misma el "esse" con el "posse esse", y sólo nuestro enjuiciamiento objetivo, que no penetra en la esencia de las cosas, es el que puede desdoblarse. (Cf. *Metafísica*, II, p. 21.) Sin embargo, si todo acaecer se halla

fluencia de Descartes.<sup>16</sup> El intento ha fracasado, pues hay que llegar a la conclusión de que los dos diálogos intercalados en la obra y que antes se invocaban en apoyo de aquella tesis no acusan con respecto al resto del *Tratado* diferencia alguna de principio que permita atribuir su redacción a una época más temprana.<sup>17</sup>

En cambio, considerado el *Tratado* como un todo, podemos distinguir en el pensamiento de Spinoza una época importante que acusa una interesante e instructiva contraposición con respecto a las ideas fundamentales en que habrán de inspirarse más tarde su metafísica y su teoría del conocimiento. Spinoza, en su *Tratado*, se mueve todavía de lleno en el campo de la filosofía italiana del Renacimiento, del que brotó la concepción de la naturaleza de un Telesio y un Patrizzi, de un Giordano Bruno y de un Campanella.

Y este entronque, más claramente todavía que en la filosofía teórica, se acusa también en la *Ética* de Spinoza, la cual asume y

dominado por una necesidad fija y unívoca, en la que no existe margen de opción, esta concepción no afecta para nada a la *libertad de Dios*. Pues la verdadera y auténtica libertad no es lo opuesto a la *necesidad*, sino lo opuesto a la *coacción*. Dios obra libremente por cuanto no se halla sometido a influencias extrañas, sino solamente a la necesidad de su propia naturaleza. En El no se da una libertad que vacile de un lado para otro, sino que lo que quiere una vez lo quiere para siempre, ya que conoce de antemano todo lo futuro [Cf. *Metafísica*, II, pp. 194 s.: "Deus non coactione est Deus, sed necessitate, non illata, sed innata, non involuntaria, sed spontanea et amabilissima, quoniam est sui esse sempiternitas et immortalitas... Ergo libera voluntas consummata fruatur libertate, non autem arbitrium liberum... Quapropter hac ratione invenimus libertatem meliorem cum necessitate, quam cum contingentia, seu magis cum firmitate, quam cum varietate et interiorum exteriori... Cum ergo Deus sit omnipotens et omniscius, libertatem habet non fluctuantem; ergo quod semel vult, semper vult." Cf. especialmente Kurzer *Traktat*, parte I, cap. 4]. Y cuando decimos que Dios se enoja, que se arrepiente de una decisión tomada o la modifica, transferimos a Dios criterios que sólo valen para nuestro entendimiento finito y falseamos con rasgos antropomórficos la imagen pura del ser uno y absolutamente necesario. (V. *Metafísica*, II, pp. 164 s.)

No hemos de ofrecer aquí otros paralelismos, que se nos brindan en gran abundancia; el problema requeriría y merecería una investigación especial.

<sup>16</sup> V. Avenarius, *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase*, Leipzig, 1868.

<sup>17</sup> V. acerca de esto, Freudenthal, "Spinozastudien", II, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 109, pp. 1 ss.

valoriza por entero, recibidos a través de la teoría telesiana de los afectos, los motivos generales del estoicismo, en los que se basa. Lo mismo aquí que allí, se manifiesta la tendencia a reducir el mundo moral por entero al mundo de la naturaleza y a derivarlo de las leyes de éste; de aquí que sea, en ambos casos, el instinto natural de la propia conservación el que sirve de base a todas y cada una de las normas éticas.<sup>18</sup> Cuanto más enérgicamente tiende el ser individual a afirmarse en su ser, más profundamente cumple su destino moral. Por donde la virtud no es otra cosa que la "valentía" consciente de sí misma y distinta, por su más íntima esencia, de todos los afectos blandos del dolor y la compasión.

"Esta utilización de Telesio —juzga acertadamente Dilthey— indica claramente cómo en Spinoza sigue viviendo el espíritu del Renacimiento, el cual se manifiesta en la combinación de la conservación de sí mismo, la fuerza, el honor, la alegría de la vida y la virtud, razón por la cual podemos considerar a Spinoza, también en este sentido, como el último vástago maduro de aquella época."<sup>19</sup>

Pero, si la ética de Spinoza conserva este entronque hasta en su desarrollo final y más maduro, su *teoría del conocimiento* acusa un giro decidido y significativo. Se trata de indagar los motivos que determinan este giro del pensamiento de Spinoza y que, con ello, dan a su sistema en su conjunto una forma lógica totalmente nueva.

## II

### EL "TRACTATUS DE INTELLECTUS EMMENDATIONE"

Si pasamos del *Breve tratado* a la siguiente obra fundamental de Spinoza, al *Tractatus de intellectus emmendatione*, vemos que, por el momento, apenas han cambiado los rasgos fundamentales de la concepción spinozista del mundo. Se mantienen inalterables la actitud y el punto de vista subjetivos, que dan a la doctrina de Spinoza su sello peculiar.

<sup>18</sup> Cf. acerca de esto, Fiorentino, *Bernardino Telesio*, 2 vols., Florencia, 1872 ss.; t. I, p. 311.

<sup>19</sup> Dilthey, "Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VII, p. 82.

Sigue siendo el problema del supremo bien el que traza su rumbo a la investigación teórica. Los bienes que la concepción usual del mundo y de la vida conoce y considera apetecibles, sólo por un breve instante pueden aplacar el incansable afán de nuestro espíritu. No pasan de ser bienes aparentes, que en el momento mismo de gozarlos se esfuman y convierten en nada. Cuando creemos haber satisfecho nuestra apetencia con el goce de uno de estos bienes, la satisfacción se torna instantáneamente en fuente de una nueva apetencia pasional; cada objeto, una vez alcanzado, se convierte en acicate que nos espolea a apetecer otro, y así sucesivamente, sin que podamos sustraernos a esta cadena sin término y sin fin, ni renunciar a ella.

Sólo un ser eterno e imperecedero, perfecto y acabado en sí y que no necesita nada fuera de él, puede brindar también al espíritu sosiego y seguridad. Ya el solo pensamiento de semejante ser sentimos que embota el poder de las pasiones y hace que experimentemos por vez primera aquella paz que en vano hemos buscado en la posesión de los bienes finitos de la existencia. Este pensamiento hace que nuestras múltiples, dispersas y contradictorias aspiraciones converjan en un punto: reconocemos, así, la unidad que enlaza al espíritu con toda la naturaleza y nos sometemos de buen grado al orden regido por sus leyes necesarias e inmutables.

Esta meta final coincide directamente, sin duda alguna, con la que el *Breve tratado* nos había descrito como el amor y la paz de Dios; sin embargo, la manera de concebir el camino por el que podemos llegar a ella, acusa un cambio.

El hombre, ahora, no es ya el "esclavo de Dios", obligado a esperar su felicidad de un bien que desciende sobre él desde fuera y desde lo alto, sino que los medios para apropiarse ese bien residen en él mismo. La intuición de Dios no constituye ya un don directo, sino que puede y debe conquistarse paso a paso, mediante el progreso gradual y metódico del conocimiento. El *Tratado sobre el mejoramiento del entendimiento* se propone señalar el camino hacia esa meta. Pretende mostrar cómo puede alcanzarse la "verdadera idea", que, una vez adquirida, se ilumina y afianza a sí misma, y, cómo, partiendo de ella, podemos derivar cualquier otra clase de conocimiento, en un proceso deductivo sin lagunas.

Ahora bien, para poder acometer semejante intento era necesario partir de una concepción distinta acerca de las *relaciones entre el espíritu y las cosas*. Con la misma decisión con que antes se caracterizaba el conocimiento como un "puro padecer" y con que, consecuentemente, se proclamaba la coincidencia con el *objeto* como pauta suprema de la certeza de la idea, se abre paso ahora el punto de vista opuesto. El verdadero pensamiento no sólo puede distinguirse del falso —nos dice Spinoza, en la nueva obra—, por medio de una relación externa y fortuita, sino que el criterio para juzgar su valor y su validez tiene que residir en él mismo. Lo que hace que un pensamiento sea verdadero, lo que le da el carácter y le imprime el cuño de la certeza, no reconoce como causa ningún objeto exterior sino que depende necesariamente "de la fuerza y naturaleza del intelecto mismo".<sup>20</sup>

La prueba más convincente y palmaria de esto la tenemos en los objetos del conocimiento matemático, los cuales, llevando como llevan en sí mismos el testimonio de la *verdad*, prescinden y pueden prescindir de toda *realidad*. Así, por ejemplo, la definición de la esfera no necesita enunciar otra cosa que la ley con arreglo a la cual nace la esfera y que garantiza en nuestro pensamiento su *determinabilidad* puramente lógica. Tomando como base esta ley, determinando, por ejemplo, que se da el nombre de "esfera" a la figura que nace mediante la rotación de un semicírculo en torno a su eje, podremos derivar fácilmente de esta concepción, de un modo cierto y necesario, todas y cada una de las cualidades propias de esta forma.

"Esta idea será, por tanto, verdadera, y aun cuando sepamos que en la *naturaleza* las esferas no surgen nunca así, este criterio nos suministra, sin embargo, un conocimiento verdadero y el modo más fácil de formarnos el *concepto* de la esfera."<sup>21</sup>

El camino, ahora, no va ya de la realidad externa, captada por la percepción, al concepto, sino que, por el contrario, es el concepto válido el que ha de poner de manifiesto las características que nos aseguren la realidad de su objeto.

<sup>20</sup> *Tractatus de intellectus emendatione*, §§ 69-71. (La división en párrafos se atiene a la edición de las obras de Spinoza por Bruder, 2 vols., Leipzig, 1844.)

<sup>21</sup> *Tractatus de intellectus emendatione*, § 72.

Las primeras huellas de esta transformación introducida en la concepción de conjunto se acusan ya en las correcciones y adiciones que Spinoza introduce en el *Breve tratado* algún tiempo más tarde, poco antes de ponerse a redactar su ensayo sobre el modo de mejorar el entendimiento. Mientras que antes se había definido la comprensión simplemente como el acto por el cual el alma se apercibía de la existencia exterior, es decir, como la acción del cuerpo sobre el espíritu, ahora se ve claramente que este camino es el menos indicado para lograr un conocimiento plenamente cierto y adecuado en sí mismo. Por este procedimiento, el espíritu sólo podía copiar los estados momentáneos del cuerpo individual concreto al que se refería y con el que se hallaba "vinculado"; podía captar, por tanto, un determinado modo del ser en ciertas relaciones aisladas, pero nunca remontarse a una visión completa del todo y de sus leyes generales y permanentes.<sup>22</sup>

Para que esto fuese posible, había que postular un tipo de conocimiento que no procediese, como éste, de las partes al todo, sino que partiese, por el contrario, de la idea de la totalidad infinita, para luego determinar y derivar de ella lo concreto.

En este tipo de conocimiento, el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La "idea" adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza le atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que nace en la afirmación o en la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamársela "conceptus" y no "perceptio", ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu.<sup>23</sup>

El nuevo concepto de la verdad reclama ahora una nueva es-

<sup>22</sup> V. *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 20, adic. 3, n° 9 [ed. Sigwart, p. 126, nota]. Los estudios de Carl Gebhardt (*Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg, 1905; v. también su introducción a la edición alemana del *Tractatus de intellectus emendatione*, en *Philosophische Bibliothek*, vol. 95, Leipzig, 1907, pp. VIII s.) nos hacen creer en la posibilidad de que esta adición al *Breve tratado* proceda del periodo de redacción del *Tractatus de intellectus emendatione*.

<sup>23</sup> *Erica*, parte II, definit. 3, explic.

tructuración de la metafísica.<sup>24</sup> El punto supremo del que debe arrancar toda metafísica, no puede buscarse más que "en el conocimiento de lo que constituye la forma de la verdad misma", es decir, en el conocimiento del intelecto y de sus cualidades y potencias.

"Conociendo esto, poseeremos el fundamento del que podemos derivar nuestros pensamientos y sabremos cuál es el camino por el que el entendimiento, hasta donde alcance su capacidad, puede remontarse a la visión de las cosas eternas."<sup>25</sup>

Se logra así, por vez primera, mediante la autocritica y la transformación de la tesis inicial, volver al principio del que había partido Descartes en sus *Reglas*: el objeto primordial de toda reflexión filosófica no son las cosas de fuera, sino que es el intelecto mismo. Se ha dado el paso que lleva de la intuición pasiva y dada de la *naturaleza* a la reflexión acerca de los fundamentos y los métodos del *saber*.<sup>26</sup>

Claro está que lo que tiene que dar la norma, para ello, no es nuestro *saber empírico* limitado e incoherente, ni tampoco el carácter y la técnica de la *lógica* escolástica habitual. El método escolástico de la formación de los conceptos, aunque parezca contraponerse al simple empirismo, comparte con éste, sin embargo, un

<sup>24</sup> Cf. la profunda exposición y explicación de estas relaciones, en Kühnemann, "Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza", en *Philosophische Abhandlungen, dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet*, Halle, 1902, páginas 203 ss.

<sup>25</sup> *Tractatus de intellectus emendatione*, §§ 104, 105.

<sup>26</sup> No tiene razón, sin embargo, Kühnemann (l. c., p. 216) cuando afirma que Spinoza se incorpora con esta obra a la serie de los pensadores idealistas críticos. El "ser" no constituye, para Spinoza, un problema infinito a cuya solución vayamos acercándonos mediante la postulación progresiva de conceptos metodológicos, sino que, según él, existe un concepto absolutamente supremo e independiente que lleva en sí, al mismo tiempo, la garantía de la existencia incondicionada de su objeto y que transfiere luego esta existencia, indirectamente, a los objetos derivados. (Para más detalles acerca de este problema, v., especialmente, Hermann Schwarz, "Spinozas Identitätsphilosophie", en *Philosophische Abhandlungen M. Heinze zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1906.) Es evidente que la investigación del intelecto ocupa en Spinoza el lugar central, pero esta investigación presenta solamente los rasgos del racionalismo, no los rasgos específicos del criticismo. El "intelecto" de Spinoza es, en absoluto, el "intellectus archetypus" de Dios, no el "intellectus ectypus" de nuestra razón científica.

rasgo fundamental y decisivo: trata de llegar al conocimiento "abstracto" de lo general por medio de la comparación de lo concreto. Pero lo que se obtiene, al entrelazar y refundir de este modo las múltiples imágenes distintas de las cosas concretas, no es tanto una representación general de conjunto, como una representación global vaga y confusa. La simple comparación de lo concreto jamás nos revela las *condiciones* y los fundamentos que lo constituyen y lo estructuran.<sup>27</sup>

Hay que seguir, por tanto, el camino inverso. Se trata de retener el ser individual concreto en cuanto tal, en toda su determinabilidad y peculiaridad, pero comprendiéndolo al mismo tiempo como el producto de *leyes* necesarias y universales. No debemos, por tanto, aceptarlo sencillamente como un dato fijo, sino que debemos crearlo constructivamente a base de sus factores fundamentales. Sólo contemplándolo dentro de esta *conexión* necesaria, llegaremos a formarnos una idea verdadera y adecuada de su *ser*. Todo conocimiento verdaderamente creador es, por tanto, un conocimiento *sintético*; parte de los elementos primarios "simples" para combinarlos de un determinado modo, con sujeción a *leyes*, llevándolo de este modo hacia nuevos contenidos del saber. El pensamiento sólo puede llegar a comprender plenamente lo que de este modo brota del pensamiento mismo.

De aquí se desprende, de un modo interiormente consecuente, la *teoría de la definición* que Spinoza desarrolla en su estudio sobre el modo de mejorar el entendimiento. "Definir" una figura no significa destacar y describir una tras otra las características especiales que en ella se manifiestan, sino hacer que surjan ante los ojos del espíritu en sucesión fija y sujeta a ley.

Toda auténtica definición científica es, por tanto, *genética*: no se limita a copiar un objeto existente, sino que pone de manifiesto *las leyes de su propia formación*. Así, por ejemplo, no basta con explicar la circunferencia como una figura en la que todos los puntos se hallan situados a la misma distancia del centro común, pues lo que con ello designamos no es más que *una cualidad* con-

<sup>27</sup> V. *Tractatus de intellectus emendatione*, §§ 55 y 75: "Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus, et a primis elementis, hoc est a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda."

creta de la circunferencia, que no constituye, ni mucho menos, su *esencia* conceptual. Para captar ésta, es necesario indicar la regla de la *construcción* de la circunferencia, explicarla, por tanto, como aquella figura geométrica que nace mediante el movimiento de rotación de una línea recta en torno a uno de sus dos puntos extremos, considerado como fijo.<sup>28</sup>

El pensamiento central que sirve de pauta a esta distinción se manifiesta claramente en el ejemplo. Desde el punto de vista puramente técnico de la matemática, ninguna de las dos definiciones de la circunferencia parece presentar ninguna ventaja sobre la otra. La diferencia que las separa es simplemente lógica y metodológica. Si partimos de una *cualidad* concreta cualquiera de una figura geométrica, para basar en ella la explicación, resultará dudoso, por el momento, que el postulado contenido en la definición sea efectivamente *realizable*, es decir, que el contenido que aquí se postula sea intuitivamente posible. Y, aun cuando estuviésemos seguros de ello, quedaría en pie el problema de si la condición por nosotros formulada designa y delimita una figura característica *concreta* o existen más bien diversas figuras que presenten todas la característica exigida.

El *acto de la construcción* resuelve y elimina esta duda. La figura no surge aquí ante nosotros como un concepto genérico abstracto, sino en su determinabilidad unívoca y concreta; establecemos aquí una regla de validez general de la que emana, sin embargo, un ser *específico* y determinado en todos y cada uno de sus aspectos.

El método de la geometría nos enseña, así, a conocer una variedad de contenidos individuales, nacidos sin embargo conforme a una ley universal. Y es esto y solamente esto lo que le permite servir de verdadero modelo a la metafísica. La función de la metafísica no consiste en reducir el múltiple ser vivo de los fenómenos a conceptos genéricos vacíos, sino en comprenderlo y desarrollarlo en su sucesión natural y partiendo de las condiciones reales que lo engendran. La meta del conocimiento filosófico sólo se alcanza cuando, gracias a este método, *se conoce lo particular como algo particular*, cuando se le señala, así, el lugar unívoco que le corres-

<sup>28</sup> *De intellectus emendatione*, §§ 95 y 96.

ponde dentro de la trabazón total de la naturaleza, el lugar que en ella ocupa y en el que nace.<sup>29</sup>

La *ordenación* que de este modo se presenta ante nosotros no es la simple ordenación del *pensamiento*, sino la ordenación del *ser*, ordenación única y perfectamente determinada en sí misma. El entendimiento, al seguir el camino que conduce de las condiciones simples a lo condicionado complejo, traza con ello, al mismo tiempo, la imagen pura de la realidad. Las ideas deben engarzarse y ordenarse de tal modo, que nuestro espíritu, en la medida en que le sea dable, reproduzca en sí la realidad de la naturaleza, tanto en su totalidad como en cada una de sus partes (*ut mens nostra... referat objective formalitatem naturae quoad totam et quoad ejus partes*).<sup>30</sup>

Así, pues, permanece en vigor aquí la definición aristotélica de la ciencia según la cual ésta es el conocimiento de los efectos partiendo de las causas; pero lo que Spinoza añade a ella y lo que él mismo subraya expresamente como necesario complemento es esto: que el espíritu, en este progreso de las causas a los efectos no se halla determinado y compelido desde fuera por las cosas, sino que obedece exclusivamente a su propia ley lógica. El alma es un *autómata espiritual* que actúa libremente, pero con arreglo a leyes, siguiendo determinadas reglas inherentes a él.<sup>31</sup>

Se ha alcanzado, con esto, la meta teórica fundamental: la conexión de los miembros del ser real se ha desintegrado en un sistema de actos necesarios del pensamiento. Se ha logrado la equi-

<sup>29</sup> *De intellectus emendatione*, § 99: "Unde possumus videre, apprime nobis esse necessarium, ut semper a rebus physicis sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur. Utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit."

<sup>30</sup> *De intellectus emendatione*, § 91.

<sup>31</sup> *De intellectus emendatione*, § 85: "At ideam veram simplicem esse ostendimus aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo et cur aliquid sit aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id quod idem est, ac veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod automatum spirituale."

paración del fundamento real y del fundamento del conocer, de la *causa* y la *ratio*. Sin embargo, la mediación entre los dos términos contrarios no se lleva a efecto de tal modo que —como a primera vista parece que sería de esperar— el *concepto de causa* en sentido físico se disuelva totalmente en el *concepto de función* en sentido mecánico, sino haciendo que la matemática misma se asimile al *concepto de causa*.

Por muy extraña que esta solución pueda parecernos de momento, tiene, sin embargo, su fundamento necesario en las primeras premisas de la metodología de Spinoza. En efecto, éste no considera nunca la matemática a la luz del *análisis* puro, sino total y exclusivamente en el sentido de la *geometría*, lo que quiere decir que la matemática, para Spinoza, no es la ciencia abstracta de las magnitudes y los números, sino la *síntesis* de las formas y las figuras. He aquí por qué los objetos matemáticos, que Spinoza considera siempre, por lo demás, como el tipo de lo *eterno* y lo *no devenido*, presentan aquí precisamente el carácter de “cosas creadas”, que han de comprenderse partiendo de su “causa próxima”. No devenido, en el sentido propio y riguroso de la palabra, es solamente el contenido de la definición suprema, que ha de comprenderse exclusivamente a base de la propia *entidad* del concepto, y no partiendo de una condición ajena a él mismo; todo lo derivado es, por el contrario, “creado”, ya que brota del primer principio por medio de una determinación progresiva. De este modo, el proceso de la deducción geométrica anuda todo ser a esta misma entidad suprema, con lo cual hace inteligible su estructuración metafísica interior.

La matemática adquiere aquí una significación distinta y más amplia que en Descartes y en Galileo. Descartes, al reducir toda la realidad física a determinaciones puramente geométricas, señala cuidadosamente que lo que aquí se persigue no es una ordenación del ser, sino una ordenación del *conocer*, que no se mira, aquí, a la entidad interior de las cosas, sino a la posición lógica de los conceptos. Las relaciones dinámicas de lo real se transmutan en relaciones de extensión: no para introducir de este modo, arbitrariamente, un nuevo ser absoluto, sino para dar mayor claridad y determinabilidad conceptual a las relaciones entre los *fenómenos* (v. vol. I, pp. 465 ss.). Para Spinoza, no existe semejante limita-

ción: la verdadera conexión de los conceptos lleva directamente en sí la garantía de la absoluta realidad de los objetos. La sucesión rigurosa de los pensamientos, determinada por sí misma, el modo cómo los unos brotan deductivamente de los otros, refleja el proceso real por virtud del cual cobran existencia las cosas concretas.<sup>32</sup>

El valor y la significación de cualquier conocimiento concreto deben, por tanto, medirse por la extensión con que en él se exprese aquel carácter general y fundamental de actividad creadora. La distinción de los diversos grados de conocimiento, establecida ya en el *Breve tratado*, cobra aquí nuevo sentido. El saber adquirido de oídas o a base de cualquier experiencia indeterminada, es un saber puramente pasivo; no puede hacer otra cosa que repetir lo que se le inculca desde fuera, por una autoridad extraña o por la autoridad de los sentidos. Semejante saber no es obra propia e independiente del espíritu, sino un producto de la imaginación, que se detiene en la consideración de un estado con-

<sup>32</sup> Debe considerarse insostenible, por tanto, el punto de vista desarrollado por Richard Wahle (“Über die geometrische Methode des Spinoza”, en *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien, Philos. histor. Klasse*, vol. 116, 1888) acerca de las razones que mueven a Spinoza a emplear los métodos matemáticos. Lo que, según Wahle, lleva a Spinoza a la geometría es el hecho de que esta ciencia no entra a inquirir la *causa* de sus objetos, sino que se limita a exponer y describir estos objetos mismos, tal y como los ofrece la intuición. Se convierte, con ello, en prototipo del tipo de consideración “fenomenalista” y “positivista”, que acepta las cosas reales como algo dado, sin detenerse a investigar sus fundamentos, procurando únicamente exponerlas en ordenada sucesión. Ahora bien, lo que interesa, en lo referente al problema histórico, no es saber cómo concibe el método geométrico el historiador y el crítico, sino cómo lo concibe y lo enjuicia el propio Spinoza. Y, en este punto, nos encontramos cabalmente con que ocurre al revés, pues Spinoza, lejos de descartar el concepto de “causa”, lo introduce en la metodología misma de la geometría. La filosofía no es, para él, en un sentido positivista, el ideal de la simple “descripción” de hechos intuitivamente ciertos, sino el ideal de la fundamentación y la derivación absolutas. Cuando Spinoza reduce el concepto de causa totalmente al concepto de sucesión sujeta a leyes, no lo hace para retener simplemente los factores “de hecho”, sino para convertir todos los elementos de hecho puramente en elementos lógicos y racionales. Entre Spinoza y Hume, que Wahle asocia de un modo muy curioso, media, por tanto, desde el planteamiento mismo del problema, el más acusado antagonismo. (Cf. especialmente el juicio de Spinoza sobre el valor de la *experiencia*: *Epist.* 28.)

creto. La libertad y la peculiaridad del entendimiento sólo se manifiestan en la etapa inmediatamente superior de la conclusión racional, en la que lo concreto aparece sometido a una ley de validez general y derivado de ella. Y el grado supremo de la certeza se logra por medio de la intuición, la cual no se limita a subsumir lo particular bajo lo general, sino que compendia y funde lo uno y lo otro en una sola mirada, sin limitarse, por tanto, a aislar los principios de todo ser en la consideración abstracta, sino captándolos en su acción inmediata y abarcando así con la mirada la ordenación absolutamente determinada y simultánea del acaecer.<sup>30</sup> El espíritu, ahora, no se apropia ya en la intuición un ser extraño, sino que la intuición representa, pura y simplemente, la más alta manifestación propia del espíritu, en la que éste capta y penetra plenamente, por vez primera, su propia esencia.

Así, visto a través del auténtico conocimiento, todo lo concreto y contingente aparece bañado por "la luz de lo eterno".<sup>31</sup> La deducción que aquí se postula no se contenta con seguir el desarrollo del acaecer empíricamente contingente y de las causas particulares, sino que abraza otra dirección.

"Por lo que se refiere a la ordenación en que deben conectarse en unidad todos nuestros conocimientos, trátase de indagar ante todo si existe, y en tal caso cuál es su naturaleza, una esencia que constituya la causa de todas las cosas, de tal modo que su pensamiento sea, al mismo tiempo, la causa de todas nuestras ideas, pudiendo así nuestro espíritu reproducir la naturaleza del modo más fiel y más perfecto que sea posible. . . Debe advertirse, sin embargo, que cuando hablamos de la serie de las causas y de las entidades reales, no nos referimos a la serie de cosas concretas y mudables, sino a la de las cosas fijas y eternas. El seguir en su totalidad la serie de las cosas concretas y mudables es algo que rebasa las posibilidades de captación del espíritu humano, de una parte por razón de la muchedumbre innumerable de estas cosas y, de otra parte, por las circunstancias infinitamente variadas que condicio-

<sup>30</sup> V. *Tractatus de intellectus emendatione*, §§ 19-24.

<sup>31</sup> "Intellectus res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito, vel potius ad res percipiendas nec ad numerum, nec ad durationem attendit." *De intellectus emendatione*, § 108.

nan a cada una de ellas. Además, no es necesario, ni mucho menos, que abarquemos totalmente con la mirada esta serie, ya que con ello sólo conseguiríamos captar un conjunto de determinaciones, nombres y circunstancias accesorias puramente externas, que jamás nos revelarían la esencia interior de las cosas. Ésta tenemos que derivarla necesariamente de las cosas fijas y eternas y de las leyes inscritas en ellas como en sus verdaderos códigos y con arreglo a las cuales acaece y se ordena todo lo concreto, ya que las cosas concretas y mudables dependen tan interior y tan esencialmente de aquellas cosas fijas, que no podrían existir ni ser concebidas sin éstas."<sup>32</sup>

La explicación de este pasaje ha planteado siempre las mayores dificultades a los historiadores de la filosofía. Se han comparado las "cosas fijas y eternas" de que aquí se habla tan pronto a las formas baconianas como a los atributos o a los "modos infinitos" de la Ética de Spinoza, pero sin haber podido llegar nunca a una determinación clara y perfectamente unívoca del concepto.<sup>33</sup>

Y, sin embargo, el sentido y la tendencia lógica de las palabras de Spinoza no debieran ser dudosos, si se las interpreta en relación con los razonamientos anteriores de su tratado sobre el mejoramiento del intelecto. Ya el *Breve tratado* intercalaba entre el ser primigenio uno e infinito y las cosas concretas y mudables una clase especial de entidades que sirven de lazo de unión entre uno y otras y hacen posible la transición del primero a las segundas, y viceversa. Esta obra habla ya de los tipos fundamentales del ser que brotan de Dios directamente y no por medio de diversos eslabones causales intermedios, siendo por tanto, como Dios mismo, inmutables y eternos.

"Ahora bien, sólo dos tipos de éstos conocemos: el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante."<sup>34</sup>

Si conectamos esta determinación con las tesis del tratado sobre el mejoramiento del intelecto, vemos que lo que se postula es el que,

<sup>32</sup> *De intellectus emendatione*, § 100.

<sup>33</sup> V. Sigwart, *Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, Gotha, 1866, pp. 157 s.; Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, Londres, 1880.

<sup>34</sup> *Kurzer Traktat*, parte I, cap. 9, § 1; cf. Gebhardt, *Philosophische Bibliothek*, vol. 95, p. 187.



en vez de entregarnos a la consideración de los *fenómenos* particulares del movimiento y de su sucesión empírica, nos esforcemos por captar la "naturaleza" del movimiento mismo como algo en sí mismo uniforme y permanente, progresando desde esta naturaleza fundamental común hasta el conocimiento de lo concreto. Análogamente debe procederse en el campo de la psicología: a toda observación psicológica concreta debe preceder necesariamente la visión de la "esencia" del entendimiento en general, para derivar de ella en seguida, conforme a reglas generales, los modos especiales del pensamiento, entre los que se cuentan, según la concepción de Spinoza, especialmente, los *afectos*.

Lo que Spinoza vuelve a expresar aquí con toda fuerza no es, por tanto, otra cosa que el ideal riguroso de la *deducción* pura. Todo verdadero conocimiento es el conocimiento "partiendo de las causas"; es, por tanto, un conocimiento puramente *apriorístico*, conforme al significado originario del término. En la variedad infinita de los fenómenos naturales jamás lograremos afirmar el pie, si nos limitamos a verlos desfilar de un modo concreto por delante de nosotros y a observarlos en su conexión y en su sucesión causales. Pero ante nosotros se abre otro camino: el que nos señalan la *matemática* y la *mecánica* abstracta. Tampoco éstas eliminan de su consideración las formas particulares y complejas de movimiento, pero no las toman de la percepción de los sentidos, sino que las obtienen mediante la *síntesis* de los elementos fundamentales simples del movimiento, previamente fijados por medio de la definición. Su mirada no se dirige, pues, a los *fenómenos* efectivos del movimiento, tal como se desarrollan en la realidad, sino exclusivamente a las *leyes* generales y especiales del movimiento. Por virtud de estas leyes, podemos llegar a captar, *en medio del transcurso mismo del tiempo*, algo sustraído al tiempo y permanente, algo que nos permite, por tanto, remontarnos de los objetos mudables y concretos a las "cosas fijas y eternas", sin las que las cosas concretas "no podían existir ni ser concebidas".

Cuanto más se acentúa la contraposición entre la teoría del conocimiento del *Breve tratado* y la del *Tratado sobre el mejoramiento del entendimiento*, mayor importancia adquiere el problema de los motivos discursivos y las condiciones históricas que han tenido

una parte decisiva en esta transformación. Claro está que una *parte* de estas condiciones se manifiesta claramente: no cabe duda de que es ahora, después de haber penetrado profundamente en el sistema de Descartes, cuando Spinoza adquiere una visión clara de la importancia decisiva y central que tiene la *matemática* dentro del conjunto de la filosofía. De aquí que no debemos explicar por circunstancias puramente externas, sino como algo que viene impuesto, al mismo tiempo, por motivos de orden objetivo, el hecho de que Spinoza se proponga ahora —coincidiendo casi con la redacción de su *Tractatus de intellectus emendatione*— exponer en forma geométrica la totalidad de la doctrina cartesiana.

Sin embargo, esta exposición tenía necesariamente que tropezar en un punto con un obstáculo decisivo, que Spinoza percibe con la mayor fuerza y al que constantemente alude, pese a la reserva que se impone en el escrito sobre los principios cartesianos, lo mismo que en los *Pensamientos metafísicos*.

El principio cartesiano del *libre arbitrio* viene a romper el pensamiento de la interacción necesaria de las cosas, que constituye una de las condiciones para su exacta *cognoscibilidad*. Si introducimos en cualquier punto del acontecer físico o espiritual el elemento azar y capricho, se viene por tierra el concepto del ser uno. La metodología geométrica no conoce ni admite ninguna clase de limitaciones; cualquier laguna concreta equivale a la abolición del sistema en su conjunto. La distinción entre los efectos necesarios de la naturaleza y los actos libres del hombre es un antropomorfismo, que convierte los límites de nuestra visión subjetiva en límites absolutos de las cosas mismas.

"Si los hombres pudiesen conocer el orden total de la naturaleza, lo encontrarían todo tan necesario como lo que la matemática nos enseña; pero, como esto rebasa las posibilidades de la visión humana, llegamos a la conclusión de que algunas cosas son *posibles*, y no precisamente necesarias."<sup>38</sup>

Las doctrinas metafísicas fundamentales de Descartes se hallan, por tanto, en contradicción con el *método* que él mismo profesa: para que éste triunfe y se imponga de un modo ilimitado, no hay más remedio que renunciar a aquéllas. El espíritu del hombre —para expresarlo en los términos empleados más tarde

<sup>38</sup> *Cogitata Metaphysica*, cap. IX, § 2.

por la *Ética*— no debe representar un territorio autónomo y exento, una especie de Estado dentro del Estado,<sup>39</sup> sino que debe someterse a los mismos conceptos y condiciones del saber que rigen para el ser de la naturaleza.

Queda definitivamente superado ahora aquel *dualismo* cartesianiano que persistía todavía, constantemente, en el *Breve tratado*: la unidad del *ser* parece derivarse directamente de la unidad del *método* y poder demostrarse a base de ésta.

Ahora bien, el postulado que aquí formula Spinoza a la psicología y a las ciencias del espíritu, no es él quien lo proclama por vez primera, sino que constituye el punto de partida de una de las obras más importantes de la filosofía de su tiempo. No deja de ser curioso que, mientras se destaca por doquier la influencia ejercida por Hobbes sobre Spinoza en lo tocante a la teoría del Estado, se pase completamente por alto la grande y profunda influencia ejercida por la filosofía de aquél sobre la teoría spinozista del conocimiento.

El *Tractatus de intellectus emendatione* tiene, en sus rasgos más característicos, una gran afinidad interior con los criterios fundamentales de la *Lógica* de Hobbes. La *Teoría de la definición genética*, que el propio Spinoza señala como un punto cardinal de su metodología,<sup>40</sup> coincide en todos sus detalles y hasta en los ejemplos concretos aducidos, con la exposición de Hobbes en su estudio *De corpore*. Lo mismo que Spinoza, Hobbes coloca a la cabeza la tesis de que sólo *comprendemos* verdaderamente aquello que nuestro entendimiento *crea*; de que, por tanto, sólo es posible una ciencia de la naturaleza exterior, lo mismo que de la realidad política y social, siempre y cuando que no nos limitemos al conocimiento puramente receptivo de los objetos concretos, sino que hagamos brotar de principios discursivos originarios un determinado campo global de problemas y de hechos. Existe, así, un saber

<sup>39</sup> "Plerique qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere: imo hominem in natura, veluti imperium in imperio concipere videntur... Sed nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales." *Ética*, parte III, prefacio.

<sup>40</sup> *De intellectus emendatione*, § 94.

"apriorístico" demostrativo, lo mismo que de la geometría, del derecho y la injusticia, de la equidad y la iniquidad, ya que somos nosotros mismos los que hemos creado, al igual que las formas y figuras de la geometría, los fundamentos del derecho, es decir, las leyes y las convenciones.<sup>41</sup>

Desde sus primeras páginas, el ensayo *De corpore* plantea el problema de trasladar a los demás campos de la filosofía el método que tan fecundo ha resultado ser en la consideración de las *figuras* y las *magnitudes*.<sup>42</sup> Se insiste constantemente en la necesidad de adquirir un conocimiento racional, no sólo de los fenómenos físicos, sino también de los espirituales, los cuales, se nos dice, se hallan sujetos a reglas no menos necesarias, lo que permite, por tanto, derivarlos del mismo modo de factores fundamentales primitivos, por vía rigurosamente deductiva. La teoría de los *afectos* establecida por Hobbes suministró en seguida una prueba característica y una aplicación de esta manera fundamental de concebir el problema.<sup>43</sup>

Fácil es comprender, desde este punto de vista, qué era lo que a Spinoza le cautivaba en Hobbes. Encontraba en éste, como aspiración y en parte ya conseguido, lo que echaba de menos en Descartes. Las contradicciones de la metafísica quedan de momento relegadas a segundo plano ante la gran meta metodológica, que ahora se halla más próxima y parece dibujarse, en cuanto a su consecución, en una perspectiva más cercana.

La plena consonancia entre Spinoza y Hobbes se hace extensiva incluso a los principios del *conocimiento físico*. Ambos rechazan con la misma energía y decisión el ideal de la inducción baconiana;<sup>44</sup> ambos subrayan que la comprobación empírica de

<sup>41</sup> Hobbes, *Elementorum Philosophiae Sectio secunda: De homine*, cap. X, § 5. Más detalles acerca de la teoría de la definición en Hobbes y de su determinación general del concepto del saber, en libro V, cap. II.

<sup>42</sup> Hobbes, *De corpore* (1ª ed., Londres, 1655), parte I, cap. I, § 1.

<sup>43</sup> Hobbes, *De corpore*, parte I, cap. VI, § 6; *De homine*, caps. XI y XII.

<sup>44</sup> La conexión existente entre el *Tractatus de intellectus emendatione* y las obras metodológicas de Bacon, se ha señalado repetidas veces (v. Sigwart, *Spinozas neuentdecker Traktat*, p. 157, y Gebhardt, l. c.). Sin embargo, la actitud de Spinoza ante Bacon es siempre de carácter totalmente polémico, mientras que en los rasgos fundamentales positivos de su metodología no coincide con él, sino con su crítico racionalista, con Hobbes.

una serie de hechos concretos, por numerosos que ellos sean, no puede conducir nunca a una verdad demostrable e incommovible. La física descansa, tal como la concibe también Hobbes, sobre una base "apriorística", ya que presupone necesariamente la foronomía pura, la ciencia geométrica abstracta de la composición de los movimientos.<sup>45</sup>

Puesto que todo saber consiste en conocer un determinado efecto partiendo de sus causas y puesto que, además, *las causas de todas las cosas concretas son un resultado de las causas de las cosas generales o simples*, no cabe duda de que hay que comenzar por el conocimiento de las segundas. Ahora bien, las "cosas generales" de que aquí se habla no deben concebirse tampoco a la manera de los conceptos genéricos abstractos, sino como los principios y fundamentos primeros de la explicación genética de lo concreto.<sup>46</sup> Así, por ejemplo, en la física pondremos a la cabeza de todo, sencillamente, el movimiento, que no admite *causa* alguna y que no es, por tanto, susceptible de ulterior definición.

"Por el contrario, la definición de todo aquello que posee una causa debe necesariamente contener la causa o el modo de engendrarse, como cuando, por ejemplo, definimos el círculo como la figura que nace de la rotación de una recta en un plano."<sup>47</sup>

Los "universalia" de Hobbes, nombre bajo el cual agrupa este pensador el cuerpo o la materia, la magnitud o la extensión, en una palabra, todo aquello "que es inherente por igual a toda materia",<sup>48</sup> coinciden así tanto en su contenido como en su tendencia lógica, con las "cosas fijas y eternas" de Spinoza.

No ha faltado quien compare estas cosas a las formas de Bacon, y la razón de ser relativa, a la par que la validez limitada de esta comparación, saltan ahora claramente a la vista. No cabe duda de que Hobbes, para determinar sus "naturalezas generales", consideradas por él como el fundamento de toda física, parte de Bacon, pero transformando el concepto escolástico de la forma

<sup>45</sup> Cf. especialmente Hobbes, *De homine*, cap. X, § 5.

<sup>46</sup> *De corpore*, parte I, cap. VI, §§ 4 y 5.

<sup>47</sup> L. c., § 13.

<sup>48</sup> Sobre los "universalia" de Hobbes, "quae omni materiae insunt" (*De corpore*, parte I, cap. 6, §§ 4 y 13), cf. especialmente Spinoza, *Ética*, III, propos. 38: "Illa quae omnibus communia quaeque aequae in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate." Cf. *Ética*, III, Lemma 2.

establecido por éste en el sentido de la ciencia exacta de la naturaleza a la manera de Galileo y dándole, con ello, una orientación completamente nueva (v. acerca de esto, *infra*, libro V, cap. 2).<sup>49</sup> Es aquí donde se revela la importancia general de la influencia ejercida por Hobbes sobre Spinoza, ya que fue él el primero que transmitió y reveló a éste la visión en cuanto al carácter lógico de principio que encierra la física moderna.

Es éste, al mismo tiempo, un punto desde el cual podemos abarcar con la mayor claridad apetecible las luchas y las contradicciones metodológicas generales que se manifiestan en la filosofía y en la ciencia del siglo XVII. Si observamos de cerca los enlaces entre Hobbes y Spinoza, vemos que la metodología spinozista nos remite más claramente todavía que a la obra filosófica fundamental de Hobbes a otro de los escritos de este autor: a los seis diálogos latinos escritos por Hobbes contra Wallis y que vieron la luz en julio de 1660, es decir, inmediatamente antes de redactarse el *Tractatus de intellectus emendatione*.

La teoría de la definición causal aparece desarrollada aquí sobre el mismo ejemplo que Spinoza sitúa en el centro de su propia obra y que caracteriza de un modo tan claro la tendencia fundamental de este pensador.<sup>50</sup> El hecho de que expliquemos la esfera por la rotación de un semicírculo, no quiere decir —como

<sup>49</sup> En el hecho de que Spinoza, en el *Tractatus de intellectus emendatione*, haga suya y defienda la tesis de los "antiguos" de que "la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos" (cf. *supra*, nota 31), ve Gerhardt una reacción contra la polémica de Bacon contra Aristóteles (*Philosophische Bibliothek*, vol. 95, p. 186). Sin embargo, no tiene razón, pues es precisamente en esta tesis, que considera como el conocimiento más alto de todos el conocimiento de lo concreto partiendo de su "forma" o de su "causa", donde Bacon coincide con Aristóteles (v. acerca de esto, libro V, cap. I). No parece hallarse tampoco muy lejos esta tesis de la definición del saber que da Hobbes, apoyándose en Aristóteles: "Scientia τῷ δυνάμει sive causarum est; alia cognitio quae τῷ ὄντι dicitur sensio est vel a sensione remanens imaginatio sive memoria" (*De corpore*, I, 6, § 1).

<sup>50</sup> Cuando Kühnemann, en su exposición de la metodología spinozista, se remite constantemente, y con razón, a este ejemplo y trata de mostrar "cuán profundamente, hasta adentrarse en los problemas más íntimos del spinozismo, se llega a ver claro partiendo precisamente de este ejemplo de la esfera" (p. 219, nota), nos suministra con ello, al mismo tiempo, *indirectamente*, una prueba de la importancia decisiva que las ideas lógicas fundamentales de Hobbes han llegado a adquirir para Spinoza. Es precisamente este ejemplo

subraya Hobbes— que afirmemos con ello que el ser de la esfera presuponga y entrañe el ser del movimiento. La validez de la definición no resulta afectada en lo más mínimo por el hecho de que ninguna esfera *real* haya nacido nunca de este modo.

“Cuando explicamos una determinada figura, nos fijamos en las ideas que se hallan en nuestro espíritu y no en el cuerpo mismo, derivando de nuestras representaciones acerca del devenir todas las peculiaridades de lo devenido, cualesquiera que sean el origen y el modo como hayan surgido de hecho estas peculiaridades.”<sup>51</sup>

La necesidad de que toda auténtica definición incluya un elemento constructivo no puede comprenderse, por tanto, partiendo de la naturaleza de las cosas, pero sí a base de la determinación conceptual del saber mismo.

Ahora bien, el pensamiento verdaderamente constructivo —y con ello toma el pensamiento un giro nuevo— es, en cuanto a su

el que Spinoza toma de Hobbes, pero no de un modo puramente externo, sino guiándose por las más íntimas motivaciones de principio. (Cf. la nota siguiente.)

<sup>51</sup> Hobbes, *Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae, qualis explicatur in libris Johannis Wallisii...*, distributa in sex Dialogos. Dialogus II (hacia el final): “Sequitur ergo cognitionem causae contineri debere in Definitione... Itaque optime definiunt illi qui generationem rei in Definitione explicant... Saltem dicere debuit Euclides Sphaeram esse Solidum quale fit potius quam quod fit ex circumductione Semicirculi. Nulla enim est sphaera quae per circumductionem facta est a natura. Qui Figuras definiunt, id est, quae in animo sunt, non ipsa corpora respiciunt; et ex iis quae imaginantur fieri deducunt proprietates factorum similitum, a quocumque et quomodocumque facta sunt.” Cf. acerca de esto, Spinoza, *De intellectus emendatione*, § 71 s.: “Id quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum... Ex. gr. ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est et quamvis sciamus nullum in natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio et facillimus modus formandi globi conceptum.” Los seis diálogos de Hobbes vieron la luz —como se deduce de la dedicatoria puesta a su cabeza— en julio de 1660; todo parece, pues, indicar que Spinoza se hallaba bajo la reciente impresión de esta obra cuando, en el año 1661, se puso a redactar su *Tractatus de intellectus emendatione*. (Acerca de la fecha en que fue escrito este tratado, v. Freudenthal, *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904, t. I, p. 107, y Gebhardt, en *Philosophische Bibliothek*, vol. 95, pp. VI s.)

origen y en cuanto a su raíz, un pensamiento de tipo geométrico. Partiendo de esta concepción fundamental, se manifiesta Hobbes en contra del moderno ideal del análisis, preconizado por Wallis. Todo intento de trasladar los métodos algebraicos a la consideración de las figuras del espacio, toda desintegración de la figura en el número, falsea el verdadero carácter del saber geométrico. He aquí por qué Hobbes combate y rechaza, a la par con el álgebra, el nuevo análisis de lo infinito, que había encontrado en Wallis uno de sus más importantes defensores (v. *infra*, lib. V, cap. II).

Fácil es comprender cuán grande tenía que ser la importancia intrínseca de la polémica que aquí se ventilaba para un pensador como Spinoza, que desde el primer momento venía debatiéndose con el problema fundamental del método y que ya en el *Breve tratado* había combatido la teoría escolástica de la definición.<sup>52</sup> Ventilábase aquí la suerte de su propia lógica: era aquí donde debía aclararse y decidirse hasta qué punto podía ser la geometría, realmente, el prototipo de todo conocimiento adecuado y la forma única e incondicionada de toda conclusión y de toda deducción. Al optar, en este punto, en favor de Hobbes y en contra de la matemática moderna, Spinoza da a su sistema, por vez primera, una forma rigurosamente cerrada y unitaria, aunque justo es reconocer que, con ello, lo sustrae, al mismo tiempo, a las fuerzas propulsoras vivas de la ciencia moderna.<sup>53</sup>

Ahora bien, por muy grande que sea la coincidencia metodo-

<sup>52</sup> V. *Kurzer Traktat*, parte I, cap. 7, §§ 9 y 10; es característico el hecho de que en esta obra, anterior a la influencia de Hobbes sobre Spinoza, no aparece todavía la teoría de la definición genética.

<sup>53</sup> Tönnies —quien intenta también limitar a la teoría del Estado la influencia de la doctrina de Hobbes sobre Spinoza— intenta demostrar que la influencia decisiva de Hobbes data del período posterior a 1665. Pero sus argumentos —aun prescindiendo de las razones en contra que se derivan del estudio del *Tractatus de intellectus emendatione*— no son convincentes en sí mismos. Tönnies se basa en el pasaje de una carta del 13 de marzo de 1665, en el que Spinoza trata de explicar el concepto de justicia. Es “justo”, según él, quien procura constantemente que cada cual obtenga y posea lo suyo, tendencia que se desprende como una consecuencia necesaria de la clara idea del propio yo y del conocimiento de Dios (*Epist.* 36, núm. 9). La justicia se considera aquí, por tanto —razona Tönnies—, como una virtud natural del individuo, mientras que la *Ética* —coincidiendo con Hobbes y bajo su influen-

lógica general entre Spinoza y Hobbes, no desaparecen por ello, ni mucho menos, las contradicciones metafísicas que se acusan entre las doctrinas de ambos pensadores. Coincidiendo en la concepción lógica fundamental, se separan en cuanto al modo de aplicarla y en cuanto a las consecuencias que sacan de ella. El racionalismo de Hobbes no admite otra meta que el riguroso conocimiento deductivo de la realidad empírica, la concepción precisa en cuanto a la estructura del "cuerpo" de la naturaleza y del Estado. De lo increado y lo eterno no podemos llegar a formarnos saber alguno, sencillamente porque se halla fuera de toda "creación". He aquí por qué la filosofía de Hobbes excluye de por sí toda la teología, es decir, la teoría de la naturaleza y de los atributos de un Dios eterno, increable e incomprensible.<sup>54</sup>

La línea divisoria entre la filosofía de Hobbes y la de Spinoza queda nítidamente trazada en estas palabras. También el "nominalismo", en el que ambos parecen coincidir en un principio, presenta rasgos muy distintos en uno y en otro. El punto de vista de Hobbes según el cual los primeros fundamentos del saber, por ser productos del pensamiento, no tienen más que un valor arbitrario y convencional, es reputado por Spinoza como uno de esos absurdos que destruyen a sí mismos y que no necesitan, por tanto, ser refutados a fondo.<sup>55</sup> La verdadera idea engendra nece-

cia— enseña lo contrario: es el hecho de un estado social, y no el de un impulso individual de conocimiento, el que según esta obra sirve de base al concepto de la justicia (Ética, IV, prop. 37, escolio 2; Tönnies, "Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza", en *Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie*, vol. VII, 1883). Nada hay que justifique, sin embargo, la tajante contraposición sistemática que aquí se da por supuesta, ya que también el *Tractatus theologico-politicus*, que, según el propio Tönnies, trasluce ya claramente la influencia de la teoría del Estado de Hobbes, repite casi literalmente la explicación que se da de la justicia en la carta de 1665. (V. *Tractatus theologico-politicus*, cap. IV, § 7.) Es evidente que ambas definiciones son perfectamente compatibles, según Spinoza; la justicia, considerada en sentido estricto, designa una virtud política específica, mientras que considerada en sentido amplio, es sinónima de moral, la cual responde, según la inequívoca concepción de Spinoza, al conocimiento y al amor de Dios.

<sup>54</sup> Hobbes, *De corpore*, parte I, cap. 1, § 8 (cf. libro V, cap. 2).

<sup>55</sup> Hobbes, *De corpore*, parte I, cap. III, § 8; *Leviathan*, parte I, cap. IV; en consciente oposición con esto, Spinoza, *De intellectus emendatione*, §§ 59 y 60.

sariamente su certeza y su necesidad objetiva y posee en ello, al mismo tiempo, la indudable garantía de que no se trata de un producto caprichoso del espíritu, sino de algo que expresa una realidad "formal" de la naturaleza. La idea suprema y originaria, de la que emana todo el conocimiento derivado, no es, por tanto, de por sí, susceptible de explicación genética, pero tampoco la necesita, ya que en ella coinciden y forman una sola unidad el concepto y el ser, la esencia y la existencia.

De este modo, la concepción metafísica fundamental que el *Breve tratado* profesara viene a cubrir aquí la laguna que la metodología pura por sí sola se había mostrado incapaz de llenar. La teoría lógica de la definición "causal" encuentra su remate en el concepto ontológico de la "causa sui".<sup>56</sup>

Se revela ya en este punto que la nueva concepción del conocimiento que sirve de base al *Tractatus de intellectus emendatione* no ha logrado desarrollarse y perfeccionarse en todos sus aspectos, sino que se ve obligada a tolerar junto a sí ciertas partes integrantes procedentes todavía de la concepción anterior. Son, por tanto, dos motivos distintos y contradictorios entre sí los que ahora vienen a combinarse en la estructura del sistema, lo que plantea el problema de examinar en detalle cómo este antagonismo en cuanto a los principios se acusa y se hace ostensible en las conclusiones metafísicas a que llegan los dos pensadores.

### III

#### EL CONCEPTO DE LA SUSTANCIA. LA METAFÍSICA

Quien aborde directamente los criterios fundamentales de la Ética sin un conocimiento previo de la trayectoria del pensamiento spinozista, se verá envuelto en seguida en una maraña de problemas difícilísimos e inextricables. La relación entre la sustancia una y universal y las cosas concretas mudables y finitas aparece, si la consideramos y enjuiciamos desde un punto de vista puramente lógico, preñada de insolubles contradicciones. El ser particular

<sup>56</sup> "Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi; si vero res non sit in se, sed requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi". *Tractatus de intellectus emendatione*, § 92; cf. § 97.

se presenta, unas veces, como algo totalmente carente de esencia, que sólo tiene su origen y su explicación en la inadecuada concepción subjetiva de nuestra "imaginación", y otras veces se lo considera como un momento necesario, basado en la propia existencia de Dios y derivado directamente de ella. Las cosas finitas tan pronto se conciben simplemente como la negación del ser y la muralla divisoria que nos separa de la intuición de la naturaleza divina como se les atribuye su esencia propia y una propia afirmación de sí mismas.

Ahora bien, la manera como los múltiples *modi* brotan de la unidad de la sustancia sigue siendo tan oscura como antes. Las existencias concretas no emanan directamente de la esencia de Dios, sino que se derivan simplemente de ella, siempre y cuando que se la conciba como actuando en una determinada dirección y, por tanto, como modificada de un determinado modo. Si observamos su origen causal, vemos que todo modo nos hace remontarnos necesariamente a otro modo análogo a él, sin que podamos atribuir nunca directamente al ser infinito la cadena ilimitada de lo finito, que de esta suerte surge ante nosotros.<sup>57</sup>

Por mucho que nos remontemos en la serie, jamás se reducirá y mucho menos se cerrará el abismo lógico que aquí se abre entre el ser relativo y el ser absoluto. De este modo, vemos cómo a través de la rígida envoltura de la metodología geométrica, siguen trasluciéndose con fuerza cada vez mayor los viejos y enigmáticos problemas del panteísmo. ¿Debe concebirse el todo simplemente como la suma y el compendio de sus partes, o representa más bien algo propio e independiente con respecto a ello? Y, suponiendo que sea así, ¿cómo explicarse que se *distinga* de sus elementos concretos sin que podamos, sin embargo, *separarlo* de ellos, que se contenga íntegramente en cada una de sus partes y que, no obstante, no desaparezca totalmente en ninguna de ellas?

Si queremos encontrar el punto de vista histórico exacto para poder contestar a estas preguntas, tenemos que partir cabalmente del punto hasta el cual había llevado el problema general el *Tractatus de intellectus emendatione*. Todo lo que acaece —nos enseña esta obra— ocurre con arreglo a un orden eterno y a determinadas leyes naturales.

<sup>57</sup> V. acerca de esto, especialmente, *Ética*, parte I, prop. 28.

"Sin embargo, como el hombre, por su propia debilidad, no es capaz de captar directamente este orden con su pensamiento, pero sí puede, por otra parte, representarse una naturaleza humana muy superior a la suya, sin que vea tampoco ningún obstáculo que le impida llegar a adquirir por sí mismo esta naturaleza, se siente impulsado a buscar los medios que puedan permitirle lograr semejante perfección. Todo lo que pueda servir como medio para llegar a este fin, constituye para él un verdadero bien. Pero el supremo bien consiste en que nosotros mismos, en unión de otros individuos y en la medida en que ello sea posible, lleguemos a compartir semejante naturaleza. De qué clase sea ésta, lo diremos en el lugar oportuno: por ahora, baste saber que es *el conocimiento de la unidad que enlaza al espíritu con la naturaleza universal.*"<sup>58</sup>

Ahora bien, el auténtico medio de que disponemos para llegar a esta suprema unidad —acerca de esto no deja la menor duda el mismo *Tractatus de intellectus emendatione*— no es ni puede ser otro que la *geometría*. Todos los demás medios e instrumentos del conocimiento, llámense como quieran, caen exclusivamente bajo el punto de vista humano subjetivo y adolecen de todas las imperfecciones propias de éste. Humano es el concepto de fin, como son humanos los conceptos de tiempo, número y medida;<sup>59</sup> y humanas son también las antítesis de lo anterior y lo posterior, lo bello y lo feo. Es la geometría y sólo ella la que nos sustrae al conjuro de todos estos antropomorfismos más finos o más burdos, elevándonos a la intuición del orden absoluto del ser, fundado sobre sí mismo. En ella y solamente en ella nos sobreponemos a los límites de lo específicamente humano; en ella, en la geometría, pensamos no tanto *nuestros propios* pensamientos como los pensamientos de la naturaleza y del universo mismos.

Por tanto, en lo sucesivo sólo podemos considerar como verdaderamente *objetivo* lo que tiene su base en los conceptos geométricos y lo que puede representarse en ellos de un modo puro. El "método geométrico" —a esto debemos atenernos sobre todo— no representa, para Spinoza, un simple recurso externo de *prueba* por medio del cual se limite el pensamiento a explicar el concepto

<sup>58</sup> *De intell. emmendat.*, § 13.

<sup>59</sup> Cf. especialmente *Cogitata Metaphysica*, parte II, cap. 10, § 5.

ya existente del ser, sino que es él, este método, precisamente el que establece todas las determinaciones fundamentales del ser y de donde éstas reciben su contenido objetivo.

Es interesante seguir las huellas de esta concepción fundamental en una obra que gira, al parecer, dentro de otra órbita de pensamientos y obedece a motivos totalmente distintos. El *Tratado teológico-político* constituye, tanto desde el punto de vista cronológico como en cuanto a su contenido, un importante eslabón entre la exposición de la *Ética* y el texto del *Tractatus de intellectus emendatione*.

La tendencia fundamental de aquella obra va dirigida a oponer a la concepción teológica, según la cual Dios obra guiándose por fines e intenciones, el verdadero y adecuado conocimiento de la necesidad de su acción.

"Entiendo por el gobierno de Dios pura y simplemente aquel orden fijo e inmutable de la naturaleza o aquel encadenamiento de las cosas naturales. Las leyes generales de la naturaleza en virtud de las cuales acaece todo y todo es determinado, no son otra cosa que los eternos decretos de Dios, que llevan siempre consigo una verdad y una necesidad eternas. Por consiguiente, tanto vale decir que todo acaece conforme a las leyes de la naturaleza como afirmar que todo sucede con arreglo a los dictados y el gobierno de Dios."<sup>60</sup>

La "voluntad" de Dios significa, por tanto, lo mismo que su ser, el cual no es, a su vez, sino una manera distinta de expresar el carácter inquebrantable del orden natural. El ser divino es aquel ser absolutamente regulado e inmutable de por sí. Quien admita en este punto una laguna o una ingerencia externa, se convierte con ello, real y verdaderamente, en un *ateo*.<sup>61</sup> Establecer o admitir como posible otra forma del acaecer equivale a establecer o admitir otro Dios.<sup>62</sup> La ecuación "Deus sive natura"

<sup>60</sup> *Tractatus theologico-politicus*, cap. III, §§ 7 y 8.

<sup>61</sup> "Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges esset, et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret et ad atheismum duceret." *Tractat. theologico-polit.*, cap. VI, § 28.

<sup>62</sup> Cf. especialmente *Ética*, I, propos. 33, demonstr.: "Si itaque res alterius

adquiere así su sentido claro y su verdadera significación. Para comprender la identidad que media entre estos dos términos, la "naturaleza" no debe considerarse simplemente como la suma de las cosas concretas, sino que debe concebirse como un *rolo articulado con arreglo a leyes*; no debe concebirse, por tanto, como un conjunto universal de cosas, sino como la unidad y la necesidad de la regla misma del acaecer.

Es aquí donde se establece el carácter específico fundamental del panteísmo spinozista. Si este carácter no se acusa clara e inequívocamente desde el primer momento en la *Ética*, se debe a la forma de exposición elegida por Spinoza para desarrollar su filosofía. Pero lo que hay de verdaderamente escolástico en esta exposición no reside tanto en la imitación del método de la prueba matemática como en el contenido de aquel concepto fundamental de que parte Spinoza.

Spinoza recoge sin el menor intento de crítica, para colocarlo a la cabeza, el concepto de *sustancia* de Aristóteles y de la filosofía medieval. Es evidente que este concepto no constituye de por sí el contenido de su teoría, sino que se propone tan sólo ofrecer la forma en que Spinoza trata de exponer y expresar el resultado de su filosofía, obtenido por otro conducto. Pero no se plantea el problema de si esta forma corresponde realmente al contenido y puede reproducirlo adecuadamente. Spinoza, quien lo mismo en los *Pensamientos metafísicos* que en la *Ética* trata de desarrollar una crítica nominalista del sistema de los conceptos escolásticos en la que, junto a los conceptos de la *unidad* y la *variedad*, del *tiempo* y la *duración*, se explica también el concepto general del ser como un simple "modo del pensamiento";<sup>63</sup> Spinoza, se detiene ante el verdadero fundamento de la ontología.

La contraposición de *sustancia* y *modo* considérase como el instrumento más evidente y cierto por sí mismo. Claro está que esta contraposición podía aparecer lo suficientemente general y amplia para abarcar todo contenido discursivo, cualquiera que su determinación concreta fuese. La categoría de la sustancia posee,

naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae modo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est."

<sup>63</sup> *Cogitata Metaphys.*, parte I, cap. I, § 4; cap. VI, § 1; parte II, cap. 10, § 5; *Ética*, parte II, propos. 40, escol. 1.

tal como Aristóteles la deriva, una función y una significación puramente *lógicas*: representa el "sujeto" último de toda predicación, que no puede convertirse, a su vez, en predicado. Esta definición lógica deja todavía, por el momento, pleno margen a una determinación intrínseca más precisa.

"La definición que Spinoza da de la sustancia —dice Trendelenburg—, cuando dice: 'per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur', no hace más que perfeccionar con nítida expresión lo que Aristóteles había iniciado; pero también esta definición, aparentemente positiva e inteligible de por sí, encierra un elemento que sólo puede comprenderse presuponiendo y colocando por delante en la representación la sustancia que se trata de definir. . . En el axioma spinozista de tan vasto alcance: 'omnia quae sunt vel in se, vel in alio sunt', se aplica de un modo real la distinción aristotélica entre la *οὐσία* y la *συμβεβηκότα*, entre la sustancia y los accidentes. En ello va implícita la comprensión de la sustancia. De aquí que. . . la sustancia, al principio, sólo se determine de un modo negativo y se confíe a la inducción involuntaria de la intuición, la que se encarga de deslizarse como lo positivo una representación general."<sup>64</sup>

Este juicio ilumina con viva luz la falta de determinación lógica que desde su origen histórico lleva consigo el concepto fundamental del sistema de Spinoza. Se trata, ante todo, de indicar y demostrar aquel algo positivo que, a tono con el juicio de Spinoza, debemos deslizar en la definición de la sustancia, para llegar a comprender plenamente su sentido. Este contenido positivo es, para Spinoza, totalmente distinto del que había sido para Aristóteles. Sin fijarlo, no podríamos llegar a comprender realmente lo que hay de característico y peculiar en su doctrina.

En primer lugar, la *unidad* de la sustancia, tal como la entiende Spinoza, no debe entenderse nunca en el sentido de una unidad numérica. Para él, el número mismo, y por tanto la contraposición numérica de la *unidad* y la *pluralidad*, no es otra cosa que una figura de la "imaginación", que no desempeña papel alguno en la concepción puramente intelectual de lo "real". En los *Pensamientos metafísicos* se afirma expresamente que Dios sólo impropriamente y en sentido figurado puede ser llamado "Uno"

<sup>64</sup> Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, p. 53.

y el "Único".<sup>65</sup> Y una carta de Spinoza nos da la explicación detallada de este pasaje. Sólo podemos llamar "concreta" a una cosa determinada y empíricamente dada si la enfrentamos a otros objetos concretos y la comparamos con ellos; si, por tanto, empezamos formándonos un concepto genérico, general, que incluya esta cosa como caso especial, como un ejemplar específico. Ahora bien, este modo de proceder sería absurdo tratándose de determinar la esencia divina, ya que ésta abarca la totalidad infinita del ser, razón por la cual no existe ni puede existir fuera de ella nada que pueda contraponérsele.<sup>66</sup>

Situándonos en este punto de vista, nos sustraemos también a todos los problemas nacidos de la falsa aplicación de la correlación conceptual del *todo* y la *parte* a las relaciones entre el ser primigenio y una modificación especial cualquiera. También el *todo* y la *parte* son simples cosas conceptuales, que pueden servirnos para comparar entre sí determinados objetos empíricos que concebimos de un modo aislado y, por tanto, "confuso", pero que no tienen cabida en la determinación y la designación del universo. Este universo es infinito, no en cuanto a la magnitud, sino en cuanto a la esencia, ya que lleva consigo *cualitativamente* toda realidad.<sup>67</sup>

Se abre paso aquí, sin embargo, otro punto de vista no menos falso y que es necesario rechazar con igual fuerza. Si la unidad del ser no ha de interpretarse en un sentido puramente cuantitativo, no parece quedar otro camino que el de atribuirle un significado *dinámico*. Concebiríamos, así, la sustancia como la *fuerza* unitaria fundamental que se desborda en una serie infinita de emanaciones concretas, desplegándose y manifestándose en ellas de un modo total. Así ha sido entendido e interpretado, en efecto, el sistema de Spinoza no pocas veces, v. gr. por Kuno Fischer.

"Dios es la causa única; es, por tanto, la fuerza que produce todos los fenómenos, actuando en cada uno de ellos de un determinado modo: existiendo innumerables fenómenos, tienen que existir innumerables fuerzas, en las que consiste y se halla presente la plenitud de la esencia divina. . . Las cosas concretas son tran-

<sup>65</sup> *Cogitata Metaphys.*, parte I, cap. VI, § 2.

<sup>66</sup> *Epist.* 50 (2 junio 1674), §§ 2 y 3.

<sup>67</sup> *Breve tratado*, diálogo II, §§ 4-9; *Ética*, parte I, propos. 15, escol.



sitorias y precarias, pero lo que en ellas actúa y lo que perdura a través del cambio de los fenómenos tiene un origen eterno y divino. Estas fuerzas que en las cosas actúan son las cosas, no como van y vienen, sino tal y como son en sí. El sustento de estas fuerzas no son las cosas, sino que es Dios, pues él y sólo él es la *esencia primigenia plena de fuerza*.<sup>68</sup>

Estas palabras de Kuno Fischer, que parecen exponer de un modo tan claro la relación fundamental entre lo infinito y lo finito, no dan, sin embargo, en el blanco de lo que es el pensamiento lógico fundamental del sistema spinozista. Corresponden a aquella primera fase del sistema de Spinoza que se contiene en el *Breve tratado*, en la que Spinoza profesa todavía de lleno la concepción renacentista de la naturaleza y en la que ésta no es, para él, otra cosa que la *vida* unitaria del universo, la fuerza que informa y mantiene en pie todo el ser concreto.

Pero ya los *Pensamientos metafísicos*, en los que el autor formula el estricto ideal de la cognoscibilidad y la ordenación totales del ser desde puntos de vista matemáticos, rompen con esta concepción. La "acción" de Dios coincide ahora plenamente con su ser eterno y situado fuera del tiempo; su actividad significa, pura y simplemente, la ordenación inmutable y regida por leyes, por virtud de la cual las cosas son y se determinan las unas a las otras en su sucesión. El "operari" se reduce, aquí, de un modo puro y perfecto, al "sequi" matemático.

"Por lo que se refiere a la *vida* de Dios —escribe ahora el propio Spinoza—, no veo por qué la vida intelectual ha de ser, en Él, más que la acción de la voluntad y de otras fuerzas análogas."<sup>69</sup>

Y no cabe duda de que, para una concepción como ésta, que elimina el concepto del tiempo del conocimiento adecuado de las cosas, se viene también por tierra y carece de razón de ser el concepto de fuerza, en el sentido usual de la palabra. En efecto, la "fuerza" spinozista aparece despojada de todas las características

<sup>68</sup> Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 4ª ed., t. II, p. 383. V. contra esta exposición las objeciones de Trendelenburg (*Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlín, 1867, t. III, pp. 367 ss.) y las de Windelband (*Geschichte der neueren Philosophie*, 3ª ed., t. I, pp. 216 ss.): "el concepto de fuerza no existe para Spinoza".

<sup>69</sup> *Cogitata Metaphys.*, parte II, cap. VI, § 1; trad. de Buchenau (en *Philosophische Bibliothek*, t. 94), p. 139.

de aquello que engendra y crea; lo único que se conserva en ella es la característica lógica general de lo condicionante. El Dios de Spinoza no se parece para nada al espíritu cósmico de Goethe, que se hace sentir en el flujo y el reflujo de las emanaciones de la vida y la violencia de los hechos. El Dios spinozista se halla inscrito dentro de la quietud broncínea de una fórmula matemática.

Este pensamiento fundamental se acusa con su mayor fuerza allí donde su aplicación tropieza con las mayores dificultades, con obstáculos aparentemente insuperables. Es la *actividad consciente de la voluntad* la que parece representar la suprema instancia negativa en contra de la determinación spinozista del ser y del obrar. Por lo menos aquí —así debe suponerse—, salimos de la órbita de las simples *consecuencias* lógicas y se abre ante nosotros, directamente y con plena certeza de nosotros mismos, un mundo nuevo, el mundo de la acción.

Desde este punto parece que necesariamente debiera producirse después una repercusión sobre todo el resto del sistema. Spinoza explica la entidad de toda cosa concreta por la *tendencia* inherente a ella a permanecer dentro de su existencia; "essentia" y "conatus" son para él conceptos interdependientes. Pues bien, parece como si, con ello, volviera a transferirse a la explicación general del ser un factor sacado de la esfera de la *voluntad*. Un análisis más a fondo del asunto demuestra, sin embargo, que esta hipótesis carece de base. La "tendencia" de que habla Spinoza se halla, a su vez, despojada de todos los elementos específicos del sentimiento y la voluntad, para convertirse en el exponente de una relación puramente lógica y conceptual. Cuando Spinoza afirma que todo estado concreto del ser pugna por salir de sí mismo para ir más allá, quiere decir sencillamente que no permanece aislado, sino que forma simplemente un eslabón de un sistema de condiciones y que, por tanto, en él y con él se postula, al mismo tiempo, lógicamente, toda la serie de sus posibles *consecuencias*. La "fuerza" de una cosa, cualquiera que ella sea, coincide con la totalidad de las cualidades y consecuencias que emanan de su esencia y brotan, por tanto, en última instancia, de su propia *definición*. Indica que lo concreto envuelve, más bien que crea, una pluralidad de determinaciones.

De este modo, Spinoza —como destaca con razón uno de los

autores que interpretan y exponen su teoría de la voluntad— emprende precisamente en este punto el intento de “intelectualizar la voluntad en sus raíces más profundas” y de “reducir a una necesidad real o lógica cada uno de los elementos específicos de la voluntad que puedan dormitar en la más profunda contextura de las cosas”.<sup>70</sup> Y asimismo es característico el hecho de que este intento de “intelectualización” de los apetitos y los actos volitivos no se trasluzca todavía para nada en el *Breve tratado*, obra que se mantiene aún en el punto de vista de la concepción *dinámica* de la naturaleza, sino que vaya madurando poco a poco, a medida que se transforma lógicamente la concepción de conjunto del spinozismo.<sup>71</sup>

Se revela ahora cada vez más claramente que la *correlación* intrínseca positiva del concepto spinozista de la sustancia, que necesariamente debemos postular para poder infundir a este concepto una significación intuitiva real, no podemos buscarla sino en el campo de la consideración puramente matemática. Cualquier otra determinación que pudiéramos intentar se halla en contradicción con las enseñanzas fundamentales del sistema. Conocer las cosas en su *sustancialidad* equivale a conocerlas en su *dependencia* matemática, existente y fija de una vez por todas.

Así considerada, la sustancia no es la causa “trascendente”, sino la causa “inmanente” de las cosas concretas, ya que no representa otra cosa que su propia y necesaria conexión con arreglo a ley.

Mientras Spinoza se atiene a esta concepción fundamental específica, se sustrae a los peligros dialécticos del panteísmo. Si el *universo* no es otra cosa que la *ordenación* total del ser, no caeremos en la tentación de concebirlo como un algo propio, dotado de una existencia aparte, *al margen* de los objetos concretos y *separada* de ellos, del mismo modo que, por otra parte, no coincide con la simple *suma* de las cosas concretas. En efecto, esta ley unitaria por virtud de la cual todo lo concreto forma una unidad coherente, no es producto y resultado de la existencia de las cosas concretas, sino la premisa de esta existencia misma.

<sup>70</sup> V. Raoul Richter, *Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas*, tesis doctoral, Leipzig, 1898, pp. 76 s., cf. pp. 90 y 109.

<sup>71</sup> R. Richter, *l. c.*, pp. 86 ss., 127 s.

Se explica y despeja también, ahora, la dificultad que se impone a todas las otras, a saber: la de que la sustancia infinita, por no admitir ninguna clase de restricciones, rehuye también, según los principios del sistema, cualquier tipo de *determinación*, teniendo que ser, por tanto, necesariamente, un concepto totalmente vacío de contenido. Si la “sustancia”, considerada desde el punto de vista de las cosas, aparece como una pura “nada”, si no encontramos en ella ninguna de las notas distintivas inherentes a las cosas y que caracterizan y distinguen los objetos finitos, ello sólo quiere decir que su origen debe buscarse en un *tipo de consideración lógica totalmente distinto*.

La regla universal de todo ser y de todo acaecer sólo puede intuirse en la totalidad de este acaecer mismo; no puede revelársenos directamente en ningún miembro concreto ni en ningún rasgo concreto de ella. Es algo inconmensurable con respecto a todas las medidas que podamos tomar de los objetos empíricos especiales; no porque permanezca al margen de cualquier *relación* con ellas, sino, al contrario, porque es la *condición* de todas estas medidas mismas.

A través de todos los criterios metafísicos fundamentales de Spinoza, percibimos claramente el esfuerzo encaminado a captar y describir un “ser” cuya existencia se cifra en la *correlación* con las cosas finitas y que, sin embargo, pertenece a una *dimensión* discursiva totalmente distinta.

En esta pugna interior de los motivos, en la circunstancia de que lo finito y lo infinito, aun *postulándose* mutuamente desde otro punto de vista *se repelen* y excluyen necesariamente, se cifra y llega a su remate la estructura del sistema. Lo característico del sistema de Spinoza consiste en ser, al propio tiempo, la expresión de una lucha lógica. La lucha que en él se libra contra el Dios personal de la teología sólo obedece en su mitad a móviles ético-religiosos. Responde también y al mismo tiempo a la tendencia a imponer la vigencia universal y exclusiva del nuevo ser, en cierto modo impersonal, que Spinoza ve dibujarse ante sí en la geometría y en la física matemática. Debemos despojar la sustancia de toda suerte de individualidad, para descubrir en ella, de un modo puro y perfecto, el carácter de las leyes geométricas generales. Leyes que no son simples entidades conceptuales, simples

pensamientos encerrados en las cabezas de los hombres, sino que cobran ante nosotros una vida concreta y real en el orden y en el proceso efectivo de las cosas concretas.

Hay, sin embargo, algo que la *teoría spinozista de los atributos* demuestra con la mayor claridad, y es que toda esta serie de pensamientos no llega a su definitiva culminación dentro del mismo sistema de Spinoza. Esta teoría ha representado siempre un grave obstáculo para toda interpretación unitaria del sistema en su conjunto, y es fácil comprender que ciertos intérpretes sólo acierten a ver en ella, en definitiva, una irreductible contradicción interna inherente al spinozismo y de la que éste trata en vano de sus- traerse.<sup>72</sup>

La concepción *idealista* de esta teoría, según la cual la diversidad de los atributos no tiene su fundamento tanto en la sustancia misma como en el enjuiciamiento "subjetivo" del *intelecto*, presupone una distinción ajena al sistema mismo. Para Spinoza, el entendimiento, aun en sus más altas y más libres manifestaciones, aquellas a que está destinado por su propia naturaleza, no puede hacer sino reproducir lo que de hecho existe en la realidad de las cosas: no crea, por tanto, distinciones ni divisiones totalmente nuevas, sino que se limita a "referir" a sí las diferencias objetivas ya existentes.

Y no menos inadmisibles es la interpretación de los atributos como modos de actuar y *fuerzas* dirigidos de diverso modo, pero que brotan todos ellos de una fuerza primigenia única, ya que la teoría de Spinoza, en su forma desarrollada, no admite la representación de una *fuerza* que trascienda de la representación de la *consecuencia* geométrica necesaria (v. *supra*, pp. 47 ss.). Ahora bien, el problema de saber cómo puede contenerse en el ser primigenio, con su esencial identidad, el fundamento racional y necesario para una pluralidad de determinaciones, parece seguir siendo un misterio. Y, sin embargo, también en este punto es posible descubrir una mediación conceptual; es posible señalar claramente, por lo menos, el motivo discursivo de la teoría de Spinoza, siempre que enfoquemos claramente el interés *metodológico* que le sirve de punto de partida. La estructura y la *organización* matemática del ser, por virtud de las cuales cada uno de sus miembros

<sup>72</sup> Cf. por ej. Camerer, *Die Lehre Spinozas*, Struttgart, 1877, p. 9.

resulta deductivamente del otro, forman el objeto último y supremo del conocimiento.

Si consideramos esta estructura tal y como se manifiesta en el edificio de la geometría, se ofrece directamente ante nosotros una doble relación. Dos cosas podemos hacer. Una es reflexionar directamente sobre el *contenido* de las normas geométricas, entregándonos de lleno a su consideración. Otra es considerar estas normas *como tales* y con arreglo al lugar que ocupan en el sistema del conocimiento, en el sistema total de la *verdad* científica. Una proposición geométrica cualquiera dice, ante todo, algo acerca de las relaciones entre ciertas *formas* objetivas del espacio; pero ello envuelve directamente, al mismo tiempo, una relación entre conceptos, un nexo lógico entre *pensamientos*. Y estos dos momentos no se dan separados el uno del otro, sino unidos y entrelazados en el mismo sustrato del conocimiento. Es una y la misma estructura funcional, la que unas veces se nos revela como una ordenación de los objetos y otras veces como una necesaria sucesión en nuestro pensamiento.

La división en estos dos puntos de vista "subjetivo" y "objetivo" es, sin duda, esencial a nuestro saber, pero deja intacta la unidad del contenido sabido. La ordenación y el enlace de las ideas son los mismos que la ordenación y el enlace de las cosas; pero es la *identidad de la ordenación* la que, como veíamos constantemente, forma según Spinoza la *identidad de la sustancia*. Lo peculiar de la concepción de Spinoza y lo que la distingue de todas las teorías modernas del "paralelismo" entre el ser y el pensar, entre lo físico y lo psíquico, consiste precisamente en que no se trata, aquí, de relacionar y entrelazar dos series distintas de *acción causal*. Si se tratara de esto, la solución sería realmente problemática, ya que no habría, por lo menos, ninguna contradicción en el hecho de que dos modos de acción distintos e independientes el uno del otro obedecieran a dos leyes de actuación también distintas.

Para Spinoza, sin embargo, la relación causal se ha trocado plenamente en una pura *relación conceptual*: la causa condiciona el efecto del mismo modo que las premisas condicionan la conclusión. La idea de una doble causalidad equivaldría, por tanto, a la idea de una doble lógica: vendría a significar, sencillamente,

que las leyes de nuestra argumentación y de nuestra deducción no permanecen como algo inquebrantable de una vez por todas, sino que pueden cambiar con arreglo al material al que se aplican. Se explica, pues, que Spinoza no intente nunca *probar* la identidad de la ordenación dentro de los dos atributos del pensamiento y de la extensión, porque esta identidad constituye para él, desde el primer momento, un principio axiomático.<sup>73</sup>

La organización lógica del universo es una y solamente una: el hecho de que la presentemos, unas veces, como la organización del mundo de los cuerpos y otras veces como la de las ideas, no quiere decir que la cambiemos, sino simplemente, que nos la representamos bajo una determinada fisonomía. El intelecto se orienta hacia una determinada zona del ser, pero lo específico de esta zona no es, para él, sino el medio de asegurarse la ordenación unitaria universal del acontecer.<sup>74</sup> Por tanto, lo que el modo de consideración nos suministra dentro de un atributo no es simplemente una *visión parcial* de la realidad, sino lo determinante y lo característico de la organización total del universo. En cada atributo poseemos la sustancia *íntegra*, porque tenemos en él, de un modo puro e intacto, la regla siempre igual del enlace de lo concreto, que no es posible desintegrar ni disolver.

Hasta aquí, el motivo de la teoría spinozista de los atributos se manifiesta inequívocamente en el análisis del *conocimiento*, pero nos sale al paso una nueva y más profunda dificultad: la hipótesis de una *infinitud de atributos*, que serían inasequibles para siempre al espíritu humano. Todo enlace queda roto, aquí; no se abre ningún camino que pueda llevarnos a este ser por principio incognoscible.

Spinoza no acertó a refutar las objeciones puestas por Tschirnhaus a esta parte del sistema. Si toda cosa concreta expresa la

<sup>73</sup> Cf. la prueba de la tesis (*Ética*, parte II, prop. 7, demonstr.), que se remite solamente al cuarto "axioma" de la primera parte: "Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit."

<sup>74</sup> Cf. *Ética*, parte I, def. 3 y 4; parte II, propos. 7, escol.: "Circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur. Et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eandemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus."

esencia primigenia bajo una infinitud de atributos, de los cuales el pensamiento, sin embargo, sólo conoce uno, el de la extensión, eso quiere decir que existen una infinitud de mundos independientes, al margen de toda clase de relaciones con nuestro conocimiento. Es decir, que nuestro saber sólo nos brinda un fragmento limitado del universo, que en relación con la totalidad debemos considerar como algo insignificamente pequeño.<sup>75</sup>

El sistema del saber absoluto raya aquí, en realidad, con el escepticismo. Y el fundamento profundo de este divorcio se ve claro cuando se vuelve la mirada hacia el nacimiento de la teoría spinozista de los atributos. La concepción fundamental de la infinitud de los atributos arranca de la primera fase del sistema, tal y como aparece expuesta en el *Breve tratado*. Aquí es donde esta concepción tiene su verdadero lugar y donde es posible comprenderla en su conexión lógica natural. Debemos atribuir a la *naturaleza* una muchedumbre infinita de atributos, ya que solamente de este modo le conferimos aquella *perfección* cualitativa universal por virtud de la cual se convierte la naturaleza en un ser *divino*. Cuanto mayor es el número de cualidades reales que atribuimos a una cosa, mayor es la *plenitud del ser* que concebimos materializado y unido en ella: la totalidad de la realidad sólo puede concebirse, por tanto, resumiendo en ella todas las determinabilidades imaginables de la esencia.

Sigwart formula certeramente el motivo fundamental cuando dice que "la unidad de la naturaleza no podría expresarse con mayor fuerza que por medio de la fórmula de que todo lo que expresa un ser debe serle atribuido a ella; ni podría expresar su infinitud con mayor precisión que diciendo que está formada por una muchedumbre infinita de mundos, cada uno de ellos igualmente infinito en su determinado género, como el pensamiento o la extensión. Y si es la unidad infinita a la que corresponden todos los atributos, es Dios, y así nos encontramos con el concepto de Dios, del que arranca la ética, como el de la sustancia una, formada por una muchedumbre infinita de atributos".

La dificultad que representa condensar en una sustancia única esta infinita variedad de determinaciones totalmente separadas y lógicamente incoherentes entre sí, dificultad que más tarde habrá

<sup>75</sup> Cf. acerca de esto, cartas de Tschirnhaus a Spinoza, *Epist.* 65 y 67.

de observarse y subrayarse con toda fuerza, no existe todavía ahora, ya que el pensamiento que aquí domina totalmente a Spinoza "es el de la unidad de la naturaleza infinita, el de la *totalidad del ser*, en el que pueden concebirse al mismo tiempo y sin contradicción dos mundos distintos entre sí, dotado cada uno de ellos de su propia infinitud".<sup>76</sup>

Ahora bien, la solución que aquí se daba necesariamente tenía que convertirse de nuevo en problema mediante la transformación interior que va sufriendo poco a poco, en Spinoza, el *concepto del ser*. Veamos cómo el ser absoluto va despojándose poco a poco, cada vez más, de toda cualidad y toda característica determinadas de las cosas, para convertirse en el concepto de la *ordenación matemática universal del mundo*. Este esclarecimiento del concepto lo coloca por vez primera al margen de las antinomias en las que necesariamente se ve embrollada toda concepción panteísta.

Ahora bien, la teoría de la infinitud de los atributos es una de las partes integrantes del sistema que ha resistido a este proceso interior de formación. Ninguna señala con tanta claridad la pugna en que acaba cayendo el spinozismo y en la que necesariamente se ve envuelto este sistema cuando intenta expresar su verdadero criterio fundamental en cuanto al encadenamiento rigurosamente deductivo de todo ser bajo la forma del *concepto de sustancia*. El dualismo de la concepción es, ahora, evidente: de una parte, una regla universal y omnicompreensiva, que excluye toda cualidad específica del ser; de otra parte, una "cosa de todas las cosas", que lleva y conserva en sí la infinita muchedumbre de todas las cualidades; aquí, el pensamiento puro del *enlace* necesario de todo lo real; allí, una vez más, el "ens realissimum" de los escolásticos.

Hemos llegado con esto, al mismo tiempo, a un punto que encierra una importancia típica en cuanto a la posición que el problema del conocimiento ocupa dentro del conjunto de los problemas fundamentales de la filosofía. Si nos fijamos en la metafísica de Spinoza, tal parece como si, con la estructura cerrada con que a primera vista se nos presenta, se hallase totalmente al margen del *proceso de la concepción científica de la naturaleza*. No cabe

<sup>76</sup> Sigwart, *Spinozas neuentdeckter Traktat*, pp. 39 y 41.

duda de que Spinoza se halla íntimamente familiarizado con los resultados de las modernas investigaciones físicas y matemáticas, pero estos resultados no parecen, a pesar de ello, influir directamente sobre el conjunto de sus concepciones filosóficas ni determinar los fundamentos de éstas. Basta compararle con pensadores como Descartes o Leibniz para darse clara cuenta, en seguida, de toda la distancia que le separa de ellos.

Y, sin embargo, también su doctrina presenta, aunque veladas, las huellas de aquella transformación general que en el siglo XVII experimenta el ideal del *conocimiento científico*. La ecuación "Deus sive natura" no permanece indemne a la evolución lógica sufrida por el concepto mismo de la naturaleza. Para el Renacimiento, la "naturaleza" era el ser infinito omnipresente cuya plenitud de fuerza alumbra incesantemente nuevas formas concretas y se la consideraba como la *vida* interior y activamente proyectada hacia un fin en todo. Con el nacimiento de la ciencia exacta, se impone un punto de vista totalmente nuevo. Lo que queda en pie de aquella imagen desbordante de vida, parece ser simplemente un esqueleto, tan sólo el esquema abstracto de la necesidad matemática.

Pero precisamente este aparente empobrecimiento del *ser* se manifiesta, de otra parte, como un enriquecimiento inmenso del *saber*. Y así, va revelándose ahora más y más que el nuevo concepto empírico de la naturaleza es susceptible de la misma idealización metafísica, de la misma exaltación a lo *divino* y lo *incondicionado*. La nueva física revela, al mismo tiempo, una nueva posibilidad de la metafísica: no en vano es ella la que señala el camino para comprender matemáticamente, es decir, bajo la forma de lo eterno, las cosas finitas y su curso. La misma sucesión del tiempo es elevada por ella al campo del conocer sustraído a los límites del tiempo, por donde solamente ahora parece haberse tendido verdaderamente un puente sobre el abismo que separa lo condicional de lo incondicionado.

El concepto spinozista de Dios refleja claramente las dos fases contrapuestas de este proceso histórico. Ocupa un lugar intermedio entre la intuición de la naturaleza como un cosmos vivo y su concepción como un orden regido por puras leyes lógicas y geométricas. La pugna entre estas dos concepciones fundamenta-

les, que no llegan nunca a armonizarse, la contraposición entre los medios abstractos y racionales de conocimiento y la meta mística del "amor Dei intellectualis", explican las contradicciones que se manifiestan en las tesis derivadas del sistema.

La aparente separación y autonomía de la metafísica se revela, pues, también aquí como una ilusión. Aun allí donde la metafísica no aborda la ciencia empírica con clara conciencia metodológica para indagarla con arreglo a sus principios, se ve colocada, insensiblemente, no obstante, bajo el conjuro de estos principios. En este sentido, también el spinozismo es el resultado y el reflejo de dos diferentes *ideales de conocimiento* que pugnan entre sí por la supremacía lógica.

Pero la teoría de la infinitud de los atributos nos remite, al propio tiempo, a otro problema de la significación sistemática más general. ¿Cómo llegamos de la ley general de ordenación, que es como la sustancia de Spinoza se nos presenta siempre, bajo su forma más pura y acusada, al ser determinado de las cosas? Los medios metodológicos de la *geometría*, los únicos de que en última instancia dispone Spinoza, no bastan para establecer la realidad físico-empírica y, menos aún, la *realidad* absoluta. Nos encontramos aquí en el mismo punto en que encontraba su límite la metodología de Descartes: la determinación de la *existencia* no se halla al alcance de los simples medios de la matemática y de la lógica. Éstos sólo pueden ofrecernos simples relaciones generales, que no agotan por sí solas la existencia especial y concreta (cf. especialmente, t. I, pp. 488 s., 500). Se abre, así, en la argumentación rigurosamente deductiva una laguna que el argumento ontológico puesto a la cabeza, lejos de llenarla, subraya todavía con mayor fuerza.

El spinozismo, llevado consecuentemente hasta el final, se convierte así, en efecto, según la frase de Hegel, en "acosmismo": las "cosas" no son, en último resultado, derivadas por él, sino negadas y superadas. La "plenitud del ser" de lo absoluto, que en un principio aparecía tan incuestionable y tan inmovible, amenaza con evaporarse, cuanto más va imponiéndose el carácter rigurosamente *racional* de conocimiento del sistema.

La determinación conceptual del "atributo" es un claro síntoma de esta pugna interior. El hecho de que no captamos nunca

la sustancia en y para sí, sino siempre a través de uno de sus atributos y necesariamente dotada, por tanto, de determinadas cualidades, es explicado como una necesidad impuesta por la naturaleza misma del pensamiento, por la esencia del intelecto.<sup>77</sup>

Pero esta coacción *lógica* es interpretada al mismo tiempo, directamente, como si radicase en los objetos mismos. El hecho de que atribuyamos a la sustancia una muchedumbre infinita de atributos no proviene "de nosotros", que empíricamente sólo reconocemos dos, sino que necesariamente tiene que tomar su origen de los mismos atributos infinitos, "los cuales se encargan de decirnos *que* existen, aunque sin llegar a decirnos en *qué* consisten".<sup>78</sup>

Es perfectamente claro cómo las categorías formales de la cosa y de la cualidad se han convertido aquí en determinaciones absolutas del ser. Pero la infinitud de los atributos sólo se revela en este respecto como la expresión de su plena *indeterminabilidad lógica*: puesto que la sustancia spinozista, con arreglo a su concepto puro, no *establece* todavía ninguna clase de determinaciones objetivas específicas, es claro que este concepto no puede tampoco *excluir* ninguna. Por tanto, si semejante determinación no es contradictoria de por sí, tampoco señala positivamente el camino por el que podamos llegar a ella. La *experiencia*, con arreglo a la estructura del sistema en su conjunto, no interviene para nada aquí. El propio Spinoza se encarga de eliminarla por principio para la solución de este problema.

"Preguntas —escribe a Simón de Vries— si necesitamos recurrir a la experiencia para saber si es o no verdadera la explicación de un determinado atributo. A esto respondo que sólo necesitamos la experiencia para aquellas determinaciones que, como la existencia de los modos, no pueden derivarse de la *definición* de la cosa, pero no para el conocimiento de las cosas cuya esencia y existencia coinciden y cuyo ser se desprende, por tanto, de su definición. Ninguna experiencia nos podría enseñar nada en este res-

<sup>77</sup> *Ética*, parte I, prop. 10, escol.; cf. especialmente *Epist.* 27: "Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis."

<sup>78</sup> *Breve tratado*, parte I, cap. I, nota 3 (Sigwart, p. 9).

pecto, pues la experiencia no nos revela las esencias de las cosas, sino que lo más que puede enseñarnos es que imprime al espíritu una determinada dirección que lo lleva a pensar en determinadas esencias más que en otras. Ahora bien, como en los atributos no aparecen separadas la esencia y la existencia, no podemos cerciorarnos de ellos por medio de ninguna clase de experiencia.”<sup>79</sup>

¿Qué otro camino nos queda, pues, para poder llegar a la *variedad concreta* de las determinaciones que ha de obtenerse y asegurarse por los medios del pensamiento lógico puro? ¿Es el análisis de la conciencia el que puede llevarnos, aquí, hacia adelante, al enseñarnos a establecer en el concepto en sí unitario del ser, como arriba hemos tratado de sugerir, ciertas distinciones necesarias e internas? (cf. *supra*, p. 53). Pero, aunque así sea, quedará siempre en pie una cosa, y es que lo que por esta vía pueda lograrse sólo poseerá y conservará una significación en *correlación* con la conciencia y que por este camino, en consecuencia, no podríamos nunca llegar a un ser situado en principio más allá de los límites de lo cognoscible.

Hemos llegado aquí, por último, al verdadero problema cardinal en el que se encierra el destino del spinozismo. ¿El pensamiento es tan sólo un producto concreto del ser absoluto, o debemos atribuirle una significación distintiva y característica?

Esta pregunta no introduce en el sistema ningún punto de vista extraño, sino que su aparición y su trayectoria pueden seguirse claramente dentro de la propia doctrina de Spinoza.<sup>80</sup> Por muchos y muy distintos que sean los *mundos* que podamos representarnos por la coexistencia de diferentes *atributos* para nosotros desconocidos, necesariamente tendremos que añadir a cada uno de estos campos del ser, como elemento de ordenación, el *atributo del pensamiento*, para que surja ante nosotros el concepto de una realidad en sí unitaria. Es decir, que el pensamiento no constituye un atributo concreto, junto a otros, que pueda desglosarse caprichosamente de ellos, sino que es, por así decirlo, el exponente común, del que no podemos prescindir para la concepción de un ser cualquiera.

Y, partiendo de aquí y en relación con las premisas funda-

<sup>79</sup> *Epist.* 28 (a Simón de Vries).

<sup>80</sup> Sobre lo que sigue, v. Pella, *Spinoza*, pp. 173 ss.

mentales de la teoría spinozista madura del conocimiento, hay que dar otro paso más. La “verdadera idea” no es determinada desde fuera por su objeto, sino que se desprende en necesario progreso de la actividad del espíritu (v. *supra*, pp. 22 ss.). Todo auténtico y adecuado saber que el entendimiento pueda llegar a adquirir de una realidad cualquiera fuera de sus propios límites proviene, por tanto, pura y simplemente del fundamento del pensamiento mismo. Cuando conferimos a cualquier contenido una realidad “formal” existente por sí misma, lo hacemos guiándonos exclusivamente por criterios y características puramente lógicos, y no en virtud de la acción y la coacción efectivas que el objeto mismo ejerza sobre nosotros. Todo ser de que tenemos noticia es, por tanto, un ser establecido y transmitido por medio del saber. En estas condiciones, ¿seguimos teniendo derecho a desprenderlo de este su fundamento primario, para atribuirle una realidad sencillamente incondicionada? La diferenciabilidad de los atributos mismos no podría fundamentarse ni demostrarse más que refiriéndonos a la *función del intelecto*, que necesariamente ha de considerar la sustancia infinita desde un determinado “punto de vista”; por tanto, el intelecto no es solamente un *miembro* concreto en la variedad del ser, sino que representa una de las premisas de esta misma variedad.

Pero es precisamente esta originalidad, esta sustantividad del pensamiento la que la metafísica del spinozismo, aunque la reconozca, no acierta en último término a explicar. En efecto, ¿cómo podría un simple *modo* limitado desprenderse de la cadena del ser que lo retiene y aprisiona, para enfrentarse con el mundo de las cosas, como *sujeto* cognoscente?

La posibilidad de la *conciencia de sí* tiene que aparecer necesariamente, vista así, como un problema insoluble.<sup>81</sup> Todo conocimiento consiste, para Spinoza, ante todo, en que el espíritu exprese y reproduzca un determinado cambio operado en el cuerpo. Pero, aun reconociendo esta capacidad de “expresión”, sólo llegaremos por este camino, a la postre, a una serie de imágenes de estados físicos concretos, sin que podamos decir cómo se relacionan los unos con los otros, para integrar una *unidad* amplia.

<sup>81</sup> Cf. acerca de esto, Camerer, l. c., pp. 53 ss., y Kuno Fischer, l. c., pp. 480 ss.

Para hacer frente a esta dificultad, se introduce al lado de la "idea corporis" la "idea mentis": la idea no es solamente el reflejo de determinadas afecciones corporales, sino que puede convertirse, a su vez, en objeto de la consideración pensante, en objeto y contenido de una idea superior. Y esta reflexión, que va desarrollándose hasta el infinito, se desprende pura y simplemente de la naturaleza del pensamiento mismo, pues "quien sabe algo sabe también que sabe y sabe al mismo tiempo lo que sabe, y así sucesivamente".<sup>82</sup> Y esta peculiar multiplicación, que es precisamente la que caracteriza al pensamiento como una actividad consciente de sí misma, la sustrae con ello, al mismo tiempo, a la órbita de los restantes atributos.

Mientras que, en lo tocante a la extensión, cada modificación especial concreta forma una existencia aislada, que no trasciende nunca de sí misma, la idea sólo cobra su contenido específico al proyectarse sobre sí misma, en la "idea ideae". Posee, así, una infinitud cualitativa interior que no reaparece, como tal, en ninguno de los demás innumerables atributos; no permanece, por tanto, como una parte integrante concreta *junto* a ellos, sino que abre ante nosotros la perspectiva de una dimensión totalmente nueva.

Y no es sólo la determinación conceptual de los atributos, sino también la de la *sustancia* misma, la que nos hace remontarnos en último término a esta conexión. ¿Puede la idea de la sustancia, puede la idea de la ordenación total del universo conforme a ley pretender significar, de por sí, algo más que un simple "modo del pensamiento"?

Para sustraernos a la relatividad de todos los modos puramente "subjetivos" de consideración y enjuiciamiento, se nos remite a la *geometría*, la única que refleja de un modo fiel y sin falseamiento el ensamblaje absoluto del ser. Ahora bien, la geometría presupone, de una parte, la intuición del *espacio* y, de otra parte, las leyes lógicas del *razonamiento*. Erigirla en norma única y exclusiva equivale, por lo tanto, a querer explicar la muchedumbre infinita del ser a base de los dos únicos atributos que nos son dados. Estamos, pues, ante un caso de antropomorfismo, al que no podemos sustraernos y que no somos capaces de superar. El concepto de la necesidad matemática, lo mismo que el concepto de

<sup>82</sup> *Ética*, parte II, prop. 21, escol.

fin, radica únicamente en el intelecto. Los conceptos de *ordenación*, de *unidad* y *pluralidad*, de *sujeto* y *atributo* (subjectum et adjunctum) son incluidos por el propio Spinoza, en los *Pensamientos metafísicos*, entre los "modi cogitandi" "por medio de los cuales podemos retener o representarnos más fácilmente las cosas", pero que no afectan a la *entidad* de las cosas mismas.<sup>83</sup> Y, siendo así, no se comprende por qué estos mismos conceptos son empleados constantemente en la *Ética* de Spinoza como medios para el *conocimiento absoluto de la realidad*.

El conflicto que así surge no puede llegar a resolverse desde el punto de vista a que se aferra el propio Spinoza: su solución reclama una transformación del concepto del ser y del concepto del conocimiento.

<sup>83</sup> *Cogitata Metaphysica*, parte I, cap. V.



## Capítulo II

### LEIBNIZ

Para Descartes y para toda la escuela cartesiana, la investigación de los fundamentos últimos del conocimiento aparece entrelazada con el problema *psicológico* de la conciencia de sí mismo. Para Spinoza, por su parte, la metodología abstracta no es sino el medio para llegar a obtener una respuesta segura a las preguntas éticas y religiosas y señalar al hombre la actitud que debe adoptar ante Dios. Es Leibniz quien por vez primera convierte en un fin en sí el problema de los *principios del saber*.

El interés de este pensador por la filosofía se enciende a la luz de este problema, que en lo sucesivo ya no se apartará de él y que se mantiene con invariable energía a través de todos los giros de su pensamiento especulativo. Aquí se esconden las verdaderas raíces de la fuerza filosófica creadora de Leibniz.

Aparecen, así, claramente determinadas desde el primer momento la posición histórica que la filosofía de Leibniz adopta y la misión histórica que está llamada a cumplir. Es cierto que, en el desarrollo de su filosofía, sobreponiéndose a todos los antagonismos de los "puntos de vista" metafísicos, Leibniz se apoya unas veces en Descartes y otras veces en Spinoza y en Hobbes, tomando tranquilamente una serie de elementos de sus doctrinas para incorporarlos al círculo de su propio pensamiento. Esta conducta podría ser interpretada como un intento puramente ecléctico, si no estuviese guiada y presidida desde el primer momento por un interés sistemático unitario.

Lo que preferentemente interesa a este pensador y lo que para él constituye la verdadera pauta de enjuiciamiento no es precisamente el *contenido* de estas o las otras tesis filosóficas, sino el *método de investigación* por medio del cual las establece y *razona*. Se entrega con el mismo fervor a la física racional de Descartes o a la "filosofía experimental" de Galileo y Boyle, a la teología de Spinoza o a la teoría de los cuerpos de Hobbes, pero lo hace pura y simplemente porque, prescindiendo de todos los proble-

mas especiales, ve en estas doctrinas, sobre todo, ejemplos y manifestaciones de su propio *ideal metodológico* de la *deducción pura*. El problema que le preocupa y que constituye su punto de partida es el de saber hasta qué punto este ideal puede llegar a realizarse y ponerse a contribución para la solución de los problemas concretos, ya sea en la física o en la psicología, en la teoría del derecho y del Estado o en la teoría de los afectos.

Leibniz se mueve, pues, desde los primeros comienzos, totalmente dentro de la atmósfera general del espíritu característica del siglo xvii. La *teoría de la definición* —esta parte fundamental característica de su metodología lógica— presenta los mismos rasgos distintivos con que nos encontrábamos en el tratado de Spinoza sobre el mejoramiento del intelecto y cuyo punto de arranque debe buscarse, como veíamos, en la doctrina de Hobbes.

El criterio último de la verdad de una idea —de esto se parte también aquí— no debe buscarse en su coincidencia con una cosa externa, sino exclusivamente en la fuerza y en la capacidad del intelecto mismo. Un concepto puede ser "posible" y "verdadero" sin necesidad de que su contenido se dé nunca en la realidad externa, siempre que poseamos la certeza de que, por carecer de toda contradicción interna, puede formar la fuente y el punto de partida de una serie de *juicios válidos*. Ahora bien, para cerciorarnos plenamente de esta posibilidad y de esta riqueza interior de un concepto no tenemos más camino que el de hacerlo surgir constructivamente ante nosotros. Es el acto de la *construcción genética* el que nos garantiza la seguridad y la existencia de un determinado concepto, el que separa las concepciones auténticas, científicamente válidas y fecundas, de las explicaciones arbitrarias de los nombres y de los productos ficticios de nuestra imaginación. Por tanto, la validez de un concepto complejo sólo se prueba cuando se lo desintegra en sus elementos "simples", cada uno de los cuales puede ser mostrado como "construible" y, por tanto, como "posible".

El contenido originario del saber, del que emana todo contenido derivado, no es algo reunido y seleccionado de cualquier modo fuera de nosotros, sino algo que brota de una creación de nuestro espíritu. El intelecto, al crear genéticamente los conceptos, crea al mismo tiempo el material del que puede obtener en lo

sucesivo toda la plenitud del saber, mediante las variadas mutaciones y transposiciones de los elementos concretos de que se compone.

Leibniz, coincidiendo con Spinoza, da el nombre de intuición a esta capacidad primaria y fundamental de la libre formación de los conceptos;<sup>1</sup> y, al igual también que Spinoza, exige que se parta de las más altas certezas intuitivas, de los testimonios iniciales del pensamiento mismo, para recorrer el camino que lleva a los conocimientos mediatos y que pasa por toda la serie de las "causas" condicionantes.

Pero, ya en este punto, en el que vemos a Leibniz moverse todavía de lleno dentro de la órbita del pensamiento común a toda la metafísica racionalista, empiezan a destacarse los rasgos característicos y diferenciales.

El punto supremo de todo saber lo marca, según Spinoza, la idea de Dios. Ella y sólo ella constituye el fundamento consciente de sí mismo por donde debemos comenzar para llegar a un conocimiento firme y fundado de los modos dependientes. Todo

<sup>1</sup> V. *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, libro IV, cap. 1, § 1 (Gerh. V, 347): "On peut dire qu'une connoissance intuitive est comprise dans les définitions lorsque leur possibilité paroist d'abord. Et de cette manière toutes les définitions adéquates contiennent des vérités primitives de raison et par conséquent des connoissances intuitives." Cf. especialmente Gerh. VII, 310: "Definitio realis est ex qua constat definitum esse possibile nec implicare contradictionem... Itaque definitiones causales quae generationem rei continent, reales quoque sunt; ideas quoque rerum non cogitamus, nisi quatenus earum possibilitatem intuemur" (*Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*).

[Explicación de las abreviaturas empleadas en las citas de las obras de Leibniz:

Gerh. = *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, editadas por C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890.

Math. = *Leibnizens mathematische Schriften*, eds. por C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1848-1863.

Opusc. = *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hannover*, por Louis Couturat, París, 1903.

Hauptschr. = *G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, trad. de Artur Buchenau, ed. por Ernst Cassirer, 2 vols., Leipzig, 1904-1906 (*Philosophische Bibliothek*, t. 107 y 108).

Leibn. Syst. = *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, ed. por Ernst Cassirer, Marburgo, 1902.]

nuestro saber empírico es de suyo imperfecto y carente de fundamento mientras no consigamos llegar a comprender las mismas cosas concretas y finitas y el acaecer finito y temporal como una consecuencia necesaria de la existencia de una existencia primitiva, en la que coinciden el ser lógico y el ser real. También Leibniz, sobre todo en los comienzos de su especulación, se mueve todavía plenamente dentro de esta concepción general, la cual no tarda en cobrar en él, ciertamente, una restricción muy característica.

"Un concepto primitivo —leemos en uno de los fragmentos de la característica general— es un concepto que no puede ser reducido a otro, por cuanto el objeto a que se refiere no presenta otras características, sino que se manifiesta solamente a través de sí mismo (*sed est index sui*). Ahora bien, un concepto así sólo puede darse con respecto a aquella cosa que es conocida por sí misma, es decir, con respecto a la sustancia suprema, o sea Dios. Todos los conceptos derivados que podemos llegar a formarnos sólo pueden ser adquiridos por medio de este concepto primitivo, de tal modo que en las cosas nada existe sino por la acción de Dios y en nuestro espíritu no puede pensarse nada sino a través de la idea de Dios, aunque no podamos llegar a conocer con absoluta claridad de qué modo brotan de Dios las naturalezas de las cosas o cómo emanan las ideas de las cosas de la idea de Dios, en lo que tendría que consistir el último análisis o el conocimiento adecuado de todas las cosas por virtud de su causa."<sup>2</sup>

No cabe duda de que son ciertos conceptos y giros de la metafísica spinozista los que inspiran estos pensamientos de Leibniz, pero al mismo tiempo vemos con toda claridad cómo éste maneja con una lógica crítica más madura y más libre las premisas de esta metafísica. La posibilidad de hacer que todo el ser se remonte hasta sus determinaciones primarias y absolutas, es decir, hasta

<sup>2</sup> "Introductio ad Encyclopaediam arcanam sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, etc.", *Opusc.*, p. 513. Este fragmento debió de redactarse en una época temprana, como lo indica, aparte de las relaciones con la metodología spinozista, la circunstancia de no aparecer todavía claramente fijada aquí la terminología: así, por ejemplo, el concepto "posible" se contrapone como "conceptus aptus" al "conceptus ineptus", suprimiéndose en cambio el término de "conceptus realis" (el único usual en un período posterior), empleado en los comienzos por Leibniz.

“Dios” y la “nada”, rebasa —como el propio Leibniz advierte expresamente— la medida del conocimiento humano. Por eso, en vez de probar totalmente *a priori* la posibilidad de las cosas, debe bastarnos con reducir la muchedumbre infinita de lo pensado a unos cuantos conceptos cuya posibilidad debe ser postulada, o bien demostrada por la experiencia, es decir, exponiendo la realidad de los objetos sobre que versan los conceptos de que se trata.

“Así, en la geometría, las órbitas de todos los puntos movidos se reducen exclusivamente a dos movimientos, al que se desarrolla en línea recta y al que se desarrolla en línea circular. Partiendo de estos dos movimientos puede probarse, en efecto, que son posibles todas las otras líneas, tales como, por ejemplo, la parábola, la hipérbola, la conoide y la espiral... Claro está que es difícil dar desde el primer momento definiciones *causales* perfectas de los primeros conceptos, es decir, definiciones que prueben *a priori* la posibilidad de la cosa; estas definiciones pueden ser sustituidas, sin embargo, a veces, por definiciones nominales por medio de las cuales la idea considerada se reduzca a otras ideas que permitan llegar a comprenderla, aunque no sean capaces de hacernos penetrar hasta en sus primeros elementos.”<sup>3</sup>

De este modo, aunque la derivación apriorística pura de cualquier contenido sea retenida como problema general mediante la demostración de su “génesis” o de su “causa”, se apunta al mismo tiempo hacia una serie de pasos del pensamiento mediadores y preliminares que deben necesariamente preceder a esta operación. Es necesario un largo y laborioso trabajo de análisis conceptual, la clasificación y el análisis constantemente renovados de nuestros conceptos empíricos y puros, antes de que podamos llegar a aquellos primeros elementos con los que tiene que comenzar la estructura sintética constructiva del conocimiento.

Mientras que Descartes, para demostrar los conceptos y los principios supremos, se remitía exclusivamente a la claridad y la nitidez psicológicas con que nos los representamos, y mientras que Spinoza acallaba toda duda con respecto a su incondicional vali-

<sup>3</sup> “De Organo sive Arte Magna cogitandi”, *Opusc.*, pp. 429 ss. También este fragmento pertenece, verosíblemente, al primer período de la filosofía de Leibniz y, en todo caso, al período anterior al año 1686. (V. acerca de esto la observación de Couturat, l. c., p. 430, nota 1.)

dez con la afirmación de que la idea verdadera es testigo y garantía de sí misma y de lo falso, Leibniz no se cansa de abondar en este punto, constantemente, en el más riguroso análisis crítico. Los elementos de la deducción no deben tomarse como algo evidente de la intuición inmediata, sino que deben irse obteniendo y elaborando poco a poco, en un análisis lógico cada vez más profundo. Sin que exista, a la postre, duda alguna de que, dentro de los límites y de la condicionalidad de nuestro conocimiento científico, esta labor no llega a su remate definitivo en ningún punto.

Las ciencias especiales pueden y deben, evidentemente, empezar a desarrollarse partiendo de primeros principios que sientan *hipotéticamente*, sin preocuparse de si estas premisas no serán, a su vez, susceptibles de ulterior análisis y si no lo reclamarán. Pero, lo que para ellas constituye un *dato* seguro y fijo es para la lógica, por el contrario, el verdadero *problema*, que no llega a resolverse jamás. La prueba de los supuestos axiomas, por muy evidentes que le parezcan a la representación de los sentidos, por mucho que se insinúen en ésta, debe postularse sin cesar: los verdaderos elementos que al principio parecen estar ante nosotros en tangible cercanía, van alejándose cada vez más desde el punto de vista de la reflexión científica.

El criterio último y el supremo concepto de los que ha de derivarse toda certeza no son, por tanto, para Leibniz, el *concepto de Dios*, sino el *concepto de la verdad*. El filósofo nos dice —en sus fundamentales *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, escritas en el año 1684— que no pretende tomar ninguna decisión acerca del problema de si el conocimiento humano puede llegar a un análisis perfecto de las representaciones, es decir, a las primeras posibilidades y a los conceptos irreductibles; acerca de si, dicho en otras palabras, será posible llegar a reducir nunca todos los pensamientos a los atributos absolutos de Dios mismo, como a las primeras causas y al fundamento último de las cosas.<sup>4</sup> Pero

<sup>4</sup> “An vero unquam ab hominibus perfecta intuitui possit analysis notionum, sive an ad *prima possibilis* ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) *ipsa absoluta* Attribute Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim.” *Gerh.* IV, 425 (= *Hauptschr.* I, 27).

esta resignación no afecta a la verdadera meta ni al método de la teoría general de los principios. Hay algo que, por lo menos, es necesario poder contestar de un modo claro y unívoco: lo que para nosotros significa la "verdad" y los supuestos que van envueltos en este concepto.

"Así como el que quiere construir sobre suelo arenoso tiene que cavar y cavar hasta encontrar cimientos firmes, y como el que pretende deshacer un nudo necesita encontrar un punto por el que comenzar a desenredar el hilo y como Arquímedes pedía un punto fijo sobre el que apoyar la palanca para poder mover la más grande de las cargas, así también, para poder fundamentar los elementos del saber humano, hay que encontrar un punto fijo y firme en el que poder apoyarse, para avanzar con seguridad partiendo de él. Pues bien, este comienzo hay que buscarlo en la naturaleza general de las verdades (in ipsa generali natura Veritatum)." <sup>5</sup>

No es, por tanto, el hecho psicológico de la conciencia de sí lo que sirve a Leibniz de punto de partida, sino que éste arranca de la naturaleza en general, es decir, de la definición de la verdad misma. Basta con que desarrollemos de un modo completo los postulados que se contienen en el concepto del saber, para descubrir el contenido del saber, contenido seguro y múltiple.

El contenido de la filosofía leibniziana tiene su raíz en las peculiaridades formales de su concepto del conocimiento, y de ellas irradia la luz que la ilumina.

## I

Si partimos —como el planteamiento leibniziano del problema lo requiere— del análisis de los juicios y no del análisis de las cosas y si nos preguntamos cuál es el criterio general sobre el que descansa la validez y la seguridad de un juicio cualquiera, vemos que el predicado debe hallarse "incluido" en el sujeto de un modo o de otro. El juicio no añade nada extraño ni externo al contenido del concepto del sujeto, sino que se limita a poner de manifiesto y a explicar la riqueza de su significación ideal. La con-

<sup>5</sup> Opusc., p. 401.

cepción empírica usual suele ver en el juicio una yuxtaposición de elementos diferentes y extraños los unos a los otros, que enlazamos entre sí de un modo cualquiera; el pensamiento limitase a registrar un engarce efectivo, que se ofrece fortuitamente a la observación. El que un concepto *a* contenga un elemento característico *b* sólo significa, con arreglo a esta concepción, que estos dos factores *a* y *b* aparecen normalmente juntos, ya sea en nuestro pensamiento o en la experiencia.

Ahora bien —debemos preguntarnos—, ¿en qué se basa la certeza de que lo que de este modo aparece reunido en un número grande de casos, forma también una unidad conforme a las leyes lógicas generales? La validez de la observación no va más allá de la realidad misma de los hechos. No nos ofrece, por tanto, más que una agrupación de casos concretos, de cuya acumulación, por muy grande y extensa que ésta sea, no podremos nunca derivar una regla necesaria.

Por tanto, para que pueda existir una verdad fija y permanente de los juicios, no debe ser continuamente dudoso, por mucho que avancemos, si determinadas aseveraciones son tan sólo asociaciones fortuitas o casuales de representaciones u ofrecen, por el contrario, de una vez por todas e independientemente de todas las pruebas pasadas o futuras, una garantía de validez incondicional, sino que tiene que haber necesariamente alguna clase de enlaces, cualesquiera que ellos sean, que no se deriven de la comparación empírica de lo concreto, sino de relaciones objetivamente necesarias e inmovibles entre las ideas mismas.

Ya en una de sus primeras obras sistemáticas, en el estudio sobre el estilo filosófico de Nizolio, escrito en el año 1670, desarrolla Leibniz con toda claridad y precisión la idea de que deben postularse esta clase de relaciones como condición y fundamento explicativo de la inducción misma. Ya veíamos cómo en la lógica de Nizolio se intentaba destruir la significación sustantiva de las verdades "abstractas". Según ella, el concepto no es más que la abreviación y el compendio de los diversos hechos concretos observados, reunidos bajo un nombre común. No se trata, por tanto, de un medio y un instrumento de investigación, sino tan sólo de un receptáculo para la conservación de conocimientos emanados de otras fuentes y que tienen que buscar en ellas su

fundamento y su razón de ser. La supuesta "deducción", que saca sus conclusiones pura y simplemente del contenido de un concepto, no procura la menor idea nueva, sino que se limita a destacar y subrayar un caso concreto que ha contribuido y tenía necesariamente que contribuir a la formación del concepto general. Procede de una *totalidad* de conocimientos que ya poseemos a una parte contenida en ella; por tanto, no enriquece, sino que, por el contrario, estrecha o limita el horizonte del saber (cf. t. I, pp. 175 ss.).

A esta concepción enfrenta Leibniz una visión nueva y más profunda del sentido del juicio "general". Si la generalidad del concepto consistiera tan sólo en la confluencia y la suma de lo concreto, no pasaría de ser una vacua *petitio principii*, puesto que se propondría descubrir y fijar de nuevo lo concreto por medio del concepto. Pero, en realidad, lo general significa una determinación totalmente sustraída al campo de lo meramente *cuantitativo* y situada de lleno dentro del criterio de la consideración puramente cualitativa. El que un concepto posea una determinada cualidad no quiere decir que ésta se dé de un modo concreto en todos sus ejemplares, sino que en su definición —formada con absoluta independencia del hecho de que en la naturaleza de las cosas se den ejemplos concretos del concepto, y cuántos— se contienen necesariamente determinadas cualidades derivadas.

La "totalidad" del concepto no es, por tanto, un *totum discretum*, sino un *totum distributum*, no un todo aritmético, sino un todo lógico. Una vez que captamos el *sentido* ideal de un concepto, para lo cual no necesitamos examinar diversos ejemplares de él, sino que nos basta con enfocar el acto unitario de su construcción genética, podemos estar seguros de que lo que se deriva de este sentido y contenido del concepto es también aplicable a todos y cada uno de los miembros de su *extensión*.

"Si decimos, por tanto, que todos los hombres son seres vivos, esta definición tiene un sentido distributivo: tanto da que tomemos a este hombre o aquél, a Cayo o Ticio: sea el que fuere, se tratará siempre de un ser vivo y dotado de sensación."

En cambio, si fuese fundada la concepción de Nizolio, con ella carecería de base, no ya solamente todo conocimiento racional, sino sobre todo el valor y la razón de ser de las propias con-

clusiones basadas en la experiencia. En efecto, el meollo del método inductivo consiste precisamente en poder sacar de un número reducido de casos directamente observados conclusiones relativas a casos innumerables, que hasta ahora no se han dado nunca directamente en la observación.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos garantiza la afinidad interior entre estas dos series, la reiteración de resultados idénticos, en las mismas o parecidas condiciones? La "certeza moral" con que de lo dado inducimos lo que aún no se ha dado, del pasado al futuro, sólo es valedera de por sí en cuanto pueda apoyarse en el *postulado lógico* de las leyes por las que se rige todo el acontecer. Cuando hablamos de una "probabilidad" inductiva, damos ya por supuesto, lógicamente, el riguroso concepto racional de la *verdad*. Dicho de otro modo: admitimos y colocamos a la cabeza ciertos principios que no proceden de la consideración de los casos concretos, sino de "la idea general o de la definición de los términos mismos".

"Es claro, por tanto, que la inducción no crea de por sí ningún saber, ni siquiera una simple certeza moral, sin apoyarse para ello en otras bases que no descansan sobre la inducción misma, sino sobre los fundamentos generales de la razón. Pues si estas bases descansaran sobre la inducción, tendrían que apoyarse, a su vez, en otras, y éstas, a su vez, en otras, y así sucesivamente hasta el infinito, sin llegar a encontrar nunca una certeza moral."<sup>6</sup>

Sin embargo, por mucha que sea la importancia de estas primeras afirmaciones en cuanto a la trayectoria de conjunto de la teoría leibniziana del conocimiento, no se contiene todavía en ellas el verdadero pensamiento básico y original de la filosofía de Leibniz. Hasta ahora, la separación y la relación entre lo "general" y lo "particular" no ha abandonado todavía, en principio, la senda tradicional. Seguimos teniendo ante nosotros *dos fuentes fundamentales* de conocimiento, consideradas en su interdependencia y, por tanto, coexistentes y con su propia sustantividad la una junto a la otra. Los principios de la razón forman las bases y los medios auxiliares (admiricula) de los principios de la experiencia.

Sin embargo, partiendo de aquí, la reflexión lógica tiene que ir más allá y calar más hondo. Para que verdaderamente pueda alcanzarse la meta del conocimiento racional, es necesario que

<sup>6</sup> V. el prólogo a la edición leibniziana de Nizolius, Gerh. IV, 160 ss.

la razón se sobreponga a esta función puramente auxiliar y subalterna y se erija en instancia suprema y decisiva, capaz de conferir de por sí, de modo independiente y pleno, su valor propio a la "verdad".

Del mismo modo que no existe una "doble verdad", una para las cosas humanas y otra para las cosas divinas, no puede existir tampoco una "verdad doble" para el campo de nuestro conocimiento de la realidad, visto en su conjunto. Si nos fijamos en el modo como empezamos a *conocer* determinados principios, podemos, evidentemente, distinguir juicios de diverso origen, unos de carácter empírico y otros de carácter racional. Pero, si paramos mientes en el modo de su *fundamentación*, vemos que todos ellos pertenecen, sencillamente, a un tipo único y rigurosamente unitario. Necesariamente tiene que manifestarse en ellos, siempre, un nexo lógico que une al sujeto con el predicado; necesariamente tiene que demostrarse, por la simple consideración de las "ideas", la coincidencia entre el sujeto y el predicado.

Las verdades necesarias y las fortuitas sólo se distinguen, desde este punto de vista, con arreglo a la *medida* en que en ellas puede cumplirse esta exigencia: en las primeras, el análisis llegar a su punto final, pudiendo destacarse aisladamente y mostrarse claramente en ellas los momentos comunes contenidos en el concepto de sujeto y de predicado, mientras que en las segundas solamente se da una constante *aproximación* a esta meta. (V. *infra*, III.)

Pero, sea o no asequible para nosotros esta meta, ya se proyecte en una lejanía finita o infinita, el camino que a ella conduce se halla trazado íntegra y unívocamente por los métodos *racionales* de carácter general. La misión del conocimiento consiste en ir analizando progresivamente cada una de las verdades de hecho que la experiencia nos ofrece de tal modo, que vaya desintegrándose para nosotros cada vez más en sus "fundamentos" apriorísticos.<sup>7</sup> También aquellos juicios que nosotros, los sujetos cog-

<sup>7</sup> "Quant à la Métaphysique, je prétends d'y donner des démonstrations Géométriques ne supposant presque que deux vérités primitives, savoir en premier lieu le principe de contradiction... et en deuxième lieu, que rien n'est sans raison, ou que toute vérité a sa preuve *a priori* tirée de la notion des termes, quoyqu'il ne soit pas toujours en notre pouvoir de parvenir à cette analyse." Carta a Arnauld (14 de julio de 1686); Gerh. II, 62; cf. especialmente *Opusc.*, pp. 402, 513 ss.

noscentes, descubrimos simplemente por la vía empírica, es decir, por medio de las percepciones de los sentidos o de nosotros mismos, son en realidad el exponente y la expresión de conexiones objetivas, que existen de por sí, "a parte rei", en virtud de las leyes de todo acaecer. Las dos determinaciones que articulamos en un juicio empírico no podrían coexistir en la experiencia si no se hallasen condicionadas entre sí, de un modo o de otro, interiormente, por virtud de la naturaleza de los conceptos.

Esta concepción fundamental se manifiesta todavía más claramente cuando la traducimos al lenguaje más conocido y más popular de las teorías *psicológicas* de Leibniz. Para poder dar algo al espíritu, es necesario que éste lo extraiga de su propio seno. Aun en aquellos casos en que parece comportarse de un modo puramente receptivo, en que no tiene, al parecer, otra misión que la de posesionarse de la materia que se le brinda y elaborarla, el espíritu, como revela una consideración más profunda del problema, es siempre el creador de sus conceptos y pensamientos.

Es cierto que en la primera versión, en la versión exotérica de la doctrina leibniziana, el *intelecto* aparece definido solamente como el fundamento de las verdades generales y necesarias, encomendándose, por el contrario, a los sentidos y a la percepción externa el conocimiento de lo particular,<sup>8</sup> pero los *Nouveaux Essais* rectifican en seguida esta exposición. Ninguna experiencia es capaz de inculcar en el yo un contenido cualquiera, general o particular, que no se halle ya presente en él y que, por tanto, no pueda llegar a *comprenderse* plenamente partiendo de las condiciones que el

Si, por tanto, toda verdad tiene su prueba "apriorística", ello no quiere decir, sin embargo, que se convierta en un juicio analítico en el sentido kantiano, pues aunque todo verdadero principio lleve el predicado "implícito" en el sujeto, la "posibilidad" del sujeto mismo descansa sobre una "definición genética", es decir, hablando en términos kantianos, en un acto de *síntesis intelectual pura*. Las objeciones que Couturat formula en contra de esta concepción ("Le Système de Leibniz, d'après M. Cassirer", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero de 1903, especialmente p. 96) no responden tanto a una interpretación divergente de la teoría de Leibniz como al hecho de que Couturat concibe de un modo demasiado estrecho la antítesis kantiana de lo "analítico" y lo "sintético". (Más detalles acerca de esto en nuestro estudio "Kant und die moderne Mathematik", en *Kant-Studien*, t. XI, 1, febrero de 1907.)

<sup>8</sup> *Nouveaux Essais*, I, 1; Gerh. V, 76.

espíritu mismo alberga en sí. Cuando decimos que es la naturaleza de las cosas la que nos transmite e inculca este o aquel conocimiento, nos limitamos a emplear una metáfora cómoda y admisible en el lenguaje usual, la cual, sin embargo, se viene por tierra ante la reflexión filosófica, a la manera como ante el sistema cósmico de la astronomía científica pierde todo sentido y toda razón de ser la habitual concepción antropomórfica del mundo transmitida por la intuición de los sentidos. Lo que llamamos la naturaleza de las cosas no es, en último resultado, otra cosa que la naturaleza del espíritu y de sus "ideas innatas".<sup>9</sup> Las normas de la experiencia sólo nos ofrecen el ejemplo y la *materialización* de un "axioma" necesario.<sup>10</sup>

Podemos, pues, afirmar "que tanto las verdades originarias como las derivadas están todas en nosotros, puesto que todas las ideas derivadas y todas las verdades que de ellas se siguen son el resultado de las relaciones entre las ideas originarias que en nosotros se dan".<sup>11</sup> La verdad de lo particular y de lo efectivo brota siempre del entrelazamiento y la síntesis de los principios generales de la razón.

La lógica cobra, así, un sentido totalmente nuevo y adquiere una nueva e inmensa misión. No puede seguirse contentando con describir y reducir a sistema las articulaciones "formales" del pensamiento, sino que ahonda en el *contenido objetivo del saber* mismo. Es ella la que tiene que exponer aquel "entrelazamiento" de los conceptos fundamentales y los principios fundamentales de la razón del que brota el conocimiento objetivo de lo concreto.

Estas relaciones nos revelan ya la íntima relación que, desde el punto de vista de Leibniz, existe entre la lógica y la *combinatoria*. Cualquier resultado, que pueda darse en el acontecer real por la combinación de distintas condiciones, determinadas mutuamente entre sí, habría podido *preverse* y *establecerse* mediante un entrelazamiento adecuado de estas condiciones, todas y cada una de las cuales se hallan íntegramente en nuestras manos. Sobre

<sup>9</sup> *Nouveaux Essais*, I, 1, p. 21 (cf. el texto en la edición de Erdmann de las *Opera philosophica* [Berlín, 1840], p. 211; cotejando con éste el texto de Gerhardt, se advierten en él numerosas lagunas).

<sup>10</sup> *Nouveaux Essais*, IV, 12, § 3; *Gerh.* V, 430.

<sup>11</sup> *Echantillon de Réflexions sur le I. Livre de l'Essai de l'Entendement de l'homme* (1698). *Gerh.* V, 21.

esta idea descansa y en ella consiste el esbozo de la "Scientia generalis", tal como Leibniz la desarrolla y razona.

"La posibilidad de semejante ciencia puede probarse *a priori*, aunque la gran mayoría de las gentes, en cosas de este tipo, sólo admita y comprenda generalmente pruebas *a posteriori*, es decir, pruebas basadas en el resultado positivo ya comprobado. Digo, pues, que si un ángel pudiera comunicarnos una verdad o una aptitud técnica cualquiera, partiendo de aquellos primeros principios, que se dan ya en nosotros, nos encontraríamos con que nosotros mismos habríamos podido llegar a descubrirla directamente apoyándonos en esta ciencia general, con sólo dirigir nuestros pensamientos a la investigación de esta verdad o al logro de este resultado técnico. La razón de esto, expuesta muy brevemente, reside en que nadie, ni siquiera un ángel, puede indicarnos nada si nosotros mismos no *comprendemos las condiciones de la cosa* (nisi quatenus requisita ejus rei intelligimus). Ahora bien, las condiciones que forman el predicado de toda verdad se contienen ya en las del sujeto, y las condiciones del resultado que buscamos contienen, al mismo tiempo, los medios necesarios para su consecución. En esta prueba se hallan contenidos todos los recursos de esta ciencia."<sup>12</sup>

Como vemos, el plan de la "Scientia generalis" presupone, de una parte, el concepto leibniziano de la conciencia, a la par que, por otra parte, lo lleva a su remate y a su realización concreta. El material de todo saber se halla ya cifrado y preparado en nosotros mismos; la ciencia general sólo se propone trazar el camino por el que podemos llegar progresivamente y por medio de un método riguroso a *adquirir* este nuestro propio y genuino patrimonio.

Todo conocimiento consiste, por tanto, en el gradual esclarecimiento y en el claro análisis de lo que en un principio sólo nos es dado como un caos de múltiples y variadas impresiones. Cuanto más vayamos reduciendo a *unidades* lógicas más altas y más claras las distintas y contradictorias impresiones de los sentidos, sin destruir por ello su propia y específica peculiaridad, más iremos acercándonos a la meta del saber.

Las *Meditaciones acerca del conocimiento, la verdad y las*

<sup>12</sup> *Gerh.* VII, 61 s.

*ideas*, escritas en el año 1684 y a las que Leibniz se remite constantemente más tarde como el verdadero punto de partida de su investigación sistemática, estudian este desarrollo gradual del conocimiento. Una representación es *oscura* cuando no basta para reconocer la cosa representada; es *clara*, cuando nos pone en condiciones de poder hacerlo y nos suministra, por tanto, los medios para distinguir el contenido de esta representación del de cualquier otra. En este segundo caso, la representación puede ser, a su vez, *distinta* o *confusa* según que los elementos característicos que en ella se dan se distingan claramente y puedan destacarse en consciente separación o se fundan y confundan, por el contrario, en una imagen general de conjunto que, a pesar de la nitidez con que se nos ofrezca, no sea susceptible de ser analizada ulteriormente en sus distintos momentos. El conocimiento distinto, por su parte, es *adecuado* cuando dicho análisis puede llevarse a cabo íntegramente y hasta el final, es decir, cuando cada uno de los factores concretos puede desintegrarse, a su vez, en todos sus elementos constitutivos, construyéndose así todo el contenido de la representación, unívocamente, a base de los elementos primitivos de todo saber, que no admiten ya ningún análisis ulterior. Finalmente, el conocimiento es *simbólico* cuando se contenta con reproducir el contenido por medio de signos, en vez de exponerlo directamente en su totalidad concreta, y es *intuitivo* cuando no necesita emplear este recurso y abarca y comprende todos y cada uno de los momentos en el pensamiento real.

"El único conocimiento que podemos adquirir de las representaciones primitivas distintas es el conocimiento intuitivo; en cambio, el pensamiento de las representaciones complejas es, por lo general, puramente simbólico."<sup>13</sup>

Queda claramente deslindada, así, la misión que se asigna a la ciencia fundamental. Tiende a desarrollar y desembrollar todo lo complejo con ayuda de una característica general que exprese las relaciones entre las ideas por medio de las combinaciones ordenadas de signos, haciéndolas con ello directamente asequibles a la consideración y al manejo lógicos, hasta lograr que se destaquen clara y sustantivamente las verdades intuitivas originarias que les sirven de base. Esta misión no puede llegar nunca a su término

<sup>13</sup> Gerh. IV, 422 ss. (= *Hauptschr.* I, 22 ss.).

por la vía de los conceptos empíricos; pero tiene que ser, a pesar de todo, la guía constante que nos oriente y nos dirija en todas nuestras investigaciones y que señale el camino general del progreso a todos los intentos de las ciencias particulares.

## II

La filosofía leibniziana se abre con el postulado de un *alfabeto del pensamiento* que nos permita construir con un número relativamente pequeño de elementos simples la totalidad del conocimiento. Media, sin embargo, un largo trecho desde el entusiasmo de los años juveniles hasta el desarrollo de la idea ya madurada, la cual, después de analizada y modificada críticamente una y otra vez, queda siempre, a la postre, muy por debajo de las esperanzas iniciales. Todos los nuevos puntos de vista logrados por Leibniz en la trayectoria total de su teoría son atraídos en seguida a la órbita de esta gran tarea central y puestos al servicio de sus fines. Pero con ello va cambiando también, gradual e insensiblemente, el carácter del problema mismo. Éste no acierta a dominar el nuevo contenido que constantemente afluye a él sin penetrar, a su vez, en este mismo contenido, hasta que, por último, se ve determinado por él. En esta doble dirección del pensamiento nace y madura el sistema de la filosofía leibniziana.<sup>14</sup>

La primera y más segura analogía con la concepción de la "Scientia generalis" en su conjunto la ve Leibniz en la ciencia de los números. Las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* nos hacen penetrar en la esencia y en las relaciones de los números, como el único ejemplo en que encuentra su realización casi perfecta el postulado del conocimiento *adecuado*. Todo concepto que entra en el cálculo, por complejo que sea,

<sup>14</sup> Intentamos desarrollar y razonar aquí en detalle esta concepción, ya anteriormente expuesta por nosotros (v. *Leibn. Syst.*, parte IV). Aunque coincidimos con Couturat en que la lógica suministra el *esquema formal* sobre el que descansa la estructura del sistema, debe insistirse, por otra parte, en que el *material* para su desarrollo sale de la consideración de las ciencias "reales", principalmente de los problemas planteados por el nuevo *análisis*. Solamente la interdependencia entre estos dos móviles puede explicar el gradual nacimiento de la filosofía leibniziana.



tiene que derivarse, en efecto, en perfecta continuidad, de las definiciones iniciales de la unidad y la pluralidad, y todas y cada una de las relaciones consideradas han de ser derivables del único método fundamental, que es el de la numeración misma. El número es el prototipo formal de todo saber, sin que sea posible, por otra parte, imaginarse ningún contenido en contradicción con su ley.

"Alguien ha dicho que Dios lo ha creado todo con arreglo a peso, medida y número. Hay, sin embargo, cosas que no pueden ser pesadas, como son todas aquellas que carecen de fuerza o potencia, así como hay otras que no pueden dividirse en partes y escapan, por consiguiente, a toda medición. En cambio, no hay nada que pueda sustraerse al número. El número es, por tanto, en cierto modo, una forma metafísica fundamental y la aritmética una especie de estática del universo, en la que se revelan las fuerzas de las cosas."<sup>16</sup>

Ahora bien, las fuerzas de las cosas, desde el punto de vista en que aquí se las considera, son, sencillamente, las condiciones lógicas de su interconexión. Así como todo número —caso de que no excluya toda división por otro y sea, por tanto, un número "simple"— puede representarse como un *producto* de otros números primarios, pudiendo, en virtud de esta división, determinarse cada uno de ellos por otros dos números, así también los conceptos complejos deben ordenarse ante todo en determinadas clases fundamentales, antes de poder contestar de un modo riguroso y con arreglo a un plan a la pregunta de si son compatibles entre sí.

Llevando esta analogía consecuentemente hasta el fin, tendremos, por tanto, que a cada concepto corresponde un determinado "número característico", formado por los números de los diversos elementos intrínsecos concretos que en él entran. En este sentido, la condición del verdadero juicio podría expresarse diciendo que el sujeto y el predicado deben necesariamente coincidir, es decir, presentar un factor común, en cualquiera de sus determinaciones fundamentales. Y así como aquí el concepto es pensado como un complejo formado por todas las determinaciones de su con-

<sup>16</sup> Gerh. VII, 184 (*Hauptschr.* I, 30).

tenido, esta manera de considerar el problema se transfiere a la totalidad del ser en general.

"Como todo lo que es o puede ser pensado está formado por partes reales o, por lo menos, imaginarias, aquello que se distingue específicamente tiene necesariamente que distinguirse, bien por poseer otras partes o por contener las mismas, ordenadas de otro modo."<sup>16</sup>

El arte combinatoria, que se plantea el problema de determinar el número de las posibles combinaciones de los elementos dados, encierra, por tanto, el esquema fijo de cuantos problemas puede plantearnos la realidad.

"No sostendrá que nos desviamos de nuestro tema —escribe Leibniz al final de su ensayo *Dé arte combinatoria*— nadie que comprenda cómo todo brota interiormente de la *teoría de las variaciones*, la cual conduce al espíritu que a ella se confía, casi por sí mismo, a través de la totalidad infinita de los problemas, abarcando en sí la armonía del universo, la estructura más íntima de las cosas y toda la serie de las formas. Sólo una filosofía acabada o casi perfecta puede llegar a apreciar certeramente la inmensa utilidad de esta teoría. . . Esta consideración de las complejiones no sólo enriquece la geometría, sino que traza además (siempre que sea cierto que lo grande está formado siempre por lo pequeño, ya se llame esto *átomo* o *molécula*) el único camino para penetrar en los secretos de la naturaleza. Conoceremos las cosas tanto mejor cuanto mejor conozcamos sus partes y las partes de éstas, su forma y su situación. Estas relaciones entre las formas las estudiamos primeramente, de un modo abstracto, en la geometría y en la estereometría; pero, al abordar la historia natural y las cualidades de los cuerpos reales, se nos abren de par en par las puertas de la física y aparecen claramente ante nuestros ojos las propiedades de los elementos, el origen y la mezcla de las cualidades, así como el origen de la mezcla y la mezcla de las mezclas, con todo lo demás que hemos admirado con asombro en la naturaleza."<sup>17</sup>

La *atomística* forma, por tanto —en la concepción general de la primera época de Leibniz—, el necesario término correlativo de la filosofía de la naturaleza en su determinación del concepto de

<sup>16</sup> *De Arte Combinatoria* (1666), Usus Probl. I et II; Gerh. IV, 44.

<sup>17</sup> *De Arte Combinatoria*, Gerh. IV, 56.

la lógica; es, por así decirlo, la materialización sensible inmediata del pensamiento de que todo ser debe construirse a base de elementos "simples".

Pero el ensayo *De arte combinatoria* sólo contiene un esbozo programático general, sin detenerse a señalar más detalladamente el camino hacia la solución del problema. Más tarde, el propio Leibniz calificará este ensayo como la obra de un joven demasiado poco versado todavía en la matemática para poder acercarse verdaderamente y en detalle a la gran meta que se dibujaba ante sus ojos.<sup>18</sup> Habían de ser, en realidad, los modernos métodos geométricos y analíticos, con los que Leibniz no se familiarizó hasta los años de 1673 al 76, durante su estancia en París, los que llenasen de profundo contenido el esquema abstracto de la ciencia universal, abriendo ante su autor la perspectiva de un campo totalmente nuevo de problemas.

Leibniz se ve empujado ahora por todas partes a remontar la mirada sobre el horizonte estrecho de las consideraciones puramente aritméticas. La geometría analítica le brinda el ejemplo de curvas cuyos valores de abscisas y ordenadas se hallan entrelazados por una regla fija y unívoca, pero sin que esta dependencia pueda expresarse en una *ecuación algebraica de determinado grado*. Se establece aquí, por tanto, una rigurosa relación sujeta a ley entre dos o varias magnitudes, sin que por ello una de las series pueda derivarse de la otra mediante la aplicación de las simples operaciones aritméticas de la suma, la resta, la multiplicación y la división.

En general, es el *concepto de función* el que ahora viene a ocupar el lugar del *concepto de número*, como el verdadero fundamento y contenido de la matemática. Con lo cual experimenta el plan de conjunto de la ciencia universal una transformación característica. Hasta aquí, el interés recaía esencialmente sobre la determinación de los *elementos* que formaban los contenidos complejos; ahora, versa principalmente sobre las *formas en que se combinan*. Los diversos modos como *condicionamos* mutuamente en nuestro pensamiento distintos contenidos deben convertirse de por sí en objeto de investigación, sin fijarse para nada en la materia sobre la que versen los diversos contenidos. Cada una de

<sup>18</sup> *Gerh.* VII, 186 (*Hauptschr.* I, 32).

estas maneras de pasar de un concepto a otro, gracias a una serie progresiva de pasos discursivos prescritos, representa una nueva y peculiar aportación del intelecto, que obedece de un modo general a leyes fijas y establecidas de una vez por todas.

Se abren ante nosotros aquí, por consiguiente, tantos modos del "cálculo" conceptual como modos de *desarrollo deductivo* de un concepto a otro, de una verdad a otra, existen. Los métodos de la aritmética, considerados desde este punto de vista, no son otra cosa que modos especiales de combinación, que, en vez de imponer a todos los demás sus reglas especiales, tienen necesariamente que derivar su propia validez de "formas lógicas" superiores. El número mismo, que ahora no se concibe y define ya, como en un principio, como una simple suma de unidades, sino como una *relación de magnitudes*,<sup>19</sup> es tan sólo el caso más simple de la *relación en general*.<sup>20</sup>

Claro está que la versión tradicional de la lógica no acierta a dominar el contenido que ahora se desprende del tratamiento y el análisis de las ciencias especiales. La obra de Aristóteles —dice Leibniz en su carta a Gabriel Wagner sobre la utilidad del arte de razonar— no es más que un comienzo y el ABC, ya que "existen otras formas más complejas y difíciles, a las que sólo puede llegarse con ayuda de estas primeras y más simples, como por ejemplo las del razonamiento euclidiano, en el que las reglas (proporciones) se trasponen invirtiendo, componiendo, dividiendo raciones, etc.; más aún, hasta las sumas, multiplicaciones o divisiones de los números que se enseñan en la escuela son ya formas probatorias (*Argumenta in forma*), y si podemos confiarnos a ellas es porque tienen un valor probatorio en virtud de su forma... Algo semejante ocurre también con el álgebra y con muchas otras pruebas formales... No es necesario precisamente que todas las formas de argumentación estén concebidas así: *omnis, atque, ergo*. En todas las ciencias infalibles, cuando se las prueba exactamente, aparecen incorporadas, por así decirlo, formas lógicas superiores, de las cuales unas fluyen de Aristóteles y otras recurren a apoyos

<sup>19</sup> Más detalles acerca de esto en nuestra obra *Leibn. Syst.*, p. 139.

<sup>20</sup> "Initia rerum Mathematicarum metaphysica", *Math.* VII, 23; cf. "Mathematicos Universalis pars prior", *Math.* VII, 57, *Opusc.*, p. 349; carta a des Bosses (17 de marzo de 1706), *Gerh.* II, 304 s.

distintos. . . Tengo por seguro, sin embargo, que el arte de esta razón puede conseguir cosas incomparablemente superiores, y me parece estarlo viendo y sentir por anticipado el gusto de ello, aunque difícilmente llegaría a este resultado sin la ayuda de la matemática. Y aunque tenga razones para creer que ello se debe a que no soy novato en las cosas matemáticas, ya que desde los veinte años de edad vengo publicando estudios sobre estas materias, me he percatado, al cabo, de cuán complicados son los caminos y de cuán difícil me habría sido encontrar una salida sin ayuda de la *matemática interior*.<sup>21</sup>

La matemática constituye, pues, el material en que toman cuerpo las múltiples formas de la deducción y del cual debemos rescatarlas en toda su pureza.

La *característica geométrica*, descubierta por Leibniz, ofrece un ejemplo clásico de cómo la deducción puede comportarse de un modo perfecto e independiente, sin recurrir para nada a la ayuda de las consideraciones de tipo *cuantitativo*. Es un postulado puramente crítico y de principio el que impulsa a Leibniz a desarrollar esta nueva disciplina. La geometría analítica, pese a la indiscutible maestría técnica que la distingue, no forma en sus premisas un todo perfectamente unitario y homogéneo. En vez de hacer brotar todas las formas de un elemento fundamental, véase obligada a mezclar y combinar en la explicación de sus primeras determinaciones, factores algebraicos y geométricos. Sólo aparentemente reduce todas las características de la forma sensible a valores y relaciones puramente numéricos: no en vano tiene que recurrir, en la definición del mismo sistema de las coordenadas y en la derivación de las ecuaciones originarias para la recta y para la distancia entre dos puntos a principios que no podemos demostrar sino con ayuda de la intuición geométrica.<sup>22</sup> Pero, aun después de dar estos primeros pasos preparatorios y de encauzar nuestras consideraciones de lleno por la vía de las abstracciones algebraicas, vemos que no se cumplen en ellas todas las condiciones del auténtico análisis lógico.

La geometría analítica no puede llegar a dominar sus conte-

<sup>21</sup> Carta a Gabriel Wagner (1696), *Gerh.* VII, 519-22.

<sup>22</sup> Carta a Huyghens (1679), *Math.* II, 30; "Characteristica Geometrica" (10 de agosto de 1679), § 5, *Math.* V, 143; *Opusc.*, pp. 542 s.

nidos más que destruyéndolos, traduciendo de antemano a un lenguaje extraño las relaciones existentes entre ellos, en vez de captarlas en su inmediata peculiaridad. Y no siempre resulta fácil, ni mucho menos, trasladar de nuevo directamente las afirmaciones de este lenguaje a las formas a que pretenden aplicarse, es decir, hacer que a cada expresión del cálculo corresponda una *construcción simple y determinada*.<sup>23</sup> Así, vemos cómo las verdaderas relaciones de la *situación* aparecen, aquí, más bien veladas que iluminadas, más bien toleradas que reconocidas como la verdadera meta y el verdadero objeto de la investigación.

Surge así un doble problema. Queda en pie el postulado de no concebir el complejo en su concreta totalidad, sino reducirlo, antes de operar con él, a sus condiciones simples; pero la determinación intrínseca del elemento fundamental no tiene más remedio que cambiar. En vez del cálculo de las magnitudes y los números, aparece el cálculo puro de los *puntos*.<sup>24</sup> Así como la línea recta se determina claramente por dos de sus puntos, puntos que indican con toda exactitud su situación en el espacio y sus relaciones con otras formas y figuras, podría aplicarse el mismo punto de vista a todos los conceptos fundamentales de la geometría y a las combinaciones resultantes de ellos. En vez de presentar ante nosotros y comparar entre sí las distintas figuras en toda su manifestación sensible, nos limitamos, en el análisis, a considerar solamente aquellos *elementos conceptuales determinantes* necesarios y suficientes para llegar a formarnos su concepto.

Toda *diferencia* que se aprecie entre las formas visibles concretas debe poder derivarse plenamente de la diferencia entre estos sus momentos lógicos fundamentales, ya que no puede haber ninguna diferencia externa entre las formas acabadas que no emane de las *condiciones* internas de su establecimiento y no encuentre su razón suficiente en ellas.

"Si ciertas condiciones son verdaderamente determinantes cabe deducirlo de ellas mismas, para lo cual es necesario que su naturaleza sea tal, que encierren en sí la creación o la producción de la cosa apetecida, o por lo menos su posibilidad, y siempre y

<sup>23</sup> "De Analsi Situs", *Math.* V, 178 (*Hauptschr.* I, 69) ss.

<sup>24</sup> "Specimen Geometriae Luciferae", *Math.* VII, 263; "De ortu progressu Naturae Algebrae", *Math.* VII, 207 s.

cuando que, en el desarrollo de la prueba y de la creación, se avance siempre con arreglo a un método fijo, sin que quede margen a la voluntad caprichosa. Cuando, ateniéndose a este método, se llegue, no obstante, a la creación de la cosa o a la prueba de su posibilidad, de ello se deduce que el problema se halla plenamente determinado.”<sup>25</sup>

El análisis de la situación cumple, de este modo, el cometido general que la ciencia universal de Leibniz se plantea: reduce las formas acabadas del pensamiento a un movimiento discursivo que se desarrolla con sujeción a una regla estricta y determina, partiendo de las peculiaridades formales de este proceso, su resultado definitivo. Los elementos mismos no se dan ya por supuestos, sino que se calculan y derivan deductivamente.

“Aspiro —dice el propio Leibniz, expresando esta tendencia— a dar forma a mi calculum situs, ya que hasta ahora sólo teníamos un calculum magnitudinis, razón por la cual nuestro análisis no era perfecto, sed ab Elementis Geometriae dependens. Pero yo quiero que los elementa mismos se deriven per calculum, por sus pasos contados. De este analysi depende todo cuanto se halla sometido a imaginationi distinctae.”<sup>26</sup>

La Característica geométrica —cuya estructura matemática no podemos seguir aquí en detalle—<sup>27</sup> ofrece en su construcción un marcado ejemplo concreto de la teoría general de los principios de Leibniz, tal como se desarrolla en las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*. Mientras nos limitemos a captar las figuras directamente por los sentidos, adquiriremos imágenes claras y nitidamente perfiladas de ellas, pero esta claridad de la imagen no afecta para nada al carácter de la certeza inherente a estas representaciones. La geometría no versa sobre estos productos de la imaginación, sino tan sólo sobre las ideas distintas cuyo contenido cabe retener en una definición de validez general. Así, el matemático posee un conocimiento tan claro del ángulo de un polígono de mil lados como el que tiene del triángulo o del cuadrángulo, ya que sabe producir todas estas figuras, aunque

<sup>25</sup> “Specimen Geometriae Luciferae”, *Math.* VII, 262.

<sup>26</sup> *Math.* VII, 355.

<sup>27</sup> V. acerca de esto, Leibniz’ *System*, cap. III, y Couturat, *La Logique de Leibniz*, París, 1901, cap. 9.

no siempre esté en condiciones de poder distinguirlos a simple vista.

“Es cierto que un obrero o un ingeniero, aunque sin conocer tal vez plenamente la naturaleza de estas figuras, puede llevarle a un gran geómetra la ventaja de saber distinguirlos a simple vista, del mismo modo que un cargador, por ejemplo, sabe indicar acertadamente el peso de lo que se echa sobre los hombros, sin equivocarse ni en una libra, sobrepasando en esto al mejor calculador del mundo. . . Y, sin embargo, esta clara imagen o esta sensación que se posee de un decaedro regular o de un peso de 99 libras, supongamos, consiste solamente en una idea confusa, ya que no nos permite descubrir, como lo exige una idea clara, las propiedades de este peso o de esta figura regular.”<sup>28</sup>

La perfección y el modelo de este conocimiento claro y distinto parece darse en la geometría analítica, ya que, en ella, la ecuación de funciones en que consiste la definición de una determinada figura, encierra toda la plenitud de los elementos, que escapa a cualquier capacidad sensible de distinción, en una única fórmula de cálculo. Y, sin embargo, tampoco aquí se trata, todavía, de un conocimiento plenamente homogéneo y adecuado de las proporciones específicas de la situación, ya que los elementos que toma como base la geometría analítica no son obra de una creación constructiva, sino que nacen más bien de la intuición, lo que quiere decir que no se descomponen en sus últimos elementos conceptuales.

Este defecto debe obviarlo el análisis de la situación; pero sólo puede hacerlo si, en vez de repetir explícitamente de nuevo y cada vez todos y cada uno de los pasos concretos de la investigación, toma como base una simbólica general, operando, no con la inmensa variedad de las formas mismas, sino con signos abreviados de ellas, en los que se contengan y reproduzcan fielmente, sin embargo, todas sus relaciones. Llegamos así, por último, a un conocimiento simbólico adecuado que es lo más alto que podemos postular o a que podemos aspirar dentro de los límites de la ciencia humana.

“Todo lo que la imaginación empírica conoce de las figuras es derivado aquí de los signos por medio de pruebas seguras, lle-

<sup>28</sup> *Nouveaux Essais*, II, 29, § 13; *Gerh.* V, 243.

gándose por este medio a resultados a que jamás podría llegarse mediante la representación de los sentidos. Y así, el complemento y el perfeccionamiento de la imaginación, por así decirlo, se contienen en este cálculo de la situación, el cual será de una utilidad extraordinaria, hasta ahora desconocida, no sólo para la geometría, sino también para la invención de máquinas y para la descripción de los mecanismos reales de la naturaleza."<sup>20</sup>

Sin embargo, el tránsito a los problemas de la naturaleza no puede operarse de una manera brusca, sino que plantea a la ciencia universal, ante todo, un nuevo y más profundo cometido. El análisis leibniziano nace de la analogía de las consideraciones numéricas, razón por la cual se limita totalmente, de momento, al campo de la variedad discreta. Ni siquiera la investigación de los problemas geométricos trasciende al principio de este planteamiento del problema; no en vano lo propio y peculiar de la característica geométrica consiste en que, en ella, la figura concreta, que forma como tal una variedad infinita de puntos, se ve reducida a un número finito de puntos y representada exhaustivamente en ellos. La continuidad del espacio y del tiempo parece escapar, en efecto, al punto de vista que hasta ahora veníamos adoptando. Parece fallar aquí por vez primera el método general de la disolución de lo complejo en sus elementos simples. Pues ¿acaso la característica esencial, la cualidad característica en la definición de lo continuo no consiste en que no es posible construirlo e integrarlo nunca a base de sus unidades últimas? Los puntos del espacio, los momentos del tiempo, no son partes, sino límites que establecemos dentro de una totalidad acabada; hacer de ellos, en el sentido del análisis, los factores condicionantes y constitutivos del espacio y el tiempo, equivaldría a negar su verdadero concepto.

Leibniz hubo de debatirse, en efecto, con los problemas aquí planteados, como lo demuestra un interesante ensayo suyo dirigido a desarrollar y resolver las antinomias de lo continuo bajo la forma de un diálogo platónico. Este ensayo —escrito en octubre de 1676, en el viaje de Inglaterra a Holanda— va examinando, una por una, las explicaciones usuales que se dan de la "composición de lo continuo", para acabar rechazándolas todas. Quien niega los elementos de lo continuo, quien niega el ser y la determinabilidad

<sup>20</sup> "De Analysi Situs", *Math.* V, 182 s.

a los distintos estados momentáneos y concretos en el proceso del cambio constante, corre el riesgo de perder todo ser y toda estabilidad del todo; y, por el contrario, quien los admite, se expone al peligro de convertir en formas de la realidad, por hipóstasis, las meras abstracciones del pensamiento.

La salida que Leibniz propone para escapar a este dilema no es, por el momento, de carácter lógico, sino de tipo metafísico. Lo que se nos revela como un acaecer continuo e ininterrumpido, como una existencia unitaria que se mantiene con arreglo a leyes propias y sobre fuerzas propias, es en realidad, si sabemos llevar el análisis hasta la causa última de las cosas, el producto de una actividad creadora divina, constantemente renovada. Para permanecer en el tiempo y ser objeto de cambios, las cosas necesitan de una ayuda de fuera y de una acción espiritual exterior, que constantemente las acompaña y se ejerce sobre ellas. Considerada la cosa en riguroso sentido metafísico, no es el mismo cuerpo el que se manifiesta tan pronto en este como en aquel punto del espacio, sino que el cuerpo es más bien destruido en un punto del espacio, para crearse de nuevo en otro punto cercano a aquél. Todas las dificultades desaparecen tan pronto como comprendemos que el movimiento no debe concebirse como un tránsito continuo de un lugar a otro —ya que esto se revela, en realidad, como algo imposible y contradictorio—, sino como una constante "recreación" (*transcreatio*).<sup>20</sup>

Fácil es comprender, sin embargo, que este tipo de solución no podía, a la larga, satisfacer las preocupaciones de Leibniz. Aunque esta desintegración radical de todo ser pareciese satisfacer las exigencias formales del análisis, contradice a la postre, evidentemente, a lo que es su idea central determinante. Allí donde, para explicar un fenómeno empírico, se recurre a un *deus ex*

<sup>20</sup> "Ac proinde illa actio qua mobile ex una sphaera in aliam contiguam transfertur, seu qua efficitur, ut mobile quod uno momento fuit in una sphaera, proxime sequenti sit in alia contigua, non ipsius est corporis transferendi... Id a quo movetur corpus et transfertur non est ipsum corpus, sed causa superior quae agendo non mutatur, quam dicimus Deum... Hoc non puto explicari posse melius quam si dicamus corpus E extingui quodammodo et annihilari in B, creari vero ac resuscitari in D, quod posses novo, sed pulcherrimo vocabulo appellare *transcreationem*." "Pacidius Philalethi" (oct. de 1676), *Opusc.*, pp. 623 s.

machina, se reconoce con ello, implícitamente, un límite absoluto e indestructible de la *comprensibilidad*. Es cierto que Leibniz intenta mantener en pie, al menos indirectamente, el motivo racionalista de su concepción de conjunto, al subrayar expresamente que aquella acción divina a la que aquí se somete el acaecer natural no obra caprichosamente, sino que obedece a leyes determinadas y permanentes. Pese a ello, la explicación no se busca en las propias leyes de las "cosas creadas" ni, por tanto, en los propios principios de la razón humana: esta explicación sigue siendo, por tanto, un "constante milagro", en el sentido que el propio Leibniz da a este término en el sistema de su época de madurez.<sup>81</sup> El problema de lo continuo requiere una explicación más profunda y puramente lógica.

Nuevamente tenemos que admirar, en este punto, la armonía que existe entre los intereses filosóficos generales de Leibniz y los problemas específicos que ante él plantea el desarrollo de las ciencias especiales. Una armonía que puede ser calificada, en verdad, de armonía "preestablecida", ya que no descansa sobre la coincidencia fortuita de diversas series de pensamientos, sino que emana de un modo necesario del plan metodológico fundamental y unitario de la investigación leibniziana.

Es el nuevo *análisis de lo infinito* el que da respuesta a las dificultades de principio con las que Leibniz sigue tropezando. Resumiremos brevemente la idea general sobre que descansa este análisis, en relación con las precedentes consideraciones.

Hemos visto cómo la aritmética y la geometría elementales, que empiezan sirviendo de modelo para el método, se amplían hasta llegar al pensamiento de una "matemática universal", llamada a abarcar en general todas las formas puras de articulación del pensamiento. Las leyes de estas formas de articulación podían estudiarse, los resultados a que conducen podían derivarse, sin necesidad de determinar como *magnitudes extensivas* los elementos cuya mutua dependencia se trataba de comprender. Así, por ejemplo, la característica geométrica nos da a conocer un cálculo de congruencia en el que no entran magnitudes ni números, sino

<sup>81</sup> Cf. la correspondencia con Clarke (1715), III, núm. 17 (*Hauptschr.* I, 139); carta a Arnauld (abril de 1687); *Gerh.* II, 92 s. (*Hauptschr.* II, 217 y *pass.*).

solamente puntos simples, carentes de extensión, y relaciones de situación. El cálculo versa solamente sobre la ordenación y la mutua condicionalidad de *relaciones puramente cualitativas*, sin entrar en ninguna clase de *relaciones cuantitativas*.

Se revela ahora, de un modo general, que el álgebra, como ciencia de la cantidad, se halla subordinada a una *teoría general de la forma*, cuyo origen debe buscarse, según Leibniz, en la "metafísica".<sup>82</sup> El concepto de función se halla por encima del simple concepto aritmético y geométrico de magnitud, tanto en cuanto a originalidad como en lo tocante a su generalidad metodológica. La originalidad y el carácter paradójico inicial del cálculo infinitesimal consisten en que *aplica* esta concepción general *al campo mismo de las magnitudes*. Si contraponemos mentalmente dos series de magnitudes variables y las combinamos entre sí mediante una ley fija de subordinación, veremos que esta ley permanece totalmente intacta en cuanto a su *sentido* y a su *vigencia*, aunque disminuyan ilimitadamente los valores cuantitativos absolutos que comparamos entre sí. La *relación conceptual* que hemos establecido entre ellos se mantiene en pie aunque desaparezcan, desde el punto de vista de la intuición, las magnitudes que al principio los representaban.<sup>83</sup> Más aún, es precisamente esta relación conceptual la que, a la inversa, suministra el verdadero *fundamento de conocimiento* para poder determinar las *relaciones de medida*.

El procedimiento usual de la comparación de magnitudes mediante la medición directa falla siempre que se trate de formas no homogéneas, por ejemplo de rectas y curvas. En estos casos, no queda más recurso que comparar las formas heterogéneas, no directamente, en su imagen sensible acabada, sino reduciéndolas previamente a la *regla* conforme a la cual pensamos que han surgido. Esta regla de nacimiento forma en lo sucesivo el verdadero "elemento" que ha de impulsar el análisis. Así, por ejemplo, para calcular la *longitud* de una curva, atribuimos mentalmente a cada uno de sus puntos una determinada dirección, deduciendo de la ley del cambio constante de dirección la cualidad y todas las

<sup>82</sup> Más detalles acerca de esto, en *Leibniz' System*, pp. 134 ss., 148 s., y en *Conturat*, I. c., cap. 6.

<sup>83</sup> Cf. *Math.* IV, 104-6 (*Hauptschr.* I, 101 ss.).

características cuantitativas de la curva. El postulado de la "definición genérica" encuentra aquí su verdadera realización: sólo comprendemos verdaderamente una forma cuando la seguimos paso a paso en su estructura lógica. El cálculo diferencial se revela ahora como un método técnico para asegurarnos —concretamente, en el progreso hacia la serie de las derivaciones superiores— la totalidad de las condiciones de un contenido de magnitud dado, mientras que el cálculo integral nos enseña a construir este contenido, en cuanto aún no dado, partiendo precisamente del conjunto de estas condiciones.

Resumiendo todos los resultados anteriores, nos encontramos ahora con una gradación lógica característica. Mientras que la ciencia universal se limitaba al principio a reducir todo el ser discursivo y real a relaciones numéricas, para enseñarnos más tarde a renunciar a toda cooperación de los números y a comprender las relaciones de la forma puramente a base de sí mismas, ahora se revelan la teoría pura y el cálculo general de las funciones como el verdadero y más profundo instrumento para determinar los mismos números y las magnitudes.

Es ahora y sólo ahora cuando el problema de la "composición" de lo continuo cobra la forma nítida y acusada que constituye la premisa para su solución. Pasa a segundo plano el punto de vista del "todo" y de la "parte": en su lugar aparece una relación de interdependencia y de superioridad y subordinación de condiciones conceptuales. Lo "simple" no es parte integrante de lo complejo, sino un momento lógico que entra en su definición.

"Muchos de los que han filosofado en la matemática acerca del punto y de la unidad —escribe Leibniz a Bourguet— han caído en errores por no haber sabido distinguir entre la reducción a conceptos y la división en partes. Las partes no siempre son más simples que el todo, aunque son siempre más pequeñas que éste."<sup>31</sup>

Con lo cual lo "infinitamente pequeño" pretende ser únicamente el "requisito" conceptual de la magnitud, pero no una parte integrante real y "actual" de ella. Por tanto, frente a toda interpretación realista que conciba la materia como integrada por partículas infinitamente pequeñas, Leibniz subraya continuamente, una y otra vez, el carácter del cálculo infinitesimal como el de una

<sup>31</sup> Carta a Bourguet (5 de agosto de 1715); Gerh. III, 583.

"ficción" puramente metodológica; ficción que, sin embargo, es necesaria e indispensable, ya que —en virtud de una conexión que llegaremos a comprender con toda claridad más adelante— todo se comporta en las cosas como si fuese una verdad incondicional. En general, lo infinitamente pequeño presenta la vigencia plena de un fundamento conceptual, pero sin que se le pueda atribuir ninguna clase de existencia especial efectiva. Tiene su lugar —como Leibniz afirma, con palabras bien características, en carta a Johann Bernoulli— "en los fundamentos ideales que rigen las cosas como las leyes de éstas, aunque no se encuentre en las partes de la materia".<sup>32</sup>

Sólo desde este punto de vista podemos enfocar claramente el problema histórico de los orígenes y la independencia del descubrimiento leibniziano del cálculo infinitesimal. La respuesta a este problema no puede ser dudosa cuando se comprende que el nuevo tipo de cálculo brota en realidad, como lo dice el propio Leibniz, de la fuente más íntima de su filosofía.<sup>33</sup>

El análisis de lo infinito no es más que una nueva y más fecunda aplicación de la exigencia general del análisis de los conceptos, del que arranca la teoría de Leibniz. Es muy característico que Leibniz, en un estudio escrito después de estallar la polémica de la prioridad y que revela con una fuerza y una claridad magistrales los motivos de su descubrimiento, coloque nuevamente a la cabeza esta idea. El verdadero y último origen de su descubrimiento del cálculo infinitesimal radica, según vuelve a afirmar aquí, en su teoría de las condiciones de la definición y de la prueba deductiva.<sup>34</sup> La amplitud y la generalidad con que Leibniz afirma desde el primer momento su concepción fundamental y

<sup>32</sup> Carta a Johann Bernoulli (7 de junio de 1698), Math. III, 499 (Hauptscr. II, 361).

<sup>33</sup> *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, publ. par Foucher de Careil, Paris, 1857, p. 327: "Fortasse non inutile erit, ut nonnihil in praefatione scribis tui attingas de nostra hac analysi infiniti ex intimo philosophiae fonte derivata, que Mathesis ipsa ultra haecenus consuetas notiones, id est ultra incomparabilia sese attollit... Et haec nova inventa mathematica partim lucem recipient a nostris philosophematibus, partim rursus ipsis auctoritatem dabunt" (Carta a Pardella).

<sup>34</sup> *Historia et origo Calculi differentialis* (ed. Gerhardt, Hannover, 1846), p. 431.

que constituye la verdadera superioridad del nuevo método, brotan precisamente de esta relación. Leibniz no necesitó descubrir la idea misma del cálculo infinitesimal, que ya habían manejado y puesto a contribución con fecundos resultados Galileo en la mecánica, Képler y Cavalieri en la geometría, Fermat y Descartes en el análisis. (V. vol. I de esta obra, pp. 348 ss.) La aportación de Leibniz consistió en descubrir el fundamento conceptual unitario de todos estos conatos sueltos, que se limitaban en su aplicación a diversos campos aislados. En esto, se remonta también por encima de Newton, quien explica el concepto de fluxión por el concepto de velocidad y cuyo punto de vista se orienta, por tanto, hacia analogías esencialmente mecánicas. Leibniz, en el fondo, no dista tampoco mucho de esta concepción: también para él es el movimiento un concepto fundamental y un concepto racional puro impreso en el espíritu como patrimonio esencial de él.

"Nuestro espíritu podría llegar a encontrarse en un estado en que no pudiera hacer experimentos ni parar mientes en las experiencias acumuladas por él en esta vida; pero es imposible que las ideas de extensión y movimiento, al igual que las de las demás formas puras lleguen a extinguirse nunca en él."<sup>38</sup>

Sin embargo, el "movimiento", tal y como aquí lo entiende Leibniz, no es ya un dato empírico concreto, sino aquel principio general de que se vale el pensamiento cuando hace que lo complejo brote constructivamente de lo simple. Así se explica que este concepto pueda penetrar y dominar por igual los más diversos campos problemáticos. De la "geometría de lo indivisible" de Cavalieri, que nos muestra, por así decirlo, "los rudimentos o los conatos de las líneas y figuras",<sup>39</sup> pasa Leibniz al concepto físico del "momento" de la velocidad y de éste a la geometría analítica y al "problema inverso de las tangentes", sin que su mirada, sin embargo, se detenga nunca en el problema concreto en cuanto tal, sino en la metodología general de su solución.

También el principio de la continuidad, que Leibniz califica como el fundamento último de su análisis, es presentado por él siempre como un principio de ordenación y de método del pensa-

<sup>38</sup> "Dissertatio exotérica de Statu praesenti et incrementis novissimis deque usu Geometriae", *Math.* VII, 324.

<sup>39</sup> "Hypothesis Physica nova" (1671); *Math.* VI, 68.

miento. Si consideramos dos series de valores de magnitudes variables unidas entre sí por una ley fija, es evidente que la relación existente entre los valores de cada serie no desaparece porque pasemos de ellos a los límites entre una y otra serie, consideradas en su conjunto. En la intuición, estos casos liminares pueden aparecer como enfrentándose a los demás elementos e incomparables con ellos, del mismo modo que la quietud y el movimiento, la igualdad y la desigualdad, el paralelismo y la convergencia de líneas aparecen necesariamente como antagónicas, cuando se las contempla directamente a través de los sentidos.

Pero el pensamiento tiene que encargarse de cerrar y de llenar este abismo que existe para nuestra "imaginación". Por muy "desemejante" que un elemento nos parezca de otro, si puede derivarse y desarrollarse de él en un proceso lógico continuo, esto crea entre ellos una afinidad más elevada y más profunda que la simple coincidencia material de algunas características intuitivas concretas y constantes.

"Si se da un tránsito continuo cualquiera que desemboca en un término final —es así como formula el propio Leibniz el supremo principio del nuevo cálculo— cabrá siempre introducir un punto de vista racional común (*ratiocinationem communem institere*) en el que vaya incluido también el término final."<sup>40</sup>

La validez y la fuerza del método lógico por virtud del cual relacionamos entre sí las dos series no sufren menoscabo aunque desaparezcan la analogía y la semejanza por la vía de los sentidos. La regla de lo desigual debe concebirse de un modo tan general que pueda incluir también la igualdad como una especial determinación.

Por tanto, Leibniz proclama expresamente el principio de la continuidad como un postulado lógico para el establecimiento y la conexión de nuestros conceptos, aunque como tal debe regir también, sin duda alguna, de un modo indirecto, para toda la realidad de los hechos, ya que no cabe concebir ninguna realidad que no tenga un fundamento y un contenido racionales.

"Siendo la continuidad un requisito necesario de las verdaderas leyes de la comunicación del movimiento, no es posible dudar que

<sup>40</sup> V. el ensayo "Cum prodisset atque increbuisset Analysis mea infinitesimalis" (*Historia et origo Calc. differ.*, ed. por Gerhardt, p. 40).



a ellas se hallan sujetos todos los *fenómenos*, los cuales sólo pueden explicarse racionalmente por medio de las verdaderas leyes de la comunicación del movimiento.”<sup>41</sup>

Por tanto, quien desee formular reglas del movimiento y la quietud, debe tener presente, ante todo, que “la regla de la quietud debe concebirse de tal modo que puede ser considerada como el corolario o como un caso específico de la regla del movimiento. Cuando no ocurre así —como en las leyes cartesianas del impulso—, ello constituye el indicio más seguro de que las reglas han sido formuladas de un modo falso y no guardan consonancia entre sí.”<sup>42</sup>

No deja de ser notable el hecho de que Leibniz no intente nunca ofrecer una prueba *metafísica* directa de la continuidad del movimiento. Todavía en cartas a de Volder procedentes del período posterior de su filosofía, se expresa Leibniz con la mayor prudencia acerca de este punto.<sup>43</sup> La continuidad no puede deducirse directamente de la “esencia” del movimiento, sino solamente de los principios del orden racional, es decir, de los requisitos de nuestra razón. Sin que ello quiera decir, claro está, que se la rebaje con ello al plano de una vigencia puramente “subjetiva”, pues lo que se reconoce y acredita como “verdad eterna” no rige solamente para nuestro entendimiento finito, sino que es una regla incondicionada a la que también el infinito y absoluto entendimiento divino tiene que ajustarse en la realización de las cosas.

“Podemos decir, así, que la continuidad, en su conjunto, es algo *ideal*, pero que, no obstante, lo real se halla totalmente dominado por lo ideal y lo abstracto, de tal modo que las reglas de lo finito retienen su vigencia en lo infinito... y, a la inversa, las reglas de lo infinito en lo finito. Todo se halla bajo el imperio de la razón; de otro modo, no existiría ciencia ni existirían reglas, lo que iría en contradicción con la naturaleza del principio supremo.”<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Carta a Varignon, *Hauptschr.* II, 557.

<sup>42</sup> “Principium quoddam generale”, etc. (1687), *Math.* VI, 130. (*Hauptschr.* I, 86), cf. especialmente “Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum” (1692), *Gerh.* IV, 375 s. (*Hauptschr.* I, 319 ss.).

<sup>43</sup> V. la carta a de Volder, 24 marzo-3 abril de 1699 (*Gerh.* II, 168; *Hauptschr.* II, 288); cf. *Gerh.* II, 193 (*Hauptschr.* II, 301).

<sup>44</sup> Carta a Varignon (2 de febr. de 1702); *Math.* IV, 93 s. (*Hauptschr.* I, 100).

Así concebida, la ley de la continuidad representa para Leibniz la clave de la verdadera filosofía, que se remonta por sobre los sentidos y la imaginación, para buscar el origen de los fenómenos en el *campo de lo intelectual*.<sup>45</sup>

Solamente ahora, y gracias a esto, se nos abre el camino hacia la consideración del *acaecer real*, sin temor a incurrir, desde el punto de vista lógico, en una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. El análisis del transcurso del tiempo en que se desarrollan los *acaecimientos reales* enfrenta a la *scientia generalis* con una misión ante la que, de momento, amenazan con fallar todos sus medios conceptuales. Las articulaciones de la realidad —según las primeras premisas de que parte la teoría de Leibniz— sólo son plenamente cognoscibles para nosotros cuando pueden representarse en un juicio cuyo predicado se contiene expresa o “virtualmente” en el sujeto. Las determinaciones con que abordamos el concepto del sujeto no deben representar algo extraño y externo con respecto a él, sino que debe ser posible desarrollarlas y llegar a comprenderlas en su totalidad ateniéndose exclusivamente a la propia “naturaleza” del sujeto.

Ahora bien, la concepción usual acerca del modo como discurre el *acaecer* en el tiempo se halla en contradicción con este postulado fundamental. No en vano se considera como lo característico de los cambios en el tiempo el hecho de que se creen en el contenidos totalmente nuevos que, de pronto, brotan como surgiendo de un fundamento desconocido del ser y se enfrentan con la conciencia como con algo plenamente independiente, distinto de todos sus conocimientos anteriores. Si esta manera de concebir fuese acertada, tendríamos que renunciar a la pretensión de considerar el *intelecto mismo* como la razón suficiente de todas las verdades que pueden serle dadas; tendríamos que reconocer junto a él y fuera de él, en la experiencia de los sentidos, un segundo principio igualmente originario de la certeza. Pero esta solución equivaldría a destruir el *concepto mismo del conocimiento*.

<sup>45</sup> Carta a Varignon (*Hauptschr.* II, 78 y 559): “Le Principe de Continuité est donc hors de doute chez moi, et pourroit servir à établir plusieurs vérités importantes dans la véritable Philosophie, laquelle s'élevant au-dessus des sens et de l'imagination cherche l'origine des Phénomènes dans les Régions intellectuelles.”

to tal y como Leibniz lo entiende, ya que, según él, las simples verdades de hecho sólo pretenden servir de preparación o de introducción a las afirmaciones racionales y aspiran a irse reduciendo progresivamente a éstas (cf. *supra*, pp. 74 ss.). Se trata, pues, de transformar en sí misma, en lo que a este punto se refiere, la manera tradicional de concebir. Lo que solemos considerar como una creación totalmente nueva en el tiempo no es, en verdad, más que el desarrollo y la manifestación sucesiva de condiciones previamente dadas, en las que se cifra y se contiene ya plenamente el resultado. El devenir en el tiempo debe enfocarse, no desde el punto de vista de la *epigénesis*, sino desde el punto de vista de la *preformación*. Todos y cada uno de los momentos del devenir deben poder derivarse como un resultado unívoco de la totalidad de las condiciones precedentes y aparecer ya *preformados* en ellas en cuanto a su peculiaridad total.

Por tanto, la concepción mecánica de la naturaleza —como subraya Leibniz, principalmente en contra de Robert Boyle—<sup>46</sup> no viene impuesta solamente por la experiencia y por la “naturaleza de las cosas”, sino que tiene sus raíces en los primeros principios de nuestra razón. La tesis de que todos los cambios que se operan en la naturaleza tienen que ser plenamente explicables partiendo de los simples conceptos de magnitud, forma y movimiento, no es más que un corolario y una versión especial del principio de la razón suficiente. Son, en efecto, estos conceptos los que hacen que lo real sea “inteligible”, en cuanto que permiten someter la realidad al cálculo matemático.

Por consiguiente, la interpretación que la física mecánica da a los fenómenos concretos de la naturaleza, si sabemos comprenderla en su sentido profundo y en su verdadera razón de ser, no favorece las conclusiones a que llega el *materialismo* dogmático, sino que, por el contrario, es ella la que reduce todo el ser sensible

<sup>46</sup> V. “De modo perveniendi ad veram Corporum Analysis et rerum naturalium causas” (mayo de 1677): “Ante omnia pro certo sumo omnia fieri per causas quasdam intelligibiles sive quae a nobis possent percipi, si quis angelus eas nobis vellet revelare. Cumque nihil a nobis accurate percipiatur, quam magnitudo, figura, motus et ipsa perceptio, hinc sequitur, omnia per haec quatuor debere explicari”. (Gerh. VII, 265); cf. especialmente las observaciones de Leibniz a la *Teoria Medica* de Stahl (*Opera*, ed. Dutens, II, 2, p. 131; *Opusc.*, p. 12 y *pass.*). Cf. *Hauptschr.* II, 24 s.

a una articulación lógico-matemática de conocimientos y, por tanto, a un ser “espiritual”. Así como en una progresión algebraica de números cada uno de éstos se halla condicionado y plenamente descrito por el que lo precede y por la ley general de la serie, así también cualquier estado sucesivo del universo que pueda alcanzarse, sea el que fuere, tiene que hallarse contenido en el estado presente y derivarse plenamente de él: “de otro modo, la naturaleza sería absurda e indigna del sabio”.<sup>47</sup> Si por medio de la fórmula de una “característica superior”, pudiéramos expresar una cualidad esencial cualquiera del universo, podríamos desprender de ella los estados sucesivos de todas sus partes y para todos los tiempos señalables.<sup>48</sup> El presente lleva en su entraña el futuro, del mismo modo que guarda en él y reproduce el pasado.

En estas reflexiones se halla ya implícito, con todo su contenido, el *concepto de fuerza* física de Leibniz. En efecto, la “fuerza derivativa”, la única con que según él tiene que ver la física, sólo indica, según las reiteradas e inequívocas explicaciones de nuestro pensador, “el estado presente del acaecer mismo, en cuanto que tiende a otro sucesivo o lo lleva implícito”.<sup>49</sup>

La fuerza no es, por tanto, un agente misterioso que obre sobre las cosas desde fuera, sino que es, pura y simplemente, la expresión de la plena *determinación matemática y lógica* de todo acaecer futuro mediante las condiciones ya realizadas en el presente. No existe ningún presente aislado y existente por sí; todo cuerpo sólo es lo que es por el hecho de llevar en sí, además de su forma momentánea de existencia, una serie infinita de plasmaciones futuras, que habrán de realizarse en un determinado tiempo, fijamente preestablecido. Es gracias a esta relación y a esta tendencia hacia el futuro, y solamente gracias a ella, como cobran su diferenciación y su interior diferenciabilidad los diversos estados momentáneos del ser.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Carta a de Volder (10 de nov. de 1703), Gerh. II, 258 (*Hauptschr.* II, 333).

<sup>48</sup> Carta a Varignon (*Hauptschr.* II, 76 y 557).

<sup>49</sup> Carta a de Volder (21 de enero de 1704): “Vis autem derivativa est ipse status praesens, dum tendit ad sequentem seu sequentem prae-involvit, uti omne praesens gravidum est futuro”, Gerh. II, 262 (*Hauptschr.* II, 336).

<sup>50</sup> V. acerca de esto, *Hauptschr.* I, 333 s.; II, 323, 326 y 436 s. (nota).

El movimiento (lo mismo que el tiempo) "no tiene nunca, en rigor, verdadera existencia, ya que no posee ninguna clase de partes coexistentes y no existe nunca, por consiguiente, como un todo. Lo que quiere decir que no se da en él nada real, fuera de la realidad del estado momentáneo, que ha de determinarse por la fuerza y por su tendencia al cambio".<sup>51</sup>

Aunque el autor emplee aquí el término de "tender" o "aspirar", toda concepción antropomórfica queda lejos de su ánimo. El conatus coincide, como en Spinoza, con la *essentia*; es la expresión de las *consecuencias lógicas* que van implícitas en un estado dado (cf. *supra*, pp. 49 s.). El concepto *físico* de la fuerza —pues aquí no se habla todavía del concepto biológico y del metafísico— no tiene su raíz en las sensaciones de los sentidos, sino que se remonta al concepto general de la *condición*. Este concepto se introduce con el único y exclusivo fin de dar una explicación plenamente *lógica* a los fenómenos del movimiento que la observación nos ofrece.

"Damos el nombre de causa a la cosa cuyo estado indica más fácilmente que ninguna otra el fundamento de los cambios. Si, pensamos, por ejemplo, un cuerpo móvil lanzado a un medio líquido, en el que produce una serie de ondas, podremos expresar también todo el proceso de los fenómenos que se producen mediante la hipótesis de que el cuerpo sólido se halla en estado de quietud, mientras que el medio líquido que le rodea se mueve; los mismos fenómenos pueden explicarse de diferentes modos, infinitamente distintos. Y no cabe duda de que también el movimiento es, en verdad, algo puramente relativo; y, sin embargo, aquella hipótesis que atribuye al cuerpo sólido el estado de movimiento, deduciendo de éste las ondas del medio líquido, es una hipótesis infinitamente más sencilla que todas las demás, razón por la cual puede ser considerado este cuerpo como la causa del movimiento."

Siempre que señalamos causas y efectos, nos limitamos, así, a establecer una de estas *determinaciones mentales* a las que some-

<sup>51</sup> *Specimen dynamicum*, I (1695), *Math.* VI, 235 (*Hauptschr.* I, 257); carta a Clarke, carta quinta, § 49 (*Hauptschr.* I, 187); *Gerh.* III, 457; *Math.* VII, 242 s.

temos los fenómenos: "*causae non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur*".<sup>52</sup>

De nuevo volvemos a encontrarnos con que los resultados de las ciencias especiales intervienen de un modo importante en el desarrollo de la metodología general. Ya durante su estancia en París, es decir, en el primer período de su trayectoria filosófica, asume Leibniz la crítica de los conceptos fundamentales de la mecánica cartesiana, reconocidos casi por todo el mundo. Atribuye a la medida cartesiana de la fuerza, según la cual ésta debe calcularse por el producto de la masa y la velocidad, su razón de ser *relativa*, señalando que no es la suma absoluta, pero sí la suma *algebraica* de las "magnitudes de movimiento" la que se mantiene constante en el todo.<sup>53</sup> Pero esta ley de la "conservación de la tendencia" es considerada ahora por él simplemente como un caso especial de la ley más amplia de la *conservación de la fuerza viva*, que Leibniz formula de un modo general y *a priori*, derivándola y pretendiendo probarla a base del principio de que el efecto pleno tiene que ser necesariamente igual a su causa. Este principio, tal como él lo concibe, no es un *resultado* de la percepción sensible, sino que se basa en "*principios que rinden cuenta de las experiencias mismas y nos permiten encontrar la determinación de aquellos casos con respecto a los cuales no existen aún experimentos ni reglas*".

La igualdad de causa y efecto es —en el mismo sentido en que lo es el principio de la continuidad— un *postulado* con que abordamos las percepciones y con arreglo al cual las reducimos a ordenaciones constantes y fijas. Si nos detenemos en la mera observación sensible, vemos que los hechos se agrupan ante nosotros, por el momento, en series totalmente heterogéneas: en un mundo de sonidos y colores, de sensaciones musculares, de presión y de temperatura. Para que todos estos campos sean comparables entre sí, para que, por ejemplo, los fenómenos de la gravedad y la elasticidad, del calor y del movimiento, puedan ordenarse mutuamente y medirse los unos por los otros, es necesario establecer ante todo

<sup>52</sup> "*Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*", *Gerh.* VII, 312; cf. especialmente carta a Arnauld (1686), *Gerh.* II, 69.

<sup>53</sup> *Specimen dynamicum* (*Math.* VI, 238 s.; *Hauptschr.* I, 264, nota). Carta a de l'Hospital (15 de enero de 1696). (*Math.* II, 309; *Hauptschr.* I, 279.)

una *unidad* conceptual que los agrupe a todos. Por grandes que sean las diferencias cualitativas que puedan revelarse entre los fenómenos, tiene que haber un punto de vista común que los asimile a todos como *magnitudes*.

Leibniz descubre este punto de vista en el *concepto del trabajo*, que por vez primera y con plena conciencia de su significación general de principio, erige en fundamento de toda la física.<sup>54</sup> Los diferentes procesos de la acción tienen su medida común en su *capacidad de rendimiento*. Si no existiera esta medida, si se llegara a la conclusión, por ejemplo, de que dos "fuerzas" que en un determinado campo, supongamos en el levantamiento de un peso por encima de un determinado nivel, son capaces de alcanzar el mismo resultado, conducen en otros campos a resultados distintos, toda la ciencia de la dinámica se vendría por tierra inevitablemente. La fuerza, al no poder captarse cuantitativamente, dejaría de ser un concepto lógicamente determinable y unívoco; no sería una magnitud fija, sino algo vago y contradictorio.<sup>55</sup> El riguroso concepto racional de causa sólo puede ser aplicable a los fenómenos del espacio y el tiempo por medio del concepto de magnitud.

Pero la idea de la *conservación* de la fuerza viva encierra, además, una gran significación para la totalidad de las concepciones filosóficas fundamentales de Leibniz, desde otro punto de vista. Solamente ahora se cumple verdaderamente el postulado que nos veíamos obligados a proclamar al principio: el de que el *transcurso real del tiempo* sólo puede comprenderse con arreglo a las condiciones generales de la teoría de los principios. No existe un *nacimiento* absoluto, sino que toda aparente creación *ex novo* es simplemente, la transformación de uno y el mismo contenido real, que *permanece* como magnitud. La idea que Leibniz desarrolla en cuanto al *concepto de la conciencia* acredita en la ley de la conservación su validez en cuanto al *concepto del universo*; la consideración física completa y confirma los resultados de la consideración en el terreno de la lógica y de la teoría del conocimiento.

El universo se convierte así en un sistema autárquico, que no necesita de ninguna influencia exterior para mantenerse y persistir. Por donde el desarrollo de las ciencias concretas especiales

<sup>54</sup> Más detalles acerca de esto, en *Leibniz' System*, pp. 303 ss.

<sup>55</sup> Carta a Johann Bernoulli, 26 de julio de 1695, *Math.* III, 210.

viene a resolver el problema de confirmar en detalle los pensamientos metodológicos que, en un principio, revisten solamente el carácter de postulados generales.

### III

La estructura y la gradación del conocimiento racional se determinaban, en Leibniz, por su concepto general de la *verdad*. El carácter formal de este concepto encerraba ya una determinada orientación hacia el contenido objetivo que en él debía plasmarse. Después de haber echado una ojeada general al sistema de las ciencias, podemos ya esclarecer desde otro punto de vista esta imbricación de principio entre la forma y la materia del saber. Lo mismo en la característica general que en la matemática, en la dinámica, en la biología y en la metafísica, se acusa por igual el rasgo peculiar y específico del *ideal* leibniziano de *conocimiento*, cobrando en esta trayectoria una forma cada vez más clara y más precisa.

Leibniz rechaza desde el primer momento la idea de que todo conocimiento debe ser la *imagen* fiel de una realidad existente por sí misma. No es necesario que medie ninguna relación de *semejanza* entre nuestras ideas y el contenido que tratan de "expresar". Las ideas no son *imágenes*, sino *símbolos* de la realidad; no reproducen ni tienen por qué reproducir un determinado ser objetivo en todos y cada uno de sus rasgos y características concretos, sino que basta con que representen en sí de un modo fiel y traduzcan, por así decirlo, a su propio lenguaje, las *relaciones* existentes entre los distintos elementos de este ser.

"Una cosa expresa otra cuando media una relación constante y ordenada entre lo que puede predicarse de la una y lo que puede predicarse de la otra."<sup>56</sup>

"Así, el modelo de una máquina expresa la máquina misma, un dibujo plano en perspectiva expresa un cuerpo tridimensional, una frase expresa un pensamiento, un signo expresa un número y una ecuación algebraica un círculo u otra figura geométrica, y

<sup>56</sup> Carta a Arnauld (septiembre de 1687), *Gerh.* II, 112 (*Hauptschr.* II, 233).

todas estas expresiones tienen de común el que por la simple consideración de las relaciones que en la *expresión* se contienen podemos llegar al conocimiento de las correspondientes cualidades de la *cosa* que se trata de expresar. De donde se deduce que no es necesario que la expresión y la cosa se asemejen entre sí, siempre y cuando que se asegure una cierta analogía entre las correspondientes relaciones. Y se deduce, asimismo, que mientras que unas expresiones tienen un fundamento objetivo (*fundamentum in natura*), otras, como ocurre por ejemplo con las palabras del lenguaje o con toda clase de signos, descansan, en parte al menos, sobre la simple convención. Las expresiones objetivamente fundadas requieren una especie de semejanza, como la que media, v. gr., entre una comarca y la carta geográfica correspondiente, o por lo menos, una cierta y determinada *relación*, tal la que existe, suponamos, entre una circunferencia y su representación gráfica en perspectiva, en forma de elipse, ya que todos y cada uno de los puntos de la elipse corresponden, conforme a una determinada *ley*, a los puntos de la circunferencia. Por tanto, la existencia en nosotros de una idea de las cosas sólo significa que Dios, que es a un tiempo mismo el autor del espíritu y de las cosas, ha infundido al espíritu la fuerza mental necesaria para poder derivar de sus propias actividades resultados que corresponden plenamente a los efectos reales que en las cosas se manifiestan. Y así, aunque la idea de la circunferencia no se asemeje a la figura de la circunferencia tal como se da en la realidad, pueden derivarse de ella, sin embargo, *verdades* que la experiencia confirmará, sin duda, en las circunferencias reales.<sup>57</sup>

Por insignificante que a primera vista pueda parecer el cambio introducido por Leibniz en la concepción epistemológica habitual, no cabe duda de que encierra una gran importancia para toda su teoría. Se ha dado el paso inicial y decisivo hacia la superación

<sup>57</sup> "Quid sit Idea", *Gerh.* VII, 263 s. Hasta qué punto el concepto leibniziano de la verdad que aquí se formula perdura y sigue influyendo en las modernas discusiones en torno a la crítica del conocimiento, lo atestigua claramente una obra como la de Heinrich Hertz, *Prinzipien der Mechanik*, en la que se dice lo siguiente: "El método de que nos valemos para derivar el futuro del pasado es éste: nos formamos en nuestro interior *imágenes aparentes* o *símbolos* de los objetos exteriores, de tal modo que las consecuencias mentalmente necesarias de las imágenes sean siempre las imágenes de las consecuencias na-

de la "teoría de la imagen". Las ideas siguen *refiriéndose* a un ser objetivo, que tienen en frente, pero no necesitan ya *copiar* este ser para comprenderlo y convertirlo en patrimonio suyo.

Empieza a cambiar con ello la concepción acerca del papel y del significado que corresponden a la *percepción* dentro del conjunto del proceso del conocimiento. En su teoría de la "percepción", los *Nouveaux Essais* dejan traslucir claramente este cambio. En relación con el conocido problema de Molyneux —el de si un ciego de nacimiento que recobrase la vista por una operación sabría percibir mediante el sentido visual las formas del espacio que hasta entonces distinguía solamente por medio del tacto—, Leibniz desarrolla la idea de que tendría un gran interés psicológico, en general, el investigar en detalle las representaciones de los ciegos y los sordo-mudos. Estas representaciones —dice— diferirían notablemente entre sí y con respecto a las nuestras, ya que descansan sobre un material sensible diferente, pero serían, sin embargo, *equivalentes* en cuanto a lo que expresan. La sensación, como tal, tomada por sí sola, es muda; lo que la convierte en *conocimiento* es la *significación* ideal que le atribuimos y para la que ella sólo sirve de indicación. No es, por tanto, contradictorio ni mucho menos afirmar que el mismo *contenido unitario de ideas* puede ser reproducido y transmitido por grupos muy diferentes de signos sensibles. La falla fundamental de la teoría del conocimiento de Locke consiste, según Leibniz, en que no tiene en cuenta ni desarrolla esta distinción; en que confunde aquello que las ideas *significan* en el riguroso empleo del concepto de ciencia, con los complejos de las percepciones que sirven solamente para *indicarlas* de un modo más o menos arbitrario y mudable. Así, por ejemplo, el *geómetra* no tiene por qué preocuparse de las imágenes de las rectas o las circunferencias que difieren necesariamente con los diferentes individuos y que son, por tanto, oscilantes y variables en su sentido, sino solamente de las relaciones objetivas de los *pensa-*

mentalmente necesarias de los objetos reproducidos. Para poder ajustarse a esta exigencia, es necesario que se den ciertas coincidencias entre la naturaleza y el mundo espíritu... Las imágenes de que hablamos son nuestras representaciones de las cosas; muestran con las cosas una coincidencia esencial: la que consiste en ajustarse a la exigencia indicada, pero sin que sea necesario para tales fines que coincidan con las cosas en ningún otro respecto."

mientos, de las que aquellas imágenes no son más que abreviaturas.<sup>58</sup>

Esto viene a arrojar nueva luz sobre la función de la característica general. Se comprende ahora que los caracteres de las cosas no consisten precisamente en reproducir sus detalles concretos ni tienen, por tanto, para qué perderse en su infinita variedad, estando a pesar de ello en condiciones de representar ante nosotros, de un modo sensible, todo el contenido "inteligible" de la verdad.

"Los caracteres son cosas por medio de las cuales se expresan las mutuas relaciones de los objetos entre sí y cuyo tratamiento es, sin embargo, más fácil que el de los objetos mismos. A cada operación en los caracteres corresponde, pues, algo que se predica de los objetos, pudiendo aplazarse, no pocas veces, el tratamiento de éstos hasta el final del procedimiento. Todo resultado a que lleguemos en cuanto a los caracteres puede transferirse fácilmente a sus objetos, dada la coincidencia que desde el primer momento se establece entre ellos. . . Ahora bien, cuanto más exactos sean los caracteres, es decir, cuantas más relaciones entre las cosas expresen, mayor será su utilidad."<sup>59</sup>

Queda descartada, así, la concepción de que la verdad misma, por necesitar signos para poder representarse, no es más que un producto subjetivo y arbitrario, supeditado al lenguaje convencional. Lo único que podemos elegir a nuestro antojo es el material de que nos valemos para expresarla de un modo sensible; en cambio, las relaciones entre las ideas mismas son, en cuanto tales, fijas, independientes e inmutables. Así como a través de las sensaciones de nuestros sentidos miramos a los contenidos constantes de la definición matemática, así también contemplamos en los signos un estado de cosas objetivo-conceptual, sustraído a toda arbitrariedad subjetiva.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> *Nouveaux Essais*, lib. II, cap. 9, *Gerh.* V, 124 s. Cf. lib. II, cap. 29, § 13, *Gerh.* V, 243 s. y lib. IV, cap. 1, § 9, *Gerh.* V, 342. Por lo demás, en un sentido rigurosamente histórico, la crítica que aquí se hace a Locke sólo es aplicable a la versión de su teoría del conocimiento que figura en los dos primeros libros del *Essay*, sin que afecte para nada a la teoría del saber geométrico, contenida en el libro cuarto. Cf. acerca de esto, libro V, cap. 3, secc. II.

<sup>59</sup> "Characteristica geometrica" (10 de agosto de 1679), *Math.* V, 141.

<sup>60</sup> "Dialogus" (agosto de 1677), *Gerh.* VII, 192 (*Hauptschr.* I, 19 s.); *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684), *Gerh.* IV, 425 (*Hauptschr.* I,

En el ejemplo del análisis de la situación, sobre todo, hemos tenido ocasión de ver (*supra*, pp. 84 ss.) lo que esta idea fundamental representa y aporta en cuanto a la estructuración de la matemática. Pero donde esta idea encuentra su verdadera realización es en el campo del cálculo infinitesimal. Vemos aquí cómo lo diferencial, sin ser semejante ni homogéneo a la forma de que se deriva, puede representarlo en cuanto a su significación conceptual en conjunto, expresando de un modo exacto todas las relaciones que puede asumir con otras magnitudes.

La fecundidad matemática de la nueva concepción se manifiesta sobre todo en la ampliación y la transformación del concepto de medida. La geometría elemental puede contentarse, para sus medidas, con una unidad dada cualquiera, que, a fuerza de repetirse, llega a alcanzar y agotar, en la aproximación apetecida, la forma que se trata de medir. La medida y lo medido son, aquí, plenamente homogéneos.

Sin embargo, la trayectoria moderna de la matemática había ido conduciendo de un modo cada vez más enérgico hacia problemas ante los que fallaba esta determinación inicial del concepto; se le habían revelado variedades de magnitud que, aunque plenamente determinadas de suyo y susceptibles de ser creadas con arreglo a una ley fija, no mostraban, sin embargo, ninguna relación cuantitativa indicable con las magnitudes de las líneas o los ángulos de las que trata la geometría usual.

Uno de los problemas más conocidos de esta clase nos lo ofrece el problema de la magnitud del ángulo de contingencias, es decir, del ángulo formado por la línea de la circunferencia y su tangente en un punto determinado. El problema tenía por fuerza que embrollarse dialécticamente mientras se intentó encontrar una medida común y sensible de magnitud para este ángulo y los ángulos formados por líneas rectas, mientras los geómetras se empeñaban en establecer entre ambos grupos de magnitudes una relación directa cualquiera de "mayor" a "menor". En tiempo de Leibniz, se enfrentaban bruscamente los más variados intentos de solución, en pugna los unos con los otros.

La solución propuesta por Leibniz para resolver este problema 26 s.); *De Synthesi et Analysisi universali*, *Gerh.* VII, 295 (*Hauptschr.* I, 44 s.) y *pass.*

corresponde a su idea general y fundamental de la geometría. Los ángulos formados por líneas rectas y los ángulos de contingencia no guardan entre sí una relación mensurable, ya que pertenecen a géneros conceptuales totalmente distintos. En cambio, los ángulos de contingencia forman entre sí un sistema cerrado, cuyos diversos elementos sueltos podemos reducir a un orden fijo y armónico. En efecto, la "magnitud" de cada uno de estos ángulos depende de la *curvatura* del círculo, determinada a su vez por la longitud del radio. Por tanto, las longitudes de los radios nos dan la medida del aumento o la disminución de los ángulos de contingencia: no en el sentido de que medie una coincidencia cualquiera en cuanto a un elemento característico material entre las variedades comparadas entre sí, sino en el sentido de que existe entre ellas una ley general de *coordinación*. La medida no tiene un carácter material, sino un carácter *simbólico*, simplemente: no se basa en una homogeneidad real, sino en una regla de mutua correspondencia entre formas heterogéneas.<sup>61</sup>

Y este mismo punto de vista sigue aplicándose en el tránsito a la *mecánica*. El que las cualidades sensibles se reduzcan totalmente a los criterios de magnitud, forma y movimiento, no quiere decir que desaparezcan totalmente en ellos y que hayan de perder la específica singularidad que las caracteriza.

"No debe pensarse —escribe Leibniz, replicando a Locke— que ideas como la del color o la del dolor sean sencillamente arbitrarias y no guarden relación o conexión natural alguna con sus causas, ya que Dios no suele proceder con tan poco orden y razón. Más bien diría que entre la causa y el efecto existe aquí una especie de *semejanza*, la cual no media, ciertamente, entre los términos mismos, sino que es de carácter expresivo y descansa sobre una especie de *relación de orden*, a la manera como una elipse o una parábola se asemeja en cierto modo al círculo, como una proyección plana de él, ya que existe en este caso una relación exacta y natural entre la forma proyectada y su proyección."<sup>62</sup>

<sup>61</sup> V. acerca de esto, el ensayo "In Euclidis Πρώτα", *Math.* V, 191, y los "Initia rerum Mathematicarum metaphysica", *Math.* VII, 22 (*Hauptschr.* I, 61 s.).

<sup>62</sup> "Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive ou de rapport d'ordre comme une Ellipse et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon

Vemos, pues, que las llamadas cualidades secundarias no son una apariencia vacua y carente de esencia, sino que expresan, por el contrario, una cualidad real de los cuerpos, cualidad que, sin embargo, no es inherente a ellas de un modo absoluto, sino que les corresponde con respecto al órgano sensible. Por tanto, la función de la física no consiste en mostrar como una mera ilusión la imagen del mundo que la intuición directa nos ofrece, sino que todo el secreto del "análisis físico" reside "en el recurso único de atribuir las cualidades confusas de los sentidos a las cualidades distintas que las acompañan, tales como, por ejemplo, el número, la magnitud, la figura, el movimiento y la fijeza".

"Pues cuando observamos que ciertas cualidades confusas van siempre acompañadas por estas o aquellas cualidades distintas y cuando, con ayuda de éstas, podemos explicar en su totalidad la naturaleza de ciertos cuerpos, pudiendo probar que necesariamente tiene que corresponder a ellos esta o aquella figura, este o aquel movimiento, nos encontraremos con que las mismas cualidades confusas tienen por fuerza que derivarse de esta estructura precisamente, aun cuando no podamos comprenderlas plenamente por sí mismas, puesto que no consienten por sí solas una definición ni, por tanto, una prueba rigurosa. Tenemos que contentarnos, pues, con poder explicar todo lo que, siendo distintamente concebible, las acompaña, por medio de conclusiones seguras, coincidentes con la experiencia."<sup>63</sup>

No se afirma, por tanto, que las sensaciones sean objetiva y sencillamente idénticas a los movimientos que las causan, sino simplemente que no existe otro medio de llegar a comprenderlas plenamente y a penetrar en ellas de un modo intelectual que el de referirlas a determinaciones puramente matemáticas. El camino para lograr esto nos lo había señalado ya la física de Leibniz. Para poder hacer commensurables los distintos campos de los fenómenos sensibles, lo primero es reducir todas las diferencias existentes entre las diversas clases de acción a una diferencia au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection, qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre." *Nouv. Ess.*, lib. II, cap. 8, § 13 (*Gerh.* V, 118).

<sup>63</sup> *Opusc.*, p. 190; cf. *Opusc.*, p. 360 (*Generales Inquisitiones de Analysis notionum et veritatum*, 1686).

única: la que media entre las magnitudes de trabajo (v. *supra*, p. 102). Hay que traducir a otro lenguaje, desde el punto de vista de su consideración científica, el fenómeno sensible concreto, con todas sus múltiples peculiaridades cualitativas, considerándolo simplemente como un resultado cuantitativo y como una inversión de fuerza viva. Representando, de este modo, todo acaecer especial por un valor numérico fijo, hemos encontrado al mismo tiempo el símbolo exacto, único medio por el cual podemos llegar a conocerlo plenamente.

Pero, partiendo de aquí, el pensamiento sigue su curso. El desarrollo constante del concepto de símbolo ha ido acercándonos gradualmente al problema concreto de la *metafísica* leibniziana. Hasta el mismo conocimiento racional de la matemática y la mecánica se reduce a un simple "símil", ya que no puede revelarnos directamente el "interior" absoluto de la naturaleza, lo que vale tanto como decir que reconocemos la condicionalidad y relatividad de todos los grados de conocimiento hasta ahora alcanzados. También las leyes de la física, que desde el punto de vista de la ciencia podríamos considerar como lo único "real" forman parte, según se revela ahora, del campo de los fenómenos; la misma ley de la conservación, que representa la regla más alta de todo acaecer natural, se limita a establecer entre los fenómenos un orden seguro y sujeto a leyes.<sup>64</sup>

Pero de lo que aquí se trata, sobre todo, es de captar el concepto del fenómeno en el significado riguroso y preciso que presenta en el sistema de Leibniz. Hay que relegar a segundo plano, de momento, el problema de la relación entre los fenómenos y las sustancias. Por muy importante que sea y por mucho que se centre en él el verdadero interés de la *metafísica* leibniziana, necesita, para poder ser comprendido en su verdadero sentido, ser preparado lógicamente por otro problema. Hay que preguntarse, ante todo, cómo el mundo de los "fenómenos", cómo el ser real en el espacio y el acaecer concreto en el tiempo se comportan con respecto a las verdades universales e "inteligibles". Estas verdades son solamente una "abstracción" que se limita a reproducir los hechos de un modo puramente imperfecto y arbitrariamente li-

<sup>64</sup> Más detalles acerca de esto, en *Leibniz' System*, pp. 299, 315.

mitado, o cabe establecer entre los dos campos una correspondencia perfecta y total?

Los términos de esta última pregunta, sin embargo, tal como Leibniz entiende el problema, deben invertirse. Las verdades eternas tienen una vigencia propia y sustantiva, que nada tiene que ver con el hecho de que puedan o no encontrar una correspondencia directa en el mundo de la realidad. Estas verdades no predicen ni lo más mínimo en cuanto a la existencia, sino que se limitan a formular las condiciones generales, que no postulan más que una vigencia puramente hipotética. No nos indican lo que es, sino lo que, partiendo de la premisa de determinadas existencias, se deriva de ellas de un modo necesario y con validez general.

Y esto se aplica por igual a los principios racionales sobre los que descansa la moral que a los que sirven de base a la matemática y a la ciencia de la naturaleza. Así como las relaciones entre los números conservan su verdad propia independientemente del hecho de que haya o no quien sepa contar o cosas susceptibles de ser contadas, así también la idea del bien permanece en pie aunque la realidad empírica no se ajuste nunca plenamente a ella o no la tome en consideración.<sup>65</sup> Tampoco las ciencias necesarias y basadas en pruebas, como la lógica y la metafísica, la aritmética y la geometría, la dinámica y la mecánica, la ética y el derecho natural, encuentran su verdadero título de legitimidad en las experiencias y los hechos, sino que tienen por función, más bien, "dar cuenta de los hechos mismos y regularlos de antemano".<sup>66</sup>

Se destaca claramente aquí la doble posición que las verdades eternas adoptan ante los hechos. No necesitan de éstos, ciertamente, para su certeza y su evidencia, pero poseen en ellos, sin embargo, el verdadero material de su confirmación. Aunque una realidad determinada y concreta no pueda reproducir nunca directamente las leyes ideales, no es menos cierto que todo el orden y la conexión de los fenómenos tienen que ajustarse a esas leyes y remitirse a ellas. La realidad no es nunca una forma igual en

<sup>65</sup> "Juris et aequi elementa" (Mollat, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1893, p. 22 = *Hauptschr.* II, 504).

<sup>66</sup> *Meditation sur la notion commune de la justice*, Mollat, p. 47 (*Hauptschr.* II, 510 s.).



todas y cada una de sus partes a una figura geoméricamente definida, pero ello no quiere decir que no debamos retener las definiciones *exactas* de la geometría como una norma conceptual suprema, en la seguridad de que ninguna existencia empírica estará nunca en contradicción con ella. En la medida en que se ajusta a las condiciones de esta norma, podemos decir que el “fenómeno” mismo participa de lo “inteligible”.

“Aunque en la naturaleza no se dan nunca cambios perfectamente uniformes, como los requiere la idea del movimiento que la matemática nos proporciona, del mismo modo que una figura existente en la realidad no se ajusta nunca estrictamente a las cualidades que conocemos de la geometría... los fenómenos reales de la naturaleza se hallan ordenados, no obstante, de tal modo que ningún proceso real puede infringir en ningún caso la ley de la continuidad... y las demás reglas exactas de la matemática. Más aún, no hay más camino para exponer intelectivamente las cosas que el que nos trazan estas reglas, las únicas que —en unión de las de la armonía o la perfección, que la verdadera metafísica nos suministra— nos permiten penetrar con nuestra mirada en los fundamentos y las intenciones del autor de las cosas.”<sup>67</sup>

Se da de lado definitivamente, así, a todas las objeciones *escepticas* contra la realidad del mundo de los fenómenos. Lo que el escepticismo niega, y con razón, es la existencia de “originales” situados, en cierto modo, “detrás” de los fenómenos y semejantes y comparables de alguna manera a éstos. El verdadero problema epistemológico no gira —ahora nos damos clara cuenta de ello— en torno a la coincidencia de los fenómenos con las cosas absolutas, sino con los *órdenes* ideales, eternos. El mundo de los fenómenos posee una precisa realidad en cuanto que representa una unidad sistemática obediente a las reglas generales de la razón. Exigir de ella otra clase de ser equivale a desconocer y falsear su concepto. No es su *realidad* metafísica fuera de cualquiera conciencia lo que razonablemente podemos indagar, sino tan sólo su *verdad* lógica. Ahora bien, la verdad de las cosas sensibles se acredita en su *articulación*, garantizada mediante los principios inte-

<sup>67</sup> *Réponse aux réflexions de Bayle* (1702); Gerh. IV, 568 (*Hauptschr.* II, 402).

lectuales puros y la constancia de las observaciones.<sup>68</sup> Si nos empeñamos en llamar simplemente un sueño a toda esta realidad, que forma en sí una unidad coherente y ordenada, ello equivale, en último resultado, a un simple juego de palabras. No importa que le atribuyamos poca o mucha realidad absoluta: ello no afecta en lo más mínimo a la *coherencia* interior que media entre sus diversos términos y que es todo lo que necesitamos conocer para los fines de nuestra experiencia.<sup>69</sup>

Este pensamiento se manifiesta con toda su fuerza allí donde Leibniz aborda el problema del verdadero *sistema cósmico* astronómico. Siendo todo movimiento, por naturaleza, algo puramente relativo, podemos expresar todo desplazamiento mutuo entre los cuerpos, con arreglo al punto de referencia por nosotros elegido, mediante diversas hipótesis, todas ellas *equivalentes* entre sí. Ninguna de estas hipótesis tiene el privilegio de reproducir íntegra y exclusivamente el orden y la organización *absolutos* del mundo de los cuerpos. Hipótesis “verdaderas” son más bien aquellas que tienen en cuenta el conjunto de los fenómenos y permiten explicarlos del modo más sencillo. La medida para juzgar de la validez objetiva de un determinado sistema astronómico reside, por tanto, única y exclusivamente en su “comprensibilidad”, es decir, en su capacidad para explicar el mayor número posible de observaciones partiendo del menor número posible de premisas.

Ateniéndonos a este criterio, se destaca, de una parte, la manifiesta ventaja del sistema cósmico copernicano y, de otra parte, se revela que esta ventaja es, en última instancia, puramente *lógica* y *metodológica*, sin que tenga títulos para reclamar ninguna otra superioridad.

“Desaparece, por tanto, totalmente la diferencia entre quienes ven en el sistema copernicano una hipótesis más clara y más adecuada a nuestro entendimiento y quienes lo afirman como la verdad, ya que ambas cosas, por la naturaleza misma del asunto,

<sup>68</sup> *Nouveaux Essais*, lib. IV, cap. 4, § 1, Gerh. V, 373, cap. 11, § 10; Gerh. V, 355: “La liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous se vérifie par le moyen des vérités de raison; comme les apparences de l'Optique s'éclaircissent par la Géométrie.”

<sup>69</sup> *Nouveaux Essais*, IV, 2, 14, Gerh. V, 356.

son aquí idénticas, sin que sea posible exigir una verdad mayor que ésta." 70

Las hipótesis científicas —cosa que ahora comprendemos mejor, enfocando el problema desde un nuevo punto de vista— no son nunca una simple copia de la realidad, sino simplemente intentos encaminados a elaborar el material de la observación de tal modo, que en él se destaque la mayor unidad posible dentro de la más grande variedad. En este sentido traza Leibniz la misión del investigador ya en su obra primeriza, en la *Hypothesis physica nova*.<sup>71</sup> Y esta concepción marca sus límites al escepticismo. Claro está que los sentidos no nos dicen de un modo exhaustivo lo que significa la verdad, lo que significa el "ser".

"Cabría, en efecto, perfectamente, la posibilidad de que una criatura tuviese largos y ordenados sueños que se asemejaran a nuestra vida, de tal modo que todo lo que creyese percibir por medio de los sentidos no pasara de ser mera apariencia. Tiene que haber, por tanto, necesariamente, algo que se halle por encima de los sentidos y que permita distinguir entre apariencia y verdad. Pero la verdad de las ciencias rigurosamente demostrativas no se halla expuesta a estas dudas; por el contrario, es ella la que tiene que decidir acerca de la verdad de las cosas sensibles." 72

Replicando principalmente a Foucher, el renovador del escepticismo académico en el siglo xvii, Leibniz hace notar que entre el mundo de las verdades y el de las realidades no tiene por qué mediar una "adecuación" material, sino que basta con que medie una "adecuación" puramente funcional.<sup>73</sup> Lo ideal no encuentra su contraimagen directa en la existencia concreta; sin embargo, lo

70 "Phoronomus sive de Potentia et Legibus naturae", *Opusc.*, p. 592; cf. especialmente *Math.* VI, 146 s., nota.

71 V. la carta a Hon. Fabri (1677), *Math.* VI, 85.

72 "Sur ce qui passe les sens et la matière" (1702), *Gerh.* VI, 502 (*Hauptschr.* II, 414): Mais la vérité des sciences démonstratives est exempte de ces doutes ("exempte" y no "exemple", como aparece en *Gerh.* por una errata que altera el sentido).

73 Carta a Foucher (1686): "Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses hors de nous leur soit parfaitement semblable, mais qui les exprime, comme une Ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'Ellipse et vice versa suivant une certaine loi de rapport" (*Gerh.* I, 383).

real se halla *ordenado* de tal modo que parece como si las normas puramente ideales fuesen realidades perfectas (cf. *supra*, pp. 92 s.).

Sin embargo, con ello sólo se determina un lado del concepto leibniziano del fenómeno y sólo se obtiene, por tanto, una visión puramente parcial del sistema. El que el conjunto de los fenómenos deba "armonizarse" con las verdades eternas de la matemática y la dinámica, no quiere decir que se encuadre nunca totalmente en ellas. Y este segundo rasgo es el que viene a completar el concepto leibniziano de la "verdad de hecho". Entre el campo de los hechos y los principios racionales puros existe siempre, a pesar de toda la coincidencia en cuanto a la estructura fundamental, una tensión permanente y una *separación* que no puede llegar a superarse plenamente en ninguna de las fases del conocimiento científico.

Lo concreto coloca al conocimiento de la razón ante un problema insoluble; podemos irlo encuadrando poco a poco en los principios científicos generales, pero sin llegar a dominarlo nunca totalmente por éstos. Y, para aclarar esta doble relación, Leibniz se remite una vez más a las ideas fundamentales de su nuevo análisis.

"Han sido la ciencia geométrica y el análisis de lo infinito —dice Leibniz en un estudio acerca de la distinción entre las verdades necesarias y las contingentes— los que me han dado luz y me han hecho conocer *que también los conceptos pueden descomponerse hasta el infinito.*" 74

Para demostrar que un juicio cualquiera es *verdadero* no hay —según la concepción general, fundamental, de que hemos arrancado— más que un camino: demostrar que el predicado va implícito en el sujeto y es, por tanto, idéntico a él en tales o cuales determinaciones (v. *supra*, pp. 70 ss.). Ahora bien, la prueba de ello puede obtenerse de uno de dos modos: unas veces, se aporta y se alcanza después de una serie finita de pasos discursivos, al cabo de los cuales se dibujan claramente y se destacan con acusado trazo las características comunes; otras veces, en cambio, se requiere un análisis ulterior, más y más desarrollado, del contenido de ambos conceptos.

74 *Opusc.* p. 18; cf. especialmente *De libertate (Nouv. lettres et opuscules, par Foucher de Careil, pp. 179 s. = Hauptschr. II, 498).*

Ejemplo típico de esta distinción es, según Leibniz, la distinción entre los números racionales y los números irracionales. Mientras que los primeros pueden siempre reducirse en último término a una unidad fundamental común, expresando con ello en términos exactos su mutua *relación*, lo irracional es "inconmensurable" con semejante método. Ciertamente es que podemos y debemos encuadrar los valores irracionales dentro de límites cada vez más estrechos, asignándoles con ello, aproximativamente al menos, el "puesto" que les corresponde dentro del sistema de los números racionales, que son, en un principio, los únicos con que podemos contar como con un factor dado. Pero, al tiempo que procedemos así, comprendemos que este intento no puede conducir nunca a un resultado definitivo y nos damos cuenta de que ello se debe, no solamente a la incapacidad contingente de nuestro intelecto, sino también a la *naturaleza del problema mismo*.<sup>75</sup>

En el mismo sentido, tenemos que también el "hecho" fortuito concreto tiene que ser *asequible* a la posibilidad de ser determinado en medida cada vez mayor por las verdades de razón y no oponerse nunca en principio a esta determinación, sin perder nunca, por ello, el carácter de lo "inagotable".

Por donde se llega a la conclusión de que debe modificarse el criterio de la vigencia general de una verdad: para que una proporción sea verdadera, no es necesario que el predicado entre real e íntegramente en el sujeto, sino que basta con que pueda percibirse una *regla general de progreso* de la que sea posible deducir con seguridad que la diferencia entre el sujeto y el predicado va reduciéndose progresivamente, pudiendo a la postre convertirse en una magnitud insignificante.<sup>76</sup>

La relación entre la *idea* y el *fenómeno* se determina, así, finalmente, en un sentido puramente platónico: los fenómenos

<sup>75</sup> V. *De libertate*, p. 183 (*Hauptschr.* II, 502); *Gerh.* VII, 200 y *pass.*

<sup>76</sup> "Quodsi jam continuata resolutione praedicati et continuata resolutione subjecti nunquam quidem demonstrari possit coincidentia, sed ex continuata resolutione et inde nata progressionem ejusque regula saltem appareat nunquam orituram contradictionem, propositio est possibilis. Quodsi appareat ex regula progressionis in resolvendo eo rem reduci, ut differentia inter ea quae coincidere debent, sit minus qualibet data, demonstratum erit propositionem esse veram" ("Generales Inquisitiones de Analysis Notionum et Veritatum", 1686, *Opusc.*, p. 374).

"tienden" siempre a alcanzar las ideas puras, pero sin que lleguen nunca, a pesar de todo, a identificarse con ellas. Sobre esta posición intermedia entre la perfección y la deficiencia, entre el saber y la ignorancia, descansa toda la posibilidad y todo el acicate de la investigación.

#### IV

Esta concepción según la cual lo *concreto* entraña una infinitud de condiciones parciales concebibles y es, por tanto, *inagotable* para nuestro conocimiento, el cual sólo puede llegar a comprender estas condiciones mediante un progreso sucesivo que va de un momento a otro, representa el punto más alto del análisis puramente lógico. La *Scientia generalis* encuentra, al mismo tiempo, su límite natural en el campo ilimitado de actividades que ahora se abre ante ella. Y ya hemos visto que Leibniz tenía una conciencia clara de este límite, desde las primeras obras en las que establece el esbozo general de la ciencia universal. No está en nuestras manos —según subraya aquí Leibniz— el poder reducir la variedad infinita de las cosas a su último fundamento metafísico esencial, deduciéndola de los atributos absolutos de Dios, sino que tenemos que contentarnos con el análisis de las *ideas* y llevarlo todo lo lejos que sea necesario para poder probar las verdades, hasta el extremo límite que marcan los supremos principios tomados *hipotéticamente* como base (cf. *supra*, pp. 67 s.).

Y, sin embargo, el pensamiento general y fundamental del racionalismo *metafísico* nos empuja constantemente a saltar por encima de esta limitación metodológica. Lo que vale y es obligatorio para nuestro conocimiento se nos revela continuamente como un límite puramente subjetivo al que no se halla vinculado el entendimiento infinito de Dios. El intelecto eterno de Dios puede abarcar con una sola mirada la totalidad de las condiciones que a nosotros sólo nos es dable seguir una tras otra. Lo que constituye para nosotros la meta de nuestra investigación: la reducción de todas las verdades empíricas a verdades apriorísticas está perfectamente al alcance del intelecto divino. El enlace necesario entre el sujeto y el predicado de un juicio, referido a un hecho individual, a un "aquí" y un "ahora", enlace que no es posible

llegar a establecer por medio de ninguna *prueba* abstracta, es captado por el entendimiento divino en su infalible intuición (infallibili visione).<sup>77</sup> Intuición de la que ha surgido y que determina la organización del universo y que lleva consigo, como algo que se da implícitamente en ella, al mismo tiempo, una ley objetiva de las cosas. No tenemos ningún derecho a prescribir a los objetos, como norma, las condiciones contingentes de nuestra comprensión humana; pero no cabe duda de que lo que se deriva del concepto del conocimiento supremo, *perfecto* de suyo, debe ser arquetípico y obligatorio para el conjunto universal de la realidad.

Hemos visto cómo Spinoza, aunque se acercase mucho a esta concepción fundamental, rechazaba expresamente la exigencia de derivar de ella la *secuencia empírica de lo concreto*. Lo único que, según él, podemos llegar nosotros a comprender de verdad son las "cosas fijas y eternas": en cambio, el seguir la serie de los objetos concretos variables lo considera como un esfuerzo tan irrealizable como innecesario, ya que no aumentaría nuestro conocimiento del fundamento íntimo de las cosas. Comprender los fenómenos significa, para Spinoza, reducirlos al orden abstracto de la geometría y la mecánica, en el que, sin tener en cuenta todas sus modalidades, sólo entran como otros tantos ejemplos de conexiones universales sujetas a ley (v. *supra*, pp. 30 ss.).

Pero, con ello —así lo comprende Leibniz—, lejos de resolver y dominar los problemas que la *investigación empírica* nos plantea, lo que hacemos es darlos de lado. Si Spinoza tuviese razón, sólo quedaría en pie, a la postre, una muchedumbre infinita de conocimientos sueltos, que tendríamos simplemente que aceptar sin poder jamás razonarlos en un sentido rigurosamente racional. No basta con saber que el concepto general A lleva consigo en todo momento el "elemento" B, sino que debemos, además, comprender la necesidad por virtud de la cual en un "sujeto" determinado, por el mero hecho de existir, se dan tales o cuales características y por qué se manifiestan en él *en este determinado*

<sup>77</sup> *De libertate* (Foucher de Carcil, p. 184 = *Hauptschr.* II, 503): "Veritates contingentes seu infinitae subeunt scientiam Dei et ab eo non quidem demonstratione (quod implicat contradictionem) sed tamen infallibili visione cognoscuntur. Dei autem visio minime concipi (debet) ut scientia quaedam experimentalis, quasi ille in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori per veritatum rationes."

y *preciso insiante*, y no antes ni después.<sup>78</sup> En un sujeto no puede darse nada que no emane de él y se halle condicionado por él. Cualquier cambio que en él se produzca se halla lógicamente y de antemano "preformado" por su propia naturaleza; más aún, esta naturaleza no significa otra cosa que una sucesión de cambios sujetos a leyes inequívocas.

Si nos paramos a considerar las consecuencias que este criterio entraña en cuanto a la estructuración de nuestra imagen fenoménica del universo, vemos que hemos abandonado con él la órbita de la *mecánica* abstracta, para pasar al campo de la *concepción orgánica de la naturaleza*. Al concebir un determinado sujeto como la fuente sustantiva de todos sus cambios interiores, le conferimos con ello el carácter y la específica peculiaridad de un organismo. Nada de cuanto en él se manifiesta aparece ahora ante nosotros simplemente como la simple impresión de un acaecer externo, sino como la expresión de una *tendencia* interior a determinadas series de cambios y de desarrollo. El pensamiento lógico general cobra, aquí, un giro y una versión *biológicos*.<sup>79</sup> El sujeto no forma ya una suma puramente pasiva de condiciones, sino una unidad *activa* que tiende a desplegarse en una plenitud de sucesivas estructuraciones. La fuerza "derivativa", tal como la mecánica la concibe, designaba un *estado singular* del acaecer, en cuanto que tiende a otros o los envuelve ya en sí de antemano (v. *supra*, p. 99).

Si ahora nos remontamos por encima de semejante *particularización*, si no enfocamos ya un ser singular, delimitado en el tiempo, sino el conjunto de una serie de desarrollo y la regla conforme a la cual se pasa en ella de un miembro a otro, surge ante nosotros el concepto de la *fuerza primitiva*. Esta regla es *universal*, por cuanto que permanece una y la misma frente a los cambios momentáneos de estado; pero es, al mismo tiempo, una regla individual en el más estricto de los sentidos, ya que no se manifiesta y realiza en varios ejemplares homogéneos, sino que representa la ley propia y peculiar de una serie constante.

"Todas las cosas singulares se hallan sucesivamente sujetas a cambio; lo único permanente en ellas es la ley misma, que lleva

<sup>78</sup> Cf. acerca de esto, *Hauptschr.* II, 92 s.

<sup>79</sup> Más detalles acerca de este punto, especialmente en *Hauptschr.* II, 13 ss.

consigo un cambio constante y que en las sustancias singulares coincide con la ley total, reinante en todo el universo." <sup>80</sup>

Surge así una variedad infinita de series de cambio, que discurren todas ellas sin influir las unas sobre las otras, pero sin que por ello sus reglas dominantes sean *incoherentes* entre sí, ya que todas ellas guardan una cohesión con arreglo a un *plan ideal* general. Los diferentes "sujetos" despliegan el contenido de sus representaciones con total independencia los unos de los otros; pero todas estas "imágenes" subjetivas forman en su conjunto, sin embargo, un solo universo de fenómenos, ya que entre todas ellas existen un *orden* y una *adecuación* constantes.

Queda trazado así el esquema general del sistema de la *monadología*. Y de nuevo comprobamos que es el concepto leibniziano del *conocimiento* el que cobra aquí, una vez más, un sello característico y peculiar.

No ha faltado quien objetara contra la teoría de Leibniz que, al reducir toda la realidad a la *actividad* de las representaciones, destruye con ello toda la *materia* independiente de la representación. Si toda la existencia del universo —dicen quienes así razonan— no es otra cosa que la infinita plenitud de los seres en quienes se produce la actividad de la representación, habrá que llegar a la conclusión final de que la realidad no tiene otro contenido que el de una representación de la representación, con lo que amenaza con esfumarse, a la postre, en una serie de formas vacías.

Pero esta objeción tergiversa el *concepto* leibniziano del *ser*, porque tergiversa el *concepto de la verdad* de que parte Leibniz. El criterio de la verdad de una idea —tal es el punto de partida de Leibniz— no puede buscarse en el hecho de que ésta se asemeje a un objeto exterior cualquiera. Así como la verdad abstracta de las ciencias necesarias descansa sobre una determinada *proporción* o *relación* de las ideas mismas, así también la verdad empírica de un determinado fenómeno se basa única y exclusivamente en su *armónica consonancia* con las reglas puras de la razón y con la totalidad de las demás observaciones. Y el mismo punto de vista que aquí se afirma con respecto a los fenómenos, de-

<sup>80</sup> Carta a de Volder (31 de mayo de 1704), *Gerh.* II, 263 (*Hauptschr.* II, 338).

muestra ahora su validez en una nueva esfera. Tampoco la "realidad" metafísica del conocimiento consiste en que los diferentes sujetos de la representación posean un *objeto* exterior común, sino en que se hallen en consonancia los unos con los otros y formen todos ellos una unidad coherente y armónica en cuanto a su *función* pura, en la fuerza creadora de sus representaciones.

No podemos seguir de cerca aquí el desarrollo de la *metafísica* leibniziana. Sólo nos interesa para los efectos de nuestra investigación en cuanto que se reflejan en ella los rasgos generales del ideal leibniziano del *saber*.

Si volvemos la vista hacia atrás para fijarnos en la trayectoria general que han seguido las reflexiones filosóficas y científicas de Leibniz, vemos cómo también se proyecta ahora una nueva luz sobre el concepto fundamental de la *armonía*. El sujeto empírico concreto parece encontrarse de momento, tan pronto empieza a reflexionar sobre sí mismo y sobre el contenido de sus representaciones, ante una variedad confusa e incoherente de impresiones. Al ir ordenando progresivamente esta variedad, al remontarse del mundo de las simples sensaciones de los sentidos al mundo de los conceptos claros y distintos del *espacio*, el *tiempo* y el *número*, para elevarse ulteriormente a la intuición de las sustancias vivas y activas, proyectadas hacia fines, no adquiere con ello ninguna *materia* extraña tomada de fuera, sino que cobra tan sólo *formas* cada vez más ricas y adecuadas para la estructuración e interpretación del contenido de su conciencia por la vía del conocimiento.

En este acto de la continua unificación del pensamiento es donde se alcanza la verdad del ser, ya que ésta no consiste en otra cosa que en la *consonancia* total de estos múltiples puntos de vista. Ninguno de estos puntos de vista puede ser considerado superfluo, pero ninguno posee tampoco una única y exclusiva *función* de ser. Cada una de las fases a que se llega posee su significación *relativa* y peculiar, pero apunta al mismo tiempo hacia otra que se halla por encima de ella y la desplaza.

Sólo en esta *gradación* de modos de considerar el problema se revela ante nosotros todo el contenido de la realidad. Visto de este modo, el contenido que nos brindan las percepciones de los sentidos no es una apatencia vacía y carente de esencia, aunque

para hacerlo asequible al conocimiento científico exacto sea necesario reducirlo a puras *relaciones de magnitud* (v. *supra*, pp. 108 s.). De este modo, el reino de las *magnitudes* constituye solamente la preparación para el reino de las *fuerzas*, en el que la organización interior del universo es considerada desde un punto de vista nuevo. Y, dentro de este mismo reino de las fuerzas, las sustancias "bajas", que son simplemente expresión de la unidad de un *proceso de vida* natural, apuntan hacia las sustancias más altas, en las que se revela al mismo tiempo la unidad consciente de una *personalidad moral*.

El ser va cobrando, para nosotros, un contenido cada vez más rico a medida que todas estas maneras intelectuales de concebir se entrelazan y se superponen unas sobre otras. La auténtica realidad no puede ser captada y reproducida de una vez; solamente podemos irnos acercando a ella continuamente por medio de *símbolos* cada vez más perfectos. Esto viene a subrayar claramente, una vez más, la importancia fundamental que tiene este concepto para la totalidad de la teoría leibniziana. Se determina ahora con toda precisión el valor que la idea de la característica general encierra necesariamente para el sistema de Leibniz. No es casual, ni mucho menos, el que nos sintamos movidos a sustituir las relaciones entre los conceptos por relaciones entre los "signos" que los representan; los propios conceptos no son, en fin de cuentas, en sustancia, otra cosa que conceptos más o menos perfectos, por medio de los cuales tratamos de penetrar en la estructura del universo.

No hay más que comparar en este punto a Leibniz con sus predecesores racionalistas, con un Descartes y un Spinoza, para darse cuenta de que esta idea a que nos referimos hace que el pensamiento se remonte a una etapa peculiar y específicamente moderna. Veíamos cómo para Descartes, con el primer desarrollo de su metafísica, la *extensión* se convertía en una *sustancia* independiente, existente por sí misma; para Spinoza, representa un atributo divino, equiparado al atributo del pensamiento y situado en el mismo plano que éste.

Por el contrario, para Leibniz el *espacio* y el *tiempo* no son otra cosa que *ordenaciones* ideales de los fenómenos; no son, por

tanto, realidades absolutas, sino que se reducen a la "verdad de relaciones".<sup>81</sup>

"Espacio y tiempo, extensión y movimiento —leemos en un pasaje muy esclarecedor— no son cosas, sino *modos de considerar* (modi considerandi)."<sup>82</sup>

La reducción de los fenómenos a procesos mecánicos se considera hasta tal punto como un simple medio *metodológico*, que puede aventurarse esa expresión bruscamente subjetiva. Sin que ello afecte para nada a la *validez* de los conceptos matemáticos fundamentales, pues sabemos que estos conceptos, aunque no nos revelan ninguna existencia incondicionada, no dejan de ser por ello menos *necesarios*, en su lugar y dentro del sistema. Los conceptos mismos son "reales" y tienen un *fundamento* objetivo, aunque no versen sobre ninguna clase de *objetos* trascendentes.

En este sentido, nos damos clara y perfecta cuenta de que la "reconciliación" a que tiende Leibniz entre la metafísica y la matemática, entre la concepción teleológica y la concepción causal, no descansa sobre la *mezcla* ecléctica del contenido de ambos campos. No se trata de acoplar externamente unos resultados a otros, sino de enfocar una y la misma conexión real desde diferentes puntos de vista de *enjuiciamiento*. Los fines no son intercalados de un modo concreto, como fuerzas activas, en el acaecer causal, sino que la *totalidad* de este acaecer es interpretada como símbolo de una conexión espiritual más alta, sin que por ello se perturben sus reglas inmanentes.

Por tanto, incluso en este punto, donde más parece acercarse Leibniz a la concepción aristotélica del universo, vemos cómo afirma la idea central y original que distingue a su sistema de la escolástica. Es cierto que su concepto de la "entelequia" se asemeja mucho a la concepción orgánica de la naturaleza de Aristóteles, pero descansa, en realidad, sobre un fundamento lógico distinto y responde a un tipo de *razonamiento* totalmente nuevo.

Leibniz parte del *concepto de función* de la nueva matemática,

<sup>81</sup> Cf. especialmente carta a Clarke (1715); carta quinta, § 47: "Ces choses ne consistent que dans la vérité des rapports et nullement dans quelque réalité absolue."

<sup>82</sup> "Spatium tempus extensio et motus non sunt res, sed modi considerandi fundamentum habentes", *Opusc.*, p. 522.

que él capta en toda su generalidad antes que nadie y que ya en su primera concepción emancipa de todas sus limitaciones en el campo del número y de la *magnitud*. Perrechado con este nuevo instrumento del conocer, aborda los problemas fundamentales de la filosofía. Se demuestra ahora que no es un instrumento rígido y muerto el que ha tomado en sus manos, sino que, a medida que avanza, va cobrando contenido y riqueza interiores. El concepto matemático abstracto de *función* se extiende hasta convertirse en el *concepto de armonía* de la ética y la metafísica. Lo que antes se mostraba como una antítesis irreductible del punto de vista de la matemática y la ciencia de la naturaleza se revela ahora, en realidad, como su complemento y su coronación ideal.

Sin embargo, la metafísica tradicional de las "formas sustanciales" experimenta aquí una aparente renovación. A pesar de la coincidencia en cuanto al *contenido* de algunas de sus tesis fundamentales, se ha superado definitivamente el *concepto del conocimiento* sobre el que aquella metafísica descansa. Leibniz rechaza con la misma energía en cada una de las fases de su pensamiento la concepción "superficial" de que son las "formas" de las cosas las que penetran en el espíritu y hacen brotar en él el conocimiento de los objetos. En este punto, por lo menos, no reconoce posibilidad alguna de conciliación ni de mediación.

Leibniz gusta de dar a su sistema el nombre de "sistema de la armonía". Pero la armonía no significa solamente, si nos atenemos a su sentido fundamental, la relación existente entre el cuerpo y el alma, ni la consonancia entre las distintas sustancias individuales y la consecuencia de sus representaciones, sino que se remonta más bien, de un modo originario, a la armonía que existe entre los distintos puntos de vista ideales, que se condicionan mutuamente los unos a los otros y a base de los cuales es posible representar e interpretar el ser.

También el concepto leibniziano de Dios desemboca, al llegar a su perfección, en este pensamiento: no en vano la idea de Dios representa para Leibniz, en última instancia, solamente la "fe racional" en la coincidencia interior entre el "reino de la natura-

leza" y el "reino de los fines".<sup>88</sup> La ecuación "Harmonia universalis, id est Deus" forma el punto de partida de la metafísica de Leibniz mucho tiempo antes de que surja la concepción de la verdadera monadología:<sup>89</sup> es, al mismo tiempo, la meta hacia la que tienden conjuntamente las múltiples corrientes de la investigación.

<sup>88</sup> V. acerca de esto, Albert Görland, "Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System" (en *Philosophische Arbeiten* eds. por H. Cohen y P. Natorp, t. I, 3), Giessen, 1907.

<sup>89</sup> V. la carta al duque Juan Federico de Braunschweig (1671), *Gerh.* I, 61.

### Capítulo III

#### TSCHIRNHAUS

El cuadro de la trayectoria general del racionalismo sería incompleto si no parásemos la atención en un pensador que —por muy poco sostenida y profunda que haya sido la influencia de su doctrina— refleja con mayor claridad que ningún otro las corrientes históricas fundamentales que se enfrentaron a lo largo del siglo xvii.

La metodología establecida por Ehrenfried Walter von Tschirnhaus en su *Medicina Mentis* no muestra ninguna clase de rasgos plenamente nuevos y originales. Depende, lo mismo en su idea fundamental que en toda su estructura, del *Tractatus de intellectus emendatione* de Spinoza y sólo va más allá de él en cuanto que trata de desarrollar y de razonar en detalle la *teoría del saber empírico*, que Spinoza postulaba y había prometido exponer, pero sin llega a cumplir su promesa. Pero, más importante que las propias realizaciones positivas de Tschirnhaus es el papel de mediador histórico que le tocó en suerte. Fue el primero que dio a conocer a Leibniz, precisamente en la época de su primera receptividad juvenil, la idea fundamental de la teoría spinozista de los principios, influyendo con ello en el desarrollo de la filosofía leibniziana, tanto desde el punto de vista positivo como en sus aspectos negativos. El desarrollo que Leibniz hubo de dar, principalmente, a la teoría de Hobbes y Spinoza sobre la *definición genética* y la *continuidad ininterrumpida* que en este punto advertimos en cuanto a la trayectoria del pensamiento tienen su explicación histórica en el trabajo en común consagrado por Leibniz y Tschirnhaus a esta parte de la metodología general, durante el período de su estancia en París y que podemos seguir a través de su correspondencia.

Pero es precisamente esta comunidad de problemas la que mejor nos ayuda a comprender las diferencias específicas en cuanto al modo de investigación de uno y otro pensador. Leibniz se guía siempre por la idea de la *ciencia universal*, tiende, por tanto,

remontándose por encima del álgebra, a una "ciencia general de las formas"; Tschirnhaus, en cambio, acota desde el primer momento un campo más limitado de investigación.

El contraste que aquí se advierte va cobrando una expresión cada vez más aguda, principalmente en las fases posteriores de la correspondencia. Tschirnhaus insiste constantemente en que es un esfuerzo vano empeñarse en superar en el plano de los principios los métodos algebraicos abstractos, en vez de mejorarlos y perfeccionarlos en sí mismos. Y tampoco mediante la "combinatoria" cabe alcanzar esta meta, según él, ya que ésta no es otra cosa que la ciencia del número de las posibles combinaciones, razón por la cual se halla, manifiestamente, supeditada a la teoría general de los números.

Y se aferra a este punto de vista incluso ante las minuciosas explicaciones de Leibniz y que luego va incorporando éste a su plan general en toda su amplitud.<sup>1</sup> En una importante carta, que arroja viva luz sobre todo el movimiento discursivo de su época, describe cómo fue apuntando y afianzándose primeramente en él el esbozo de su método. Expone cómo se manifestó en su espíritu, apenas al haber adquirido los primeros conocimientos un poco precisos del *álgebra*, el deseo de llegar a encontrar un método dotado de la misma infalible certeza e igualmente fácil en su manejo, para aplicarlo a las demás ciencias. Y cuenta cómo, preocupado con este problema, cayeron por vez primera en sus manos las obras de Descartes, en las que encontró casi realizado su ideal metodológico general. Más todavía que las conocidas obras metafísicas fundamentales de este autor, le impresionó de un modo permanente y profundo aquella carta de Descartes a Mersenne en que se habla de la posibilidad de un *lenguaje filosófico general*. El único problema que quedaba por resolver, nos dice, era el de descubrir el *diccionario* todavía desconocido de este lenguaje, problema sobre el cual meditó largamente, aunque sin resultado positivo, hasta que por último se dio cuenta de que el modelo para semejante diccionario lo tenía ya ante sí, en la propia *geometría* cartesiana. Descartes somete todas las formas del espacio a un cálculo algebraico exacto; pues bien, otro tanto podía

<sup>1</sup> V. Leibniz, *Mathematische Schriften*, ed. por Gerhardt, IV, 459 ss.



hacerse, evidentemente, con respecto a los problemas de la naturaleza, para llegar a la meta más alta de todo saber.

“Seguramente recordarás —prosigue Tschirnhaus, en esta carta a Leibniz— que te mostré esta carta de Descartes a Mersenne y que discutimos largamente acerca de ella; tus comentarios, según recuerdo, terminaban siempre con la expresión del deseo de extender el método *a todas las cosas del universo*. . . , mientras que mi preocupación tendía preferentemente a encontrar un método que permitiese tratar y resolver los problemas de la *física* del mismo modo que todos los problemas de la *matemática*, por medio del *álgebra*.”<sup>2</sup>

En esta *delimitación* del tema reside la especial y característica aportación de Tschirnhaus. Este pensador parte totalmente de las premisas del racionalismo: también él considera “verdadero” aquello que no se encuentra de antemano en la experiencia, sino que se desarrolla partiendo de sus fundamentos lógicos generales. Toda *explicación* de una cosa singular, cualquiera que ella sea, debe llevar consigo necesariamente el conocimiento de su causa inmediata y remontarse, partiendo de ella, hasta la totalidad de sus condiciones próximas y remotas. Sólo asegurándonos de estas condiciones y penetrando el objeto que consideramos, no con arreglo a su estructura concreta, sino en cuanto a su naturaleza misma, podemos decir que realmente lo dominamos, desde el punto de vista conceptual y de un modo objetivo.

“Pues llegar a comprender una cosa no es sino la actividad y el proceso discursivo por medio de los cuales hacemos que esa cosa surja ante nosotros en el espíritu, y lo que de una cosa podemos comprender es siempre, solamente, el modo primero de su formación o, mejor dicho, su *creación*. Por tanto, si la definición ha de constituir el fundamento primario de todo lo que cabe comprender de una cosa, es evidente que toda buena y legítima definición debe entrañar necesariamente una creación. Tal es, por consiguiente, la regla infalible conforme a la cual podemos, no solamente formular definiciones científicas, es decir, creadoras de ciencia, por nuestra propia iniciativa, sino también juzgar con

<sup>2</sup> Tschirnhaus, carta a Leibniz (1678), l. c., IV, 474 ss.

arreglo a su verdadero valor las explicaciones formuladas por otros.”<sup>3</sup>

El *análisis* acabado de las cosas equivale, por tanto, a la capacidad de su *creación sintética*: así, por ejemplo, una certera definición de lo que es la risa equivale a la capacidad para producir ésta a voluntad. De este modo, se atribuye directamente a la comprensión conceptual pura la capacidad necesaria para *producir* el ser empírico; pero, por otra parte, toda nuestra cultura y nuestra articulación de los conceptos deben encaminarse y orientarse exclusivamente en *dirección* hacia este contenido empírico. La meta suprema y exclusiva que todos nuestros métodos racionales deben trazarse consiste precisamente en la experiencia misma y en su estructura sujeta a ley.

Tschirnhaus —y es ésta la concepción más fecunda a que llega— subraya incansablemente la rigurosa *correlación* entre el camino *a priori* y el camino *a posteriori* del razonamiento. No es posible separar la “inducción” y la “deducción”, pues ambas se postulan y complementan mutuamente. El experimento no es otra cosa que un medio auxiliar y un regulador para la formación de los conceptos, del mismo modo que, por otra parte, el verdadero concepto pretende ser, ante todo, la clave para nuevas observaciones de hecho. *Empezamos* examinando en el espíritu, de un modo puramente abstracto e *hipotético*, las “posibilidades” de creación de una cosa, siguiéndolas hasta en sus últimas ramificaciones. Sin embargo, cuanto más nos acercamos al ser sensible especial, a medida que las condiciones se vuelven cada vez más complicadas y los caminos se hacen cada vez más difíciles de abarcar con la mirada, recurrimos a la observación metódica para delimitar por medio de ella los proyectos generales de nuestro pensamiento y establecer entre ellos una *selección* segura. La experiencia *determina* nuestro concepto, pero sin suplantarlo total y exclusivamente. Sólo cuando el experimento se concibe y enjuicia de este modo, puede llegar a encaminar verdaderamente nuestra comprensión hacia los fundamentos del acaecer, conducir

<sup>3</sup> Tschirnhaus, *Medicina Mentis sive Artis inveniendi praecepta generalia*. Editio nova, Leipzig, 1695, pp. 67 s.

a resultados a los que jamás pueden llegar los empíricos, cuyos experimentos se desarrollan sin confiarse a la guía de la razón.<sup>4</sup>

En este punto, Tschirnhaus se limita también a recoger y desarrollar la teoría de la experiencia de Descartes (v. vol. I, pp. 481 ss.). Pero la claridad con que la desarrolla y la nitidez de principios con que la desglosa de todo lo metafísico asegura a esta teoría, en manos de Tschirnhaus, una influencia histórica muy superior a la que al principio había podido lograr dentro del estrecho círculo de la escuela cartesiana. La escuela prekantiana alemana, en sus más señalados representantes, sobre todo en la persona de Lambert, enlaza visiblemente con la doctrina de Tschirnhaus, en su esfuerzo por aplicar los principios de su teoría de la experiencia a la metodología de las ciencias especiales.

Cierto es que el postulado general de una teoría crítica de la experiencia, tal como lo formula Tschirnhaus, no equivale precisamente a la realización de tal postulado. Las dificultades internas con que tropezaba el desarrollo de esta teoría se destacan claramente en el ejemplo de Tschirnhaus. Estas dificultades radican, sobre todo, en el hecho de que el objeto de que se trata y el concepto de la realidad misma no han llegado todavía a determinarse y esclarecerse de un modo inequívoco. La suma de lo pensable se divide en tres clases: las cosas intuibles mediante los sentidos, las cosas racionales o matemáticas y las cosas físicas o reales. Mientras que las representaciones de la primera clase, los contenidos sensibles, se le inculcan al espíritu desde fuera contra su voluntad y sin su cooperación, las de la segunda clase son creaciones puras del mismo espíritu, que no necesitan de ningún original de fuera. Es pura y simplemente un acto de construcción

\* "Antequam rem quandam, cujus generatio hactenus ope regularum modis ostensarum nondum innotuit, ulterius prosequamur: omnium prius rerum generationes a priori ope elementorum physices sunt considerandae. Ubi vero eo perventum est, ut intellectui impossibile sit, praeter nimiam rerum particularium varietate progredi, tunc demum juxta hos generales canones, qui ope verarum Physices conduntur... experimenta rursus instituenda sunt, quae tunc non poterunt non singularia producere: taliaque inde determinabuntur, qualia praesentate omnibus Empiricis, utpote absque ratione experimenta sua dirigentibus, absolute est impossibile". *Medicina Mentis*, p. 88; acerca de las relaciones entre la "inducción" y la "deducción" en Tschirnhaus, v. especialmente Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3ª ed., t. I, pp. 497 s., y Verwey, *E. W. von Tschirnhaus als Philosoph*, Bonn, 1905, pp. 118 ss.

genética el que las hace brotar y les confiere toda la determinabilidad de su contenido. Las formas que de este modo nacen permiten siempre, sin embargo, una *variedad de modos de creación*, todos ellos equivalentes entre sí y que conducen al mismo resultado. Para los efectos del concepto matemático puro del círculo, tanto da que lo concibamos como creado por el movimiento de una línea recta en torno a un extremo fijo o por el segmento de una esfera. Esta *multivocidad*, no tanto del contenido como del modo de producirlo, se supera en el tercer grupo de entidades, en los "entia realia seu physica". Lo que los distingue de las simples "cosas mentales" es precisamente el hecho de que sólo podemos concebirlas como nacidas de un *único modo* y por una *única causa*. Los conceptos que de ellas nos formamos no dependen, por tanto, en modo alguno, de nuestra voluntad, sino pura y exclusivamente "de la propia naturaleza de los objetos mismos"; se trata de conceptos que más que formarse *por nosotros*, se forman solamente con nuestra cooperación y ayuda.<sup>5</sup>

"De esta clase es, por ejemplo, todo lo que concebimos como algo *material*, es decir, todo aquello que no presupone una extensión pura o penetrable, como es la extensión matemática, sino una extensión impenetrable, como la de todos los cuerpos."

Claramente se advierte cómo se entretajan en esta distinción dos tendencias conceptuales distintas. De una parte, aparece el *intrínseco racionalista*, que pretende comprender y derivar la *realidad* como un *producto* del pensamiento. La *progresiva diferenciación* de los métodos conceptuales puros y su mutua determinación hasta llegar a un resultado *unívoco* y *único*, es lo que ha de constituir el elemento característico de lo "real". Pero, por otra parte, ha de darse como algo simplemente supuesto en nosotros mismos, en cuanto causa absoluta de las sensaciones de los sentidos, la *realidad* de cosas existentes en sí.

Al llegar aquí, se rompe la continuidad del método hacia el

<sup>5</sup> "Denique observe, me quorundam entium habere cogitationes, quae quidem a me optime, non tamen instar praecedentium rationalium varia, sed unica tantum ac constanti ratione concipiuntur; adeoque deprehendo, ejusmodi cogitationes nullatenus varie ad libitum formari posse, sed absolute a propria eorundem entium natura dependere, ut non a me formandae, sed potius quasi mecum formatae dici posse videantur, harum que objecta non nisi ut existentia possint concipi." *Medicina mentis*, p. 76.

que sobre todo tiende Tschirnhaus; se establece un punto dogmático de partida anterior a todo análisis y que ha de hacer posible las distinciones fundamentales de la teoría de los principios. Tschirnhaus distingue claramente entre la capacidad del intelecto y la de la imaginación, entre aquello que verdaderamente “concebimos” y lo que simplemente podemos “percibir” por medio de los sentidos. Todo contenido nos ofrece elementos susceptibles de ser fijados por medio de conceptos puros, mientras que otros escapan a este tipo de determinación. Así, por ejemplo, la extensión, la forma o el movimiento pueden ser claramente concebidos por nosotros; en cambio, el color rojo de un objeto, aunque lo percibamos con la mayor claridad, no puede llegar a ser nunca objeto de una concepción científica real, ya que difiere con cada individuo que lo perciba, razón por la cual no admite un verdadero conocimiento de *valides general*.<sup>6</sup> Y lo mismo podríamos decir de infinitud de contenidos, con respecto a los cuales debemos, por tanto, renunciar de antemano a penetrar en ellos y a captarlos claramente por medio de conceptos.

Ahora bien, si este resultado es exacto y obligado, se viene necesariamente a tierra, como fácilmente se ve, el propio plan de Tschirnhaus de una metodología universal y rigurosamente unitaria del saber. El dualismo entre el ser pensable y el ser puramente sensible abre paso, necesariamente, a un dualismo insuperable en cuanto a los modos de conocimiento. No encontramos en Tschirnhaus aquel profundo pensamiento de que partía Leibniz en su esbozo de la *Scientia generalis*: el criterio de que las “verdades de hecho” especiales no representan la contraposición absoluta con respecto a los conocimientos racionales, sino más bien el material y el problema para la aplicación de los métodos generales, que se desarrollan hasta el infinito (v. *supra*, pp. 73 s.). Esto hace que siempre quede en pie, para Tschirnhaus, un campo que se sale por principio de la órbita recorrida por su teoría lógica y que, sin embargo, se acredita cada vez más claramente como el verdadero campo de lo real, es decir, del ser físico-empírico.

Esta falla fundamental, que va haciéndose cada vez más claramente perceptible para el propio Tschirnhaus, a medida que va

<sup>6</sup> *Medicina mentis*, pp. 41 ss.

avanzando, explica los múltiples intentos de conciliación por él emprendidos para fundir de nuevo en una unidad objetiva las dos esferas separadas, la esfera de la razón y la de la experiencia. Y, al no lograrse reducir totalmente a lógica los “hechos”, no hay más remedio que seguir el camino inverso, afirmando a su vez los mismos principios sobre los que descansa toda deducción como resultados de la “experiencia interna”. Por donde son, en última instancia, cuatro los hechos fundamentales de la *propia observación* en los que Tschirnhaus apoya toda su construcción. Que se encuentran en nosotros múltiples contenidos de conciencia; que unos nos afectan de un modo placentero y los otros, por el contrario, de un modo doloroso; que determinadas combinaciones se revelan como posibles para nuestro pensamiento y otras, en cambio, como imposibles y que existen en nosotros, por último, representaciones sensibles que no emanan de nosotros mismos, sino que nos son inculcadas “desde fuera”, son cosas todas que no requieren una prueba conceptual, ya que poseen una evidencia inmediata, la cual no es posible refutar ni superar mediante razonamientos abstractos. Lo único que puede hacer la “deducción” es reducir todo nuestro saber a estas experiencias fundamentales, pero sin poder añadir nada a su verdadero contenido. No puede haber criterio más alto de la verdad que la coacción psicológica interior que nos obliga a enlazar siempre un determinado sujeto a un determinado predicado o que nos presenta como imposible y contradictoria cualquier misma una combinación cualquiera de representaciones. Mientras nos apoyemos exclusivamente sobre esta base, estaremos a salvo de todo peligro de engañarnos.

“Por lo dicho, es evidente que todo concepto o, como otros lo llaman, toda idea no es algo *mudo*, como una imagen pintada en una tabla, sino que envuelve siempre, necesariamente, una afirmación o una negación. La afirmación o la negación no son, en efecto, otra cosa que la expresión por virtud de la cual manifestamos que, interiormente, dentro de nuestro espíritu, podemos o no podemos pensar algo.”

Así, las reglas lógicas supremas, tales como, por ejemplo, el principio de la contradicción, no designan tanto una ley de las cosas como una ley de nuestra comprensión: establecen qué pen-

samientos pueden realizarse de hecho en nuestro pensar actual y qué otros son irrealizables.<sup>7</sup>

Tschirnhaus no llega a sacar la conclusión de que, al establecer esta consecuencia, se *relativiza*, en rigor, el concepto de la verdad; de que, visto así el problema, depende de la naturaleza empírica de la "capacidad del pensamiento" lo que haya de considerarse como "verdadero" o "falso", conclusión que, evidentemente, se halla en directa contradicción con su punto de partida. Para llenar la laguna que persiste aquí entre el criterio lógico y el criterio psicológico de la verdad, se recurre a una afirmación de orden metafísico. Aquello que concebimos de una manera clara y nítida, sin limitarnos a percibirlo por medio de los sentidos, tiene una vigencia que puede ser extendida por nosotros a todos los demás seres pensantes, ya que las diferencias individuales entre los hombres radican solamente en la capacidad sensitiva e imaginativa, mientras que la capacidad "intelectiva" es, en ellos, siempre la misma y obedece en todos a las mismas condiciones.<sup>8</sup>

Como se ve, la identidad e inmutabilidad inquebrantables de las puras "reglas de la razón", lejos de probarse, se esquivan. Tschirnhaus considera como su progreso esencial con respecto a Descartes el hecho de que, en vez de limitarse a señalar de un modo abstracto el criterio de la "verdadera representación", indica el camino por el cual cabe cerciorarse, en cada caso, de si un principio de evidencia aparente posee además, objetivamente, validez general.<sup>9</sup> No basta con que se nos diga que es verdadero todo aquello que comprendemos "clara y nítidamente": necesitamos poseer, además, un criterio distinto seguro para saber si un contenido que se presenta ante nosotros con la pretensión de ser claro y necesario puede ser verdaderamente "pensado", y no simplemente representado por medio de los sentidos e "imaginado". Y este criterio sólo puede residir en la *comunicabilidad general*.

Toda *auténtica* comprensión conceptual, por el hecho de emanar de la fuente común del entendimiento puro, debe revelarse ante cualquiera con la misma claridad con que se nos revela a nosotros mismos. Allí donde esta prueba falla, podemos estar

<sup>7</sup> *Medicina mentis*, pp. 35 ss.

<sup>8</sup> *Medicina mentis*, pp. 37 s., 59 ss.

<sup>9</sup> V. especialmente, *Medicina mentis*, p. 290.

seguros de que, pese a toda la confianza subjetiva que podamos depositar en nuestras representaciones, no existe la garantía objetiva de su necesidad.<sup>10</sup>

Pero fácilmente se comprende que este intento de transformar el principio cartesiano de la verdad se halla expuesto inmediatamente a las mismas objeciones que este mismo. ¿La "comunicabilidad general" de un contenido discursivo sólo puede establecerse por medio de la *inducción* y obliga, por tanto, a ir examinando por separado y contando individuo por individuo? ¿O basta con un solo ejemplo para que podamos estar en seguida seguros de todos los casos y descartar para siempre toda instancia en contrario? En el primer caso, jamás alcanzaremos aquella certeza incondicional y definitiva que postula y da por supuesta Tschirnhaus; en el segundo caso, probaremos de nuevo con ello la verdad de las *máximas generales de la inducción*, cuyo fundamento no ha de buscarse en la enumeración de una serie de observaciones parciales y concretas. Tschirnhaus no niega esta clase de máximas, pero se sustrae a la exigencia de exponerlas y razonarlas *lógicamente* en cada caso, ya que las suple y hace ociosas, en su concepción, el *axioma metafísico* de la total y absoluta identidad de la "razón".

Así, pues, la armonía que Tschirnhaus trata de establecer entre la razón y la experiencia no pasa de ser un *postulado*. Su aportación consiste en destacar la experiencia científica como el problema central hacia el que deben tender permanentemente todos los métodos "apriorísticos". La *física* es considerada por él como la suma y compendio de todo auténtico conocimiento; en ella se realiza y llega a su remate interior todo aquello a que han aspirado siempre la lógica y la matemática y hasta la metafísica y la teología. Todas las demás ciencias son de carácter y origen humano; se limitan a desarrollar las leyes plasmadas por nuestro propio intelecto y que, por consiguiente, no poseen vigencia tanto para los objetos como para nosotros mismos solamente.

"Solamente en ella (en la física) se nos revelan, por el contrario, las leyes que Dios ha impreso en sus obras y que, por tanto, no dependen de nuestro entendimiento, sino de Dios mismo y de

<sup>10</sup> *Medicina mentis*, pp. 45 s.

su ser real, por donde la consideración de las obras de la física no es otra cosa que la consideración de la acción de Dios."<sup>11</sup>

La física no podía menos de afirmar esta posición excepcional dentro del racionalismo, para que éste estuviese en condiciones de hacer frente a sus problemas modernos y peculiares. Sin embargo, Tschirnhaus, por su parte, no llega a una solución clara y unívoca: le falta, para ello, claridad acerca del problema de saber hasta qué punto la "experiencia", considerada por él como la meta última de la metodología abstracta, debe ser reputada también como su fundamento y su origen.

Pero con esta cuestión entramos ya en un nuevo círculo histórico de problemas, cuyo origen y desarrollo pasamos ahora a examinar.

## LIBRO QUINTO

### EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL SISTEMA DEL EMPIRISMO

<sup>11</sup> *Medicina mentis*, pp. 280 ss.

## Capítulo I

### BACON

#### I

#### LA CRÍTICA DEL ENTENDIMIENTO

Si volvemos la mirada del Renacimiento filosófico y científico, tal como toma cuerpo en Italia, Alemania y Francia, a la doctrina de Bacon, lo primero que se hace sentir es el cambio de la *tónica subjetiva* en el modo de filosofar y de investigar. Entramos en una nueva atmósfera espiritual, en la que se percibe un tono personal distinto.

El centro de la vida espiritual del Renacimiento es el concepto de la *conciencia de sí*. En él, en su reestructuración y profundización, trabajan no solamente los lógicos y los analíticos en el campo de la psicología, sino también los investigadores empíricos que no pueden cumplir su misión objetiva sin ponerla en relación con este problema central. Todos ellos se hallan impregnados de una nueva concepción acerca de las *relaciones entre el espíritu y la naturaleza*, concepción que en unos se manifiesta solamente en imágenes y símiles poéticos mientras que en otros comienza a adoptar ya formas conceptuales más rigurosas. La "armonía" entre las leyes del pensamiento y los objetos reales constituye, para estos pensadores, la premisa indiscutible. Prevalece en todos ellos la convicción de que podemos confiarnos tranquilamente a los conceptos de nuestro espíritu y de que basta con que profundicemos, sobre todo, en la estructura de las ideas matemáticas para descubrir el esquema fundamental para el conocimiento del universo verdadero y objetivo.

Es en este punto donde se manifiestan el papel y la aportación peculiares de Bacon y donde se revelan con mayor claridad lo mismo las características propias que los defectos de su filosofía. La naturaleza, para él, no es, como para el teórico científico, un objeto que baste considerar tranquilamente, sino un material que

ofrece resistencia a nuestra consideración y que, por tanto, necesitamos dominar y someter.

Este punto técnico de partida de Bacon determina y domina también todo su horizonte visual lógico. El "saber" no es para él, según su concepto originario, sino una especie de acción práctica por medio de la cual dominamos las cosas y las sometemos a nuestra voluntad de señorío. *Comprendemos* verdaderamente un objeto cuando, por así decirlo, lo tenemos entre las manos para manejarlo y operar con él a nuestro antojo.

Ahora bien, lo que constantemente nos impide esta captación inmediata de la realidad son las formas de nuestro propio espíritu, que a cada paso se interponen entre nosotros, los sujetos agentes, y los hechos y poderes reales de la naturaleza. Si se lograra descartar totalmente estas interferencias inoportunas y captar en su realidad pura la "esencia" de los objetos, se habría roto el encanto y quedaría instaurado el reino del hombre, el "regnum hominis".

Bacon se remite al *experimento* con la misma energía que los grandes investigadores empíricos, ensalzando continuamente su gran significación, pero sólo una consideración superficial podría pasar por alto la profunda diferencia que aquí se manifiesta. Para un Leonardo o para un Képler, la naturaleza misma no es otra cosa que un orden armónico siempre propicio a la "razón". El experimento científico materializa esta consonancia entre la razón y la naturaleza, convirtiéndose con ello en auténtico "mediador entre el sujeto y el objeto". La función más alta y definitiva del experimento consiste en poner al desnudo los "nexos necesarios" que existen entre los fenómenos empíricos, haciendo visibles con ello los "fundamentos racionales" en el seno de la experiencia misma (cf. vol. I, pp. 297 s., 310, 346 ss.).

Para Bacon, por el contrario, la realidad objetiva es un poder extraño que trata de sustraerse a nuestra acción y a la que sólo por medio de las "torturas" del experimento podemos domeñar, obligándola a rendirnos cuentas. Nos parece estar oyendo a un criminalista, preocupado por arrancar a un delincuente la confesión de su delito. En vano intentaremos penetrar en la totalidad de la naturaleza mediante una concepción de conjunto de ella, abarcándola espiritualmente con la mirada; lo más que podremos

lograr es arrancarle, trozo a trozo, su secreto con ayuda de los instrumentos y las armas de la técnica.

En esta diferencia *personal* en cuanto al modo de concebir el problema aparece ya cifrado y predeterminado el contraste entre los resultados objetivos. Lo que Bacon reprocha a toda la filosofía y a toda la ciencia anteriores a él es que, al extender y refinar la trama de nuestros *conceptos*, no ha hecho sino elevar y reforzar la barrera que nos separa del verdadero ser de los *objetos*.<sup>1</sup> Todos los intentos hechos para vigorizar las fuerzas del espíritu no han servido, según Bacon, más que para condenarlo todavía más a moverse dentro de su propia esfera, prisionero en ella. En la obra en que más severamente juzga la obra de sus antecesores, Bacon condena sobre todo la de Platón, a quien llama el "ampuloso poeta" y el "loco teólogo", afirmando que su teoría rematadamente falsa de la verdad como algo "innato" al espíritu y que no le es inculcado desde fuera, desvía a la filosofía de la captación certera de las cosas, embrollándola en una red de falsos ídolos.<sup>2</sup> Platón, nos dice Bacon, desfigura la teoría de la naturaleza por

<sup>1</sup> "Certe nobis perinde tacere videntur homines, ac si naturam ex longinqua et praeculta turri despiciant et contemplantur; quae imaginem ejus quamdam, seu nubem potius imaginum similem, ob oculos ponat: rerum autem differentias (in quibus res hominum et fortunae sitae sunt) ob earum minutias et distantiae intervallum, confundat et abscondat. Et tamen laborant et nituntur, et intellectum tanquam oculos contrahunt, ejusdemque aciem meditatione figunt, agitatione acuunt, quin etiam artes argumentandi veluti specula artificiosa comparant, ut istiusmodi differentias et subtilitates naturae mente comprehendere et vincere possint. Atque ridicula certe esset et prae fracta sapientia et sedulitas, si quis ut perfectius et distinctius cerneret, vel turrim conscendat vel specula applicet vel palpebras adducat, cum ei liceat absque universa ista operosa et strenua machinatione et industria fieri voti compos per rem facilem, et tamen ista omnia beneficio et usu longe superantem: hoc est, ut descendat et ad res proprias accedat." "Redargutio philosophiarum", *Works* III, 582. Citamos las obras de Bacon con arreglo a la excelente edición de Ellis, Spedding y Heath, Londres, 1857 ss.

<sup>2</sup> *Temporis Partus Masculus sive de interpretatione naturae*, cap. 2: "Citerur jam et Plato, cavillator urbanus, tumidus poeta, theologus mente captus... Tu verum cum veritatem humanae mentis indigenam nec aliunde commigrantem mentireris, animosque nostros, ad historiam et res ipsas nunquam satis applicatos et reductos, averteres ac se subingredi ac in suis caecis et confusissimis idolis volutare contemplationis nomine doceres, tum demum fraudem capitalem admisisti" (III, 530 s.).

medio de la *teología*, y lo mismo hace, según él, Aristóteles por medio de la *dialéctica* y Proclo por medio de la *matemática*, impidiendo con ello que aquélla rinda sus verdaderos frutos.<sup>3</sup> Lo que hasta ahora venía ensalzándose como la función más alta del intelecto representa en realidad, según Bacon, lo que seduce a éste y lo desvía de su verdadero camino; su perdición.

Desde este punto de vista es como podemos comprender la verdadera tendencia a que responde la *crítica del entendimiento* en Bacon. Lo que Bacon se propone no es lo que se proponían ante todo todos los grandes espíritus creadores del Renacimiento, es decir, poner en libertad las fuerzas creadoras del intelecto y demostrar la acción de éstas en el campo de la experiencia, sino, por el contrario, *poner coto* a estas fuerzas y a su actuación. La meta de la filosofía no es, tal como aquí se la concibe, dar alas al espíritu humano, sino recortar su vuelo, ponerle plomo en las alas, para que el pensamiento se apegue más firmemente al suelo de los hechos dados.<sup>4</sup>

Por tanto, lo que Bacon se propone indagar no es el fundamento intrínseco de la *verdad*, sino las fuentes psicológicas del *error*. Este pensador no aporta, desde el punto de vista positivo, una estructura del conocimiento científico, partiendo de sus primeras premisas, sino una patología de las representaciones y los juicios humanos. La teoría de los "ídolos", el estudio de los múltiples prejuicios y obstáculos subjetivos que entorpecen la adquisición del saber, constituye la parte más copiosa y más fecunda de su obra filosófica. Es aquí, en su obra de ensayista psicológico, donde con mayor riqueza se despliega su talento y donde brillan con mayor fuerza los méritos de su estilo.

No cabe duda de que se plantea aquí, pese a todo el tratamiento aforístico del tema, un *problema* importante y específicamente moderno. Partiendo de los errores fortuitos a que se halla expuesto el hombre por virtud de sus limitaciones individuales, va remontándose la consideración hasta las ilusiones de carácter gene-

<sup>3</sup> *Novum Organon*, lib. I, afor. XCVI.

<sup>4</sup> *Ibid.*, afor. CIV: "Itaque hominum intellectui non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera; ut cohibeant omnem saltum et volitum. Atque hoc adhuc factum non est; quum vero factum fuerit, melius de scientiis sperare licebit."

ral a que el entendimiento humano se halla expuesto en cuanto tal y por virtud de su carácter genérico. La concepción metafísica según la cual la naturaleza y la regla de nuestro intelecto nos capacitan para llegar a formarnos un juicio acerca de la esencia *absoluta* de las cosas, se revela ahora como un prejuicio simplista. El espíritu humano es como un espejo mágico, que no refleja las cosas en su pureza y tal y como realmente son, sino mezcladas con los propios fantasmas.<sup>5</sup> Por tanto, sólo una diferenciación crítica rigurosa puede determinar en nosotros el valor de verdad de las distintas imágenes y representaciones. Queda trazado, así, el *problema* general, consistente en separar en nuestro conocimiento el factor "subjetivo" del factor "objetivo", comprendiéndolos ambos en su mutua condicionalidad; problema independiente, claro está, del modo como Bacon haya llegado a ajustarse a este propósito en su propia obra filosófica.

Y la crítica que aquí se hace no se refiere solamente al *entendimiento* y a sus conceptos abstractos, sino también y en igual medida —debemos subrayarlo, saliendo al paso de la interpretación que suele darse a la doctrina de Bacon— a las sensaciones. Este rasgo es el que le da precisamente su significación universal. Bacon afirma con tanta fuerza como los grandes racionalistas que los *sentidos*, si se les deja confiados a sí mismos y a su propia dirección, sólo nos ofrecen una pauta vacilante e insegura. El testimonio y la enseñanza de los sentidos, nos dice, valen solamente "*con respecto al hombre, no en lo tocante al universo*".<sup>6</sup>

Bacon vuelve constantemente sobre esta tesis fundamental y favorita de su filosofía. Y con la misma energía con que se manifiesta en contra de las "vacuas abstracciones" de la dialéctica, reacciona contra los ligeros y precipitados "empíricos", empeñados en erigir el sistema de los axiomas y los principios científicos sobre

<sup>5</sup> "Nam Mens Humana (corpore obducta et obfuscata) tantum abest ut speculo plano, aequali, et claro similis sit (quod rerum radios sincere excipiat et reflectat), ut potius sit instar speculi alicujus incantati, pleni superstitionibus et spectris." *De Augmentis scientiarum*, lib. V, cap. 4 (I, 643).

<sup>6</sup> "Falso enim asseritur, sensum humanum esse mensuram rerum; quin contra, omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum inmiscet, eamque distorquet et inficit." (*Novum Organon*, lib. I, afor. XLI.)



la base de observaciones fortuitas y analizadas tan sólo de un modo superficial.<sup>7</sup>

Por tanto, la "experiencia" que Bacon invoca no coincide, ni mucho menos, con la impresión directa de la realidad a través de los sentidos.

"Lo que suele llamarse 'experiencia' no es sino un tanteo inseguro, a la manera del que hacemos por la noche, cuando intentamos encontrar el camino por el tacto de los objetos, cuando lo mejor y más aconsejable sería aguardar a que amaneciera o encender una luz. Tal es, en efecto, el método y el modo de la auténtica experiencia: enciende una luz y luego, guiándose por ella, señala el camino, partiendo de observaciones bien ordenadas y meditadas, y no de observaciones precipitadas y erróneas, y sacando de ellas conclusiones generales, que abren, a su vez, el acceso a nuevos experimentos."<sup>8</sup>

Es, por tanto, el orden teórico de las observaciones concretas lo que decide del valor y la significación objetiva de éstas. Hasta aquí, parece que siguiéramos oyendo hablar a Descartes o Galileo; Bacon ensalza, en efecto, como el verdadero mérito de su propio método el que con él se sella "el verdadero y legítimo maridaje" entre la capacidad empírica y la capacidad racional del espíritu.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> "Est et aliud genus philosophantium, qui in paucis experimentis sedulo et accurate elaborarunt, atque inde philosophias educere et confingere audent; reliqua miris modis ad ea detorquentes. ... At philosophiae genus Empiricum placita magis deformia et monstrosa educit, quam Sophisticum aut rationale genus (quae licet tenuis sit et superficialis, tamen est quadammodo universalis et ad multa pertinens) sed in paucorum experimentorum angustiis et obscuritate fundatum est." *Novum Organon*, lib. I, afor. LXII y LXIV.

<sup>8</sup> "Restat experientia mera, quae, si occurrat, casus; si quaesita sit, experimentum nominatur. Hoc autem experientiae genus nihil aliud est, quam (quod ajunt) scopae dissolutae, et mera palpatio, quali homines noctu utuntur, omnia pertentando, si forte in rectam viam incidere detur; quibus nullo satius et consultius foret diem praestolari, aut lumen accendere, et deinceps viam inire. At contra, verus experientiae ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat, incipiendo ab experientia ordinata et digesta, et minime praepostera aut erratica, atque ex ea educendo axiomata, atque ex axiomatibus constitutis rursus experimenta nova." *L. c.*, afor. LXXXII.

<sup>9</sup> "Atque hoc modo inter empiricam et rationalem facultatem (quarum morosa et inauspicata divortia et repudia omnia in humana familia turbavere) conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus." *Novum Organon*, praefatio, *Works*, I, 131.

La trayectoria de la experiencia, arrancando de las primeras percepciones sensibles, debe afianzarse y allanarse por medio de un método racional y seguro (omnisque via a primis ipsis sensuum perceptionibus certa ratione munienda).<sup>10</sup> Bacon traza una gradación lógica a través de la cual podemos irnos remontando poco a poco hacia el conocimiento objetivo.

"Siendo los sentidos de suyo débiles e inseguros, no les ayudan tampoco gran cosa los instrumentos destinados a ampliar y aguzar su capacidad de percepción, sino que la verdadera interpretación de la naturaleza sólo se logra por medio de experimentos adecuados y debidamente aplicados, pues los sentidos juzgan solamente acerca de los experimentos, y éstos permiten enjuiciar la naturaleza y la cosa mismas."<sup>11</sup>

En esta distinción de un doble significado de la "experiencia", en esta referencia a la contraposición entre la percepción fortuita, pasiva, y el experimento consciente y metódicamente desarrollado, reside lo que Bacon aporta a la crítica del conocimiento. En esto radica su mérito, que las fallas y endeblesces manifiestas en cuanto a la aplicación de su teoría no logran eliminar.

No es obra original suya, ciertamente, el haber restituido la investigación a los cauces de lo empírico. Su lucha contra el escolasticismo no añade nada nuevo, en realidad, a los argumentos aducidos por sus antecesores, por un Luis Vives y un Petrus Ramus, por un Valla y un Francesco Pico, aunque es cierto que les imprime, con el vigor epigramático de su estilo, la brillante forma exterior con que esos argumentos se han grabado y afianzado en la conciencia de la posteridad. Pero la médula verdaderamente fecunda de su pensamiento consiste en que no se detiene, o se propone no detenerse, ante la simple comprobación de lo concreto. Toda su aspiración va dirigida a penetrar, partiendo de los primeros y toscos inicios de la sensación, en la experiencia científica, en lo que él llama la *experientia litterata*. Con la vista puesta en esta meta superior y unitaria, se esfuerza por ponderar la función de la percepción y la del pensamiento. Según la con-

<sup>10</sup> *L. c.*, *Works*, I, 129.

<sup>11</sup> *Novum Organon*, lib. I, afor. L: "Omnis verior interpretatio naturae conficitur per instantias et experimenta idonea et apposita; ubi sensus de experimento tantum, experimentum de natura et re ipsa iudicat."

cepción originaria de Bacon, la "verdad" no reside ni debe buscarse en los sentidos ni en el entendimiento exclusivamente, sino tan sólo en el entrelazamiento y la interdependencia de estos dos factores.

Y, sin embargo, este pensamiento, con todo lo que tiene de importante y de orientador, encierra una dificultad interior, si lo consideramos en los matices especiales que presenta dentro del sistema baconiano. ¿Cuál es el carácter de aquel ser y de aquella realidad que el experimento ha de revelarnos? ¿Puede entenderse por ellos, según las consecuencias objetivas derivadas de las proposiciones iniciales de Bacon, otra cosa que la regla de la reiteración empírica, que podemos retener y poner de manifiesto *dentro de los fenómenos mismos*? Ahora bien, esta conclusión se halla en contradicción directa con la forma histórica que de hecho presenta ante nosotros la *física* de Bacon. La naturaleza, tal como Bacon la concibe, no es un todo ordenado de cambios y variaciones sujetos a ley, sino un conjunto de "entidades" existentes de por sí. La existencia empírica no constituye un campo cerrado y autárquico, que se baste a sí mismo, sino que se remite constantemente a un reino de "formas" y cualidades metafísicas, como al verdadero fondo objetivo sobre el que se proyecta. Ahora bien, ¿dónde encontrar —cabe preguntarse— los medios que nos lleven a este campo de las cosas y cualidades *absolutas*?

El hilo del pensamiento se rompe aquí, según las premisas de que parte el propio Bacon. Todo postulado del *entendimiento*, ni más ni menos que los de las sensaciones, quedan encerrados dentro de la órbita de los *fenómenos*, en vez de conducirnos a los fundamentos primeros y sustanciales: "*Omnes perceptiones tam sensus, quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi.*"<sup>12</sup>

Por donde tenemos que llegar ya desde aquí a la conclusión de que la fuerza del "método", no pudiendo consistir en otra cosa que en preceptos e indicaciones del *pensamiento*, no bastará nunca para permitirnos el acceso a aquel campo del ser cuya existencia da por supuesta Bacon, como físico y metafísico. De este modo, para poder hacer frente a los problemas que la *teoría de la*

<sup>12</sup> *Novum Organon*, lib. I, afor. XLI (v. nota 6).

*forma*, en Bacon, le plantea, la metodología tiene necesariamente que adoptar un giro que contradice a su concepción inicial.

## II

### LA TEORÍA DE LA FORMA

Descartes, en su obra metodológica primeriza, parte de un postulado que se asemeja mucho, en cuanto a su modo externo de presentarse, al problema planteado por Bacon a su metafísica. Se trata de desintegrar las cosas compuestas, mediante un análisis progresivo, en las "naturalezas simples" de que se hallan formadas, viendo claramente la regla conforme a la cual se integran a base de éstas.

Pero inmediatamente aparece una importante restricción a esta tesis: las cosas deben dividirse en clases, "no en cuanto se refieren a un tipo cualquiera del ser, tal y como los filósofos han venido distinguiéndolas en sus categorías, sino en cuanto las unas pueden ser *conocidas* partiendo de las otras".

Los conceptos fundamentales hacia los que tiende el método cartesiano son, por tanto, conceptos como los de lo *igual* y lo *desigual*, lo *recto* y lo *curvo*, la *causa* y el *efecto*: son, en una palabra, *conceptos de relación* absolutamente matemáticos o físicos.<sup>13</sup>

En Bacon, el análisis sigue otro derrotero. Lo que la naturaleza nos ofrece es una variedad de *cosas sueltas* y sus *cualidades* sensibles concretas. Y no podemos llegar a comprender esta síntesis de elementos si antes no investigamos cada uno de ellos en su propia y peculiar entidad. Todo objeto particular no es sino una asociación y acumulación de diversas naturalezas simples, tal como, por ejemplo, en el oro se reúnen y combinan las cualidades del "ser amarillo" y del peso, de la maleabilidad y la dureza, etc. Sólo quien haya llegado a comprender la cualidad interna de cada una de estas naturalezas, quien comprenda qué cualidad general es la que hace que un cuerpo sea amarillo o duro, pesado o maleable, estará en condiciones de saber lo que *verdaderamente* es el oro y de llegar a producirlo.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VI, pp. 14 s.

<sup>14</sup> "At praecipuum sive axioma de transformatione corporum duplicis est

El defecto del pensamiento escolástico, según Bacon, no consiste, por tanto, en postular y suponer la existencia de estas cualidades generales, sino, por el contrario, en que tiende desde el primer momento a encontrar la entidad de los *objetos empíricos concretos*, en que habla de la forma del león, del águila o de la rosa, antes de analizar y estudiar por sí mismos todos y cada uno de los elementos integrantes del objeto.<sup>15</sup> La entraña misma de la naturaleza, lo que Bacon llama las *viscera naturae*, se nos revela cuando no nos limitamos a investigar las cualidades fundamentales que actúan en la materia dentro de los cuerpos especiales, donde aparecen siempre mezcladas con cualidades extrañas y fortuitas, sino analizándolas como tales y por separado.<sup>16</sup> Mientras que, en Descartes, el análisis desemboca en conceptos como los de número y forma, lo igual y lo desigual, etc., en Bacon conduce a las cualidades fundamentales de las cosas, a antítesis como las de lo "caliente" y lo "frío", lo "denso" y lo "diluido", etc.

El ejemplo más claro y señalado de esta concepción fundamental nos lo ofrece la conocida investigación que Bacon lleva a cabo en el *Novum Organon* para determinar la naturaleza del calor. Podría esperarse que, situándose en el punto de vista de la concepción física moderna, Bacon indagara ante todo, para resolver su problema, las condiciones en las que *nace* el calor. Sin embargo, vemos que su primer esfuerzo va encaminado a asegurarse de todos los casos en los que *existe* el calor, como una cualidad constante. La "forma" del calor es algo fijo, adherido a una cosa, que se presenta unas veces con mayor intensidad y otras veces con

generis. Primum intuetur corpus ut turram sive conjugationem naturarum simplicium: ut in auro haec conveniunt; quod sit flavum; quod sit ponderosum, ad pondus talem; quod sit malleabile aut ductile, ad extensionem talem; quod non fiat volatile, nec deperdat de quanto suo per ignem, etc. . . Itaque huiusmodi axioma rem deducit ex Formis naturarum simplicium. Nam qui Formas et modos novit superinducendi flavi, ponderis, ductilis, fixi, floris, solutionum, et sic de reliquis, et eorum graduationes et modos, videbit et curabit, ut ista conjungi possint in aliquo corpore, unde sequatur transformatio in aurum." *Novum Organon*, lib. II, afor. V.

<sup>15</sup> Cf. *Novum Organon*, lib. II, afor. XVII.

<sup>16</sup> "Quod si iudicium illud vulgatum dialecticorum tam operosum fuerit, et tanta ingenia exercuerit; quanto magis laborandum est in hoc altero, quod non tantum ex mentis penetralibus, sed etiam ex naturae visceribus extrahitur." *Novum Organon*, Distributio operis, I, 137.

menor, a veces de un modo latente y a veces con mayor claridad, bajo la forma de un fenómeno determinado y concreto.

De este punto de vista *lógico* se deriva, con obligada consecuencia, el método que sigue la filosofía baconiana de la naturaleza. Liebig<sup>17</sup> ha dicho, describiendo esto con enérgico trazo, que entre los "ejemplos afirmativos" del calor aparecen colocados en el mismo plano los rayos del sol, el vitriolo y los cagajones frescos, mientras que entre los casos de ausencia de calor se enumeran los rayos de la luna, los relámpagos fríos y los fuegos de San Telmo; pero es evidente que este método, por muy extraño que pueda parecernos, responde en realidad a la *premisa* primera de la inducción baconiana. Para averiguar lo que es el calor, siguiendo este método, no tenemos en efecto otro camino que el de cotejar todas las cosas *calientes*, para destacar por "abstracción" el elemento común inherente a todas ellas.

Por tanto, aunque Bacon designe las "formas" como las *leyes* de las cosas, acercándolas así, aparentemente, al concepto fundamental de la moderna ciencia de la naturaleza, es precisamente en este punto donde se manifiesta la insalvable contradicción existente entre los dos puntos de vista. Si, por ejemplo, tratáramos de investigar la naturaleza del movimiento de la gravitación con arreglo al método baconiano, tendríamos que empezar por dividir todos los *cuerpos* que caen en diversas clases, observando por separado cada una de ellas y destacando luego por sí misma, como algo aparte, la cualidad en que todas coinciden. Recordemos que los *adversarios aristotélicos* de Galileo proponían y postulaban, en efecto, un camino como éste. Según ellos, no debía partirse de una relación matemática general, sino de las diferencias sustanciales interiores entre los "sujetos" puestos en movimiento (cf. vol. I, pp. 347 ss.). Bacon, por muy alejado que se halle ya de los resultados concretos de la física aristotélica, acusa todavía, indudablemente, la influencia de aquella concepción fundamental. No conoce, no admite más que las cosas y sus cualidades, y esta estrechez del horizonte lógico excluye desde el primer momento todo desarrollo libre y original de su teoría de la naturaleza.

Por tanto, la teoría de Bacon constituye, en este punto, un

<sup>17</sup> Liebig, *Über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, Munich, 1863, pp. 21 s.

“ejemplo negativo” sencillamente inapreciable en cuanto a la comprensión de los motivos fundamentales del pensamiento que se manifiestan en la historia del problema del conocimiento. Vemos con toda claridad cómo ningún progreso en lo concreto puede bastar, mientras no llegue a producirse una *transformación* fundamental en cuanto al *modo de pensar*. Todos los errores y defectos que hasta los más convencidos partidarios de la filosofía de Bacon atribuyeron siempre al *método* de este pensador emanan de un punto: de la obstinación con que Bacon se aferra a la concepción sustancial del universo.

Bacon vuelve a preconizar todas aquellas premisas filosóficas luchando contra las cuales se descubrió a sí misma y descubrió su verdadera misión la ciencia moderna. Recordemos cómo el primer paso, para Galileo y Képler, consistía en reducir las *contraposiciones* absolutas de la ontología a *diferencias* cuantitativas, a “un más y un menos” (cf. vol. I, pp. 319 s. y 394 s.). Para Bacon, en cambio, el *calor* y el *frío*, la *humedad* y la *sequedad* siguen siendo “*naturalezas*” totalmente independientes, entre las que no existe mediación ni gradación alguna. Hay cuerpos que son de suyo calientes y otros de suyo fríos. Las diferencias *relativas* que nos señalan las sensaciones se transforman mediante esta interpretación en diferencias interiores e incondicionales entre las cosas; la diferente capacidad de *conducción del calor* que se da en los cuerpos, sirve de base para admitir en ellos dos cualidades absolutas y *contrapuestas*.<sup>18</sup>

Uno de los rasgos fundamentales de la teoría de la matemática y de la ciencia de la naturaleza consiste en haber descubierto por vez primera la infinitud y el carácter en principio *interminable* de todo saber basado en la experiencia. Pero Bacon, en este punto, sigue también aferrado a la concepción medieval. No es sólo que baste, según él, con un número limitado y pequeño de formas como punto de partida para desarrollar, mediante mezclas y combinaciones, toda la muchedumbre de los fenómenos, sino que, además, la misma totalidad de los fenómenos pasa por ser en todas partes un conjunto *limitado*, que es posible llegar a agotar por medio de la observación continua. En esta concepción reside lo

<sup>18</sup> Cf. acerca de esto, la certera crítica que en este punto hace Ellis del método de Bacon: *Works*, I, 266 s., nota.

que caracteriza y distingue el concepto baconiano de la inducción. Para Bacon no implica contradicción alguna el que la “inducción” pueda conducir gradualmente hasta las cualidades *generales* de las cosas, hasta el descubrimiento de sus entidades últimas, ya que de antemano considera la naturaleza y los objetos de la naturaleza como un campo aparte, que podemos llegar a dominar plenamente, *contando* todos y cada uno de los elementos que lo integran.<sup>19</sup>

Con esta concepción se halla íntimamente relacionado, además, el otro rasgo fundamental de la teoría baconiana de la experiencia: la *separación total de la observación y la teoría*. La *historia* de los fenómenos va delante, siguiendo el esquema general del método; sólo cuando termina la historia comienza el problema del análisis teórico. Por donde se considera como base y fundamento de toda filosofía una disciplina que se limita a *registrar* las observaciones concretas, pero absteniéndose todavía plenamente de cualquier intento de interpretarlas y ordenarlas con arreglo a conceptos. En efecto, si los fenómenos forman un todo finito, que cabe agotar mediante la simple enumeración y yuxtaposición de los elementos, parece que debe resultar superflua toda *máxima* dirigente de la inducción, toda superioridad y subordinación conforme a puntos de vista lógicos.

En cambio, tratándose de la verdadera *ciencia* empírica es esencial que emplee el conjunto de sus recursos discursivos fundamentales, no simplemente en elaborar los hechos ya *establecidos*, sino en *establecer* los hechos concretos. Esta ciencia no ve claramente desde el primer momento lo que debe considerarse como “hecho”, sino que esto tiene que averiguarse y decidirse a base de criterios teóricos. Bacon, por el contrario, sólo conoce, de una parte, la simple comprobación del fenómeno y, de otra parte y como algo totalmente desglosado de esto, su interpretación y su valoración filosófico-especulativas.

A primera vista, tiene que parecernos totalmente inexplicable el modo como, en su obra filosófica fundamental, la *Sylva sylva-*

<sup>19</sup> V. acerca de esto, especialmente, el estudio de Bacon: “Parasceue ad historiam naturalem et experimentalem”, con el prólogo de Spedding, y además el juicio de Ellis (*Works*, I, 39 y 61) y Heussler, *Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung*, Breslau, 1889, pp. 105 ss.

rum, se procura el *material* para sus inducciones. Lo acarrea y reúne de todas partes: unas veces es una observación recogida al azar, otras veces una indicación tomada de una obra científica sobre la naturaleza o de un relato de viaje, otras veces una afirmación que conoce solamente de oídas: todo recogido y aceptado sin más control. El verdadero interés de Bacon no versó sobre el establecimiento y la comprobación de estos supuestos "hechos", sino que comienza allí donde se trata de "explicarlos". Así se da el caso de que Bacon entre a indagar las razones físicas de un fenómeno que —como ocurre, por ejemplo, con la paralización o el retroceso de los planetas— carece de toda realidad objetiva y que, cuando el problema se analiza de cerca, queda reducido a una pura ilusión óptica.<sup>20</sup>

La labor de la teoría comienza solamente cuando han sido reunidos y ordenados los hechos. La inducción baconiana no se plantea otro problema que el de destilar las formas y entidades puras partiendo de fenómenos que consideramos como existentes y dados; en cambio, cae fuera de su órbita visual el método por medio del cual puede garantizarse y demostrarse la realidad de los mismos fenómenos *concretos*. Fue seguramente esto, sobre todo, lo que mantuvo a los grandes investigadores empíricos que vivían tan cerca de Bacon, apartados completamente de este pensador. Seguramente que todos se formaban acerca de su modo tan precipitado de acarrear hechos el mismo juicio o la misma sensación que Harvey expresa en su aguda e ingeniosa frase: "maneja (Bacon) la teoría de la naturaleza como un Lord Canciller".<sup>21</sup>

Pero tampoco en este punto debemos considerar las fallas del método baconiano simplemente en el detalle, sino esforzarnos en comprenderlas a base de la *concepción fundamental* que sirve a Bacon de punto de partida. Podemos abarcar ya ahora, en sus diversas fases, todo el camino recorrido por el pensamiento baconiano. La necesidad de una *crítica intelectual*: tal es el moderno y fecundo postulado de que parte este pensador. Pero con este postulado del lógico coincide aquel otro punto de vista que nació

<sup>20</sup> Cf. acerca de esto, como en general sobre las concepciones astronómicas de Bacon, la exposición de Ellis, *Works*, I, 552 s.

<sup>21</sup> "He writes philosophy (said Harvey to Aubrey) like a Lord Chancellor" —speaking in derision. (Cf. *Works*, III, 515.)

sobre todo, según veíamos, del interés técnico por la sumisión y el dominio de la naturaleza. No se trata simplemente de destacar críticamente y de *conocer* aquello en que los sentidos y el pensamiento puro contribuyen a nuestro conocimiento objetivo de la realidad, sino de algo más, de destruirlo y superarlo, si es que queremos llegar a poseer la naturaleza en su sentido más íntimo e incondicional.

Sólo podemos —al parecer— llegar a conocer las fuerzas metafísicas fundamentales de lo real si sabemos separar y mantener aparte, en nuestro pensamiento, todo lo que forma parte de ello y de sus leyes propias y peculiares.

Pero Bacon, al resistirse de este modo a la función auténtica y positiva del "intelecto", puesto que, en vez de reconocerla y comprenderla en su propia condicionalidad, intenta, por el contrario, eliminarla, se deja llevar con tanta mayor fuerza por la ilusión *inconsciente* del concepto. Ya hemos visto cómo las diferencias relativas de grado de las *sensaciones* se convertían, desde su punto de vista, en contraposiciones absolutas entre los cuerpos. Y a una transmutación análoga a ésta deben también su nacimiento todas las "formas puras" que en Bacon forman la suma de la auténtica realidad. Llegamos a ellas destacando como algo aparte y existente por sí mismo y considerando por separado una determinada cualidad que aparece en los fenómenos entremezclada con otras características.

Así, por ejemplo, la forma de la luz o del calor es lo que tienen de común, por mucho que en otros aspectos difieran entre sí, todos los cuerpos luminosos o calientes. Bacon no se percató de que la fijación, de que la postulación de este carácter común no es, de suyo, sino el resultado de un *proceso lógico*. El concepto genérico abstracto de un fenómeno se convierte, para él, en el fundamento primero y la fuente de la cosa misma: la *differentia vera* es, al mismo tiempo, la *natura naturans* y la *fons emanationis*.<sup>22</sup> Por donde el mismo concepto de forma no es sino el pro-

<sup>22</sup> "Super datum corpus novam naturam sive novas naturas generare et superinducere, opus et intentio est humanae Potentiae. Datae autem naturae Formae, sive differentiam veram, sive naturam naturantem sive fontem emanationis... invenire, opus et intentio est humanae Scientiae." *Novum Organon*, lib. II, afor. I.

ducto de una proyección falsa, que nos lleva a convertir lo "interior" en lo "exterior". Es, más que cualquier otro concepto, un ídolo del espíritu, que viene a desplazar y suplantar a los objetos. El propio Bacon se esfuerza por establecer una diferencia segura entre los "ídolos" y las "ideas", considerando los primeros como creaciones del espíritu humano y las segundas como productos del espíritu divino.

"Aquéllos no son más que abstracciones arbitrarias; éstas son, por el contrario, los verdaderos sellos que el creador imprime a sus obras y que en la materia se destacan por medio de sus lineamientos verdaderos y nitidamente trazados."<sup>23</sup>

Ahora bien, ¿cómo podemos encontrar el camino hacia estos pensamientos creadores primeros, si partimos del supuesto de que todos los contenidos de nuestro pensamiento han de tener un valor y una significación solamente para nosotros mismos, y no para el universo? Bacon no logra sustraerse a la necesidad de volver a introducir y reconocer lo "general" por un camino cualquiera, el que sea; pero, al convertir la conciencia en una "tabla rasa", sólo acierta a darle base y consistencia por medio de la trascendente sustancia divina.

Toda la dificultad, toda la dualidad interior de la filosofía baconiana se manifiestan claramente en este punto: en las relaciones que establece entre lo "general" y lo "particular". La primera tendencia, la única que al principio se percibe, se propone echar por tierra el sistema medieval de los conceptos abstractos: no se trata de seguir "abstrayendo" la naturaleza, sino de "seccionarla", es decir, de dividirla en sus elementos y fuerzas reales.<sup>24</sup> No pretendemos, como se ha intentado hasta ahora, comprimir al mundo en la estrechez del entendimiento, sino, por el contrario,

<sup>23</sup> "Sciant itaque homines... quantum intersit inter humanae mentis Idola, et divinae mentis Ideas. Illa enim nihil aliud sunt quam abstractiones ad placitum: haec autem sunt vera signacula Creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur." *Novum Organon*, lib. I, afor. CXXIV.

<sup>24</sup> "Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea quae fluxa sunt fingit esse constantia. Melius autem est naturam secare, quam abstrahere; id quod Democriti schola fecit, quae magis penetravit in naturam, quam reliquae", *Novum Organon*, lib. I, afor. LI.

hacer que el entendimiento se remonte a los horizontes amplios y abiertos de la realidad.<sup>25</sup>

Sin embargo, aunque parezca proclamarse así como verdadera meta de la investigación la observación y descripción de lo concreto, el desarrollo ulterior del método nos demuestra que estamos equivocados. Lo concreto no puede conocerse si no se han comprendido previamente las naturalezas "generales". Es perder el tiempo preguntar por la forma del león, del roble o del oro, o incluso por la del agua o el aire, si previamente no nos hemos preocupado de investigar las formas de lo denso y lo tenue, lo caliente y lo frío, lo pesado y lo ligero, lo sólido y lo líquido.<sup>26</sup> Por tanto, la física científica auténtica no tiene por qué ocuparse de los objetos concretos que de hecho existen, sino de estas cualidades abstractas.

Ahora bien, Bacon encubre la contradicción que aquí se manifiesta con respecto al primer conato, convirtiendo en seguida estos conceptos "generales" en algo *real* y *concreto*. Las determinaciones más altas a las que se remonta su física son extraordinariamente "generales", es cierto, pero no por ello de tipo *conceptual*, sino absolutamente determinadas y, por tanto, algo *anterior por naturaleza*: "ea vero generalissima evadunt non notionalia, sed bene terminata et talia quae natura ut revera sibi notiora agnoscat quaeque rebus haereant in medullis".<sup>27</sup>

Pero inmediatamente se da uno cuenta de que las contraposiciones que Bacon sitúa aquí en la médula misma de las cosas, tienen su verdadero centro, sin embargo, en el lenguaje y en sus deslindes y distinciones populares. Cualidades que responden a una distinción puramente lingüística como las de lo "pesado" y lo "ligero" se convierten en fuerzas sustanciales y contradictorias. La metafísica baconiana cae así en el mismo error que su teoría

<sup>25</sup> "Neque enim arcandus est mundus ad angustias Intellectus (quod adhuc factum est), sed expandendus intellectus et laxandus ad mundi imaginem recipiendum qualis invenitur." *Parascene ad Historiam Naturalem et Experimentalem*, afor. 4 (I, 397).

<sup>26</sup> "Formam inquirendo leonis, quercus, auri, imo etiam aquae aut aeris, operam quis iuserit; Formam vero inquirere Densi, Rari; Calidi, Frigidi; Gravis, Levis; Tangibilis, Pneumatici; Volatilis, Fixi... hoc est inquam illud ipsum quod conamur." *De Augmentis scientiarum*, lib. III, cap. IV (I, 566).

<sup>27</sup> *Novum Organon*, Distributio operis, *Works*, I, 136 s.

del conocimiento había criticado bajo el título general de los *idola fori*.

La *determinación conceptual* de las "naturalezas simples", la selección de los puntos de vista con arreglo a los cuales encuadramos y ordenamos en determinadas unidades la variedad de los fenómenos, no responden de suyo a ninguna regla científica fija. Y parece como si Bacon se diese cuenta, alguna que otra vez, de este peligroso escollo con el que tropezaba en su "método". No podemos estar seguros —nos dice expresamente— de la validez de una conclusión inductiva, por muchos que sean los casos examinados, mientras no "poseamos conceptos buenos y verdaderos de todas las naturalezas simples", los cuales no pueden representar el punto de partida, sino, en todo caso, el final y el resultado del método empírico.

"No podemos, por tanto, conscientes de la necesidad de estar a la altura de la magnitud de nuestra empresa (de colocar el intelecto humano al nivel de las cosas y de la naturaleza) atenernos en modo alguno a los preceptos desarrollados hasta aquí, sino llevar el problema más allá y cavilar recursos más vigorosos del intelecto."<sup>28</sup>

Esta exigencia es precisamente la que no acierta a cumplir la filosofía de Bacon, vista en conjunto: no nos suministra, desde luego, el medio que nos permita, no simplemente captar y combinar los conceptos, sino *fundamentarlos y establecerlos* en un sentido teórico auténtico.<sup>29</sup>

Hay, además, otro punto importante en el que se revela que no está suficientemente esclarecida en la teoría de Bacon la relación entre lo "general" y lo "particular". También Bacon postula una ciencia fundamental y general que no verse sobre los fundamentos interiores del ser, sino sobre las condiciones relativas en que nosotros podemos conocer los objetos. Por tanto, esta "primera filosofía" no se extiende a las cualidades fundamentales de las cosas, sino a las *contraposiciones correlativas de los conceptos*, tales como las de mucho y poco, identidad y diversidad, posibilidad e imposibilidad, etc. Debe contener, asimismo, aquellos *axiomas* que no pertenecen como algo peculiar a una ciencia especial y

<sup>28</sup> *Novum Organon*, lib. II, afor. XIX.

<sup>29</sup> Cf. acerca de esto, las observaciones de Ellis, *Works*, I, 37.

concreta, sino que son comunes a varias disciplinas diferentes.<sup>30</sup> Así, por ejemplo, el principio de que dos magnitudes iguales a una tercera son iguales entre sí pertenece tanto a la matemática como a la lógica; el hecho de que una enfermedad contagiosa se transmite más fácilmente cuando va en aumento que después de haber alcanzado su punto culminante, se comprueba igualmente en medicina y en moral. La tesis de que la fuerza de cualquier ser activo aumenta en contradicción con la oposición con que tropieza, se acredita tanto en el campo de los hechos físicos como en el área de la lucha política de los partidos. El hecho de que la superación de una disonancia produce en nosotros un efecto placentero se manifiesta por igual en la música que en el juego de nuestros afectos y pasiones.<sup>31</sup>

Hasta un admirador de la teoría de Bacon tan incondicional y exento de crítica como Macaulay, se queda perplejo ante semejantes afirmaciones. Las comparaciones que aquí se establecen son —a su juicio— similares muy afortunados, pero considera como "uno de los hechos más peregrinos de la historia del espíritu" el que un hombre como Bacon pueda reputarlas como algo más que como un juego del ingenio, viendo en ellas una parte importante de la *filosofía*.<sup>32</sup>

Y, sin embargo, también este rasgo puede explicarse a base de la estructura lógica del sistema, visto en su conjunto. El lugar que corresponde a lo "general" dentro del conjunto del conocimiento aparece ocupado, aquí, por las "cualidades" reales: si el pensamiento aborda la tarea de esbozar, así, *verdades generales y axiomas*, no cabe duda de que éstos aparecerán despojados desde el primer momento de su significación propia y peculiar y tendrán que convertirse necesariamente en lugares comunes retóricos.

De este modo, el esquema de la *philosophia prima* arroja, una vez más, una vivísima luz sobre la pugna existente entre la *meta*

<sup>30</sup> "Atqui Philosophiæ Primæ communia et promiscua Scientiarum Axiomata assignavimus. Etiam Relativas et Adventitias Entium Conditiones (quas Transscendentales nominavimus) Multum, Paucum; Idem, Diversum; Possibile, Impossibile; et hoc genus reliqua eidem attribuimus, id solummodo cavendo, ut physice, non logice tractentur." *De Augmentis*, III, 4 (*Works*, I, 550 s.).

<sup>31</sup> *De Augmentis scientiarum*, III, 1; *Works*, I, 540 ss.

<sup>32</sup> Macaulay, *Lord Bacon* (*Works of Macaulay*, Londres, 1898, vol. II, p. 638).

que la teoría de Bacon se traza y los medios con que aspira a alcanzarla. Seríamos injustos hacia este pensador si nos limitáramos a perseguir y señalar en detalle los defectos de su física, en vez de esforzarnos por comprenderlos a base de esta antítesis fundamental.

En el primer aspecto, en cuanto a la formulación del nuevo problema, del problema científico, Bacon es, en realidad, el "heraldo" de su tiempo. Es él quien da expresión, de un modo enérgico y eficiente, a lo que su época ansiaba, a aquello por lo que había trabajado con silencioso afán. Lo que da peso y pathos a sus palabras es la nueva valoración del ser físico y empírico. Ningún objeto, por insignificante que pueda parecerse, es nunca demasiado pequeño en cuanto a la misión del saber: el sol no sólo ilumina los palacios, también ilumina las cloacas, sin perder por ello nada de su propia pureza y claridad. La verdadera filosofía no aspira a levantar un ostentoso edificio de oro y piedras preciosas, sino a edificar en el espíritu humano un templo semejante en todas y cada una de sus partes al modelo del universo. Cuanto forma parte del ser debe ser considerado también digno de formar parte del saber, ya que el saber no es sino la imagen del ser.<sup>33</sup>

En la tendencia fundamental que se revela en estas palabras, en la tendencia y el amor hacia la diferenciación del ser empírico concreto, Bacon se acredita como una figura afín a los grandes pensadores científicos del Renacimiento. Pero yerra y no puede por menos de errar el camino que conduce al dominio conceptual de lo concreto, por el mero hecho de que su pensamiento sigue todavía totalmente prisionero del sistema general de los conceptos del escolasticismo. Las metas asignadas por él a su investigación se acercan mucho a la ciencia moderna; en cambio, los nuevos instrumentos discursivos con que trabaja ésta son totalmente ajenos a Bacon.

Esta posición intermedia se manifiesta ya claramente en su determinación del concepto de la física. Bacon sostiene y elabora

<sup>33</sup> "Nos autem non Capitolium aliquod aut Pyramidem hominum superbiae dedicamus aut condimus, sed templum sanctum ad exemplar mundi in intellectu humano fundamus. Itaque exemplar sequimur. Nam quicquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum est, quae essentiae imago." *Novum Organon*, lib. I, afor. CXX. Cf. especialmente *De Augmentis*, VII (*Works*, I, 714 s.) y "Cogitationes de scientia humana", cog. 9, *Works*, III, 195.

la idea de que debemos captar las cosas, no en su ser, sino en su devenir, que no es su sustancia, sino su movimiento lo que forma el verdadero objeto de la investigación. Bacon considera como el fundamental defecto de la manera usual de considerar el problema el que sólo capte los objetos superficialmente, en determinadas fases sueltas de su existencia concreta, en vez de seguirlos constantemente, a lo largo de todas y cada una de las fases de su desarrollo. La física usual, nos dice Bacon, desintegra la naturaleza en trozos aislados, la disecciona como si se tratara de un cadáver, en vez de penetrar en las fuerzas vivientes que la animan.<sup>34</sup>

Por oposición a este modo de concebir la física, se preconiza la necesidad de que la materia constituya el objeto real de la física en el abigarrado cambio de sus formas, en sus *schematismi* y *metaschematismi*. Todas las "formas" que no se manifiesten en la materia misma, que no se revelen mediante la acción de ésta dentro de este mundo de cambios materiales, deben rechazarse como vacuas ficciones.<sup>35</sup>

Como se ve, toda la realidad de la naturaleza se reduce a movimiento, pero sin que por ello se llegue, ni mucho menos, al punto de vista de la mecánica científica, pues es precisamente en la interpretación de los mismos fenómenos del movimiento donde Bacon no logra superar en modo alguno la concepción de los aristotélicos y de los filósofos místicos de la naturaleza de su tiempo

<sup>34</sup> "Mira enim est hominum circa hanc rem indiligentia. Contemplantur siquidem naturam tantummodo desultorie et per periodos, et postquam corpora fuerint absoluta et completa, et nos in operatione sua. Quod si artificis alicujus ingenia et industriam explorare et contemplari quis cuperet, is non tantum materias rudes artis atque deinde opera perfecta conspiceret desideraret, sed potius praesens esse, cum artifex operatur et opus suum promovet. Atque simile quiddam circa naturam faciendum est." *Novum Organon*, II, 41. Cf. especialmente, *Cogitationes de natura rerum*, § 3: "Inquisitionem de Natura in Motu contemplando et examinando maxime collocare, ejus est qui opera spectet. Quia autem rerum principia contemplari aut comminisci, eorum est qui sermones serere et disputationes alere velint. Quia autem voco principia, quae docent ex quibus res conflentur et consistant, non autem qua vi et via coalescant" (*Works*, III, 19). Cf. también Heussler, l. c., pp. 109 ss.

<sup>35</sup> "Materia potius considerari debet et ejus schematismi et metaschematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus; Formae enim commenta animi humani sunt, nisi libeat leges illas actus Formas appellare." *Novum Organon*, lib. I, afor. LI.



frente a Képler y Galileo. Bacon sigue considerando el movimiento, totalmente, como una cualidad interior y absoluta de las cosas, y su espíritu sigue dominado y presidido por contraposiciones de orden cualitativo. Son el amor y el odio, la simpatía y la antipatía los que prescriben el modo y la tendencia de aquéllas.

De aquí que sea aún totalmente ajena a Bacon la fijación general del concepto, y más aún el tratamiento matemático del movimiento como *cambio de lugar*. Según el tipo del impulso interior de que partan, distingue diecinueve clases distintas de movimientos, regida cada una de ellas por un principio diferente. Junto al *Motus Antitypiae*, nacido de la tendencia de la materia a afirmar su lugar, nos habla de un *Motus fugae*, que se produce cuando dos cuerpos antagónicos y enemigos tienden a alejarse el uno del otro. Y asimismo distingue del "movimiento de la acumulación mayor" (*motus congregationis majoris*), que hace que tiendan a aglutinarse las partes de las masas más pesadas, el "movimiento de la acumulación menor" (*motus congregationis minoris*), por virtud del cual la nata se condensa en la superficie de la leche, las heces en el fondo del vaso de vino, etc., "pues tampoco esto se produce simplemente por el hecho de que unas partes, por ser más ligeras, tiendan hacia arriba, mientras que otras, por su peso, se precipiten al fondo, sino que obedece más bien al deseo de lo homogéneo de juntarse entre sí".<sup>86</sup>

Son las mismas proposiciones con que nos habíamos encontrado ya en pensadores como Fracastoro o Telesio, con cuya mentalidad coincide aquí Bacon en un rasgo común y general. También éste tiende, como aquéllos, a disociar el concepto de fin de la consideración de la naturaleza, convirtiendo las "formas" en fuerzas creadoras de movimiento; pero tampoco él logra, menos aún que sus antecesores, sustraerse a los símiles *antropomórficos* en la explicación específica de los fenómenos.<sup>87</sup>

Esta posición se manifiesta claramente, sobre todo, en lo tocante

<sup>86</sup> Sobre el problema en su conjunto, v. *Novum Organon*, lib. II, afor. XLVIII; especialmente, *Works*, I, 333 ss.

<sup>87</sup> Cf. las explicaciones de Bacon con las de Telesio y Fracastoro, citadas en el vol. I (pp. 290 y 366 s.). Bacon coincide con el segundo, sobre todo, en que tiende a una concepción puramente corpuscular, pero sin llegar a alcanzarla, deteniéndose en una explicación basada en la simpatía y la antipatía (v. vol. I, p. 367, nota 128).

te a la *astronomía*. No es que Bacon rechace el sistema cósmico copernicano, pero lo decisivo, en este punto, en su enjuiciamiento del *procedimiento metódico* de la moderna astronomía. Como primera exigencia de la astronomía "viva", que no debe limitarse, según él, a describir los movimientos de los astros, sino que debe descubrir los primeros fundamentos físicos, establece Bacon el principio de que los fenómenos celestes deben atribuirse siempre "a axiomas primarios y universales acerca de las naturalezas simples" (*ad primaria illa et catholica axiomata de naturis simplicibus*). "Nadie debe esperar que pueda resolverse el problema de si el cielo o la tierra se mueven en diaria rotación, sin haber comprendido previamente la *naturaleza* del movimiento de rotación espontánea."<sup>88</sup>

Cabría dar a estas palabras del *Novum Organon* un sentido en consonancia con las concepciones de la moderna investigación, pues no en vano el propio Képler buscaba ya la decisión acerca del problema del movimiento de la tierra, en última instancia, en los *principios físicos* generales (cf. vol. I, pp. 312 ss.). Pero es muy característica y significativa la explicación que, a la postre, da Bacon de lo que es la rotación espontánea. Entiende por tal —según explica en un pasaje posterior— un movimiento, por virtud del cual los cuerpos que disfrutan con el movimiento y que se encuentran en su lugar adecuado *gozan de su propia naturaleza*, movimiento con el que se siguen solamente a sí mismos y no a otros y en el que tienden, en cierto modo, a abarcarse a sí mismos. Caben, en efecto, tres posibilidades: que los cuerpos se hallen quietos, que se muevan hacia determinada meta o que avancen, por último, sin meta fija alguna.

"Lo que ocupa su lugar adecuado, se mueve, siempre y cuando que el movimiento le plazca, en sentido circular, por ser éste el único movimiento eterno e infinito. Lo que ocupa el lugar que le corresponde, pero repudiando el movimiento, permanece en quietud, mientras que los cuerpos que no se hallan en su lugar adecuado se mueven en línea recta hacia sus compañeros."<sup>89</sup>

De aquí que Bacon considere como el fundamental defecto de toda la astronomía anterior el que sólo determine exterior-

<sup>88</sup> *Novum Organon*, lib. II, afor. V.

<sup>89</sup> *Novum Organon*, lib. II, afor. XLVIII, *Works*, I, 344 s.

mente las "medidas y períodos" de los movimientos celestes, pero no sus "verdaderas diferencias",<sup>40</sup> consistentes, según él, en las diferentes aspiraciones y tendencias internas de los sujetos movidos.

Quien se aferrase a este planteamiento del problema necesariamente tenía que errar el camino hacia la ciencia exacta de la naturaleza. Bacon sucumbe a un peligro que él mismo había señalado con bastante claridad. El propio Bacon insiste constantemente en que debe darse preferencia a los experimentos "que aportan luz" por sobre los "que aportan frutos". Quien se preocupa más de la utilidad inmediata que del esclarecimiento teórico de un campo de fenómenos naturales le sucede lo que a Atalanta, que perdió la victoria en las carreras por detenerse a coger unas manzanas de oro arrojadas a sus pies para engañarla. Pues bien, este símil empleado por Bacon es aplicable a su propia teoría, por cuanto que alarga la mano hacia los frutos de la experiencia antes de haber obtenido los auténticos *principios del saber*, de los cuales hay que partir para estar en condiciones de plasmar y elaborar la experiencia en sentido nuevo.

<sup>40</sup> "Verum haec omnia acutius et diligentius inspicienti mensurae motuum sunt, et periodi sive curricula quaedam motuum et veluti pensa; non verum differentiae; cum quid factum sit designent, at rationem facti vix innuant. Nam principia, fontes causae et formae motuum, id est omnigenae materiae, appetitus et passiones, philosophiae debentur, ac deinceps motuum impressiones sive impulsiones; fraena et reluctationes; viae et obstructiones; alternationes et mixturae; circuitus et catenae; denique universus motuum processus." (*Cogitationes de natura rerum*, IV, *Works*, III, 21 s.) Cf. además "Thema Coeli", *Works*, III, 777.

## Capítulo II

### GASSENDI Y HOBBS

#### I

El prejuicio tradicional que considera a Bacon como el fundador de la filosofía moderna, no resiste a un análisis cuidadoso; pero tampoco se mantiene en pie frente a la crítica la afirmación, más limitada, de que en la teoría de Bacon se contiene el fundamento del moderno *empirismo*. Lo cierto es que el análisis del conocimiento experimental, la reducción de todo saber a su origen psicológico, no va, en Bacon, más allá de sus comienzos aforísticos. Tampoco este problema, a pesar de quedar, por el momento, muy al margen del curso de la investigación físico-matemática, podía llegar a cobrar forma y articulación sólidas en los pensadores familiarizados con los resultados y los métodos de estas ciencias.

La conexión con los problemas de la ciencia moderna forma el nexo común que une los intereses y puntos de vista filosóficos contradictorios, que enlaza a Descartes y Leibniz con Gassendi y Hobbes. Solamente sobre este terreno común podían llegar a brotar y a desarrollarse plenamente las dos direcciones opuestas del pensamiento que han determinado la trayectoria de la filosofía moderna.

Ahora bien, ya en estos primeros comienzos históricos se advierte claramente, al mismo tiempo, que el análisis psicológico del conocimiento sensible, que solía considerarse como un privilegio y una peculiaridad del pensamiento moderno, sigue dependiendo, en realidad, de los modelos antiguos. El armazón conceptual del *sensualismo moderno*, con el que nos encontramos ya, listo para ser aplicado en lo esencial, en Gassendi, es obtenido por él, directamente, del estudio y la discusión de la *filosofía epicúrea*. A los motivos contenidos en el *Syntagma Philosophiae Epicuri*, apenas añadió ninguno de importancia decisiva; se limitó a desarrollar aquellos principios iniciales y a precisarlos en sus consecuencias.

Es aquí donde con mayor claridad podemos representarnos las dificultades y confusiones de principio que desde el primer momento lleva implícitas la teoría sensualista. La teoría gassendiana de la percepción presupone su atomística y presupone, por tanto, necesariamente, una determinada física y metafísica.

La existencia del mundo de los átomos no ofrece dudas; se trata únicamente de comprender y explicar cómo cobramos conciencia de él. La respuesta a esta pregunta es clara y evidente: llegamos al conocimiento de las cosas cuando asumimos directamente en nosotros mismos una parte de su ser material. De las cosas se desprenden constantemente pequeñas imágenes materiales, que se insinúan en nuestro yo y lo afectan de diferentes modos. No son los objetos mismos los que actúan sobre nosotros, sino sus "ídolos", después que éstos, en su camino hacia el yo, han sufrido ya una serie de cambios y transformaciones.

Desde este punto de vista, se reducen lo mismo para Gassendi que para Epicuro todas las contradicciones que parecen existir entre los diferentes datos suministrados por los sentidos. Según las circunstancias especiales en que contemplamos uno y el mismo objeto, éste se nos aparece más grande o más pequeño, bajo una forma o bajo otra; pues bien, todos estos testimonios de los sentidos, a pesar de diferir mucho entre sí, son igualmente verdaderos e indubitables, ya que todos ellos reproducen de un modo exacto las cualidades de la imagen material, que constituye el único objeto inmediato de nuestra sensación. Todo lo que en nosotros deja grabado una percepción cualquiera tiene necesariamente que existir también "fuera de nosotros" del mismo modo como se refleja en nuestra conciencia, ya que solamente lo real puede actuar y desplegar una fuerza. No son, por tanto, los sentidos los que engañan, pues ellos limitanse a expresar una influencia real que sobre ellos se ejerce desde el exterior: el error se produce solamente en el juicio del entendimiento, el cual transfiere al objeto mismo, como característica permanente de él, una peculiaridad momentánea de la imagen proyectada, que se determina por su alejamiento del lugar de origen o por otras circunstancias de orden externo. La torre que contemplamos —nos dice Gassendi— no sólo parece, sino que es unas veces redonda y otras veces cuadrangular, según la distancia mayor o menor a que la contemplamos; y sólo existe

contradicción entre estas dos determinaciones cuando, prescindiendo de todas las condiciones especiales del acto de la percepción, atribuimos a la torre "en sí" ambas cualidades. Ninguna de las dos percepciones puede negar su derecho a la otra o alegar la pretensión de corregirla, ya que dos impresiones distintas no se refieren nunca a uno y el mismo contenido objetivo. Pero tampoco puede un fundamento racional cualquiera afirmar una prelación sobre la percepción inmediata, ya que toda conclusión intelectual tiene, por el contrario, que basarse en los resultados de las sensaciones y presupone, por tanto, la validez de éstos. Poner en duda la verdad de los sentidos en cualquiera de sus testimonios, equivaldría a renunciar a todo criterio del conocimiento en general, a proclamar un escepticismo del que jamás nos salvaría ya ningún recurso lógico. La verdad y la falsedad caen ya totalmente dentro del campo del entendimiento; decimos que es verdadera la opinión que corresponden los fenómenos sensibles o que, al menos, no se halla en contradicción con ellos, y calificamos de falsa a la que no resiste a este examen.<sup>1</sup>

Para colocarnos en el verdadero centro de esta teoría, debemos representarnos, ante todo, un factor que la exposición histórica no suele esclarecer en su totalidad. La teoría sensualista, en su desarrollo consecuente y acabado, tal como aparece expuesta en la

<sup>1</sup> Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma*, Pars I, cap. II: "Nihil est quod refellere falsive arguere ipsos sensus possit; neque enim sensus genere similia similem genere refellet... idque propter aequipollentiam, seu quod dar ratio utriusque sit... neque genere dissimilis genere dissimilem, quoniam diversa objecta habent... neque item una sensio ejusdem sensus aliam, quoniam nulla est, qua non afficiamur cuique, donec ipsa afficiamur, non adhaereamus assentiamurve... neque denique ratio seu ratiocinatio, quoniam omnis ratiocinatio praevius pendet sensibus oportetque sensus prius esse, quam ipsam rationem in connexionem veros... Unde et inferre licet, si ullum sensibus visum falsum est, nihil percipi posse seu... nisi omnes phantasiae nudaeve rei perceptiones sint veraz, acrum esse de fide, constantia atque iudicio veritatis... Probatur id autem, quia exempli gratia, dum turris apparet oculo rotunda, sensus quidem verus est, quia revera specie rotunditatis afficitur eaque species et talis est et causam habet necessariam, propter quam in huiusmodi distantia sit talis... Verum opinio, seu mavis, mens, cuius est opinari, seu iudicium ferre, quatenus addit, quasi de suo, turrim esse id, quod sensui apparet, seu esse turrim in se et revera rotundam; opinio, inquam, ipsa est, quae vera esse aut falsa potest", etcétera. (Gassendi, *Opera*, ed. florentina, in-folio, t. III, pp. 5 y 6.)

filosofía moderna, sobre todo por Berkeley, encierra un motivo *idealista*: al invocar los sentidos como los más altos testigos de la verdad, se reconoce indirectamente a la conciencia como el supremo juez en cuanto a la realidad de la naturaleza. La investigación se propone hacer comprensible el tránsito de las sensaciones simples de los sentidos a la representación compleja de un mundo objetivo exterior; no se propone, por el contrario, explicar a base de una teoría física el hecho fundamental de la sensación misma.

Sin embargo, el sensualismo moderno sólo de un modo gradual y paulatino va llegando a esta formulación rigurosa y acusada de lo que constituye, en rigor, su problema fundamental. Gassendi no aborda nunca de raíz el problema del conocimiento, para fundamentar a base de él la concepción de conjunto de la realidad; trata, por el contrario, de concebir e interpretar el *saber* partiendo de una concepción ya establecida y fija acerca de la estructura interior del ser.

Para llegar a comprender la posibilidad de la percepción sensible, necesitamos crear expresamente, junto al mundo de los átomos, un mundo nuevo de seres intermedios, tenemos que hacer que a cada sensación que vivimos en nosotros como un estado psíquico corresponda una imagen objetivamente existente. Estas imágenes se distinguen de los cuerpos visibles y tangibles por sus dimensiones, pero coinciden con ellos en cuanto a su estructura material general y en todas las relaciones y características especiales.

“No representa ninguna contradicción —dice Gassendi, describiendo este punto de vista— el que en la superficie de los cuerpos se produzcan constantemente ciertas emanaciones de átomos en los que se mantiene la misma situación y ordenación que en los cuerpos y superficies mismos. Estas emanaciones son, por tanto, en cierto modo, las formas o los esquemas de los cuerpos de los que emanan y poseen los mismos contornos que éstos, aunque sobrepasan con mucho por su finura a todos los objetos perceptibles a través de los sentidos. Tal es el carácter de aquellas formas e impresiones que solemos llamar ídolos e imágenes (*idoli seu simulacra*).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Syntagma Philosophiae Epicuri*, Sectio III, cap. XI; *Opera*, III, 39. Cf. especialmente la detallada exposición en la *Física* de Gassendi: *Syntagma Philo-*

Por tanto, la “species”, tal como Gassendi la concibe, no nace en el acto mismo de la percepción, sino que precede a éste como una condición previa y necesaria: las diferencias entre las sensaciones no podrían comprenderse sino partiendo de una inmensa variedad de ídolos reales y concretos. Vemos, pues, cómo los motivos discursivos que originariamente sirvieron de base a la atomística, sufren ya aquí una peculiar desviación. Demócrito había fraguado el concepto de átomo para obtener una concepción rigurosamente unitaria y racional de la realidad, frente a las contradicciones en que nos envuelve por todas partes la simplista visión de los sentidos. El pensamiento tiende a salir de la oscuridad del conocimiento “espurio” que nos ofrecen los sentidos, para remontarse al mundo matemático de las formas y los movimientos puros. Por tanto, aunque la percepción sea el objeto hacia el que tiende todo saber y al que éste debe acomodarse, no es el origen y el principio de que el auténtico saber emana (cf. vol. I, pp. 41 ss.). Sin embargo, ya la filosofía antigua acaba rechazando este pensamiento fundamental, intentando retener la atomística como un resultado, al paso que renuncia a lo que en rigor le sirve de base en el terreno de los principios. Por donde el sistema, del que su fundador había hecho un verdadero modelo de enlace deductivo, aparece escindido en Epicuro en dos mitades, que sólo artificialmente es posible mantener en unidad. Los átomos, al olvidarse sus fundamentos lógicos, se afirman ahora dogmáticamente, como existencias desprendidas e incondicionales.

Podría parecer que con ello se hace frente satisfactoriamente a todos los problemas de la física, pero al llegar aquí se abre paso con tanta mayor fuerza el problema psicológico. No hay ningún camino que nos haga retornar del ser absoluto de la materia al hecho de la conciencia. Son dos campos que se enfrentan entre sí, como extraños e inconciliables: de una parte, un conjunto de formas geométricas, que jamás podemos llegar a captar directamente por los sentidos; de otra parte, un complejo de pensamientos y representaciones cuyo contenido total se reduce, en última instancia, a los datos de la percepción. Para poder tender un puente entre los dos reinos separados del ser, hay que inventar un ser

*sophicum*, *Pars secunda seu Physica*; Sect. III (membrum posterius), lib. VI, cap. 2 (*Opera*, II, 293 ss.).

intermedio, hay que intercalar un reino nuevo: el reino de los "idolos".

Pero con ello se multiplican hasta lo indecible las entidades de las cosas, que la teoría atomística trataba de reducir a unas cuantas formas simples y fundamentales. A cada estado transitorio del yo corresponde ahora un substrato objetivo. El proceso del conocimiento no se explica mostrando y analizando la actividad que el pensamiento ejerce sobre los datos de las percepciones, sino admitiendo la existencia de tantas cosas como determinaciones diversas de la conciencia existen.

Este rasgo se destaca con gran fuerza en la exposición de la teoría de Epicuro por Gassendi. La "realidad" de un objeto se desintegra ahora en una muchedumbre infinita de diferentes datos concretos, plenamente equiparados los unos a los otros. No se dispone de ningún medio para establecer entre ellos una estructuración fija y una ordenación de rango, aplicándoles la pauta de su validez "objetiva". Con lo cual queda privado el concepto de átomo de lo que constituye su verdadera base. Para asegurar al conocimiento de los sentidos su validez incondicional, Gassendi se ve obligado a despojarlo de todo carácter de generalidad, como si su función se limitase a reproducir determinados objetos concretos, momentáneamente dados: ¿dónde ni cómo encontrar el camino que lleve de semejante sensoriedad a la abstracción del átomo y del mecanismo? La teoría del conocimiento de Gassendi no puede, en modo alguno, ofrecernos el fundamento sobre el que descansen su física.

Esta limitación de su pensamiento es la que diferencia a Gassendi de Descarres y de su tendencia renovadora de la filosofía. Aunque las objeciones de Gassendi contra la forma de la argumentación cartesiana sean, con frecuencia, agudas y certeras, no dan nunca en el blanco del nuevo principio metodológico que sirve de base a Descartes. Descartes había trazado con la mayor nitidez, en la conocida contraposición entre la "idea" sensible y la "idea" astronómica del sol, la línea divisoria entre aquella realidad inmediata dada como contenido de la sensación y el auténtico ser científico, que sólo puede alcanzarse a lo largo del progreso del pensamiento. Mientras que la "idea" sensible nos revela el sol como un pequeño disco luminoso resplandeciente

en el cielo, la "idea" astronómica, basada en las conclusiones de la razón y, por tanto, en los "conceptos innatos" de nuestro espíritu, nos enseña a conocer la verdadera forma y magnitud de aquel astro.

Las objeciones de Gassendi en contra de esto, giran en realidad al margen del verdadero tema de la prueba. Gassendi se contenta con señalar algo que es la evidencia misma, a saber: que tampoco el concepto científico exacto del sol constituye un producto desprendido y arbitrario del pensamiento, sino que nace mediante la transformación y ampliación progresivas de las impresiones originarias de los sentidos.<sup>3</sup> Pero su teoría no nos dice de dónde saca el espíritu la fuerza para esta ampliación y transformación de los datos de las sensaciones, ya que sólo nos enseña a conocer la conciencia como reacción a un incentivo concreto del exterior, y no como una actividad creadora propia.

Es cierto que el propio Gassendi concede al pensamiento la capacidad de "aglutinar" las impresiones de los sentidos, pero perdiendo de vista que, con ello, admite y reconoce ya un factor nuevo y activo. El juicio aparece en él, al lado de la sensación y comparado con ella, como un intruso y como el culpable del error, sin que abra al espíritu ninguna fuente nueva y propia de certeza. No se niega el trecho que media entre la impresión informante inicial y la representación del objeto "real" constante, pero sin que llegue a mostrarse nunca el camino que puede conducirnos de la una a la otra. En el cotejo y la comparación de las percepciones, el pensamiento parece hallarse a merced del azar, sin que lo gobiernen y lo guíen nunca leyes propias y necesarias.

Y así, Gassendi se encuentra, a la postre, metido en un círculo vicioso, del que no acierta a salir. Reconoce, con Epicuro, que toda pregunta que podamos formular contiene y presupone siempre, necesariamente, determinadas "anticipaciones del espíritu". Sin tales principios, jamás podría encontrar un comienzo nuestra

<sup>3</sup> "Quod autem mente sola percipiamus vastam illam ideam Solis, non ea propterea elicitur ex innata quadam notione; sed ea, quae per sensum incurrit, quatenus experientia probat et ratio illi innixa confirmat res distantes apparere minores seipsis vicinis, tantum ampliatur ipsa vi mentis, quantum constat Solem a nobis distare, exaequarique diametro suo tot illis terrenis semidiamentris." *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Ren. Cartesii Metaphysicam. In Meditat. III Dubitatio III (Opera, III, 294).*

investigación: "anticipatio est ipsa rei notio et quasi definitio, sine qua quidquam quaerere, dubitare, opinari, imo et nominare non licet".<sup>4</sup>

Y, sin embargo, de otra parte, estos conceptos originarios deben ser, a su vez, productos de la *experiencia* y, por tanto, salir directa o indirectamente de las impresiones de los sentidos. Ahora bien, hay que preguntarse en contra de esto, ¿cómo es posible llegar a adquirir una experiencia, cualquiera que ella sea, antes de que se le asigne al espíritu la función de comparar, distinguir y nombrar? Para contestar a esta pregunta, Gassendi sólo tiene a mano la respuesta que su "teoría de las imágenes" le ofrece: la experiencia nace cuando el objeto por sí mismo existente "penetra" (incurrit)<sup>5</sup> en el yo con una parte de su ser. Pero, aun cuando reconociésemos la extraña "transformación" de la imagen material en una imagen espiritual —transformación que el propio Gassendi califica abiertamente de incomprendible—,<sup>6</sup> siempre resultaría que lo que de este modo se transfiere al espíritu no es sino una impresión totalmente aislada, sin aquel enlace y aquella relación con otros contenidos que son la condición de toda conciencia. Dicho en términos platónicos, las percepciones se yuxtapondrían en nosotros "como en caballos de madera", sin tender nunca hacia la unidad de un concepto.

Sobre el contraste que ofrece la doctrina de Gassendi podemos, pues, darnos cuenta de nuevo de todo lo que tiene de importante

<sup>4</sup> *Synagma Philosophiae Epicuri*, Sectio I, cap. II, canon II (*Opera*, III, p. 8).

<sup>5</sup> L. c., canon I: "Intelligo autem notionem, seu quasi ideam ac formam, quae anticipata dicatur praenotio, gigni in animo incurSIONE, seu MAVIS INCIDENNA, dum res directe et per se incurrit, inciditve in sensuum. . .", etc.

<sup>6</sup> V. acerca de este punto la detallada exposición en *Física*, Sectio III, membrum posterius, lib. VI, cap. III: Qui sensibile, gigni ex insensibilibus possit. "Sane vero fatendum est, non videri esse, quamobrem speremus posse rem manifestam fieri; quando aut longe fallimur, aut fugit omnino humanam solertiam capere, quae textura sit contemperatioque sive flammulae, ut censei animi ac sentiendi principium valeat, sive partis, aut organi, quo animato vegetatoque anima, ut sentiat, utatur. Quare et haec solum propono, seu potius balbutiens attingo, ut quatenus licet insinuem progressum, quo res videntur evadere ex insensibilibus sensiles. . . Neque sane mirum; res enim videtur omni humana perspicacia et sagacitate superior; adeo ut nemo, qui tentare aggredive praesumpserit, ad balbutiendum non adigatur." *Opera*, II, 301 ss.

y de original el punto de partida de Descartes. El hecho de la conciencia de sí resulta incomprensible si se lo quiere explicar, de cualquier modo que ello se haga, como un *resultado derivado*, en vez de ver en él el comienzo y la condición de todo saber objetivo. Lo cierto es que Gassendi se ve obligado a negar el concepto cartesiano del "yo": no poseemos, nos dice, ninguna idea, ningún concimiento de nuestro yo, ya que, no pudiendo captarlo más que directamente, no es posible que nazca en nosotros ninguna "imagen" de él (cf. vol. I, p. 495).

Al llegar a este punto, vemos de nuevo cuán poca luz arrojan sobre las verdaderas contraposiciones conceptuales de que ha brotado la filosofía moderna esas fórmulas esquemáticas tradicionales con arreglo a las cuales suelen juzgarse los fenómenos históricos. Es el "racionalista" Descartes quien aparece preconizando aquí el postulado de que los contenidos de la conciencia deben analizarse de un modo puro y sin prejuicios, mientras que Gassendi mide la posibilidad de la "experiencia interior" por una *pauta metafísica* fija. La experiencia debe despejar los enigmas del saber, pero el verdadero y más oscuro enigma es ella misma, ya que se propone ser el tránsito de un "objeto" absoluto existente fuera de nosotros a un "yo" dotado de una existencia no menos independiente.

El sistema de Gassendi es extraordinariamente instructivo desde el punto de vista histórico, ya que en él aparece claramente de manifiesto esta premisa *dogmática* que en otras teorías posteriores sólo se revelará por medio de un análisis profundo y minucioso. Tenemos aquí ante nosotros, al descubierto y tangible, la contradicción que toda la trayectoria posterior del empirismo se esforzará por resolver, aunque sin llegar a dominarla nunca por completo.

Para definir el *valor de verdad* de un conocimiento no existe, desde este punto de vista, otro medio que medirlo por una *existencia* concreta y efectiva; para afirmar la *certeza* incondicional de las percepciones de los sentidos, hay que considerarla siempre como el reflejo, como la imagen de una realidad objetiva existente. Este empirismo sólo aparentemente reduce las "cosas" a sensaciones; son, por el contrario, las sensaciones las que parecen convertirse en cosas, para Gassendi.

La idolología de Gassendi constituye el ejemplo más claro de esta transformación, pero el rastro de ella puede seguirse hasta aden-

trarse en los tiempos modernos. Tampoco aquí aparece definitivamente eliminada la concepción aristotélica fundamental, pese a la energía de la polémica. Gassendi cree estar por encima de la escolástica porque, en la explicación del proceso de la percepción, sustituye las formas aristotélicas por las especies *materiales*, pero con ello no hace, en cierto modo, más que cambiar la explicación física, mientras que el punto de vista lógico desde el cual considera todo conocimiento, sigue siendo el mismo.

Entre Gassendi y Galileo viene a mediar, pues, una relación semejante a la que existió entre Epicuro y Demócrito: por muy vivamente que abogue por los *resultados* de su investigación, Gassendi se mantiene interiormente al margen del nuevo pensamiento *metodológico* fundamental que aquí impera.

## II

No cabe duda de que es un progreso decisivo el que Hobbes imprime al pensamiento, dentro de la trayectoria general, ya que es él quien hace que el concepto de la experiencia de la ciencia exacta entre en la órbita visual del empirismo. Los principios de Galileo suministraron el prototipo con arreglo al cual intenta Hobbes estructurar todo el contenido de su filosofía, tanto su lógica y su física como su teoría del Derecho y del Estado. Por muy paradójicas y contradictorias que sean, frecuentemente, las *conclusiones* finales a que se deja llevar, no puede negarse que los rasgos fundamentales del nuevo *método* científico presentan un carácter claro y decidido.

Nos formaremos, por tanto, una imagen completamente falsa de su teoría si nos limitamos a recapitular los dogmas a que conduce su filosofía, sin fijarnos en los caminos por los cuales se llega a ellos. Los nombres de los partidos filosóficos usuales fallan, en este caso, más todavía que de costumbre; aplicados a las características del sistema y la mentalidad de Hobbes, nos llevan a criterios completamente oscuros y hasta contradictorios. Para llegar a comprender las distintas tesis de este pensador, no hay otro camino que el de analizar minuciosamente la *meta* unitaria y peculiar que persigue su filosofía.

Desde los primeros pasos de la doctrina de Hobbes, se destaca

con toda claridad su relación con Bacon, lo mismo en el aspecto positivo que en el negativo. El verdadero saber —había enseñado Bacon— es el saber basado en las causas. Sólo podemos decir que *comprendemos* verdaderamente una cosa o un fenómeno cuando conocemos el “por qué” de ellos y cuando hemos aprendido, además, a construirlos partiendo de sus fundamentos últimos y podemos, así, *hacer que nazcan* o se produzcan ante nosotros, a nuestro antojo. Se trata, pues, de lograr la “disolución” de todos los objetos sólidos de la experiencia que nos rodean, desintegración que “no puede lograrse por medio del fuego, sino por medio del espíritu, que viene a ser como un fuego divino”.<sup>7</sup>

Hobbes parece hallarse todavía bajo el conjuro de esta concepción cuando define la filosofía, en el sentido más general de la palabra, como el conocimiento de los efectos o fenómenos, partiendo del “concepto de sus causas” y por medio de conclusiones racionales, o, a la inversa, como “el conocimiento de las causas posibles, partiendo de los efectos dados”.

La explicación que Hobbes da de esta definición se mueve totalmente, en efecto, dentro del marco del pensamiento baconiano. Teniendo en cuenta que las causas de todas las cosas concretas *están formadas por las causas de las naturalezas generales o simples*, lo primero es conocer y dominar éstas. Si se trata de encontrar, por ejemplo, el concepto del oro, podemos destacar de él las determinaciones de la gravedad, la visibilidad y la corporeidad, todas ellas *más generales* y, por tanto, *más conocidas* que la del oro mismo, e ir analizando luego, progresivamente, estas características, hasta llegar a ciertos elementos, los más altos de todos y los más simples. El conocimiento de estos elementos en su totalidad nos suministra luego, a su vez, el conocimiento del cuerpo empírico al que damos el nombre de “oro”.<sup>8</sup>

Sin embargo, las frases que en seguida añade Hobbes apuntan ya en otra dirección. Las determinaciones generales a que reducimos los objetos concretos son de suyo, como el propio Hobbes señala, claras y evidentes, ya que todas ellas pueden atribuirse

<sup>7</sup> Bacon, *Novum Organon*, II, 16; *Works*, I, 207.

<sup>8</sup> Hobbes, *De corpore*, Pars prima: Computatio, sive Logica, cap. VI, §§ 1-5 (*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica, quae Latine scripsit, omnia*. Amsterdam, 1668, t. I, pp. 36 ss.).

al movimiento como a su suprema causa. Ahora bien, Hobbes no concibe ya el movimiento como una naturaleza y una *cualidad interior* de los cuerpos, sino como una pura *relación matemática*, que nosotros podemos *construir* por nuestra cuenta y, por tanto, llegar a comprender plenamente. Con este paso, Hobbes se vuelve de espaldas a Bacon para orientarse hacia Galileo.<sup>9</sup>

El análisis de los objetos naturales no conduce a "entidades" abstractas, sino a las leyes del *mecanismo*, las cuales, a su vez, no son otra cosa que la expresión concreta de las leyes de la *geometría*. Ahora, no entendemos ya por "causa" la fuerza activa interior que emana de una cosa o de un acaecimiento, sino un *conjunto de condiciones*, que, al ser establecidas, llevan consigo necesariamente un determinado resultado. La causa —tal como la define Hobbes— es la suma o el conjunto de todas aquellas circunstancias cuya existencia *nos hace necesariamente pensar* como existente un determinado efecto y cuya ausencia total o parcial hace que *no podamos pensar* que este efecto exista: "causa est aggregatum accidentium omnium. . . ad propositum effectum concurrentium, quibus omnibus existentibus effectum non existere, vel quolibet eorum uno absente existere intelligi non potest".<sup>10</sup>

Con estas palabras, Hobbes da carta de naturaleza en el mundo de la filosofía a la concepción y a la definición de la causa según Galileo. No es la forma sustancial del acaecer lo que debe investigarse,<sup>11</sup> sino descubrir y poner de manifiesto dentro de los fenómenos y de los "accidentes" mismos los enlaces considerados por nosotros como *necesarios* a base de fundamentos racionales y matemáticos.

Hay que reconocer a Hobbes el mérito y la originalidad de haber trasladado al campo general del saber este pensamiento fundamental, que Galileo aplicaba solamente a la física. Hobbes reconoce que el *método* es la fuerza propulsora en las operaciones de la

<sup>9</sup> Cf. acerca de esto, Dilthey, "Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XIII (1900), p. 466.

<sup>10</sup> *L. c.*, § 10, p. 42; cf. *De corpore*, pars II, cap. IX: "De causa et effectum", p. 65.

<sup>11</sup> Sobre la repudiación de las "causas formales", v. *De corpore*, pars II, cap. X, § 7 (p. 70). Para cotejar con el concepto de la "causa" en Galileo, v. vol. I, pp. 363 (nota 122).

física matemática y comprende, al mismo tiempo, que la función y la virtud de este método no deben quedar limitadas a aquel campo especial de objetos empíricos en que comenzó a aplicarse con todo éxito. La posibilidad de un auténtico saber "apriorístico" se da y se halla garantizada dondequiera que logremos establecer un enlace rigurosamente deductivo entre dos o más elementos, de tal modo que el uno lleve consigo necesariamente al otro. No existe otro medio para llegar a *comprender* un contenido que el de hacer que *surja* ante nosotros, partiendo de las condiciones que le dan vida.

Situándose en este punto de vista, Hobbes empieza postulando una reforma a fondo de la geometría elemental. No basta con exponer los conceptos geométricos como conceptos acabados, como formas quietas, ya plasmadas, que nosotros nos limitamos a asimilar. No poseeremos la garantía incondicional de su verdad mientras no los construyamos a base de sus elementos, mientras no hayamos sabido penetrar en la ley de su *devenir*, de su *génesis*. Hobbes insiste expresamente en que, para llegar a las formas matemáticas fundamentales, no hay que mirar a los *cuerpos* empíricos, buscando en ellos aquellas formas como cualidades suyas, sino que debemos limitarnos, para ello, a consultar la *génesis* de las *ideas* en nuestro propio espíritu.<sup>12</sup> La definición euclidiana del círculo o de las paralelas nada nos dice acerca de la "posibilidad" de estas formas, pues cabría perfectamente pensar que una línea horizontal cuyos puntos se hallasen a la misma distancia de un centro o dos rectas que nunca se encontrasen encierran una contradicción interna. Y sólo *construyendo* tales formas es como puedo cobrar conciencia de que son realmente compatibles con las leyes de nuestra intuición del espacio y convencerme, así, de su interior verdad y necesidad.<sup>13</sup> Por donde, ya dentro de la geometría, ve-

<sup>12</sup> "Qui figuras definiunt, Ideas, quae in animo sunt, non ipsa corpora respiciunt et ex iis, quae imaginantur fieri deducunt proprietates factorum similium, a quocumque et quomodocumque facta sunt." *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, diálogo II (p. 58).

<sup>13</sup> "Definitio haec. . . pro accurata haberi non debet. Debuit enim ostendisse prius huiusmodi figurae constructionem sive generationem quanam esset, ut sciremus aliquam in rerum natura figuram esse, in qua ab unico Puncto ad figurae extremum omnes undequaque Lineae essent inter se aequales. Quod quidem illis, qui nunquam Circulum describi viderant, videri posset incredi-



mos que la definición causal es la condición previa y el instrumento de todo conocimiento verdadero.

"Y como las causas de todas las cualidades de las diversas figuras se contienen en las líneas que nosotros mismos trazamos, siendo así que la creación de las figuras depende, además, de nuestra propia voluntad, resulta que para llegar a conocer una cualidad cualquiera de una forma, basta con considerar todas y cada una de las consecuencias que se derivan de nuestra propia construcción. Por esta razón y solamente por ella, es decir, porque nosotros mismos creamos las figuras, existe una geometría y es la geometría una ciencia susceptible de demostración."<sup>14</sup>

Y si de la geometría pasamos a la naturaleza, es decir, a algo que se enfrenta a nosotros como una materia extraña e independiente de nuestra voluntad, vemos que tampoco con respecto a ella existe otro camino para el conocimiento que el de aplicar, por lo menos de un modo analógico, aquel método general comprobado en el campo de la matemática. Es cierto que no podemos penetrar desde el primer momento en las causas reales y concretas de los fenómenos empíricos; pero no cabe duda de que también aquí debemos esforzarnos por derivar los fenómenos dados, en rigurosa sucesión, partiendo de sus causas posibles y comenzando por establecer éstas hipotéticamente.

De este modo, empezamos por esbozar, sin necesidad de salirnos tampoco, para ello, del círculo de nuestras ideas, una teoría abstracta del movimiento, que en lo sucesivo nos sirve a manera de un esquema general al que debe ajustarse todo nuestro conocimiento de las causas especiales de un determinado fenómeno.

Por donde la física, al igual que la matemática, descansa también, a la postre, sobre fundamentos "apriorísticos", es decir, sobre bases creadas por nosotros mismos.<sup>15</sup> El carácter del pensamiento

bile... (Similiter) nisi causa aliqua in definitione Parallelarum rectorum appareat, quare duae rectae nunquam concurrant, absurdum non erit, si huiusmodi Lineas posibles esse negaverimus." *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, Dial. II, pp. 44 s.

<sup>14</sup> *Elementorum Philosophiae sectio secunda: de Homine*, cap. X (p. 61).

<sup>15</sup> "Itaque ob hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contigit Geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra quia rerum naturalium causas in nostra potestate non sunt, sed in voluntate divina et quia earum maxima pars (nempe aether) est invisibilis, proprietates earum a causis deducere, non

es el mismo, aunque varíen los campos sobre los cuales se proyecte; descansa siempre sobre el esquema que consiste en empezar estableciendo una unidad ideal fija, para luego hacer que broten de ella los contenidos complejos. Este método no se limita, en modo alguno, al número, aunque sea en éste, claro está, donde cobra su expresión más acabada y perfecta, sino que se utiliza también para enlazar las magnitudes y los cuerpos, las cualidades y los movimientos, los tiempos y las velocidades, los conceptos y los nombres.<sup>16</sup>

Dondequiera que un todo pueda descomponerse en sus partes y reconstruirse a base de éstas tiene campo abierto el pensamiento; y, a la inversa, todo lo que se sustrae a esta regla fundamental del comprender no puede ser nunca tampoco contenido de un conocimiento seguro: "ubi generatio nulla, aut nulla proprietates, ibi nulla Philosophia intelligitur". De aquí que escapen a nuestra consideración las "sustancias no engendradas" de la teología escolástica: son incomprensibles porque no han llegado a ser.<sup>17</sup> Donde no existe un "más" y un "menos" le falta al pensamiento desde el primer instante todo asidero para adueñarse de la materia; donde el pensamiento no reúne los elementos por su cuenta, carece de punto de apoyo para afirmar una existencia y un ser.

Dentro de este marco general tenemos que encuadrar, para comprenderla en su sentido definido y claro, la afirmación de que el pensar es siempre "calcular". El cálculo rebasa aquí los límites de la operación aritmética usual, para abarcar todos aquellos casos en que se trata de agrupar con arreglo a un determinado orden, en un determinado enlace, una variedad de contenidos, partiendo de unidades fundamentales fijas. Se ha encontrado sor-

qui cas non videmus, non possumus. Verumtamen ab ipsis proprietatibus quas videmus consequentias deducendo eo usque procedere concessum est, ut tales vel tales earum causas esse possisse demonstrare possimus. Quae demonstratio a posteriore dicitur et scientia ipsa Physica. Et quoniam ne a posteriore quidem ad priora ratiocinando procedi potest in rebus naturalibus, quae motu perficiuntur sine cognitione eorum quae unam quamque motus speciem consequuntur, nec motuum consequentias sine cognitione Quantitatis, quae est Geometria, fieri non potest, ut non aliqua etiam a Physico demonstratione a priori demonstranda sint." L. c., pp. 61 s.

<sup>16</sup> *De corpore*, pars I, cap. I, § 3 (p. 3).

<sup>17</sup> *De corpore*, pars I, cap. I § 8 (pp. 5 s.).

prendente el hecho de que Hobbes, a pesar de reducir todas las conclusiones racionales a las operaciones aritméticas elementales, supedita, sin embargo, el álgebra a la geometría hasta el punto de que aquélla apenas afirma una posición propia e independiente dentro del sistema general de las ciencias.<sup>18</sup> Sin embargo, esta aparente contradicción desaparece en cuanto nos fijamos en el designio lógico general y fundamental de su filosofía. El "cálculo" a que Hobbes aspira debe ser considerado, en absoluto, como un *construir* intuitivo y libre: se refiere simplemente al enlace y la combinación de los elementos que previamente hemos obtenido y fijado mediante la definición causal, cuyo modelo permanente es la geometría.

Si resumimos la totalidad de estos desarrollos, tal como se contienen inequívocamente en las propias declaraciones de Hobbes, comprenderemos al mismo tiempo cuál es el tema al que quiere limitar la investigación filosófica. Su actitud ante la ciencia moderna de la naturaleza se destaca claramente aquí: lo que ésta presenta como el objeto *efectivo* de la investigación, es lo que Hobbes, partiendo de razones lógicas generales, quiere que se demuestre como el objeto *necesario* y *único* del saber. El "asunto" de la filosofía es el *cuerpo*, ya que solamente en él se da aquel exacto "más y menos" de que nos habla Hobbes y que constituye, según él, la condición previa de todo verdadero conocimiento. Las propiedades y cualidades de este objeto debemos atribuirles, en último resultado, al *movimiento*, ya que sólo éste se adapta, exacta y totalmente, en todas sus características objetivas, al *método* que es necesario seguir siempre para llegar a comprender un contenido cualquiera.

El giro verdaderamente original de la filosofía de Hobbes consiste en que trata de convertir en un contenido *racional*, razonándolo en cuanto tal, el contenido *empírico* fijado por la ciencia exacta. Todas las proposiciones concretas de la teoría deben ser interpretadas y valoradas como otras tantas fases dentro de este intento. El *ideal de conocimiento* que preside toda la filosofía de Hobbes es la rigurosa y unívoca *deducción*. El conocimiento puramente empírico de los hechos sin llegar a penetrar en su enla-

<sup>18</sup> Cf. Robertson, *Hobbes*, Edimburgo y Londres, 1886, p. 105 (*Philosophical Classics for English Readers*, ed. por W. Knight).

ce necesario no entra, según él, en el concepto de la filosofía y de la ciencia.<sup>19</sup>

Por tanto, para que los principios de la nueva mecánica y la nueva física cobren un auténtico valor de verdad, es necesario derivarlos de una articulación de fundamentos teóricos generales. Ahora bien, estos fundamentos no podemos ir a buscarlos a la lógica tradicional, ya que ésta, en cuanto lógica de las "formas", es ajena a las *relaciones* y las *leyes* de que nos habla la nueva ciencia de la naturaleza. Se trata, pues, de encontrar un nuevo enlace que una y concilie el reino del pensamiento con el reino de la realidad de la naturaleza. Para Hobbes, es absolutamente claro desde el primer momento que se trata de dos campos rigurosamente separados e independientes. Jamás se advierte en él el intento de reducir el ser, idealistamente y de un modo inmediato, al pensar. Pero ello no le impide pensar obstinadamente en la comunidad y la coincidencia en cuanto a la concepción fundamental de ambos campos, sin la cual no sería posible, a su juicio, una verdadera ciencia.

El concepto intermedio o de enlace es, según Hobbes, el concepto del *movimiento*, el cual, siendo de una parte la sustancia y el fundamento primero de todo acaecer real, constituye, por otra parte, uno de los *conceptos fundamentales de nuestro espíritu*, aplicado ya por nosotros en la construcción de los conocimientos puramente ideales, en los que se prescinde de toda existencia efectiva. Es, nos dice Hobbes, el *único objeto del pensamiento* verdaderamente inteligible, puesto que se postula y se da con la misma *función del pensar*. De aquí que no lo consideremos como un contenido extraño y externo, que sólo podemos captar empíricamente y que la *lógica* desdeña y deja a un lado, sino que lo incluimos en el campo de ésta.

Es cierto que Hobbes sólo alcanza a proclamar de un modo general y a enunciar como un postulado el nuevo pensamiento que aquí va implícito, sin acertar a desarrollarlo y justificarlo en detalle. Las razones de esto no son difíciles de conocer. Aunque su interés filosófico se vuelva hacia la matemática, Hobbes no llegó nunca a familiarizarse con la evolución moderna de esta ciencia. No llegó a operarse en él el tránsito de la geometría y

<sup>19</sup> *De corpore*, pars I, cap. I, §§ 2 y 8.

el álgebra elementales al nuevo concepto del *análisis*. Y es precisamente aquí donde radica la verdadera realización del postulado formulado por él, donde la *génesis* y el cambio se elevan verdaderamente al plano de un concepto *racional* fundamental. No es la geometría, sino el análisis de lo infinito el que nos revela con toda claridad científica el nacimiento genético de una forma a base de sus elementos fundamentales que la metodología de Hobbes exige de un modo general de todo contenido científico.

Otro defecto de la teoría de Hobbes, que había de ser decisivo en cuanto a su trayectoria general, se explica también directamente por el hecho de no abrirse ante ella la perspectiva del *panorama total* de la nueva matemática. La función del pensamiento consiste esencialmente, según Hobbes, en las operaciones de *separar* y *combinar* contenidos. Si, por ejemplo —nos dice—, vemos venir de lejos un hombre hacia nosotros, mientras sólo lo percibamos de un modo vago le daremos simplemente el nombre genérico de “un cuerpo”; pero, al irse acercando a nosotros y a medida que va definiéndose cada vez más claramente su contorno y su carácter, iremos distinguiendo en él las notas características de lo “animado” y lo “racional” y, por consiguiente, su verdadera especie.<sup>20</sup> Por tanto, el concepto del hombre se forma a base de estas tres diversas características, como un todo a base de sus partes, y puede, a su vez, desintegrarse en ellas.

Hobbes no llega a comprender nunca claramente que existen *tipos de conexión* que trascienden de la simple *formación por suma* y que en la construcción de un concepto los diferentes elementos no se limitan a yuxtaponerse, sino que se combinan en complicadas relaciones de superioridad y subordinación. El “cálculo” a base de conceptos se reduce, para Hobbes, a las operaciones elementales de la adición y la sustracción.

En su *física* y apoyándose en las ideas fundamentales de Galileo, Hobbes desarrolla y hace que se impongan decididamente los conceptos de lo “infinito” y lo “infinitamente pequeño”. En su definición del “*conatus*” como el movimiento sobre un trecho en el espacio y una duración en el tiempo, *más pequeño que cualquier espacio dado y cualquier parte dada del tiempo*, Hobbes va abriendo paso, directamente, a la idea y al lenguaje de conceptos

<sup>20</sup> *De corpore*, pars I, cap. I, § 3 (pp. 2 s.).

del *cálculo diferencial*. Sin embargo, en su desenvolvimiento especial su teoría no se preocupa de seguir desarrollando esta idea, por la sencilla razón de que Hobbes sigue orientándose hacia una concepción de la matemática que la ciencia de su tiempo se dispone ya a superar. La dura y enconada lucha de Hobbes contra el intento de Wallis de encontrar los nuevos fundamentos algebraicos del concepto infinitesimal habría de resultar fatal para su propia lógica.<sup>21</sup>

### III

Otra limitación no menos importante para el amplio y consecuente desarrollo de las ideas fundamentales de la metodología, es la que parece manifestarse cuando se examina la concepción de Hobbes acerca de las *relaciones entre el concepto y la palabra*. En este punto, Hobbes parece negar totalmente, en última instancia, la conexión con los principios de la *ciencia de la experiencia*: la lógica se dispone de nuevo a disolverse directamente en la *gramática*. La filosofía, considerada al principio como el conocimiento apriorístico de los efectos y las “creaciones” de la naturaleza, se nos presenta ahora simplemente como la teoría de la *certa* agrupación de los “signos” creados por nosotros en el proceso de nuestro pensamiento. Ahora bien, la elección de estos signos y el modo como se combinan es algo perfectamente arbitrario, que depende de la libre y omnimoda voluntad de quien por primera vez los elige o los combina. Parecen esfumarse, así, todas las reglas fundamentales del pensamiento; toda la seguridad y la constancia que exigíamos para poder admitir una “verdad” cualquiera quedan reducidas ahora, al parecer, a la simple referencia a una convención establecida, que en su día podrá ser sustituida y desplazada por otra norma convencional cualquiera.

Y hay que decir que Hobbes llega a esta conclusión de un modo muy decidido y claro. La verdad, nos dice, no estriba en las cosas, sino en los nombres y en la comparación que entre los

<sup>21</sup> Para más detalles sobre la teoría de Hobbes sobre el *conatus* y los fundamentos de su física especial, v. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, II, pp. 214 ss. Sobre la lucha de Hobbes contra los modernos métodos algebraicos del análisis, cf. Max Köhler, “Studien zur Naturphilosophie des Thomas Hobbes”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XVI (1903), pp. 79 s.

nombres establecemos al enunciarlos: veritas in dicto, non in re consistit.<sup>22</sup>

El que, en el estado actual de las cosas, el individuo no pueda, en sus juicios, manejar libre y caprichosamente los contenidos del pensamiento y se halle sujeto a determinadas reglas, sólo quiere decir que no puede inventar caprichosamente, en cada momento, las denominaciones de las cosas, sino que debe atenerse al uso del lenguaje establecido. Sin embargo, el creador de este lenguaje usual, al inventarlo, no se halla atado por ningún límite emanado de las cosas o de la naturaleza de nuestro espíritu; podía entrelazar libremente los nombres que mejor le pareciera y crear con ello los principios y axiomas del pensamiento que tuviera por conveniente.

Las leyes lógicas y matemáticas se disuelven, así, en leyes jurídicas: las relaciones necesarias e inextinguibles entre nuestras ideas son sustituidas por normas prácticas de conducta que regulan los nombres con que se las denomina. Es, como se ve, el ideal del Derecho público de Hobbes el que irrumpe aquí en su lógica: el soberano absoluto debe ser considerado, no ya solamente como dueño y señor de nuestros actos, sino como dueño y señor de nuestros pensamientos y como árbitro de la verdad o la falsedad del modo como se combinan.

No es posible descartar, por muchos esfuerzos expositivos que se hagan, el carácter paradójico, más aún, abiertamente contradictorio, que esta doctrina envuelve. Sin embargo, si queremos llegar a entender el sistema de Hobbes, debemos esforzarnos por comprender, al menos, los motivos objetivos que llevaron a Hobbes a esta conclusión.

La afirmación de que la verdad radica en el nombre no es más que la expresión brusca y unilateral de aquella concepción fundamental según la cual la verdad emana y se origina simplemente del juicio. El espíritu sólo alcanza a comprender aquello que él mismo ha creado y construido por su cuenta;<sup>23</sup> no encuentra sus

<sup>22</sup> De corpore, pars I, cap. 3, §§ 7 y 8 (p. 20).

<sup>23</sup> Cf. acerca de esto, Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart, 1896, p. 114: "(Hobbes) tiende, en realidad, a que la ciencia pura sólo sea posible con respecto a las cosas del pensamiento: objetos abstractos, acaecimientos ideales... Todas estas cosas del pensamiento las hacemos sencillamente nosotros,

primeros principios abordando las cosas y percibiéndolos directamente en ellas como características generales, sino que los hace brotar como postulados propios y originarios suyos. "Para el hombre, no existe ciencia susceptible de ser probada sino con respecto a aquellas cosas cuya creación depende de su voluntad."<sup>24</sup>

El elemento del libre arbitrio es subrayado, así, sobre todo, para destacar la libertad metodológica y la independencia de los principios con respecto a la observación empírica fortuita. Es necesario que el saber pueda desplegarse por sí mismo, con absoluta libertad e independencia; ahora bien, para sustraerlo a la coacción de las cosas de fuera, Hobbes se ve obligado a abandonar, al mismo tiempo, la inquebrantable necesidad de sus principios. Siempre ha sido sorprendente y difícil de explicar, para los mejores conocedores de la doctrina de Hobbes, el hecho de que no exista, en rigor, conexión alguna entre la ciencia, tal como él la define, y el mundo empírico de los cuerpos, considerado por él, sin embargo, como la auténtica realidad.

La verdad, nos dice Hobbes, es la creación libre y voluntaria del hombre, en cuanto ser dotado de palabra y de lenguaje; consiste en la articulación de nombres, y no en la comprobación de objetos y de fenómenos dentro de la realidad existente.<sup>25</sup>

El reino del concepto permanece, por tanto, totalmente aparte del campo de los "hechos"; el concepto se mantiene por entero dentro de los límites que a sí mismo se traza, sin la menor pretensión de "copiar" o "reflejar" la existencia objetiva.

Pero es precisamente esta dificultad la que hace que se manifieste claramente la tendencia profunda que informa la idea fundamental de Hobbes. Si el saber tuviese por misión imitar los objetos exteriores existentes, no se dispondría para ello, según las premisas de que parte el propio Hobbes, de otro medio que el

el pensar, y podemos también imitar, de un modo más o menos perfecto, las que nos representamos como pertenecientes al mundo exterior, al mundo físico; pero podemos siempre medir por estas ideas nuestras los hechos reales, aunque, como ocurre por ejemplo con el Estado y con los conceptos de la moral, sólo existan en los pensamientos de los hombres."

<sup>24</sup> "Earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priore hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio." *De homine*, cap. X, § 4, p. 61.

<sup>25</sup> V. Robertson, l. c., pp. 87 s.

de confiarse a la sensación inmediata y a sus combinaciones asociativas. Toda la posibilidad del saber se cifraría, así, en los testimonios directos de los sentidos y en su fijación por medio de la memoria. Pero con ello se frustraría al mismo tiempo el ideal lógico proclamado por el mismo Hobbes, y los conceptos deductivos y de principio dejarían el puesto a un conocimiento de hechos puramente histórico (v. *supra*, pp. 174 ss.).<sup>26</sup>

Para no caer en esta conclusión, la definición del conocimiento se ve obligada a renunciar a toda relación directa con la existencia objetiva, a tratar, no de las cosas mismas, sino de las representaciones y los nombres de las cosas. Por donde el "nominalismo" se convierte, para Hobbes, en punto de apoyo y baluarte contra la amenaza del "empirismo": los principios recobran su *generalidad* y *necesidad* a costa de renunciar a toda correspondencia dentro del ser concreto de las cosas.

Esta concepción general se complementa y se ahonda a la luz de la visión que Hobbes tiene con respecto a la naturaleza y el valor de la *matemática*. En este punto, Hobbes había superado ya, como hemos visto, la equívocidad del nominalismo; al mismo tiempo que hacía hincapié en la significación puramente ideal de los conceptos fundamentales, había descubierto en el concepto de la definición causal una condición restrictiva de su validez.

La "libertad" de construcción que empleamos en la geometría no significa arbitrariedad, sino rigurosa sujeción a determinadas leyes permanentes. No toda combinación de palabras formada a nuestro antojo representa una idea posible, es decir, compatible con las leyes de nuestra intuición del espacio (v. *supra*, p. 175).

La profunda significación objetiva de la "asignación de nombres", tal como Hobbes la entiende, se destaca no menos claramente en el campo de la aritmética. Es muy característico que mencione la *invención de los signos numéricos* como la primera aportación, científicamente fundamental, que ha hecho posible el lenguaje. Fue después del nacimiento de las palabras que dan nombre a los números cuando el hombre pudo reducir a límites fijos la muchedumbre de los fenómenos; esos nombres le permitie-

<sup>26</sup> Cf. acerca de esto, por ejemplo, *Leviathan*, pars I, cap. V. "Sensus et Memoria Facti tantum cognitio est; Scientia autem cognitio est consequentiarum unius facti ad alterum" (p. 23) y *pass.*

ron someter los objetos empíricos a la forma del concepto, independientemente de la forma en que aquéllos se le presentaran. Todo cálculo, hasta el más complicado de todos, ya se refiera al tiempo o al espacio, a la rotación de los cuerpos celestes o a la construcción de un edificio o de una máquina, es siempre un producto y un desarrollo de aquel acto espiritual originario de la numeración: "haec omnia a Numeratione proficiscuntur, a Sermone autem Numeratio".<sup>27</sup>

Como se ve, Hobbes hace hincapié, aquí, no tanto en la simple denominación como en el *método puramente discursivo* por virtud del cual creamos la pluralidad mediante la repetición de una unidad voluntariamente establecida, método que, naturalmente, no podía haber llegado a desarrollarse y perfeccionarse si no se hubiese fijado y retenido en la memoria cada caso concreto por medio de un determinado signo material correspondiente a un número.

Esta conexión se manifiesta, sobre todo, en la exposición del *Leviathan*, en la que la significación y la finalidad de la denominación se limitan desde el primer momento a llevar a cabo "la transformación de una deducción espiritual en una deducción lingüística". La continuación y la sucesión ordenada de nuestros pensamientos sólo pueden plasmarse y cobrar *validez general* mediante la conexión de las palabras.<sup>28</sup> El hombre privado del uso de la palabra podría tal vez, a la vista de un solo triángulo, llegar a la conclusión de que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos, pero jamás podría, en cambio, elevarse a la conciencia de que este principio *rige para todo triángulo en general, sea cual fuere*.

Sólo cuando partimos, no de la consideración de la figura concreta transmitida por los sentidos, sino del *concepto* del triángulo fijado por el lenguaje, cuando tenemos conciencia de que el prin-

<sup>27</sup> *De homine*, cap. X, § 3, p. 60. Cf. también acerca de esto, los *Elements of Law: Natural and Political*, parte I, cap. 5, § 4 (ed. Tönnies, Oxford, 1888, p. 19).

<sup>28</sup> "Sermone usus generalissimus est conversio Discursus Mentalis in Verba, sive Seriei Cogitationum nostrarum in Seriem Verborum... Per impositionem hanc nominum amplioris et strictioris significationis computationem consequentiarum in cogitationibus convertimus in computationem consequentiarum in nominibus", etc. *Leviathan*, pars I, cap. IV, pp. 14 s.

principio a que nos referimos no guarda la menor relación con la longitud absoluta de los lados ni con las otras características fortuitas de la figura concreta de que se trata, sino que se desprende única y exclusivamente de las determinaciones por virtud de las cuales llamamos triángulo y reconocemos como tal a una figura empíricamente dada; sólo entonces, tenemos derecho a llegar a la "audaz y universal" conclusión de que en *todo* triángulo tiene que darse necesariamente la misma proporción a que dicho principio se refiere.

"De este modo, la conclusión a que hemos llegado examinando un caso concreto es transmitida a la memoria como *regla general*, que exige al espíritu de la necesidad de considerar en todos y cada uno de los casos el espacio y el tiempo, ya que lo que *aquí* y *ahora* se reputa por verdadero se reconoce también como tal para todos los lugares y todos los tiempos."<sup>29</sup>

Y así, volvemos a encontrarnos, a la luz de toda esta argumentación, con que el "nominalismo" de Hobbes no pretende ser —como a primera vista podría parecer— lo contrapuesto al "racionalismo", sino que aspira, por el contrario, a servir de confirmación y fundamentación a éste. La palabra, tal como Hobbes la interpreta, es el punto de apoyo y el vehículo del conocimiento racional, la que lleva a nuestra conciencia y a nuestro reconocimiento su validez general. Por donde la concepción fundamental de Hobbes acerca de las relaciones entre el concepto y la palabra, que al principio parecían despojar al pensamiento de todo su contenido real, acaban encuadrándose, a la postre, dentro de la tendencia filosófica general del sistema. El problema más importante que aún queda por resolver es el de si y hasta qué punto esta tendencia se confirmará y acreditará también en la estructura de la *filosofía de la naturaleza*.

#### IV

Hobbes comienza la exposición de su filosofía de la naturaleza con un pensamiento fecundo y original. Parte de la representación de que se destruyera todo el universo con excepción de un solo hombre y se pregunta qué contenidos quedarían en pie como

<sup>29</sup> L. c., p. 16.

temas de consideración y de conclusión para este sujeto pensante único cuya persistencia damos por supuesta. De la respuesta que se dé a esta pregunta dependerá, nos dice Hobbes, toda ulterior decisión acerca de la estructura y la organización efectiva de la realidad. Los momentos que pueden darse en nosotros independientemente de la existencia del mundo físico real, deben destacarse previamente en toda su pureza, antes de que, construyendo sobre esta base, podamos llegar a formarnos una visión del conjunto de la realidad objetiva.

No se crea que el caso que Hobbes toma como punto de partida constituya un simple y caprichoso "experimento discursivo" o una ingeniosa ocurrencia aislada. El pensamiento que coloca a la cabeza tiene una íntima y necesaria relación con la concepción fundamental que domina toda su metodología. El pensamiento —ya lo hemos visto— no puede comprender nada que no vea nacer ante sí; no puede reconocer como suyo ningún contenido si no se lo apropia en un proceso desarrollado por su propia cuenta. Por muy firme y segura que sea en sí la existencia del mundo de los cuerpos, para el *saber* sólo existe siempre que nosotros mismos lo creemos a base de los elementos de nuestra *representación*. Del mismo modo que jamás podríamos reconocer como tal un círculo perfecto con que nos encontrásemos fortuitamente en la percepción empírica, ya que para poder decidir acerca del "ser" de una determinada figura, necesitamos siempre remontarnos al acto de su construcción,<sup>30</sup> así también tenemos que prescindir conscientemente del mundo existente, que nos rodea como un ser fijo e inmóvil. El mundo *acabado* no ofrece ningún punto de apoyo al pensamiento; éste tiene necesariamente que negarlo en virtud de la libertad de su abstracción, para poder recobrarlo así con tanta mayor certeza.

Si marchamos por este camino y nos preguntamos, por tanto, qué es lo que queda en pie como patrimonio necesario del espíritu después de destruidos todos los objetos del mundo exterior, nos sale al paso, por el momento, el concepto fundamental del *espacio*. Aunque imaginemos destruidas en nosotros todas las impresiones

<sup>30</sup> "Proposita enim figura plana ad figuram circuli proxima accedente, sensu quidem circulus necne sit cognosci nullo modo potest, ut ex cognita figuræ propositæ generatione facillime", etc. *De corpore*, pars I, cap. I, § 5 (p. 3).

de los sentidos que los cuerpos nos comunican, quedarán siempre indemnes, en nosotros, las relaciones puras del espacio. El yo, al distinguir el acto del pensamiento de su contenido y enfrentarse, en cierto modo, a éste, hace que nazca la pura representación de lo "exterior", que constituye el elemento fundamental de la conciencia del espacio. El espacio, en este sentido, no es otra cosa que una creación de nuestra "fantasía" subjetiva, el fantasma de una cosa existente, por cuanto que sólo apreciamos en ella esta circunstancia, la de que nos la representamos como algo que está fuera de nosotros, prescindiendo de todas sus demás cualidades.<sup>31</sup>

De modo análogo surge ante nosotros el pensamiento del tiempo cuando en los fenómenos y en los cambios que se desarrollan ante nosotros, no vemos absolutamente nada de su contenido específico y concreto, sino simplemente el factor de la "sucesión"; el tiempo es el fantasma del movimiento, por cuanto que somos conscientes, en éste, del "antes" o del "después", es decir, de una determinada sucesión. Visto así el problema, sus diferentes partes —la hora, el día o el año— no tienen tampoco una existencia objetiva, sino que son solamente los signos abreviados de las comparaciones y los cálculos establecidos en nuestro espíritu: todo su contenido se basa en un acto de numeración que es simplemente una pura actividad de la conciencia, un "actus animi". En este reconocimiento radica, al mismo tiempo, la solución de todas las dificultades metafísicas que siempre se han encontrado en los conceptos de espacio y tiempo. No encierra ya ninguna contradicción interna ni la divisibilidad infinita ni la infinita extensión de ambos; se comprende ahora claramente que una y otra tienen su fundamento, no en las cosas mismas, sino en nuestros juicios acerca de las cosas. Toda división y toda integración son obra del intelecto. Las diferentes secciones concretas del tiempo y el espacio no tienen

<sup>31</sup> "Jam si meminimus seu Phantasma habuerimus alicujus rei, quae extiterat ante suppositam rerum externarum sublationem nec considerare volumus, qualis ea res erat, sed simpliciter quod erat extra animum, habemus illud quod appellamus Spatium, imaginarium quidem, quia merum Phantasma, sed tamen illud ipsum, quod ab omnibus sic appellatur. . . Itaque Spatium est Phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem." *De corpore*, pars II, cap. 7, § 2 (p. 50).

más existencia que la que poseen en nuestra propia consideración.<sup>32</sup> Y, aunque toda totalidad dada del espacio y del tiempo deba ser necesariamente limitada, el método con arreglo al cual podemos distinguir y establecer voluntariamente nuevas y nuevas partes no reconoce ninguna clase de límites.

Cuando Hobbes pasa a determinar el concepto del cuerpo a base de estos criterios, mantiene también en pie, por el momento, la continuidad de las premisas discursivas generales de que parte. La definición del cuerpo no añade ninguna característica nueva, en cuanto al contenido, a las determinaciones que conocemos de antes; no se distingue de la representación del espacio por ninguna característica conceptual, sino solamente por la distinta relación que establece con el sujeto cognoscente. Entendemos por cuerpo una parte limitada de la extensión misma, considerada no como simple forma de nuestra fantasía, sino como existencia fija, que posee y afirma su ser independientemente de nuestra representación. Ahora bien —tal es la pregunta que necesariamente debemos hacernos, en relación con esto— ¿de dónde toma el cuerpo físico este carácter de independencia, que le distingue de los simples productos de la geometría? ¿Será acaso el modo distinto en que se da a la conciencia lo que le confiere este valor y esta independencia? Sin embargo, no puede bastar para estos efectos con la simple sensación, ya que ésta, según las premisas del fenomenalismo de Hobbes, gira permanentemente dentro del círculo de la "subjetividad". Por tanto, la hipótesis de la materia autárquica, que se basta a sí misma, no puede significar, a lo que parece, otra cosa que un postulado lógico, una exigencia formulada por el pensamiento para aglutinar en unidad científica la variedad de las sensaciones. Y es ésta, en efecto, exactamente, la conclusión a que por el momento llega Hobbes: si, por decirlo así, desplegamos y tomamos como base la materia física de la extensión, el contenido que de este modo surge sólo puede captarse por medio de la razón, y no a través de los sentidos.<sup>33</sup> De aquí que el con-

<sup>32</sup> *L. c.*, §§ 3-12. Cf. especialmente *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, diál. II, p. 39: "Divisio est opus intellectus, intellectu facimus partes. . . Idem ergo est partes facere, quod partes considerare."

<sup>33</sup> "Intellecto jam, quid sit Spatium. . . supponamus deinceps aliquid. . . rursus reponi, sive creari denuo; necesse ergo est, ut creatum illud sive repositum non modo occupet aliquam dicti spatii partem, sive cum ea coincidat et

cepto de la materia, tal como aquí se deriva, entraña también directamente su conservación inalterable: si los "accidentes" fortuitos que percibimos en los cuerpos han nacido, pero no son cosas, los cuerpos, en cambio, son cosas, pero no han nacido.<sup>34</sup>

Ahora bien, al llegar a este punto cambia bruscamente el rumbo de la investigación. Una vez racionalmente demostradas la existencia y la sustancialidad del cuerpo, podemos contar ya con ambas —a lo que parece— como con un hecho fijo. Los múltiples enlaces discursivos por medio de los cuales se llega a esta conclusión, pasan ahora a segundo plano; parecen ser ya superfluos una vez que se ha alcanzado la meta perseguida. Se produce, así, la misma *inversión de los términos del problema* que observábamos en Gassendi. Los cuerpos y sus movimientos reales son lo primero y lo absoluto; las sensaciones y los pensamientos el resultado derivado, que debe explicarse a base de aquéllos. Si primeramente el concepto de la materia se alcanzaba como eslabón final de un desarrollo en que entraba como *premisa* el concepto de espacio, la extensión real se convierte ahora en causa física de la extensión ideal. Los conceptos de "lugar" y de "magnitud", que en un principio se concebían como diferentes *fases* del mismo proceso del pensamiento, se enfrentan ahora bruscamente: el lugar es la extensión fingida; la magnitud la verdadera extensión del cuerpo; el lugar no es algo fuera del espíritu, ni la magnitud algo dentro de él.<sup>35</sup>

En esta clara contraposición se manifiesta innegablemente la verdadera dificultad que lleva implícita la teoría de Hobbes. Y

coextendatur, sed etiam esse aliquid, quod ab imaginatione nostra non dependet. Hoc autem ipsum est quod appellari solet, propter Extensionem quidem, Corpus; propter independentiam autem a nostra cogitatione subsistens per se, et propterea quod extra nos subsistit, Existens; denique quia sub spatio imaginario substerni et supponi videtur, ut non sensibus, sed ratione tantum aliquid ibi esse intelligatur, Suppositum et Subjectum. Itaque definitio corporis huiusmodi est: Corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatio parte aliqua coincidit vel coextenditur." *De corpore*, pars II, cap. VIII, § 1 (pp. 54 s.).

<sup>34</sup> "Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitae, accidentia vero genita, sed non res." *De corpore*, pars II, cap. VIII, § 20 (p. 62).

<sup>35</sup> L. c., § 5 (p. 56).

se mantiene firmemente la norma de que nuestro espíritu, de que toda nuestra ciencia no versa precisamente sobre los objetos mismos, sino solamente sobre sus "características" en el espíritu.

"Si ponemos exactamente la atención en lo que hacemos en todas nuestras conclusiones, vemos que —aun cuando demos por supuesta la existencia de las cosas—, no *calculamos* nunca más que con nuestros propios fantasmas."<sup>36</sup>

Es siempre, por tanto, el espacio *ideal* el que tomamos por base, y esbozamos una teoría puramente abstracta y discursiva del *movimiento*. Sin que se vea luz alguna acerca del modo como de este desarrollo deductivo puede desprenderse algo acerca de los objetos *absolutos*. ¿Cómo representarnos que el cuerpo, existente en sí, "coincida" con una parte de nuestro espacio intuitivo, que es una forma puramente imaginaria y "se extienda conjuntamente con ella" (coincidit et coextenditur)? ¿Y cómo puede el movimiento representar un ser independiente e incondicional, si sus dos elementos fundamentales, el espacio y el tiempo, son simplemente formas del espíritu?<sup>37</sup>

El concepto de la naturaleza en Hobbes, por muy firmemente establecido que aparezca, lleva ya en sí el germen del *escepticismo*. Entre la verdad de las cosas y su realidad media un abismo sobre el que no es posible tender ningún puente. La verdad corresponde —como inequívocamente se declara— única y exclusivamente al *juicio* y se reduce, por tanto, en último resultado, a *relaciones* discursivas puras, mientras que el cuerpo pretende ser una *sustancia* absoluta, que precede a todas las cualidades y relaciones.

La contraposición que aquí se manifiesta y perdura cobra su expresión más acusada en la *teoría de la percepción* de Hobbes. El hecho de que *se producen fenómenos*, de que hay, por tanto, determinados sujetos dotados de sensaciones y de representaciones conscientes se presenta por primera vez aquí como el fenómeno primario hacia el que la investigación filosófica debe orientarse con

<sup>36</sup> *De corpore*, pars II, cap. VII, § 1 (p. 49).

<sup>37</sup> Con razón señala Lyon (*La philosophie de Hobbes*, París, 1893, p. 67): "Son espace est en lui; son temps est en lui, et sa vaine distinction entre la grandeur et le lieu, n'a pu faire que mouvement et corps ne fussent également en lui. L'univers qu'il a reformé des matériaux mis en oeuvre par la raison pure ne s'est point détaché de cette raison. Ce monde géométrique est quelque chose encore de la pensée qui l'engendre."



preferencia a cualquier otro problema. Si los fenómenos forman los principios de conocimiento de todo lo demás, las percepciones de los sentidos son el "principio de los principios", ya que sólo ellos hacen posible todo el conocimiento de cualquier clase de fenómenos en general.

Lo que ante todo se nos ofrece aquí no es otra cosa que un constante ir y venir, un emerger y desaparecer de contenidos de conciencia. Sin embargo, como cualquier cambio que observemos en un sujeto cualquiera tiene que ser atribuido por nosotros, por razones lógicas generales, a un movimiento de sus partes interiores, se sigue de aquí que la percepción sensible no es otra cosa que el reflejo del movimiento de determinados órganos corporales. Ahora bien, todo movimiento operado en los órganos apunta, por su parte, a un objeto exterior como causa; por donde es, en último término, la presión de los cuerpos externos que nos rodean la que, al trasplantarse a los instrumentos de nuestros sentidos, provoca en ellos una reacción y, con ella, la correspondiente sensación consciente.

En esta exposición luchan entre sí, como vemos, dos tendencias totalmente distintas. De una parte, es evidente, para Hobbes, que para poder emitir un juicio acerca de nuestros "fantasmas", el punto de vista de nuestras consideraciones no debe nunca situarse fuera o por encima de ellos, sino siempre dentro de ellos mismos, siendo, por tanto, la memoria y la experiencia interior los únicos testimonios a que debemos acudir.<sup>38</sup> Pero en seguida vemos cómo Hobbes salta de nuevo por encima de esta barrera tan claramente señalada. Lo que se consideraba como el "principio de los principios" debe interpretarse y comprenderse, ahora, partiendo de un principio anterior; lo que se reputaba como el fundamento para

<sup>38</sup> "Phaenomenon autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum est quaevisibile est admirabilissimum, nimirum in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in se ipsis exemplaria habere; adeo ut, si Phaenomena principia cognoscendi sunt caetera, sensationem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum non est et ad causatum eius investigationem ab alio Phaenomeno praeter eam ipsam initium sumi non posse. Sed quo, inquires, sensu contemplabimur sensationem? Eodem ipso, scilicet aliorum sensibilibus etsi praetereuntium, ad aliquod tantum tempus manens Memoria. Nam sentire se sensitse, meminisse est." *De corpore*, pars IV, cap. 25 (pp. 192 s.).

postular todas las cosas objetivas es considerado ahora, simplemente, como la reacción y la respuesta a un incentivo objetivo existente en sí.<sup>39</sup> Con lo cual Hobbes se encamina de nuevo por los cauces de Gassendi, y su teoría de la experiencia cae de nuevo en el terreno de la metafísica.

El "materialismo" de Hobbes es un intento paradójico y peculiar de construir una realidad trascendente de los cuerpos recurriendo a los medios puros del pensamiento y de la lógica.

Y este predominio de la lógica es el que sigue imprimiendo el sello característico a su psicología sensualista. También en este punto es el pensamiento fundamental del método el que desde el primer momento se impone: sólo comprenderemos los contenidos psíquicos, si los desarrollamos a base de sus elementos. El patrimonio de la conciencia debe derivarse totalmente y en toda su pureza del proceso de la conciencia; los datos fijos y concretos deben conocerse y exponerse en su perfecto enlace. La teoría psicológica de la asociación que Hobbes desarrolla y que reduce ya a una precisión y una claridad completas<sup>40</sup> no constituye, ciertamente, en modo alguno —como suele pensarse— la aportación verdaderamente fecunda y original de su filosofía. En este punto precisamente, no hace más que desarrollar las sugerencias recibidas de otros pensadores anteriores a él, principalmente de los representantes de la filosofía renacentista de la naturaleza (cf. vol. I, pp. 249, 255 s., 262). Sin embargo, también en este respecto cobra la exposición de Hobbes una significación nueva y más profunda, por la conexión existente entre ella y los principios generales de su

<sup>39</sup> Esta inversión se manifiesta ya claramente en la exposición de la teoría de la percepción, contenida en la primera obra de Hobbes, los *Elements of law*. También aquí empieza haciéndose hincapié en que la investigación debe referirse exclusivamente al campo de los fenómenos y representaciones, para la cual y recurriendo a la consabida ficción metodológica, nos imaginamos destruida la existencia exterior, para poder contemplar con mayor pureza solamente el contenido y la conexión de nuestros "conceptos" e "imágenes" con sujeción a ley. Pero, a continuación y sin transición alguna, se proclama la premisa dogmática sobre la que descansa la psicología de Hobbes: "todos nuestros conceptos proceden originariamente de la acción de la cosa misma a que el concepto se refiere." V. *Elements of law*, parte I, caps. 1 y 2 (ed. Tönnies, pp. 2 s.).

<sup>40</sup> V. *Leviathan*, pars I, cap. 3 (pp. 9 ss.); cf. especialmente *Elements of law*, parte I, cap. 4 (Tönnies, pp. 13 ss.).

teoría. Esta es la que explica sus ventajas y sus defectos fundamentales; quien como Hobbes concibe el pensamiento simplemente como algo *complejo*, no tiene mas remedio que ver en el concepto la *suma* de las diversas impresiones concretas. En su psicología echamos de menos, por no estar al alcance de su lógica, la conciencia de que existen formas originarias y necesarias de relación que no cabe reducir a las operaciones elementales de la adición y la sustracción.

La pugna que se manifiesta a través de todas y cada una de las partes del sistema de Hobbes tiene su raíz en uno de los rasgos fundamentales peculiares de su mentalidad. Hobbes preconiza siempre y afirma en contra de todas las autoridades extrañas y ajenas el derecho y la autonomía de la razón. El pensamiento es autónomo; no sigue inclinándose ante las exigencias y los "hechos" que le opone la tradición, sino que procura crear por sí mismo, en todos los terrenos, aquello que puede considerar como ser y como verdad. Con esta orientación, deriva las relaciones políticas reales de poder de un postulado originario y libre de la voluntad del individuo. En el terreno teórico, todo el saber afluye a él partiendo, en último término, de principios creados por él mismo. Y, sin embargo, lo que así nace sigue poseyendo para Hobbes una validez ilimitada e inderogable. Son nuestros postulados libres los que nos vinculan para siempre e indisolublemente. La voluntad y el entendimiento se someten totalmente y sin reservas a los poderes que deben a ellos mismos su existencia. El producto de la razón se desprende para siempre de las *condiciones* de las que ha brotado, para convertirse en una realidad *absoluta*, que en lo sucesivo nos envuelve y gobierna con imperio inexorable, prescribiéndonos la ley de nuestros actos y de nuestro pensamiento.

### Capítulo III

LOCKE

Aunque el resultado final de la filosofía de Hobbes se halla muy influido, en realidad, por el carácter y la peculiaridad de su *método*, es lo cierto que éste no es, en él, objeto de estudio *por separado*. La meta hacia la que tiende Hobbes es la ordenación y la conexión objetivas de las cosas; la lógica, para él, es simplemente el medio que ayuda a comprender el "mundo de los cuerpos" en el aspecto natural y en el político. Tampoco el análisis psicológico de las sensaciones y los afectos pretende servir a otra función; es un instrumento necesario de la investigación y no el fin mismo de ésta.

De aquí que la teoría de Locke represente, en realidad, un viraje de principio en la trayectoria de la filosofía inglesa. El problema que esta doctrina coloca a la cabeza tenía necesariamente que aparecer como un problema totalmente nuevo dentro del medio histórico más cercano y en medio de las especulaciones metafísicas y filosófico-naturales de la época. No se trata de investigar las cosas de un mundo sensible o suprasensible, sino el origen y el alcance de nuestro *conocimiento*; no se trata de buscar una teoría científico-natural del "alma" y de sus diferentes "potencias", sino una pauta para la seguridad de nuestro saber y para los fundamentos de nuestra convicción. Si se indaga el *nacimiento* de nuestras representaciones, es solamente para poder llegar a una decisión segura acerca de su *valor* objetivo y del campo legítimo de su aplicación.

"Si, por medio de esta investigación de la naturaleza del entendimiento, descubro cuáles son sus capacidades y hasta dónde llegan, a qué objetos se muestran, en cierto modo, adecuados y en cuáles fallan, tal vez esto mueva al afanoso espíritu del hombre a ser más cauteloso cuando se trata de cosas que están por encima de su capacidad de captación y le determine a detenerse tan pronto como llegue al límite extremo de sus capacidades. Acaso entonces se sienta menos inclinado a plantear problemas con la pretensión de un saber universal y a embrollarse a sí mismo y

embrollar a otros en litigios acerca de temas para los que nuestro entendimiento no ha sido creado y de los que nuestro espíritu no puede formarse un concepto claro y distinto. Si pudiéramos averiguar hasta dónde puede extender su mirada el intelecto, en qué medida le es dable alcanzar la certeza y en qué casos no puede hacer otra cosa que opinar y conjeturar, aprenderíamos sin duda a contentarnos con lo que en este estado nos es asequible.<sup>1</sup>

Cualquiera que sea el juicio que nos merezcan el método y los resultados de las investigaciones de Locke, vemos que este pensador parte, en efecto, del verdadero problema crítico fundamental enderezado hacia el contenido objetivo y hacia los límites del conocimiento. No podría afirmarse, ciertamente, con toda razón histórica, que Locke haya *descubierto* este problema, que haya sido él el primero en formularlo con toda precisión dentro de la *trayectoria general* del pensamiento moderno. En este punto inicial decisivo, sus tesis no son, en realidad, otra cosa que una transcripción y una repetición del problema que Descartes plantea a la filosofía moderna con incomparable claridad.<sup>2</sup>

Sería un vano empeño querer abarcar y medir la totalidad de las cosas; en cambio, sí tiene que ser posible el determinar exactamente y con seguridad los límites del intelecto, de los que tenemos conciencia en nosotros mismos (v. vol. I, p. 450). Esta concepción fundamental fue precisamente la que sobrevivió a las distintas afirmaciones metafísicas concretas del sistema mismo y la que siguió actuando como un motivo vivo y permanente en el desarrollo del cartesianismo.

<sup>1</sup> An *Essay concerning human understanding*, libro I, cap. 1, secc. 4.

<sup>2</sup> Esta íntima coincidencia entre las proposiciones iniciales del *Essay* de Locke y las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, es reconocida también ahora y destacada por Richl ("Anfänge des Kritizismus-Methodologisches bei Kant", en *Kant-Studien*, IX, 495 ss.). No obstante, Richl sigue ateniéndose a su juicio de que "las *Meditaciones* de Descartes no pertenecen a la historia de la filosofía crítica, razón por la cual esta historia no se remonta más allá del libro de Locke". "Descartes seguía pensando dogmáticamente. Veja en la claridad y en la distinción mismas la prueba suficiente de la verdad de una percepción y la realidad de su objeto, y cuando este pensador se remonta al sujeto, al ser del yo pensante, lo hace con la manifiesta intención de llegar, partiendo de esta percepción clara y distinta, por medio de un progreso metodológico y guiado por el hilo de una deducción sin lagunas, a conceptos no mejor verdaderos y reales de las cosas exteriores. Su meta es poner fuera de toda

El postulado de una *crítica del entendimiento*, crítica independiente y amplia, es la que coloca a la cabeza de todas las investigaciones filosóficas, principalmente, Geulincx, con una agudeza que apenas si alcanza Locke, esperando de su realización el término de toda la metafísica anterior y de toda la escolástica (vol. I, pp. 539 ss.).

Y este pensamiento no quedó, en lo sucesivo, confinado dentro de los angostos horizontes de la escuela, sino que llegó a alcanzar una importancia decisiva dentro de la misma filosofía inglesa, como pudimos ver ya por el ejemplo de Richard Burthogge (v. vol. I, pp. 548 ss.).

Resumiendo en su conjunto todos estos progresos, no cabe duda de que Locke, en cuanto a la tendencia de su pensamiento y de su obra, se limita a tomar parte en un movimiento discursivo general, que cobra en él acusada expresión. Es cierto que las *Reglas*, en las que con mayor claridad se expone y despliega el pensamiento fundamental de Descartes, no llegaron a publicarse en su texto completo hasta comienzos del siglo XVIII, pero sería erróneo suponer que su influjo histórico data solamente de esta fecha. Mucho antes de que saliera de las prensas, esta obra —como nos lo dice Baillet, el biógrafo de Descartes— se conocía y manejaba en los círculos filosóficos de París. De ella toma importantes fragmentos la *Lógica* de Port Royal y la *Recherche de la vérité* de Malebranche coincide literalmente con ella no pocas veces, en las observaciones referentes a la metodología. Independientemente de que Locke —quien residía en Francia por los días en que fue con-

duda la existencia del mundo exterior y llegar a comprender unitariamente la esencia de la naturaleza física." Sin embargo, la exposición de la doctrina de Descartes en el volumen primero de la presente obra ha demostrado que el motivo crítico fundamental de las *Reglas* encontró su desarrollo plenamente *sustantivo* y consecuente, ante todo, en la estructuración de la teoría científica de los principios (cf. vol. I, pp. 453 ss.). El valor y la influencia histórica de este desarrollo no desaparecen por el hecho de que los últimos resultados de la *metafísica* cartesiana se hallen en contradicción con él. Por lo demás, también la crítica de Locke se limita a las representaciones "complejas", deteniéndose ante las "simples", pues no en vano considera como un axioma metafísico el que toda sensación simple tiene su término correlativo inmediato y su correspondencia real en un mundo de los cuerpos que existe en sí (cf. *infra*, nota 34).

cebido y redactado el *Essay*— llegara o no a conocer la obra de Descartes, no cabe duda de que también él se hallaba bajo la influencia de la atmósfera espiritual creada por ella. También en Locke hace mella el problema del método, que forma, según Descartes, la base de la filosofía teórica moderna, aunque el pensador inglés lo trate en seguida con sus características propias y peculiares.

Es ahora, en efecto, cuando por primera vez aparece con un sentido determinante la idea de que todos los conceptos deben ser reducidos al proceso de su nacimiento antes de que pueda decirse acerca de su contenido y significación. Ciertamente es que tampoco en las teorías anteriores era el interés genético totalmente ajeno a los problemas de la psicología. Aun prescindiendo de Gassendi y Hobbes, vemos que este interés aparece representado dentro de la propia escuela cartesiana, y convertido en parte integrante fundamental del sistema filosófico, por un pensador como Malebranche (cf. vol. I, pp. 559 ss., 575 s.). Pero la psicología, en su íntima unión con la fisiología representa, también aquí, en lo esencial, una rama especial de la ciencia empírica, que no puede tomarse como norma ni como pauta de todo. Podría, en el mejor de los casos, describir los estados y “modificaciones” de la conciencia individual, pero nunca fundamentar la vigencia del conocimiento objetivo de nuestras ideas, y fue precisamente esta barrera interior la que de nuevo echó a Malebranche en brazos de la metafísica (cf. vol. I, pp. 584 ss.).

Es ahora cuando se abre al punto de vista psicológico un campo independiente e ilimitado sobre el que poder proyectarse. Locke no aspira precisamente a encontrar una explicación “física” del espíritu y de sus sensaciones y emociones.

“Las investigaciones encaminadas a saber en qué consiste la esencia de nuestra alma o por medio de qué movimientos en nuestros espíritus vitales o de qué cambios en nuestros cuerpos llegamos a formarnos las sensaciones y las representaciones, y si, finalmente, estas representaciones, en su modo de formarse, dependen o no, total o parcialmente, de la materia, son todas especulaciones que, por muy atractivas e instructivas que puedan ser, quedan por ahora totalmente al margen de nuestro camino. Para lo que ahora nos proponemos, basta con que conozcamos directamente y en su fun-

ción las diversas capacidades del espíritu humano, y no creemos haber malgastado nuestros esfuerzos si, por virtud de este sencillo método histórico (in this historical plain method) acertamos a rendir algunas cuentas acerca de los caminos por los que el espíritu puede llegar a sus conceptos de las cosas y ponemos de manifiesto algunas reglas acerca de la certeza de nuestro conocimiento.”<sup>3</sup>

La observación y el análisis de los fenómenos psíquicos, sin fijarse para nada en las causas físicas o metafísicas primeras de que provengan, constituye, por tanto, la meta consciente de la filosofía lockeana. Partiendo de aquí es como podemos darnos cuenta en seguida del método y el sistema de este pensador; su función debe considerarse cumplida o frustrada según que consiga o no construir la totalidad del saber a base de los contenidos de la “experiencia pura” y con exclusión de toda hipótesis metafísica.

La lucha contra las “ideas innatas”, con que comienza el *Essay*, adquiere, vista así, su verdadera significación. Esta lucha no constituye, como con frecuencia se afirma, el resultado esencial de la filosofía de Locke, sino que vuelve a señalar solamente, bajo una versión distinta, el problema aquí planteado. Admitir lo “innato” como fundamento explicativo equivaldría a atribuir los hechos psíquicos que como tales conocemos y nos son directamente dados, a elementos conceptuales ficticios, que se sustraen por principio a toda confirmación por la experiencia directa y por la observación.

Sólo después de haber descartado totalmente esta hipótesis, podemos estar en condiciones de llegar a deslindar con seguridad el terreno dentro del cual tiene que circunscribirse, ahora, el planteamiento del problema. Esta necesidad de definir y justificar en términos generales su verdadero problema es lo que explica, indudablemente, la minuciosidad con que Locke se detiene en estas cuestiones preliminares. Muchas veces se ha preguntado por el adversario contra el que van dirigidos todos estos ataques, creyéndose que Locke tenía ante sí, en alguna manifestación concreta, dentro de la realidad histórica que lo rodeaba, la teoría aquí combatida.

Es evidente que esta lucha, caso de haberse dirigido contra Descartes, habría sido, simplemente, una lucha contra molinos de viento, como inmediatamente puede comprenderlo cualquier en-

<sup>3</sup> *Essay*, lib. I, cap. 1, sec. 2.

juiciador histórico que haya sabido captar en su tendencia y en su significación puramente lógicas la teoría cartesiana de las "ideas innatas".

El sistema de las "ideas innatas" que Locke tiene ante sí no constituye, sin embargo, una realidad histórica, sino una construcción polémica, utilizada por él simplemente como ilustración y como contraimagen de su propia concepción. En el libro primero del *Essay* no nos habla, en el fondo, el filósofo teórico, sino el educador: se nos ofrece aquí, no una introducción epistemológica, sino una introducción pedagógica a la obra de Locke como referidor.

La creencia en lo "innato" encierra un peligro interior, porque trata de oponer un límite arbitrario al libre examen científico; porque ofrece la evidencia y la autoridad de principios últimos e indemostrables en vez de una fundamentación crítica. Nos cerramos el camino a la verdadera comprensión cuando "abrazamos ciegamente y por el camino de la fe tales o cuales principios, en vez de esforzarnos por obtener y fijar mediante nuestro propio trabajo una serie de conceptos claros, distintos y completos".<sup>4</sup>

Como se ve en seguida, es la tendencia general de la filosofía de la Ilustración, el convencimiento de los derechos ilimitados de la razón, lo que informa y determina también la crítica "empírica" de lo innato. También el método psicológico de Locke pretende ser, ante todo, el instrumento para realizar este fundamental propósito racional. Locke no pone jamás en duda, en ninguna parte de su obra, que todo nuestro saber descansa sobre principios de vigencia general y necesaria.<sup>5</sup> Pero no debe pensarse que estos principios le sean dados al espíritu como un tesoro de saber establecido, al que no haya más que alargar la mano, para apropiárselo de una vez por todas, con absoluta seguridad. La comprensión

<sup>4</sup> *Essay*, lib. IV, cap. 12, sec. 6; cf. especialmente lib. I, cap. 3, sec. 24-26. Cf. acerca de esto las manifestaciones de Fraser, *Locke*, Edimb. y Londres, 1890, pp. 113 ss.

<sup>5</sup> "Universal and ready assent upon hearing and understanding the terms, I grant, a mark of self-evidence: but self-evidence, depending not on innate impressions, but on something else (as we shall show hereafter) belongs to several propositions, which nobody was yet so extravagant as to pretend to be innate." Cf. acerca de esto la exposición del concepto de la verdad en Locke (*infra*, pp. 220 ss.).

del modo de adquirirlo es condición de toda la certeza en cuanto a la posesión de nuestro conocimiento. Sólo después de haber analizado en el tiempo, de este modo, el contenido de todo concepto llegaremos a formarnos una conciencia clara de los diferentes elementos concretos que lo constituyen. La derivación genética es el recurso auxiliar indispensable del análisis lógico.

En este sentido plantea y precisa Locke, al final del libro primero de su obra, su problema general. La hipótesis de las "verdades innatas" sólo ha sido, hasta aquí, un cómodo pretexto para el indolente, a quien esto relevaba de todo esfuerzo de búsqueda y examen por la propia razón y el propio juicio. En vez de marchar por estos caminos, se trata ahora, en el curso ulterior de la investigación, de levantar un edificio "uniforme y armónico en todas sus partes y erigido sobre una base que no necesite de apoyos o de pilares establecidos sobre suelo ajeno o prestado".<sup>6</sup>

Con estas palabras, se encarga de señalar el propio Locke la pauta valedera con arreglo a la cual debe enjuiciarse, en último resultado, su obra: todo el examen se concentra así, en el problema de saber hasta qué punto logra este pensador, conforme a su propio postulado, hacer surgir la totalidad del conocimiento de los fundamentos y del material del espíritu mismo.

## I

### SENSACIÓN Y REFLEXIÓN

Si examinamos imparcialmente la materia de que está hecho todo nuestro conocimiento, si nos fijamos exclusivamente en su contenido, sin preguntar por su origen y procedencia, vemos que inmediatamente se desdobra ante nosotros en dos grupos claramente distintos de elementos. De las representaciones de los sentidos, que se afirman ante el alma como dotadas de un ser objetivo, se destacan las sensaciones, que se refieren solamente al propio estado interior de ella.

Así, pues, aunque podamos establecer desde el primer momento, y como la premisa metodológica de toda la investigación subsiguiente, el principio de que todo nuestro saber proviene de la experiencia, no podemos concebir la experiencia como un proceso

<sup>6</sup> *Essay*, I, 4, §§ 24 y 25.

unitario y uniforme. Ya ante un primer análisis vemos cómo se desdobra en dos momentos fundamentales distintos, los cuales, aunque aparezcan constantemente entrelazados en la estructura de nuestro mundo de los fenómenos, no por ello dejan de ser distintos en cuanto a su esencia y a su peculiaridad. Aunque el primer paso consista en que "los sentidos nos provean de representaciones concretas, amueblándonos así el gabinete todavía vacío",<sup>7</sup> la observación de las peculiares reacciones provocadas en el alma por estos incentivos de fuera hace nacer en ella una nueva clase de contenidos.

La sensación y la reflexión, las percepciones de los sentidos y la percepción de nosotros mismos forman, así, la fuente y la materia de todo nuestro conocimiento: "aquí tienen su origen y su base todos esos sublimes pensamientos que se elevan por encima de las nubes y se remontan hasta el cielo; en todos los vastos espacios que el espíritu recorre, en todos los ambiciosos edificios del pensamiento, el espíritu no añade ni la más mínima parte a aquellas representaciones que ofrecen a su consideración los sentidos o la percepción interior".<sup>8</sup>

En estas líneas iniciales se contienen ya todas las dificultades que la obra de Locke plantea a la comprensión histórica. La tesis de que todo nuestro saber consiste en "sensaciones" y "reflexiones" es algo tan vago y tan multívoco en su generalidad, que sin dificultad alguna podría apropiársela cualquiera teoría filosófica y cualquiera corriente de la teoría del conocimiento. Según la relación que se establezca entre los dos elementos fundamentales y según la interpretación que se dé, sobre todo, a ese término tan difícil de la "reflexión", llegaremos a concepciones totalmente distintas acerca del sentido y la intención de la doctrina de Locke.

No es, pues, extraño que esta doctrina sea calificada, unas veces, de "empirismo" y "materialismo" y otras veces de puro "intelectualismo"; que se la considere, de una parte, como el comienzo de la filosofía crítica, al paso que otros la conciben como el tipo del dogmatismo psicológico.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Essay*, I, 2, § 15.

<sup>8</sup> *Essay*, II, 1, § 24.

<sup>9</sup> V. acerca de esto, Georg v. Hertling, *John Locke und die Schule von Cambridge*, Friburgo de B., 1892, pp. 1 ss.

Para saber a qué atenernos y poder pronunciar un juicio seguro acerca de esto, conviene que intentemos observar con todo detalle en sus orígenes y en las fases concretas de su desarrollo y significación ese concepto proteico de la "reflexión" que se adapta tan uniformemente a todos los giros y modalidades del pensamiento de Locke.

Originariamente, la "reflexión" significa, para Locke, pura y simplemente lo que su sentido literal indica: es, por analogía con el fenómeno óptico, ese *reflejo* peculiar en que se nos representan los procesos de la vida interior. Viene a significar, pues, una curiosa *duplicación*: así como la sensación es la *imagen* de las cosas exteriores, así todo proceso psíquico produce necesariamente en nosotros una imitación y una reproducción de sí mismo, antes de que pueda elevarse a una conciencia clara.

Como vemos, según esta concepción, las ideas de la sensación y de la reflexión ocupan absolutamente la misma fase lógica y epistemológica; el espíritu adopta, en ambas, una actitud puramente *pasiva*, limitándose a recibir y reproducir determinados contenidos con los que se enfrenta.

"En esta parte, el entendimiento se comporta de un modo puramente pasivo, sin que dependa de él el llegar o no a estos comienzos y a esta materia fundamental de todo saber. Los objetos de los sentidos inculcan al espíritu, contra la voluntad de éste, las diferentes ideas que a ellos corresponden, y también las actividades del alma no nos dejan totalmente sin ciertas oscuras representaciones de ellas mismas... Cuando estas ideas simples se enfrentan al espíritu, éste no puede cerrarse a ellas, ni modificarlas o borrarlas, para crearse otras nuevas cuando han llegado a imprimirse en él, del mismo modo que un espejo no puede rechazar, modificar o suprimir las imágenes que en él proyectan los objetos exteriores."<sup>10</sup>

Cuando se nos habla aquí de las "actividades" del alma reproducidas en nuestras representaciones, tampoco ellas significan más que una simple reacción por medio de la cual —de modo semejante a lo que ocurre en la teoría de Hobbes— el incentivo exterior se registra, pero sin que llegue a elaborarse ni transformarse en modo alguno. Entramos, por tanto, en una segunda fase de la

<sup>10</sup> *Essay*, II, 1, § 25.

consideración y el concepto de la "reflexión" cobra un contenido nuevo, cuando se le emplea para designar la función de la "combinación" establecida entre las distintas representaciones. Todas las actividades que el espíritu realiza sobre la materia sensible se reducen, en último término, a una combinación y una separación de las diversas partes integrantes, gracias a las cuales nos encontramos ante diferentes *grupos*, arbitrariamente diferenciados, de contenidos de sensaciones. Toda formación abstracta de conceptos y, por tanto, en el fondo, toda ciencia, radica en esta capacidad de comparación y de combinación y disolución de los elementos primitivos de las percepciones.<sup>11</sup>

No debe olvidarse, sin embargo, que este método entraña un acto totalmente *voluntario* del pensamiento, que podemos realizar o dejar de realizar a nuestro antojo. Por tanto, las formas de representación que por este camino se obtienen carecen de toda base y de todo punto de apoyo objetivos: son creaciones fugaces de nuestra fantasía subjetiva, que pueden desaparecer del mismo modo que han surgido. Sólo tienen una realidad auténtica y efectiva las sensaciones simples de suyo, nunca los "estados mixtos" (*mixed modes*) que nosotros formamos al combinarlas. Éstos son siempre, por el contrario, "combinaciones fugaces y transitorias de ideas simples, que cobran una existencia pasajera en algún lugar del espíritu del hombre y que sólo existen mientras efectivamente se piensa en ellas; más aún, que en el alma misma, en la que tienen su verdadera sede, sólo poseen una realidad muy incierta".<sup>12</sup>

Por tanto, aunque el espíritu pueda transformar de diversos modos los datos concretos de los sentidos, aunque pueda —para decirlo con palabras de Locke— juntarlos en un haz y diferenciarlos en clases,<sup>13</sup> lo único que con ello obtiene es un medio que le permite abarcarlos más cómodamente con la mirada, pero sin llegar a crear nunca un contenido nuevo. El entendimiento sigue siendo, por consiguiente, "una cámara oscura", en la que, gracias a la percepción de los sentidos y a la percepción de nosotros mismos, brota de vez en cuando una tenue luz; las imágenes que de

este modo penetran en el entendimiento pueden desplazarse y descomponerse en él de múltiples modos, como en un caleidoscopio, pero sin llegar a experimentar nunca una nueva determinación en cuanto a su forma o su esencia.<sup>14</sup>

Locke no llega a salirse nunca, en los *fundamentos* de su obra, de esta determinación conceptual de la reflexión y de sus relaciones con la percepción sensible. La *aplicación* que hace de su esquema psicológico para explicar los principios científicos le obliga a una transformación progresiva, la cual, sin embargo, sólo se opera de un modo inconsciente y, por así decirlo, en contra de su voluntad.

Entre las "ideas simples", que deben su origen por igual a la sensación y a la reflexión, se señalan en primer lugar, no sólo las del placer y el dolor, la alegría y la pena, sino también las representaciones de la *fuerza*, la *unidad* y la *existencia*. Todas ellas son, por tanto, según la explicación originaria, simplemente copias o reproducciones de un ser objetivo que se da, con una realidad acabada, fuera de nosotros o en nosotros mismos. Todo objeto exterior y toda representación interior imponen al espíritu, sin más, los conceptos de la existencia y de la unidad y, del mismo modo, el concepto de la fuerza y de la causación figura entre aquellos cuyo "original" aparece directamente dado en las percepciones de los sentidos y en la percepción de nosotros mismos.<sup>15</sup>

El simplismo de esta concepción, que, como es sabido, sirvió de acicate y de punto crítico de partida para toda la trayectoria ulterior de la filosofía inglesa, sólo deja paso a un análisis más agudo y profundo allí donde Locke procede a la consideración del *problema de lo infinito*. Aquí, la sensación y la reflexión no son ya elementos equiparables, fundidos entre sí de un modo indeterminado en el resultado final, sino que se enfrentan el uno al otro como factores independientes, cada uno de ellos con su propio y peculiar carácter lógico y con su vigencia especial. El antagonismo entre estos dos factores psicológicos se considera como el fundamento profundo de esa pugna objetiva interior que la filosofía y la ciencia han encontrado siempre en el concepto de lo infinito.

Si consideramos la serie de los distintos pasos del pensamiento

<sup>11</sup> Cf. especialmente *Essay*, II, 11: "Of discerning and other operations of the mind" (especialmente, §§ 6 y 9).

<sup>12</sup> *Essay*, II, 22, § 8.

<sup>13</sup> *Essay*, II, 32, § 6.

<sup>14</sup> *Essay*, II, 11, § 17.

<sup>15</sup> V. especialmente *Essay*, II, 7, § 1 y §§ 7-8, y *Essay*, II, 21, § 1.

por medio de los cuales va surgiendo en el espíritu la idea de lo infinito, vemos que cabe diferenciar aquí un fondo seguro y positivo que desde el primer momento vemos perfilarse claramente ante nosotros, con completa claridad sensorial. Partimos siempre, para ello, de una magnitud delimitada y concreta, de un trecho finito del espacio o del tiempo. Y, aun cuando tengamos en cuenta, ulteriormente, que esta magnitud es susceptible de un indeterminado *aumento*, aunque podamos, por ejemplo, duplicarla mentalmente y aplicar al resultado, una y otra vez, la misma operación, no rebasaremos con ello los límites de lo que directamente cabe observar. En efecto, el resultado de este proceso mental, consistente en ir añadiendo nuevas y nuevas partes, no es nunca un nuevo contenido representativo que aparezca en el mismo plano y con el mismo rango junto a los anteriores, sino que es simplemente la conciencia de un posible *proceso* de representaciones, del que sabemos con seguridad que no puede detenerse de pronto al llegar a una fase determinada y concreta.

Por consiguiente, sólo podemos atribuir verdadera existencia a la etapa final, realizada de un modo inmediato en la representación y garantizada por ella, mientras que la conciencia de poder remontarse también sobre este contenido dado no hace más que expresar una peculiaridad subjetiva de nuestro espíritu, que carece de toda obligatoriedad y fuerza probatoria en cuanto a cualquier clase de conclusiones con respecto al mundo objetivo. Por donde tampoco aquí, a lo que parece, se remonta la "reflexión", en modo alguno, por encima de su carácter arbitrario y, por tanto, puramente negativo.

"No tiene, evidentemente, derecho a llamarse positiva y acaba da una representación en la que se prescinde de la mayor parte de lo que podríamos enmarcar en ella, para sustituirlo simplemente por la vaga alusión de un algo 'todavía mayor'".<sup>16</sup>

La capacidad de nuestro espíritu para avanzar hacia determinaciones de magnitud cada vez mayores sólo refleja ante nosotros, en último término, un contenido aparente, que se esfuma y se reduce a la nada tan pronto como intentamos captarlo y aprehenderlo. El pensamiento, después de agotarse en el esfuerzo de acumular millones y millones de magnitudes conocidas de espacio

<sup>16</sup> *Essay*, II, 17, § 15.

y tiempo, tantas como se le antoje, no logra obtener de lo infinito ninguna representación más clara que "el residuo confuso e incomprendible de una serie de números sumados hasta el infinito y sin la menor perspectiva de un punto de apoyo o de un límite".<sup>17</sup>

En este punto, en que solamente se trata de la *exposición* y la crítica *immanente* de la doctrina de Locke, no preguntamos si esta concepción del concepto de lo infinito responde o no a su contenido lógico, si cumple o no su función positiva de *conocimiento* en la matemática y en la ciencia de la naturaleza. Pero, aun suponiendo que nos situásemos única y exclusivamente en el punto de vista que nos señalan la explicación y el análisis psicológicos de Locke, nos encontraríamos inmediatamente con un difícil problema.

Hasta aquí, sólo hemos aprendido una cosa: las impresiones de los sentidos y la capacidad del espíritu para combinarlas y separarlas a nuestra voluntad. Ahora bien, esta última capacidad no significa para nosotros, a su vez, otra cosa que un acto puro de voluntad: no es una regla objetiva, sino simplemente el capricho subjetivo del pensamiento el que decide en qué dirección y hacia qué combinaciones quiere proceder. ¿De dónde, por tanto —debemos preguntarnos— procede aquella *coacción* interior del pensamiento que le obliga a avanzar por encima de todo límite dado, qué es lo que explica la coacción psíquica que nos empuja a saltar constantemente por encima de todo límite en nuestras representaciones del número, del espacio y del tiempo?

El carácter ilimitado de la *serie de los números*, que constituye para Locke el verdadero prototipo y el modelo a la luz del cual podemos llegar a una decisión segura acerca de todos los problemas de lo infinito, no significa simplemente que dependa de nosotros el proceder de un número cualquiera a otro superior, sino que quiere decir tan sólo que esta posibilidad de seguir adelante sin detenerse nunca viene estatuida y *postulada* por el *concepto del número mismo*. Lo decisivo, para estos efectos, no es lo que sea *posible* por motivos psicológicos, sino lo que sea *necesario* por razones lógicas. Ahora bien, esta *necesidad* no nos la explica en modo alguno el análisis de Locke.

"Ningún límite corpóreo —nos explica—, ninguna pared de

<sup>17</sup> *Essay*, II, 17, § 9.



diamante puede retener al alma en sus progresos dentro de la extensión y del espacio, pues, lejos de ello, ambas cosas servirían tan sólo para facilitar y espolear este progreso, ya que la extensión tiene que alcanzar, evidentemente, hasta donde alcanza el cuerpo. Y, después de haber llegado hasta el límite extremo del mundo corporal, ¿qué podría obligarnos a detenernos o hacer creer al alma que ha llegado hasta el final del espacio, cuando ella misma advierte que no es así y que la posibilidad del movimiento del cuerpo sigue existiendo aún más allá de este límite? . . . Por tanto, dondequiera que el alma se sitúe imaginariamente, ya sea dentro del cuerpo o alejada de él, nunca podrá descubrir un límite en la representación uniforme del espacio, debiendo llegar necesariamente a la conclusión de que el espacio, por virtud de la naturaleza y de la representación de cada parte, es realmente infinito (actually infinite)."<sup>18</sup>

Pero la simple ausencia de un obstáculo no puede explicar el impulso positivo que mueve al espíritu a proceder hacia lo infinito; el simple hecho de que el yo no tropiece con ningún obstáculo en su camino hasta ahora estrechamente delimitado, no le da la certeza de que semejante obstáculo sea imposible o contradictorio. Si realmente —como expone Locke, en un ejemplo conocido— el espíritu, en su representación de lo infinito, puede compararse al marinero que nos habla de la profundidad "inmensa" del mar, porque en todos sus intentos no ha llegado nunca a escrutar el fondo de él, habremos de llegar a la conclusión de que el concepto de lo infinito no es solamente un concepto "negativo", sino que es, además, un concepto falso e infundado, en el que va implícita una afirmación que en modo alguno es posible justificar.

No importa que Locke distinga entre la infinitud "potencial" y la infinitud "actual", que destierre lo infinito de la realidad para considerarlo como atributo exclusivo del espíritu: partiendo de su punto de vista originario, tan misterioso y problemático es lo uno como lo otro. En efecto, ¿qué observación inductiva nos asegura la existencia, si no de un ser ilimitado, por lo menos de una "capacidad" espiritual verdaderamente ilimitada? Si la "reflexión", según se nos dice, no significa otra cosa que la "copia" que el alma obtiene de sus propios estados interiores, puede acompañar y seguir

<sup>18</sup> *Essay*, II, 17, § 4.

al alma en un trecho limitado del camino, pero nunca fundamentar un juicio general que trascienda de los límites de esta observación empírica inmediata.

Estamos, pues, ante un dilema irremediable: o abandonamos el concepto de la reflexión, tal y como se nos ha ofrecido, o renunciamos a todo contenido del concepto de la infinitud. En efecto, dondequiera que la ciencia, especialmente la matemática, nos habla de lo infinito, no se nos indica con ello nunca un proceso en que no se observen ninguna clase de límites, sino en el que éstos quedan excluidos por razones positivas; se presuponen siempre como implícitos, por tanto, una regla y un método generales que nos permiten, no sólo representarnos empíricamente, uno tras otro y hasta un determinado punto, los pasos concretos, sino abarcarlos con la mirada en su conjunto y llegar a dominarlos conceptualmente, a pesar de ser infinitos en cuanto a los sentidos.

El propio Locke se ve obligado a ir reconociendo en medida cada vez mayor este estado de hecho que el conocimiento científico le ofrece, a medida que va progresando su análisis. Mientras que al principio lo infinito sólo significa, para él, una "idea" concreta, una simple imagen representativa; imagen, sin embargo, vaga y confusa en contraste con las imágenes plenamente nítidas de las cosas finitas, cuanto más se esfuerza por descubrir su origen más movido se ve a concebirlo como una función psíquica característica y a reconocer en ello, por tanto, una manifestación necesaria del espíritu. Con ello sufre también una interior transformación el concepto del "yo" y de la "percepción de sí mismo". No es ya el capricho subjetivo el que nos guía en las "combinaciones" de los datos concretos de los sentidos, sino que se manifiesta aquí una regla fija y la acción de leyes generales a las que, aunque queramos, no podemos sustraernos. No se trata ya, ahora, por tanto, de un conglomerado fugaz de representaciones, sujeto en todo momento a ser destruído, sino de un nuevo contenido, el cual —cualquiera que sea el juicio que su derecho nos merezca— se funde inseparablemente con nuestra imagen de la realidad "objetiva" y ya no puede volver a separarse de ella.

El mismo proceso que aquí se manifiesta se acusa en todos los casos en que Locke se detiene a examinar de cerca los conceptos científicos; podemos observarlo, así, claramente, en su análisis del

espacio, del tiempo, del número o de la fuerza. Todas estas determinaciones no se encuentran simplemente en las cosas, sino que revelan elementos que el espíritu "puede engendrar en sí mismo, sin necesidad de recurrir a la ayuda de objetos exteriores y sin que se le inculquen desde fuera".<sup>19</sup>

Es cierto que también en el análisis de la representación del espacio, que Locke inicia con estas palabras, se hace hincapié sobre todo en el factor sensible: la *distancia* entre dos cuerpos puede percibirse mediante el sentido de la vista o del tacto tan directamente como percibimos los distintos colores de los cuerpos. Por tanto, el factor fundamental de la intuición del espacio, condición de todas sus formas complejas, no es, por consiguiente, susceptible de un análisis y una derivación conceptuales ulteriores, ni las necesita tampoco, ya que se halla suficientemente garantizado por la simple sensación. La representación "simple" del lugar se toma, como cualquier otro elemento de nuestra conciencia, de la realidad exterior, de las cosas sensibles: su diferencia con respecto a las demás cualidades consiste exclusivamente en que se refiere a dos esferas distintas de los sentidos, que cooperan a su formación.<sup>20</sup>

Es evidente que, sobre esta base, sólo podría construirse, en rigor, una teoría empírica del espacio, como la que más tarde habría de desarrollar consecuentemente, sobre todo, Berkeley. Si el espacio es simplemente un producto de la percepción, sólo puede sernos dado simultáneamente con los cuerpos y como un elemento sensible concreto de ellos; por tanto, todo intento de concebirlo como un ser especial y separable tiene que parecernos, necesariamente, un extravío metafísico.

Sin embargo, también en este punto quiere Locke sustraerse a la consecuencia de su pensamiento, que amenaza con hacerle caer en contradicción, no sólo con la filosofía de la naturaleza, sino también con la física científica de su tiempo. Locke parte del principio de la *relatividad* del lugar y del movimiento, que empieza afirmando sin restricción alguna. El lugar de una cosa no es, según él, sino la *relación* en que esta cosa se halla con respecto a determinados cuerpos que consideramos fijos; pierde, por tanto, toda significación tan pronto como prescindimos de todo sistema

<sup>19</sup> *Essay*, II, 13, § 1.

<sup>20</sup> *Essay*, II, 13, §§ 10 y 27.

material de referencias, de toda base de comparación y de medida.<sup>21</sup> Esta concepción aparece expresada y desarrollada con toda claridad, principalmente, en los primeros escritos de Locke, sobre todo en su diario de viajes, que constituye también desde este punto de vista un documento importante e interesante. La distancia entre dos objetos se define aquí como una *relación* carente de toda significación y de todo sentido fuera de los elementos entre los que existe. Incurrimos en una ilusión psicológica cuando atribuimos al espacio una realidad independiente, existente por sí mismo, y lo consideramos como un algo positivo que puede existir sin las cosas. Este desprendimiento y esta materialización de una relación abstracta son los que inmediatamente nos embrollan en todas las conocidas dificultades de las teorías teológicas y metafísicas del espacio en que se nos plantean problemas tan insolubles como si el espacio es "algo" o no es "nada", si ha sido "creado" o es "eterno", si es una cualidad de los cuerpos o un atributo de Dios, etcétera.<sup>22</sup> En el desarrollo de estos pensamientos se acusa inne-

<sup>21</sup> Cf. especialmente *Essay*, II, 17, §§ 7-9.

<sup>22</sup> "Space in itself seems to be nothing but a capacity, or possibility, for extended beings or bodies to be, or exist, which we are apt to conceive infinite; for there being in nothing no resistance, we have a conception very natural and very true, that let bodies be already as far extended as you will, yet, if other new bodies should be created, they might exist, where there are now no bodies... And because we have by our acquaintance with bodies got the idea of the figure and distance of the superficial part of a globe of a foot diameter, we are apt to imagine the space, where the globe exists to be really something, to have a real existence before and after its existence there. Whereas, in truth, it is really nothing, and so has no opposition or resistance to the being of such a body there; though we, applying the idea of a natural globe, are apt to conceive it as something so far extended, and these are properly the imaginary spaces which are so much disputed of... Were there no beings at all, we might truly say there were no distance. The fallacy we put upon ourselves which inclines us to think otherwise is this, that whenever we talk of distance, we first suppose some real beings existing separate from another, and that, without taking notice of that supposition, and the relation, that results from their placing one in reference to another, we are apt to consider that space as some positive real being existing without them: whereas, as it seems to me, to be but a bare relation" (1677). (*The Life and Letters of John Locke, with extracts from his journals and Common-Place books*, por Lord King, nueva edición, Londres, 1864, pp. 336 s.)

gablemente la influencia de la teoría fenomenalista del espacio de Hobbes (cf. *supra*, pp. 187 ss.).

"Si se destruyese el mundo entero y sólo quedasen en pie de él un hombre y su alma, no cabe duda de que ésta podría representarse en su imaginación el mundo y la extensión que tenía, es decir, el espacio que llenaba. Pero esto no demuestra que el espacio pensado (imaginary space) sea una cosa real, un algo. El espacio o la extensión, desprendidos de los cuerpos y de la materia, no poseen más existencia real de la que pueda poseer el número sin el contenido contado; del mismo modo podríamos decir, por ejemplo, que el número de las arenas del mar existe realmente y seguiría existiendo aun después de destruído el universo como que el espacio o la extensión del mar existen por sí mismos y seguirían siendo algo aun después de la destrucción."<sup>23</sup>

El concepto del "espacio puro" no es, por tanto, otra cosa que la hipótesis de una cualidad que observamos constantemente en los cuerpos para convertirla en una entidad independiente que debe ser anterior a ellos; destaca un elemento sensible concreto, para convertirlo en una realidad existente por sí misma.<sup>24</sup>

El *Essay* no se mantiene fiel a esta concepción, efectivamente necesaria desde el punto de vista empirista de que parte Locke. Locke no intenta llegar a una última decisión positiva acerca de la existencia del "espacio vacío", pero su interés se dirige ahora claramente hacia la destrucción de aquella correlación inseparable que había comenzado afirmando entre el espacio y el cuerpo. La experiencia interior —subraya Locke— nos revela directamente la diferencia entre la simple idea de la extensión y la representa-

<sup>23</sup> Diario de viaje de Locke, asiento del 27 de marzo de 1676 (v. la edición de Lord King, I. c., p. 66).

<sup>24</sup> "That which makes us so apt to mistake in this point, I think, is this, that having been all our lifetime accustomed to speak ourselves, and hear all others speak of space, in phrases that import it to be a real thing. . . , we come to be possessed with this prejudice that it is a real thing and not a bare relation. And that which helps to it is, that by constant conversing with real sensible things, which have this relation of distance one to another, which we, by the reason just now mentioned, mistake for a real positive thing, we are apt to think that it as really exists beyond the utmost extents of all bodies or finite beings, though there be no such beings there to sustain it, as it does here amongst bodies —which is not true." *Miscellaneous Papers*, 1678, ed. Lord King, I. c., p. 341.

ción de la materia, que lleva consigo, al mismo tiempo, las determinaciones de la densidad y de la resistencia. Todo intento de echar por tierra este resultado de la observación directa a favor de cualquier teoría conceptual, está necesariamente condenado al fracaso: la simple posibilidad de hablar de un espacio vacío, contraponiéndolo al mundo de los cuerpos, demuestra que tenemos aquí ante nosotros, por lo menos, una diferencia psicológica fundamental, a la cual no podemos dar de lado mediante argumentos abstractos. No podríamos discutir acerca de la existencia del vacío y de su distinción de la materia no separando claramente ambas cosas, por lo menos mentalmente, y comprendiéndolas cada una por sí misma.<sup>25</sup>

No cabe duda de que, con esta argumentación, el crítico empirista hace a la ontología una dudosa concesión: si todo contenido, por el simple hecho de poder designarse y destacarse por medio de una *palabra*, demostrara ya en sí su razón de ser y su "realidad" psíquica, no habría ningún medio de distinguir las ficciones arbitrarias, cualesquiera que ellas fuesen, de las hipótesis y los conceptos basados en fundamentos psicológicos.

Así, pues, aunque Locke dé aquí un paso atrás con respecto a su concepción anterior, en lo que a la consecuencia formal del pensamiento se refiere, sería erróneo, sin embargo, no ver en su resultado objetivo más que un retroceso. Se reconoce, por lo menos, que son *nuevos problemas* los que ahora cobran vida en él y pugnan por encontrar un reconocimiento conceptual.

Estos problemas forman parte, *ante todo*, indudablemente, de la órbita del pensamiento metafísico: Locke se halla, como Newton, cerca de la doctrina de Henry More, en la que la teoría del espacio se funde con la teoría especulativa de Dios. (Más detalles acerca de este punto, en el libro VI, cap. 2.)<sup>26</sup>

Además, y al lado de esto, es la preocupación por encontrar los fundamentos de la misma física empírica, lo que empuja a Locke, evidentemente, a dar una versión distinta a su concepto

<sup>25</sup> *Essay*, II, 13, § 24.

<sup>26</sup> Cf. acerca de esto, especialmente, *Miscellaneous Papers*, 1678, I. c., p. 338. Sobre la teoría del espacio en Locke y sus relaciones con Henry More, v. Hertling, *John Locke und die Schule von Cambridge*, especialmente páginas 180 ss.

del espacio: de suyo, el fenómeno del movimiento —nos dice— no puede llegar a comprenderse ni a “salvarse” sin la afirmación y el postulado del espacio puro, distinto del cuerpo.<sup>27</sup>

Las dificultades y las oscuridades que desde el primer momento se han percibido y destacado en la teoría lockeana del espacio se esclarecen siguiendo la trayectoria descrita por el pensamiento de este autor. Locke parte de los problemas metafísicos de la teoría del espacio con que se encuentra en su medio histórico, para retrotraerlos progresivamente a problemas de orden psicológico. Pero pronto comprende que sus propios criterios psicológicos, con arreglo a los cuales la intuición del espacio no es sino un caso especial de las sensaciones de los sentidos, son insuficientes para llegar a dominar la totalidad de los problemas científicos, para establecer los fundamentos sobre los que tienen que descansar la uniformidad, la continuidad y la inmutabilidad que atribuimos al espacio puro, a diferencia de la materia perceptible.<sup>28</sup> Su análisis no lleva hasta el límite mismo de los problemas metodológicos y epistemológicos que el concepto del espacio lleva consigo; pero no nos ofrece ningún medio para resolverlos y dominarlos.

El análisis del concepto del tiempo presenta, en su conjunto, las mismas gradaciones conceptuales y conduce a un resultado final análogo al del espacio. La representación del tiempo es, considerada en un sentido específico y caracterizado, un producto de la “reflexión”, ya que no surge por la percepción de movimientos exteriores, sino solamente por la observación de los cambios interiores operados en la conciencia. No tenemos más que seguir el curso de nuestras representaciones para percatarnos de que se dan en ellas un determinado orden de sucesión y una separación de los distintos elementos en el tiempo.

De este modo, el tiempo se concibe, en el sentido de Hobbes, como un puro “acto del espíritu”: la “idea” de la duración debe formarse en nosotros sin la intervención de ninguna percepción sensible de procesos y cambios materiales.<sup>29</sup> No son, por tanto, los

<sup>27</sup> *Essay*, II, 13, § 23.

<sup>28</sup> *V. Essay*, II, 13, §§ 11-13.

<sup>29</sup> “We have as clear an idea of succession and duration by the train of other ideas succeeding one another in our minds without the idea of any motion, as by the train of ideas caused by the uninterrupted sensible change

movimientos empíricos los que nos suministran la verdadera medida de la duración, sino que es, por el contrario, la sucesión continua y regular de los pensamientos la que nos permite estructurar y dividir en determinados intervalos uniformes el decurso del acontecer externo. Si, prácticamente, para las necesidades de la medición del tiempo, tomamos siempre como base ciertos movimientos de los cuerpos, y principalmente las rotaciones de los planetas, ello no quiere decir que este procedimiento encierre ninguna necesidad lógica interna; lejos de ello, nos apoyamos en estos fenómenos sensibles y perceptibles, porque en ellos encontramos exteriormente acusadas con la mayor pureza aquella uniformidad y aquella continuidad que observamos en nuestros propios pensamientos.

“Debemos, por tanto, distinguir cuidadosamente entre la duración misma y las medidas empleadas para juzgarla. La duración misma es considerada como algo que discurre de un modo constante, regular y uniforme. Pero esto no podemos afirmarlo con la misma seguridad con respecto a ninguna de las medidas empleadas, ya que en lo tocante a éstas no podemos estar nunca seguros de que tales o cuales secciones concretas o periodos sean exactamente iguales entre sí por su duración. . . El movimiento del sol, considerado durante tanto tiempo y con tanta certeza como una medida exacta de duración, ha resultado no ser uniforme en sus distintas partes; recientemente, se emplea el péndulo como un movimiento más regular y más exacto para medir el tiempo, pero si se nos preguntase de dónde sabemos con seguridad que dos oscilaciones seguidas del péndulo son realmente iguales entre sí, nos veríamos en un aprieto para contestar. No sabiendo, como no sabemos, si la causa del movimiento pendular, para nosotros desconocida, actúa siempre de un modo uniforme y no estando seguros, como no lo estamos, de que el medio en que el péndulo oscila permanezca siempre exactamente igual a sí mismo, es evidente que cualquier cambio que se produzca puede destruir la igualdad de los periodos, anulando con ello la certeza y la exactitud incondicionales de esta medida del tiempo. No obstante, el concepto de la duración permanece siempre claro, aunque de ninguna de sus

of distance between two bodies which we have from motion; and therefore we should as well have the idea of duration, were there no sense of motion at all” (*Essay*, II, 14, § 16).

medidas pueda demostrarse que sea realmente exacta... Todo lo que en este punto podemos hacer es tomar como base esos fenómenos continuos y sucesivos que discurren en períodos aparentemente iguales y uniformes, pero sin que dispongamos para medir su aparente igualdad de otra medida que el curso de nuestras propias ideas, curso que se ha impreso a nuestra memoria y que, partiendo también de otros fundamentos verosímiles, consideramos como igual y uniforme.”<sup>80</sup>

Como se ve, Locke reconoce también aquí que todas las afirmaciones acerca de una constancia cualquiera de la realidad exterior se remontan en último término a determinaciones del pensamiento puro; claro está que no llega a claridad alguna acerca del hecho de que tampoco la uniformidad del acaecer “interior” es algo inmediatamente *dato*, sino que entraña ya una *interpretación* conceptual de los fenómenos y un *postulado* que formulamos a éstos. No obstante, la “reflexión” trasciende considerablemente, aquí, por sobre su significación inicial, estrechamente delimitada, ya que es ella la que ahora contiene el *criterio* y ejerce el control de la “sensación”. La idea del tiempo, tal como se forma en nosotros mismos y “sin que se nos inculque desde fuera” es, aquí, el prototipo con arreglo al cual medimos y juzgamos los cambios operados en la realidad sensible. Se rompe, por tanto, el principio de que partía Locke y según el cual la actividad del pensamiento se limita a agrupar determinados elementos dados, pero sin poder determinar ni transformar su contenido;<sup>81</sup> la reflexión, tal como ahora se la concibe, no es solamente la capacidad para agrupar voluntariamente las sensaciones de los sentidos, sino también la capacidad para *estructurarlas*.

Esta conclusión aparece todavía más clara en el análisis del concepto de número, en el cual vuelve a manifestarse, sin embargo, la indeterminabilidad en cuanto a la relación entre los dos factores psicológicos fundamentales. De todas las ideas que poseemos no hay ninguna que se le “imponga” al espíritu de más modos ni por más caminos que la del número y la unidad, ya que esta idea va implícita en todo objeto hacia el que se dirijan nuestros sentidos, en toda representación formada en nuestro entendi-

<sup>80</sup> *Essay*, II, 14, § 21.

<sup>81</sup> V. acerca de esto, Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, I, p. 45.

miento, en todo pensamiento de nuestra alma, lo que hace que esta idea sea la más general de cuantas nosotros podamos concebir.

Además, el número se caracteriza con respecto a todas las demás representaciones en que todos sus “modos” y determinaciones especiales se diferencian nítidamente los unos de los otros, razón por la cual no se da nunca aquí, como en el campo de las sensaciones de los sentidos, el caso de que dos elementos muy afines entre sí se confundan hasta el punto de no poder separarse y diferenciarse. En esta peculiaridad radica precisamente su valor de conocimiento: la clara distinción de cada una de las determinaciones concretas del número con respecto a las otras, por mucho que a éstas se asemeje, es la razón de que las pruebas aritméticas sean, si no más evidentes y exactas que las pruebas geométricas, por lo menos de aplicación más general que éstas.

“Los modos simples del número son los más claros y distintos de todos, ya que la más pequeña variación, aunque sólo sea de una unidad, hace que cada número compuesto difiera tanto del más próximo a él como del más alejado, razón por la cual el 2 se diferencia tanto del 1 como del 100 y se diferencia, a su vez, del número 3 tanto como la tierra de una polilla.”<sup>82</sup>

En esta posición excepcional del número puro reside para el planteamiento psicológico del problema, en realidad, un problema serio. Todas las verdaderas “ideas” son para ella, en último resultado, *imágenes representativas* determinadas y concretas, las cuales, por tanto, para poder distinguirse las unas de las otras, deben enfrentarse entre sí como contenidos concretos. Y se revela como un fenómeno curioso el hecho de que esta capacidad de diferenciación —por virtud del hecho de la curva de la distinción— tenga en las cualidades sensibles un determinado límite, mientras que dentro del campo del número rige y es eficaz de un modo ilimitado. En el reconocimiento de este estado de cosas va implícita, en realidad, la concesión de que el número pertenece a una categoría lógica totalmente distinta de los datos de la percepción, con los que empieza colocándose aquí en el mismo plano. Los “dos” y los “tres” —en cuanto significan números, y no simplemente cosas contadas— no son “representados”, ni mucho

<sup>82</sup> V. *Essay*, II, 16, §§ 3 y 4.

menos, sino *definidos* de un modo puramente conceptual: no designan *contenidos* de conciencia que puedan "fundirse" los unos con los otros, sino que son la expresión de *operaciones* del pensamiento, una de las cuales presupone la otra y que, por tanto, se hallan *lógicamente* separadas las unas de las otras de un modo unívoco.

Estamos ante un problema hacia el que nos conduce siempre necesariamente, en último resultado, el análisis lockeano de los conceptos científicos y metafísicos. Los elementos "simples" destacados por Locke son, según él, la materia prima de que se forma todo nuestro conocimiento.

"No puede extrañarnos que basten unas cuantas ideas simples para llenar totalmente la más amplia capacidad de captación y que estas ideas suministren el material para los múltiples conocimientos y las cavilaciones y opiniones todavía más múltiples de los hombres, si se tiene en cuenta cuántas palabras pueden formarse a base de las 24 letras del alfabeto."<sup>83</sup>

Locke comparte con todos los grandes sistemáticos racionalistas la idea de un "alfabeto del pensamiento", que sirve de base a las anteriores manifestaciones; coincide totalmente en ella con Descartes y, sobre todo, con Leibniz. Pero, junto a la coincidencia, se destaca también, en seguida, la diferencia característica. Mientras que los clásicos del racionalismo perseguían como ideal una pura "teoría de la forma" del conocimiento, para Locke es el contenido material de las sensaciones "simples" de los sentidos lo que tiene que servir de punto de apoyo y de base para la totalidad de nuestro conocimiento. Es éste el punto en el que coinciden de verdad el ser y el pensar, pues toda representación simple lleva directamente en sí la garantía en cuanto a la existencia objetiva de su objeto.

Locke, en su teoría del conocimiento, se atiene firmemente a esta convicción como a un dogma incommovible. Toda percepción elemental, además de darnos a conocer su propio contenido, nos suministra en sí misma y sin necesidad de recurrir para ello a otras mediaciones del pensamiento, la prueba plena y total de la existencia de un "original" externo, de una cosa a la que correspon-

<sup>83</sup> *Essay*, II, 7, § 10.

de.<sup>84</sup> En Locke, esta concepción fundamental no sufre tampoco menoscabo por la crítica ejercida por él con respecto a las "cualidades secundarias"; lejos de ello, constituye precisamente la premisa evidente por sí misma sobre la que descansa precisamente aquella crítica en todo su desarrollo. La concepción de que las sensaciones de los diferentes sentidos no reproducen el ser con incondicional fidelidad, de que las "imágenes" que de este ser se crean en nosotros se hallan determinadas y específicamente matizadas por múltiples condiciones subjetivas, no es más que el reverso negativo de la concepción de que todo verdadero conocimiento tiende necesariamente a la "reproducción" de una existencia absoluta.

"Un objeto material de magnitud perceptible puede despertar en nosotros la representación de una forma redonda o cuadrada y, cuando se le desplaza de un lugar a otro, la representación del movimiento. Esta representación del movimiento reproduce su objeto tal y como se contiene en el mismo objeto movido: un círculo o un cuadrado son *los mismos* en la representación que en la realidad, los mismos en el alma que en el objeto."

Esta *identidad* no envuelve, para la teoría del conocimiento de Locke, ningún problema: "Cualquiera la reconoce de buen grado."<sup>85</sup>

Se revela aquí claramente el límite con que tropieza la crítica de Locke: cuando, a la postre, reduce todo el contenido espiritual a sensaciones, lo hace porque la sensación misma, en su psicológica "simplicidad", comparte al mismo tiempo una certeza metafísica; porque en ella se entrelazan directamente, como factores interdependientes, su ser y su conciencia. El análisis de Locke

<sup>84</sup> "Our simple ideas are all real, all agree to the reality of things", *Essay*, II, 30, 2. "How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas know that they agree with things themselves? This, though it seems not to want difficulty, yet I think there be two sorts of ideas that we may be assured agree with things. The first are simple ideas, which since the mind, as has been showed, can by no means make to itself, must necessarily be the product of things operating on the mind in a natural way and producing therein those perceptions which by the wisdom and will of our Maker they are ordained and adapted to... And this conformity between our simple ideas and the existence of things is sufficient for real knowledge" (IV, 4, §§ 3 y 4).

<sup>85</sup> *Essay*, II, 8, § 18.

sólo de un modo aparente atribuye todo nuestro saber a las percepciones de los sentidos y a la percepción de nosotros mismos, pues junto a estas dos capacidades fundamentales queda en pie, como inexcusable premisa, el mundo de las "cosas" corporalment extensas, en toda su variedad y multiformidad. La sensación y la reflexión sólo aparecen ahora como las mediadoras entre el "sujeto" y el "objeto", mientras que el verdadero fundamento real del saber debe buscarse en las sustancias existentes por sí mismas y en los efectos reales que estas sustancias ejercen sobre nosotros. La "realidad" de estas sustancias y de sus fuerzas persiste como el verdadero enigma, como un residuo incomprendido e incomprendible que ningún análisis psicológico es ya capaz de esclarecer.

## II

### EL CONCEPTO DE LA VERDAD

Hasta aquí, hemos considerado la teoría del conocimiento de Locke solamente en cuanto a su forma fundamental y general, tal y como aparece integrada en los dos primeros libros del *Essay*. Pero en el libro cuarto nos encontramos ya con una concepción totalmente nueva: en él, aborda Locke el problema especial de pasar revista a los medios concretos de que dispone el conocimiento, determinando su valor peculiar de vigencia y su radio de acción.

Ya el mismo punto de partida del examen es, ahora, distinto: así como desde el punto de vista psicológico la sensación concreta aparecía siempre como la verdadera pauta fundamental del saber y todo conocimiento "general" tenía que acreditarse como una suma de contenidos particulares de la percepción, ahora —en la consideración lógica y en la ordenación lógica de los valores— aparecen a la cabeza las relaciones universales y de validez general. La más alta certeza que el alma puede compartir no es la que se capta en la comparación y el cotejo de los datos concretos de las sensaciones, los cuales no hacen otra cosa que reflejar su estado momentáneo, que cambia de un momento a otro.

Para poder lograr la evidencia y la inquebrantable seguridad en un campo cualquiera del conocimiento, necesariamente tiene que existir un medio que nos permita levantar la mirada por encima de este fluir del simple acaecer en el tiempo y que pueda

suministrarnos un fondo permanente de verdades ideales, sustraídas a las contingencias del tiempo y a sus cambios. Si no existiesen relaciones originarias y necesarias entre ideas perennes para todos los tiempos y de las que podemos asegurarnos de una vez por todas, caeríamos irremediabilmente en el escepticismo. En efecto, si todo saber se basa en nuestras representaciones y sólo podemos cobrar conciencia del contenido de estas representaciones por medio de la *observación empírica* de su discurrir en el tiempo, en ningún campo del conocimiento podrá adquirirse más que una certeza puramente relativa. Así, por ejemplo, lo único que quedaría en pie de los juicios geométricos serían unos cuantos predicados acerca de determinadas figuras concretas, tal como aparecen dadas aquí y ahora, con todas sus cualidades externas y fortuitas.

Ahora bien, ello no afecta para nada al sentido ni al valor de los principios matemáticos, como nos lo revela cualquier análisis *fenomenológico* imparcial del conocimiento matemático. Las imágenes concretas de los sentidos, de las que tenemos que partir necesariamente para estos efectos, no constituyen nunca el verdadero objeto hacia el que se orienta el geómetra y al que su argumentación se refiere siempre; y —como claramente reconoce y expresa Locke— tampoco la acumulación ilimitada de tales contenidos especiales de nuestras representaciones puede llegar nunca a explicar ni agotar el contenido peculiar de estas pruebas. Por mucho que estas instancias se multipliquen, jamás nos conducirían a un conocimiento verdaderamente general, a menos que al caso concreto le fuese ya inherente la función de acreditar directamente ante nosotros una ley universal.<sup>80</sup>

Locke se separa, en este punto, de Hobbes y de su teoría *nominalista* del concepto, cuyas huellas, por lo demás, sigue siempre

<sup>80</sup> "If the perception that the same ideas will eternally have the same habitudes and the same relations be not a sufficient ground of knowledge, there could be no knowledge of general propositions in mathematics; for no mathematical demonstration would be any other than particular: and when a man had demonstrated any proposition concerning one triangle or circle, his knowledge would not reach beyond that particular diagram. If he would extend it farther, he must renew his demonstration in another instance, before he could know it to be true in another like triangle and so on: by which means one could never come to the knowledge of any general propositions" (*Essay*, IV, I, § 9).

fielmente: para él, los signos y los símbolos de la matemática son, sin duda alguna, recursos necesarios de la memoria, pero nunca el *fundamento* lógico sobre el que puede descansar la generalidad de los juicios matemáticos. Los signos deben su valor objetivo única y exclusivamente a las *ideas* en función de las cuales nacen y que son llamados a representar; la garantía de la certeza del conocimiento hay que buscarla, por tanto, solamente en estas ideas y en las conexiones necesarias existentes entre ellas.<sup>87</sup>

Para designar esta relación originaria de vigencia, es necesario introducir una nueva "capacidad" psicológica: la sensación y la reflexión ceden aquí el paso a la *intuición*, que aparece ahora como el verdadero fundamento del saber. Ante ella, enmudecen necesariamente todas las dudas y objeciones que puedan manifestarse en contra de las sensaciones de los sentidos y sea cual fuere el modo como se manifiesten.

"El espíritu no tiene por qué preocuparse, aquí, de ninguna clase de pruebas y análisis: se limita a observar la verdad, como el ojo observa la luz, es decir, simplemente orientándose hacia ella. Es así como reconoce, por ejemplo, que lo blanco no es negro, que un círculo no es un cuadrado y que tres son más que dos y equivalen a  $1 + 2$ . Las verdades de esta clase las capta el espíritu a la primera mirada lanzada sobre las ideas y sin necesidad de recurrir a la mediación de otra idea alguna, por pura intuición. Esta parte del saber es irresistible y, al igual que la clara luz del sol, se abre paso directamente, bastando para ello con que el espíritu se vuelva hacia él. Sobre este tipo de intuición descansa toda la certeza y toda la evidencia de nuestro saber, y quien exija otra superior no sabe lo que quiere; querría ser, tal vez, un escéptico, pero no lo es, en realidad."<sup>88</sup>

Fácilmente se comprende que las anteriores proposiciones introducen y reconocen un *tipo totalmente nuevo de saber*. De una

<sup>87</sup> "The cyphers or marks help not the mind at all to perceive the agreement of any two or more numbers, their equalities or proportions: that the mind has only by intuition of its own ideas of the numbers themselves. But the numerical characters are helps to the memory to record and retain the several ideas about which the demonstration is made, whereby a man may know, how far his intuitive knowledge in surveying several of the particulars has proceeded" (*Essay*, IV, 3, § 19).

<sup>88</sup> *Essay*, IV, 2, § 1.

parte, una acumulación y comparación inductivas de hechos concretos; de la otra, una conexión ideal que captamos con una sola mirada del espíritu, para retenerla en lo sucesivo como regla inconvencible, en la que anticipamos la marcha y el orden de todo acaecer futuro. Mientras que antes tenía que darse necesariamente la materia de las sensaciones "simples", dejándose en cambio al arbitrio del espíritu el establecer la conexión y el cotejo de los contenidos de las percepciones, ahora se revela que las *relaciones* entre las ideas se hallan sometidas a una norma fija y forman un campo propio de validez objetiva, que se enfrenta al pensamiento individual de cada individuo como una realidad propia y sentada sobre fundamentos firmes. Es cierto que la contraposición entre estos dos puntos de vista no aparece inmediatamente en la superficie; la nueva concepción, tal como se expresa en el libro cuarto, no desplaza y supera sencillamente la concepción anterior, sino que la tolera junto a sí y procura mantenerse en consonancia con ella. La diferencia procura conciliarse de modo que, en vez de comprenderse y presentarse ambas concepciones fundamentales en su carácter *formal* antagónico, el pensamiento se remite tan sólo a diferentes clases de *objetos* del saber, como al campo en que actúan. Pero, en la lucha entre los motivos que aquí se desenvuelve, vemos cómo la "intuición" acaba afirmando siempre su primacía y su propia independencia. Solamente allí donde se trata, no de la existencia de las cosas, sino —como en la matemática y en la moral— de la conexión necesaria entre los conceptos, es asequible el auténtico conocimiento. Tan pronto como abandonamos este terreno y aventuramos un postulado cualquiera acerca de los objetos más allá de la conciencia, quedamos con ello a merced de la simple probabilidad. Todo lo que sabemos del mundo de los cuerpos, se limita a las impresiones sensibles que éstos provocan en nosotros; y cada una de estas impresiones sólo posee evidencia y certeza en la medida en que nos sentimos directamente llenos de ella y la vivimos de un modo presente. Todo lo que podemos decir del ser de las cosas sólo puede referirse, en verdad, al cómo éstas nos "afectan" momentáneamente. En este punto, nos movemos, pues, dentro de los más angostos límites del espacio y el tiempo; tan pronto como desaparece de la conciencia actual la *sensación* que en nosotros provoca un objeto, des-



aparece el verdadero saber en cuanto a su existencia, y ningún medio del pensamiento, ninguna prueba o ningún razonamiento indirectos nos pueden ayudar a recobrarla.<sup>39</sup>

Y lo mismo que ocurre con nuestro conocimiento del ser de las cosas concretas acontece con nuestra visión de las conexiones que existen entre sus distintos rasgos característicos. También en este punto podemos, ciertamente, comprobar de un modo empírico la coexistencia de diferentes cualidades en el mismo objeto, pero el fundamento sobre el que esta cohesión descansa permanece siempre oculto para nosotros. La meta del conocimiento sólo podría considerarse alcanzada si se lograra derivar de un modo rigurosamente deductivo, partiendo de la estructura de un cuerpo como de algo conocido, todas sus demás características. Nuestro conocimiento sólo podría elevarse al rango de ciencia si, en vez de limitarnos a observar por medio de los sentidos la manifestación regular de determinados complejos de características, pudiéramos "abordar la cosa" por el otro extremo, si poseyéramos una clara visión de las relaciones estructurales de los cuerpos y pudiéramos deducir de ellas qué cualidades sensibles tienen necesariamente que poseer.

"Si pudiéramos descubrir en qué consiste realmente el color, qué es lo que hace que un cuerpo sea más pesado o más ligero, cuál es la trama de sus partes que le hace ser dúctil, fundible o incombustible y qué determina su solubilidad en determinada clase de líquido, podríamos llegar a formarnos conceptos abstractos de estas cualidades que podrían servirnos como base para proposiciones universales de certeza y verdad general."<sup>40</sup>

Pero la realidad es que nos hallamos constantemente alejados de este postulado, y no hay acumulación de hechos físicos, por grande que sea, capaz de hacernos creer que podamos llegar a captar nunca el nexo verdaderamente sujeto a leyes que los mantiene necesariamente unidos entre sí. De este modo, toda nuestra "experiencia" no sólo es por fuerza algo incompleto y fragmentario, sino que ni siquiera se halla colocada en el camino que podría conducirnos al auténtico saber "intuitivo".

Solamente en relación con estas manifestaciones y estos puntos

<sup>39</sup> V. especialmente, *Essay*, IV, 1, § 7; IV, 2, §§ 14 ss.

<sup>40</sup> *Essay*, IV, 6, § 10.

de vista aparecen plenamente claras la peculiaridad y la tendencia del "empirismo" de Locke. Para llegar a comprender plenamente la antítesis en cuanto a la tónica fundamental de estos diversos modos de filosofar, hay que comparar a Locke con sus antecesores sensualistas, por ejemplo con un Bacon. Para Bacon, la experiencia es "la madre de toda la ciencia", la que da respuesta y solución a todos los problemas y a todas las dudas que hasta ahora han torturado a la humanidad. En ella se cifra la meta de todo conocimiento, por cuanto que nos lleva a descubrir las "formas puras", revelándonos en ellas la esencia interior de las cosas. Ningún deseo legítimo puede llevarnos a preguntar e indagar más allá de ella, llevando dentro de sí como lleva, desde el primer momento, la más alta realización concebible de todos los deseos y la que fundamenta, lo mismo desde el punto de vista intelectual que en el terreno práctico, el "regnum hominis".

Locke se halla muy alejado de esta valoración y de esta seguridad. Conoce un concepto de verdad que está por encima de toda "inducción", concepto que ve directamente realizado en la matemática y en la moral. Pero la física no se muestra nunca a la altura de esta pauta rigurosa de conocimientos, ya que tiene necesariamente que atenerse a la acumulación puramente empírica y, por tanto, siempre imperfecta de las características que se manifiestan en los cuerpos, sin llegar a comprender nunca verdaderamente la conexión conceptual que entre ellas existe. El punto de vista de Locke no es el de que la física, para llegar a ser una ciencia en el sentido riguroso de la palabra, deba basarse y erigirse exclusivamente sobre la experiencia; lo que se afirma es que, precisamente por ser solamente experiencia y por permanecer siempre como tal, le está vedado para siempre el poder llegar a adquirir el valor más alto de conocimiento. Una verdadera ciencia del mundo de la naturaleza y de los cuerpos, es imposible; lo único a que puede aspirar este conocimiento es a una serie de conjeturas más o menos verosímiles, que pueden ser echadas por tierra en cualquier momento, a la vista de un nuevo hecho.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> "Therefore I am apt to doubt, that how far soever human industry may advance useful and experimental philosophy in physical things, *scientific will still be out of our reach*. . . Distinct ideas of the several sorts of bodies that fall under the examination of our senses perhaps we may have; but adequate

Podríamos, pues, decir que Locke, en el terreno de las ciencias naturales, es empirista por resignación, por una especie de renuncia impuesta por la necesidad. En los desarrollos del libro cuarto de su obra, la *deducción* aparece siempre como un ideal puramente metodológico, mientras que el *experimento* sólo es tenido en cuenta en un plano secundario, como un recurso obligado del saber.<sup>42</sup>

"Puesto que nuestros sentidos no son lo suficientemente agudos para percibir hasta los más pequeños detalles de los cuerpos y procurarnos una representación de sus efectos mecánicos, tenemos que contentarnos con permanecer en la duda acerca de sus cualidades y modos de actuar, sin ir nunca más allá de lo que nos revelan nuestros diversos ensayos. Jamás podremos estar seguros de que estos ensayos den, al repetirse en otras circunstancias, absolutamente el mismo resultado: he aquí por qué no podemos llegar nunca a un conocimiento seguro de las verdades generales acerca de los cuerpos de la naturaleza y por qué nuestra razón no puede llevarnos nunca mucho más allá de lo que nos revelan los hechos particulares mismos."<sup>43</sup>

Existe, por tanto, una rigurosa e insuperable separación entre el saber intuitivo y el saber empírico, entre la matemática y la consideración de la naturaleza. Ningún puente conduce, ahora, de una a la otra orilla. El pensamiento de que la teoría matemática puede apoderarse por sí misma de los hechos, de que puede emprender la obra de modelarlos y dominarlos, es totalmente ajeno a Locke. La deducción y la observación pertenecen,

ideas, I suspect, we have not of any one amongst them. And though the former of these will serve us for common use and discourse; yet whilst we want the latter, we are not capable of scientific knowledge, nor shall ever be able to discover general instructive, unquestionable truths concerning them. Certainty and demonstration are things we must not in these matters pretend to" (*Essay*, IV, 3, § 26).

<sup>42</sup> Cf. especialmente IV, 12, § 10: "I deny not but a man accustomed to rational and regular experiments shall be able to see farther into the nature of bodies, and guess righter at their yet unknown properties, than one that is a stranger to them; but yet... this is but judgement and opinion, not knowledge and certainty. This way of getting and improving our knowledge in substances only by experience and history, which is all that the weakness of our faculties in this state of mediocrity which we are in this world can attain to, makes me suspect that natural philosophy is not capable of being made a science."

<sup>43</sup> *Essay*, IV, 3, § 25.

según él, a dos campos totalmente separados, sin que exista la posibilidad de que el uno influya en el otro. A pesar de la gran energía con que Locke propugna el derecho y la importancia de la intuición y a pesar de que la considera como el único modelo posible del auténtico saber, sus resultados quedan circunscritos al campo limitado y estrecho de nuestras "representaciones". El acontecer real de la naturaleza cae fuera de sus dominios; Locke consideraría como un desconocimiento del único carácter de certeza que aquí puede postularse y alcanzarse todo intento de pretender descubrir en la intuición ninguna clase de conexiones *exactas* o de leyes.

Con arreglo a todos los esfuerzos críticos de Locke, el ser y el saber aparecen de nuevo como dos mundos separados. El verdadero conocimiento sólo recae sobre lo no-real,<sup>44</sup> ya que de la realidad de las cosas no podemos tener más que las fugaces y variables impresiones de los sentidos, las cuales no pueden captarse y expresarse nunca en reglas rigurosas y dotadas de validez general.

Sin embargo, y a pesar de las grandes y múltiples dificultades en que esta concepción nos embrolla, podemos afirmar que es precisamente en este punto donde el problema filosófico cobra, en Locke, verdadera agudeza y precisión. Es aquí donde comienza la *crítica lógica de la experiencia*. Locke no intenta nunca negar la contraposición que media entre la experiencia y los postulados rigurosos e irrefutables del conocimiento; no trata de atenuar jamás la diferencia lógica entre los métodos mediante la introducción de vagos conceptos generales de carácter psicológico. La razón no puede abstenerse nunca de su ideal necesario, aunque confíe o pueda confiar en verlo realizado algún día en el saber empírico concreto. Por ello, es precisamente aquí, donde duda de su solución, donde con mayor fuerza y mayor apremio formula Locke el *problema* de una teoría filosófica de la experiencia.

Es cierto que si, mirando hacia atrás, volvemos la mirada del concepto de la verdad que aquí se establece a las anteriores investigaciones de Locke, se ofrece ante nosotros un cuadro curioso. Si todo nuestro saber acerca de la *existencia* se refiere al contenido de las percepciones *presentes*, si no podemos remontar nunca la mirada por encima del momento preciso en que un determinado

<sup>44</sup> V. acerca de esto, por ejemplo, *Essay*, IV, 4, § 8 y *passim*.

incentivo actúa sobre nosotros, resultará que todo ser se reducirá para nosotros a un cambio caótico de impresiones, mutables y multívocas hasta el infinito con arreglo a la especial estructura del sujeto. Nuestro saber consistiría, según esto, en un ir y venir, en un aparecer y desaparecer de sensaciones sueltas, sin que jamás pudiéramos lograr fijar o detener estos cambios en ningún punto concreto y determinado, llegando de este modo a un concepto constante y unitario de las cosas. Si toda experiencia tiene que atenerse a las percepciones directas e inmediatas de los sentidos como a su única fuente, si se halla despojada por principio de todas sus funciones de pensamiento, será incomprendible, en realidad, la cohesión de las diferentes cualidades en un objeto, lo mismo que la ordenación de los estados cambiantes en el tiempo a un objeto idéntico.

Ahora bien, si tenemos que llegar a esta conclusión, ¿qué se ha hecho de aquella imagen general del ser que el propio Locke había colocado a la cabeza de su investigación y que, según hemos visto, formaba parte, como una premisa necesaria, de su análisis psicológico del conocimiento? En esta imagen aparecen entretreídos de un modo innegable ciertos rasgos que las impresiones fugaces y aisladas de los sentidos jamás podrían garantizarlos; es innegable que se manifiesta en ella la convicción de una determinada, fija e inmutable *estructura* de la realidad externa, la cual —según nos ha demostrado Locke con tanta fuerza— no puede llegar a alcanzarse ni a fundamentarse nunca por la vía de la mera inducción. Dondequiera que se hable de un mundo de las “cualidades primarias”, de una estructura mecánica fija de las cosas, se ha dado ya el paso que Locke pretende vedar al pensamiento; se ha rebasado ya el terreno de lo que nos es directamente *dado* en las sensaciones. Y esta objeción cobra una forma todavía más aguda tan pronto como volvemos la mirada del campo de la experiencia externa al de la experiencia “interior”. También ésta tiene que encuadrarse ahora, visiblemente, dentro de la misma categoría lógica: no puede captar sino los estados momentáneos y aislados del yo, tal como aparecen dados en cada caso en la conciencia, alineándolos cuando más en un plano comparativo. Y, siendo así, es también evidente, a base de la concepción fundamental de que parte Locke, que esta experiencia permanece confinada, asimismo,

dentro del campo de la simple probabilidad, sin poder llegar nunca a leyes verdaderas y generales sobre el acaecer psicológico. Ahora bien, siendo solamente un *fragmento* del conocimiento, fragmento especial y válido tan sólo en una medida especial y limitada, ¿cómo esta experiencia podría agotar la *totalidad* del conocimiento y determinar sus límites? ¿Cómo podría autorizarnos para llegar a ningún juicio objetivo y concluyente acerca del valor y de la ordenación objetiva de rango de los distintos contenidos concretos del saber?

Como vemos, el reconocimiento de la “intuición” y de su peculiar contenido de verdad no conduce a una ampliación, sino, por el contrario, a un socavamiento del esquema psicológico de la “sensación” y la “reflexión”. Y, del mismo modo que el concepto de la *verdad* se sustrae, aquí, al encuadramiento dentro de este esquema, vemos cómo, por otro lado, el concepto del *ser*, en la evolución más precisa que ahora adquiere, trasciende cada vez más claramente dicho esquema.

### III

#### EL CONCEPTO DEL SER

La *crítica del concepto de sustancia* figura entre las aportaciones más populares e históricamente más eficaces de la filosofía de Locke. En ella parece haberse alcanzado, en efecto, la meta final a que puede aspirar el análisis psicológico. El concepto de sustancia no sólo constituye desde Aristóteles el punto central de toda la metafísica, sino que aparecía, además, en su versión tradicional, como el verdadero límite con que tropezaba el desarrollo del nuevo ideal científico del *conocimiento*.

Todavía en Descartes hemos podido observar cómo el concepto de la forma sustancial, desterrado de la *consideración de la naturaleza*, seguía afirmando su primacía y su rango en el campo de la psicología (cf. vol. I, pp. 511 *ss.*). Sólo después de haber vencido este obstáculo final, queda libre y expedito el camino para el auténtico método del saber empírico. Cualquiera que sea la decisión final, y ya conduzca a la justificación psicológica o a la disolución de la idea de sustancia, forma siempre un paso necesario en el intento de elevar el saber a la conciencia de sí mismo.

También el único método general del que podemos esperar el esclarecimiento definitivo aparece previamente dibujado ante nosotros en sus lineamientos fijos y determinados. Para que el concepto de sustancia pueda afirmar su realidad en el conocimiento, es necesario que pueda manifestarse y acreditarse en una percepción directa del sentido exterior o interior, cualquiera que ella sea. Si carece de esta base, queda demostrado con ello que no pasa de ser una invención arbitraria, una adición infundada del espíritu, que puede imponérsenos irresistiblemente bajo la coacción de los hábitos metafísicos del pensamiento, pero que no posee validez alguna en cuanto a la estructura del ser objetivo.

Ahora bien, ¿dónde podríamos encontrar un contenido de la intuición que corresponda al concepto general de sustancia y sea la realización concreta de ésta? Lo que la observación de la naturaleza nos ofrece no es nunca, como hemos visto, más que la *yuxtaposición* empírica de una pluralidad de características perceptibles, cuyo fundamento interior, aquel que las entrelaza y las obliga a armonizarse, permanece siempre oculto para nosotros.

También la experiencia interior permanece muda a nuestras preguntas, ya que tampoco ésta nos revela más que los diversos estados concretos de la conciencia y su sucesión en el tiempo, sin darnos a conocer jamás por sí mismo aquel "yo" al que tales estados van "adheridos".

De este modo, si analizamos de cerca la representación de la sustancia, sólo quedará en pie ante nosotros una idea irrealizable y contradictoria, sólo retendremos en nuestras manos, a la postre, una mera *palabra*, a la que jamás podremos infundir una vida real en el desarrollo efectivo de nuestro conocimiento.

"Hablamos como los niños que, cuando se les pregunta qué es un determinado objeto desconocido para ellos, sólo saben contestar que 'algo'. Ahora bien, esto, lo mismo tratándose de niños que de adultos, sólo significa que ignoran de qué se trata y que no poseen una representación clara de la cosa que creen conocer y de la que pretenden hablar, sino que, lejos de ello, permanecen en la más completa ignorancia con respecto a tal objeto y se limitan a andar a tientas por entre las sombras. La idea a la que damos el nombre general de 'sustancia' no es, por tanto, otra cosa que el portador presupuesto, pero desconocido, de propiedades existentes,

de las que suponemos que no pueden existir *sine re substante*, es decir, sin algo en que se apoyen y que las sustente."<sup>46</sup>

En esta primera argumentación, sobre la que Locke vuelve constantemente y en la que pone, como es sabido, todos los recursos de su estilo y de su ingenio, la sustancia es desenmascarada, para decirlo en lenguaje baconiano, como un *idolon fori*. Tal parece como si, con esto, hubiera de quedar definitivamente silenciado el problema que nos plantea, como si tuvieran que enmudecer ya para siempre las dudas y los problemas que lleva consigo. Y, sin embargo, estos problemas y estas dudas vuelven a presentarse ante el propio Locke, desde un punto de vista nuevo.

La exigencia de llegar a captar el portador último y absoluto de las características concretas sensibles, en vez de éstas mismas, sigue conservando su vieja fuerza, aun después de haber llegado al fondo de él y de haber descubierto su origen subjetivo. El postulado que se manifiesta en el concepto de la sustancia se impone ante nosotros con una coacción oscura e irresistible, para esfumarse en seguida, ciertamente, en la nada, tan pronto como intentamos proyectar sobre él la clara luz del conocimiento.

De este modo, el pensamiento llega a un punto en el que no puede avanzar ni retroceder, en el que le es de todo punto imposible ni renunciar ni conseguir resultado positivo alguno. Los hechos psicológicos parecen burlarse del resultado del análisis psicológico: afirman su existencia aun después de haberse descubierto su falta de fundamento. El pensamiento real parece no querer aprender nada de las lecciones de la experiencia; se aferra incesantemente a un contenido del que ni la sensación ni la reflexión ofrecen ningún ejemplo, ninguna prueba. Hemos trocado el problema metafísico, cuando parecíamos habernos sustraído a él, por una paradoja psicológica mucho más extraña aún. ¿De dónde proviene aquella imagen engañosa que necesariamente nos acompaña y que constantemente mezclamos en nuestra concepción de la realidad objetiva?

Para Locke no cabe ninguna duda de que las sensaciones no se ordenarían para nosotros en objetos, de que no nos conducirían a la idea de una naturaleza autárquica y obediente a sus propias leyes, si no añadiésemos a ellas precisamente aquella representa-

<sup>46</sup> *Essay*, II, 23, § 2.

ción vaga y confusa de un "algo" que les sirve de base y las mantiene en cohesión. No es la simple acumulación de las cualidades concretas reveladas por los sentidos lo que constituye el sentido propio del concepto del objeto; éste surge cuando unimos y entrelazamos de algún modo todas las características especiales, pensándolas como referidas a un exponente común, aunque desconocido para nosotros.<sup>46</sup> Por donde aquel "no sé qué" se convierte en condición de todo nuestro saber objetivo; lo que vale tanto como decir que el renunciar a aquel residuo "oscuro" e inanalizable equivaldría a renunciar al mundo mismo de los fenómenos, que tenemos claramente ante nuestros ojos, a privar a este mundo de su base de sustentación y de su ser.

Se revela ahora cada vez más claramente que, no ya solamente la concepción popular del mundo, sino tampoco la concepción científica general, puede prescindir del concepto de sustancia. Locke se atiene con toda firmeza a la tesis de que sólo puede llegar a conseguirse un saber verdadero y perfecto acerca de cualquier cuerpo empírico cuando se penetra en su esencia interior de tal modo, que puedan leerse directamente en ella todas y cada una de sus cualidades.

Confluyen aquí y aparecen aplicados conjuntamente, sin una diferenciación clara, dos modos distintos de consideración. Locke vuelve a tener ante sus ojos, como pavora, el ideal deductivo del saber: según él, sólo es posible llegar a comprender de verdad la conexión que existe en los objetos de conocimiento siempre y cuando que se la conciba como algo necesario e inmutable. Ahora bien, a su juicio no existe más que un modo de realizar este postulado, y es salir del círculo de los fenómenos para penetrar en las naturalezas fundamentales y absolutas de los cuerpos, de las que luego podemos derivar, como de las unidades verdaderas e idénticas, la multiplicidad de sus determinaciones y cambios sensibles.

Es completamente ajena al pensamiento de Locke, como hemos

<sup>46</sup> V. por ejemplo *Essay*, II, 23, § 3: "These and the like fashions of speaking intimate that the substance is supposed always something besides the extension, figure, solidity, motion, thinking or other observable ideas, though we know not what it is." "The ideas of substances are such combinations of simple ideas as are taken to represent distinct particular things subsisting by themselves, in which the supposed or confused idea of substance, such as it is, is always the first and chief" (*Essay*, II, 12, § 6).

visto, la idea de que dentro de la experiencia misma pueda darse nunca una conexión deductiva entre sus diversas partes, de que sea posible establecer una teoría rigurosa y exacta del acontecer empírico; por donde el saber perfecto y adecuado no puede significar, para él, otra cosa que un saber derivado de las "causas", de los primeros fundamentos interiores absolutos del ser.<sup>47</sup> Y, por mucho que insista en que semejante saber nos está vedado de hecho, el concepto teórico de norma de semejante conocimiento no llegar a perder en él su fuerza. Mide el conocimiento humano por este arquetipo presupuesto, que según él debe ser considerado interiormente como posible y como legítimo, tanto más cuanto que tal vez aparece realizado y cumplido en el tipo de conocimiento de las "naturalezas espirituales" superiores.

"Es evidente que los espíritus que no se hallan encadenados a la materia y hundidos en ella pueden llegar a tener ideas tan claras acerca de la estructura radical de las sustancias como las que nosotros poseemos de un triángulo y comprender, por tanto, cómo todas sus cualidades y todos sus efectos se derivan de ellas; pero el modo como llegan a comprender esto rebasa nuestra capacidad de captación."<sup>48</sup>

El sujeto y el objeto de estas proposiciones contradicen por igual al tono escéptico que empezaba prevaleciendo en contra del concepto de sustancia, pues lo mismo en éste que en otros numerosos pasajes del *Essay*,<sup>49</sup> no sólo se presupone como real un reino gradual de "formas" e inteligencias espirituales puras, sino que se establece como término correlativo y posible objeto del saber suprasensible un interior sustancial del mundo de los cuerpos. El supremo conocimiento —así se destaca ahora claramente— no haría desaparecer, como en un principio podría parecer, el concepto de sustancia, demostrando su nulidad, sino que lo llenaría de contenido positivo y lo convertiría en instrumento para la comprensión de los fenómenos.

El que no podamos llamar nuestro a este tipo de saber, el que no conozcamos la esencia interior del cuerpo, lo mismo que no conocemos la del alma y no tengamos de la acción mutua de ambos

<sup>47</sup> Cf. *supra*, nota 41.

<sup>48</sup> *Essay*, III, 11, § 23; cf. III, 6, §§ 3 ss.

<sup>49</sup> V. especialmente *Essay*, II, 23, § 13; IV, 3, §§ 27 ss.

un concepto más claro que de la transmisión del movimiento por medio de la presión y del impulso, "no debe parecernos extraño, ya que sólo poseemos esas pocas representaciones *superficiales* de las cosas que adquirimos de fuera por medio de los sentidos o que el espíritu nos da a conocer mediante la reflexión proyectada sobre aquello que experimenta en sí mismo".<sup>50</sup>

Como vemos, el punto de vista de la consideración se ha invertido totalmente: mientras que en un principio la sensación y la reflexión eran consideradas como los verdaderos *criterios* de todo conocimiento, rechazándose como oscuro y confuso el concepto de sustancia, por cuanto que no podía demostrarse y acreditarse mediante dichos criterios, ahora se considera las sustancias como el verdadero ser, en el que si no podemos penetrar es sólo por la deficiencia de nuestras capacidades subjetivas.<sup>51</sup> Lo que Locke empezara caracterizando como "obra del entendimiento", que brota "en el empleo usual de su propia capacidad",<sup>52</sup> se enfrenta ahora al entendimiento mismo como una realidad independiente, que opone a su saber límites y fronteras.

Se manifiesta claramente aquí cuál es la razón interior de todas las dificultades que opone al análisis de Locke el concepto de sustancia. Para que la sustancia adquiera su verdadera significación y validez, es necesario —tal es la hipótesis fundamental incontrovertida— que aparezca de un modo sensible y tangible ante el conocimiento, a la manera de una *imagen cerrada de la representación*. Ahora bien, la irrealizabilidad de este postulado se comprende con sólo formularlo: lo que el concepto de sustancia significa no puede expresarse de modo adecuado por medio de ningún contenido concreto de la percepción interior y exterior.

Sin embargo, lo que aquí se manifiesta no es tanto un defecto objetivo del concepto mismo de sustancia como un defecto del *planteamiento del problema* por Locke. Si nos empeñamos en *buscar* la sustancia, no en su función necesaria dentro del sistema del saber, sino como un ser aparte, físico o psíquico, es claro que no retendremos de ella más que un esquema pálido e informe. Por tanto, lo que Locke considera como una crítica del contenido del

<sup>50</sup> *Essay*, II, 23, § 32.

<sup>51</sup> *V. Essay*, IV, 3, §§ 23 ss.

<sup>52</sup> *V. Essay*, II, 12, § 8.

conocimiento se trueca insensiblemente en una autocrítica de las premisas psicológicas de que él mismo parte. Su tratamiento del concepto de sustancia aparece totalmente en el mismo plano del que aplica al concepto de lo infinito: al esforzarse por *reproducir* directamente las operaciones del pensamiento, sólo retiene de ellas, necesariamente, los "restos" imperfectos y confusos de la "representación" (cf. *supra*, pp. 209 s.).

Sin embargo, su análisis es lo suficientemente perspicaz y honrado para reconocer que, cualquiera que sea el juicio que pueda formarse acerca del *nacimiento* del concepto de sustancia, su *contenido* no puede descartarse mentalmente de la totalidad del conocimiento. Pero, como no es posible asignar a este contenido ningún lugar seguro dentro del espíritu, reaparece una y otra vez, constantemente, bajo forma real y reclama y acaba imponiendo, a pesar de toda su confesada "oscuridad", su reconocimiento.

Y, sin embargo, existe en la propia teoría lockeana del conocimiento una categoría en la que habría podido incluirse sin la menor violencia el concepto de sustancia: el propio Locke nos dice que el conocimiento de las *relaciones* es, generalmente, más claro y más seguro que el de las representaciones sensibles que les sirven de fundamento.<sup>53</sup> Toda supuesta idea "simple" entraña —como se ve cuando la cosa se analiza de cerca— una relación de la que no se la puede separar sin que pierda su propio contenido.<sup>54</sup> Ahora bien, siendo ello así, es evidente que las sensaciones "simples" no pueden considerarse ya como un *hecho* psicológico inatacable, sino siempre y solamente como abstracción psicológica, tal vez indispensable. Así concebidas, tampoco estas sensaciones podrían verse, ni más ni menos que los resultados de los modos puros de articulación del pensamiento, como algo absoluto y directamente dado. Sin embargo, si las "ideas simples", en Locke —como aducen en justificación suya ciertos críticos e historiadores—<sup>55</sup> no significan acaecimientos espirituales reales, sino solamente medios de *análisis lógico*, ¿cómo pueden pretender funda-

<sup>53</sup> *Essay*, II, 28, § 19.

<sup>54</sup> *Essay*, II, 21, § 3.

<sup>55</sup> V. Fraser, *Locke*, pp. 129 ss.

mentar el derecho de lo lógico en general y limitar sus pretensiones?

Podemos ya afirmar de un modo general que Locke no pudo desarrollar no el concepto del *ser* ni el concepto de la *verdad* que habrían estado en consonancia con su concepción acerca del origen del conocimiento. El resultado de su crítica se halla en contradicción con su punto de partida. El fundamento psicológico sobre que descansa, de haberse mantenido firmemente, habría trazado claramente de antemano el progreso ulterior del pensamiento. Para que el método del análisis de las ideas encuentre una aplicación y un reconocimiento ilimitados, lo primero que hace falta es dar una nueva formulación a los *problemas* que se le plantean: para ello, es necesario transformar radicalmente el concepto de la realidad, lo mismo que el del saber. De estos dos postulados brota, en una línea rigurosamente consecuente, la filosofía de Berkeley y la de Hume.

## Capítulo IV

### BERKELEY

#### I

#### LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN

Si examinamos a fondo la filosofía de Locke y la reducimos a sus premisas últimas, vemos que encierra un elemento de *escepticismo*. La meta final que Locke señala al conocimiento no puede alcanzarse por los medios que él le asigna. La conciencia, al meditar sobre sus principios fundamentales, al verse encerrada en el mundo de la sensación y la reflexión, siente en ello, al mismo tiempo, la existencia de una barrera positiva e insuperable. La visión de los objetos absolutos le está vedada. Y, sin embargo, resulta imposible renunciar al *ser* de estos objetos, puesto que ello equivaldría a despojar a la sensación misma de su significación objetiva y de la diversidad de su contenido.

Locke no puede derivar el concepto del "mundo exterior" como un *producto* de la experiencia, ya que este concepto es más bien la condición y el origen de la experiencia misma. En el primer conato de la investigación se reconoce ya, por tanto, la existencia de un último resto inasequible e impenetrable con los medios del análisis psicológico. Lo primero que hace falta, pues, para que el método empírico de la investigación pueda ser aplicado de un modo verdaderamente consecuente y profundo, es quitar de en medio este obstáculo.

El otro problema imperativo que hace falta resolver es el de una nueva y más aguda *crítica del concepto de cosa*. Todo análisis que se detenga ante este concepto se verá privado, por ello mismo, del fruto de todos sus esfuerzos. El concepto de cosa no puede representar una dificultad de principio e insoluble para el conocimiento, puesto que es este mismo quien lo plantea y lo crea. El camino del *saber* —hay que insistir constantemente en esto, una y otra vez— parte de las *sensaciones* que vivimos en nosotros mismos, para llegar al *ser* de los objetos, va de las "ideas"

a la "naturaleza". El hecho de que admitamos la existencia de "objetos" reales y los contraponamos a nuestro yo, de que establezcamos esta división de nuestro mundo de la experiencia en un mundo "exterior" y otro "interior", no forma parte de las premisas de hecho de la psicología, que ésta haya de aceptar, sino que constituye su *problema* primero y decisivo. Los mismos objetos "exteriores" deben ser conocidos y deducidos como el resultado y el eslabón final de un proceso psicológico necesario.

Claro está que, si nos atenemos a lo que nos es directamente dado en el contenido de la percepción, esta creación tiene necesariamente que antojársenos un misterio. Las impresiones de los sentidos no nos ofrecen nada que pueda explicar y justificar la trascendencia por sobre la esfera del propio yo. En particular, el sentido de la vista, que la conciencia popular considera como el más seguro testimonio de la realidad objetiva de la naturaleza, no encierra en sí mismo semejante pretensión. Todo lo que la vista nos ofrece son sensaciones de luz y de colores, que se alinean en múltiples gradaciones, en diferentes grados de intensidad y cualidad. Por mucho que ahondemos en el análisis de estas impresiones, jamás descubriremos en ellas la garantía de la existencia de tales o cuales cosas exteriores que correspondan a las impresiones de que se trata. El placer y el dolor, por ejemplo, no tienen una existencia propia fuera del acto de la sensación, y otro tanto ocurre con los datos de que cobramos conciencia en el acto de la visión. Cuando creemos percibir, directamente y sin ninguna otra mediación, la existencia de un mundo aparte de nosotros, obramos bajo la acción de un prejuicio tradicional. El factor que constituye precisamente la condición necesaria de toda objetivación, es decir, la ordenación fija de las sensaciones en el espacio, no se nos da nunca, como algo definitivo, a la par con ellas. El engarzar las cosas en un orden fijo de lugares, en el que aparecen determinadas sus relaciones y distancias, representa la vigencia de leyes formales totalmente nuevas, que trascienden del simple contenido de las sensaciones concretas, así como de toda simple suma de impresiones del tacto y de la vista. El espacio, que es un miembro esencial y necesario en el mundo de las representaciones, con las cuales se encuentra la conciencia ya desarrollada como un resultado estable-

cido, se sustrae por principio a la posibilidad de la percepción inmediata.

La paradoja que esto entraña en cuanto al método de la psicología empírica constituye el punto de partida de la psicología de Berkeley. Este problema aparece ya formulado con toda fuerza y claridad en la primera de sus obras teóricas, en el ensayo sobre una nueva teoría de la visión. La distancia entre los diversos objetos, que no podemos pensar como eliminada sin anular los objetos mismos en su existencia sensible, no es de suyo objeto de las sensaciones de los sentidos. En el mundo visible, que nos rodea como algo acabado y evidente por sí mismo, aparece entretejido un elemento invisible por su naturaleza. "Distance is in its own nature imperceptible and yet it is perceived by sight."<sup>1</sup>

Con este problema, Berkeley deslinda ya en su primera obra juvenil el terreno sobre el que habrán de desenvolverse sus futuras investigaciones epistemológicas. Ya en el modo de formularse el problema se anuncia la dirección fundamental en que ha de desarrollarse la investigación futura.

Berkeley comienza con una crítica del concepto de la percepción. Si por percepción no entendemos otra cosa que un contenido aislado de una sensación, inmediatamente se comprende que el mundo de las percepciones y el de los objetos no coinciden en modo alguno. La realidad objetiva sólo nace para nosotros a base de una interpretación que llevamos a cabo a base de los "signos" sensibles, que son, por el momento, lo único con que contamos. Sólo cuando establecemos una determinada conexión entre las distintas clases de impresiones sensibles, cuando las captamos en una relación de interdependencia, podemos decir que hemos dado el primer paso hacia la construcción del ser. Antes de que sepamos comprender y valorar las cualidades del sentido de la vista, en sí no espaciales, como símbolos de las relaciones espaciales del sentido del tacto, no poseemos la menor referencia que pueda conducirnos a admitir la dimensión en profundidad ni la delimitación de determinadas formas y figuras. El objeto de la intuición del espacio se reduce, por tanto, cuando se le considera más de cerca, a una síntesis psíquica: sólo llegamos a él por medio de la corre-

<sup>1</sup> Berkeley, *An essay towards a new theory of vision* (1709), § 11. Cf. §§ 2, 41, 43, 45, 46, 77 ss.



lación fija y unívoca que establecemos entre los datos de los diferentes sentidos y mediante el acto por virtud del cual reducimos a unidad aquellos datos, juntamente con sus múltiples relaciones mutuas.

Por tanto, todo predicado acerca de las relaciones de situación de los objetos y toda apreciación acerca de su magnitud y distancia es —como nos dice Berkeley ya al comienzo de su *Teoría de la visión*— más bien obra del juicio que del sentido.<sup>2</sup> Lo que el sentido nos da podríamos decir que es algo así como el sonido concreto, por sí mismo carente de todo significado, a diferencia del lenguaje articulado y estructurado de la experiencia, el cual es creado solamente por el juicio.

Es, pues, un nuevo criterio el que aquí se impone a nuestro reconocimiento, dentro del sensualismo. Ciertamente es que la “sensación” y la “reflexión” siguen siendo, lo mismo que antes, los jueces de todo ser y de toda verdad, pero entre ellas existe ahora una relación nueva y más nítidamente determinada. En Locke seguía imperando en su conjunto —pese a algunas correcciones sueltas e incidentales introducidas por él mismo— la concepción de que las dos fuentes fundamentales de conocimiento se distribuyen entre las dos “mitades” del ser: a la percepción sensible corresponde todo el campo de la existencia externa y a la percepción de sí mismo el campo de los estados “interiores”.

Berkeley rechaza resueltamente desde el primer momento esta esquemática separación. Cualquiera que sea el punto de vista que se mantenga acerca del dualismo entre los dos mundos, el físico y el psíquico, el conocimiento, por lo menos, actúa solamente y sólo puede ser concebido como *unidad*. No existen dos métodos diferentes y contrapuestos, cada uno de ellos con su campo propio e independiente de acción, sino que el saber es siempre el resultado de la interdependencia de todos los factores. Debe rectificarse, por tanto, radicalmente, esa creencia superficial de que los sentidos nos transmiten estos o los otros objetos, que luego la actividad de la reflexión se limita a “elaborar” y a ordenar. El objeto empírico no se sitúa como algo acabado ante la conciencia, para ser asimilado y enjuiciado por ella, sino que es, por el contrario, el juicio el que le dota de su propio ser, ya que solamente en él y

<sup>2</sup> *New theory of vision*, § 3.

gracias a él se *articulan* para formar un todo homogéneo los diferentes datos heterogéneos facilitados por los sentidos.

Esto hace que la percepción aparezca de ahora en adelante proyectada bajo una nueva luz, ya que, aunque siga reconociéndose su valor como punto inicial y de partida de todo saber, se comprende, sin embargo, que ni siquiera las “percepciones primarias” brotan y se manifiestan directamente. Las sensaciones llamadas “simples” no emergen directamente de la visión popular y usual del mundo, sino que, para que puedan fijarse y definirse, tiene que mediar ya una metodología empiriocrítica propia. La percepción “pura” sólo se produce cuando eliminamos del producto complicado y acabado de nuestro mundo de representaciones todo lo que ha sido añadido a las simples impresiones de los sentidos por los resultados de la experiencia y la costumbre, por los juicios y los prejuicios; lo que la concepción simplista de las cosas cree tocar con las manos hay que obtenerlo y asegurarlo, por el contrario, mediante el análisis científico y filosófico.

Hasta aquí, Berkeley parece seguir totalmente el camino histórico trazado por Descartes a la teoría moderna de la percepción. Su planteamiento del problema recuerda directamente aquel intento de las *Meditaciones* cartesianas encaminado a derivar el concepto del “objeto” de su fuente lógica y psicológica. El “ser” de la cera, por ejemplo —según el razonamiento de dicha obra— no puede verse ni atestigüarse directamente por medio de ningún sentido, pues sólo nace a base de un acto propio e independiente del *espíritu*. Toda la óptica de Descartes se orientaba hacia el desarrollo y el afianzamiento científicos de este pensamiento. Las impresiones de los sentidos no son imágenes de las cosas que se desprendan de ellas para transferirse a la conciencia, sino que son, por el contrario, signos cuya interpretación nos permite avanzar hacia el concepto de una estructura lógica objetiva de las cosas (cf. vol. I, pp. 491 ss.).

A este enjuiciamiento de la materia de las percepciones de los sentidos hay que atribuir, principalmente, todo lo que sabemos acerca de la situación y la distancia mutuas de las cosas. Con esta concepción fundamental —desarrollada nítidamente, sobre todo, en la óptica fisiológica de Malebranche— coincide Berkeley, en cuanto a sus primeras premisas: la tesis cartesiana de que no es el

ojo, sino el *espíritu*, el que ve,<sup>3</sup> da también la pauta para su investigación.

Pero el espíritu del concepto mismo ha sufrido ahora una transformación. Para Descartes, el intelecto sólo significa, en última instancia, la unidad y el conjunto de los principios *racionales* sobre que descansa nuestro conocimiento, entre los cuales eran, a su vez, los principios de la *matemática* los que servían de fundamento a todos los demás. De aquí que toda manifestación verdadera y auténtica del espíritu hubiese de ajustarse a este modelo y comprenderse, en último resultado, *por analogía con el método del razonamiento matemático*. La interpretación intelectual de las impresiones de los sentidos es considerada como obra de una especie de *geometría inconsciente*, que ejercemos en el acto de la visión. El conocimiento de la magnitud y la distancia de los objetos se obtiene a base de un "razonamiento" que el propio Descartes compara al método seguido en las mediciones trigonométricas.

Pues bien, la crítica de Berkeley se manifiesta en contra de este concepto del "razonamiento inconsciente". Todo fundamento aducido para explicar un contenido o un proceso cualquiera de la conciencia tiene que cumplir, ante todo, una condición, que es la de caer dentro del campo mismo que trata de iluminar y de su jurisdicción. Por tanto, lo que no pueda descubrirse y demostrarse en la conciencia misma debe rechazarse desde el primer momento como principio o como nexo de toda derivación verdaderamente *psicológica*.<sup>4</sup>

A la luz de este criterio, se desprende inmediatamente la insostenibilidad de la teoría anterior. Las líneas y los ángulos a cuya diferencia nos atenemos, según aquí se establece, para juzgar comparativamente la distancia entre las cosas, sólo existen para el observador que ve las cosas desde fuera y que describe *a posteriori* el acto de la percepción, pero no para el sujeto sensible mismo. No puede, por tanto, recurrirse a ellas cuando se trata de comprender cómo nace en la conciencia misma una determinada hipótesis acerca de las magnitudes y las distancias y de qué motivos psíquicos emana. Los conceptos matemáticos son,

<sup>3</sup> Descartes, *Dióptrica*, cap. VI, sec. 17.

<sup>4</sup> Cf. *New theory of vision*, § 70: "That which is unperceived cannot suggest to our perception any other thing"; v. l. c., §§ 19 y 90 y *pass.*

simplemente, hipótesis y abstracciones de que nos valemos para describir abreviadamente los fenómenos; sólo un simplista realismo conceptual puede ver en ellas, al mismo tiempo, las palancas y los resortes que dominan y mueven el mecanismo de la conciencia.<sup>5</sup>

La "quimera de hacer que el hombre vea por medio de la geometría"<sup>6</sup> ha desplazado el verdadero punto de vista de la investigación. Berkeley, ante todo, deslinda el punto de vista rigurosamente *psicológico* de la consideración —que él llama "filosófico"— de todos los demás métodos con que la física y la fisiología abordan el problema de la percepción.

"Un problema, que es misión de la filosofía resolver, consiste en explicar cómo el espíritu y el alma del hombre logran ver. Otro tema, completamente distinto de éste y que cae ya dentro del campo de la geometría, es el de saber cómo se producen el movimiento de determinadas partículas en una dirección dada, la refracción y la reflexión de los rayos de la luz; la explicación de las sensaciones de la vista a base del mecanismo del ojo constituye, finalmente, un tercer problema acerca del que tiene que pronunciarse la anatomía experimental. Estos dos últimos puntos de vista pueden revestir cierta importancia práctica y corregir algunos de los vicios y defectos de la visión, pero sólo la primera teoría nos permite penetrar verdaderamente en la naturaleza de la visión misma, considerada como un acto del espíritu."

En su conjunto, sin embargo, toda esta teoría puede reducirse a un problema único, a saber: ¿cómo puede explicarse que una serie de impresiones de los sentidos totalmente distintas de las representaciones del sentido del tacto y *que no guardan con ellas la menor conexión* evoquen en nuestra conciencia, sin embargo, estas representaciones y puedan *representar* indirectamente todas las relaciones y todos los nexos que entre ellas existen? <sup>7</sup> Dicho en

<sup>5</sup> Cf. *New theory of vision*, §§ 12, 14, 22.

<sup>6</sup> *New theory of vision*, § 53; cf. §§ 3, 4, 24 ss.

<sup>7</sup> *The theory of vision vindicated and explained* (1733), § 43; cf. especialmente § 37: "The knowledge of these connexions, relations and differences of things visible and tangible, their nature, force and significancy hath not been duly considered by former writers in Optics, and seems to have been the great desideratum in that science, which for want thereof was confused and imperfect. A Treatise, therefore, of this philosophical kind, for the understanding

otros términos: ¿cómo una determinada "percepción" puede significar algo que no es? ¿Cómo puede desempeñar, trascendiendo de su contenido inmediato, una función por medio de la cual representante para nosotros cualidades y relaciones de una naturaleza totalmente distinta?

Fácilmente se comprende que no es la *lógica* la que crea este nuevo y peculiar valor y la que puede responder por él. El reino de la lógica sólo llega hasta donde se trata de una conexión rigurosamente *necesaria* entre contenidos, donde uno de los elementos relacionados se *contiene* en el otro y puede derivarse de él en virtud del principio de la identidad. Ahora bien, el problema que aquí se plantea es el de descubrir una conexión entre dos grupos totalmente *dispar*es de fenómenos y de explicar la transición que la conciencia lleva a cabo entre ellos. El nexo que mantiene en cohesión las impresiones visuales y las impresiones del tacto no radica en la propia naturaleza de estas ideas. Ciertamente es que ambas parecen fundirse inseparablemente en la imagen completa del universo: existe entre ellas una dependencia funcional perfecta, de tal modo que podemos concebir cada contenido de uno de los campos de impresiones como directamente subordinado al otro. Sin embargo, la reflexión epistemológica nos enseña inmediatamente que este vínculo no es ni originario ni indestructible.

Berkeley se apoya, para demostrar esto, en el conocido problema planteado por Molyneux en su *Óptica* y que había sido discutido ya por Locke: un ciego de nacimiento que recobre de pronto el don de la vista por medio de una operación afortunada, ¿reconocerá los contornos y las formas que ahora le transmite el ojo como los mismos que antes le transmitía el sentido del tacto; relacionará, por ejemplo, directamente la forma visible de un dado con la forma tangible de la misma figura, refiriéndolas ambas a un solo objeto?

Es evidente que a esta pregunta debe dársele una respuesta negativa, pues ¿qué semejanza existe entre la luz y el color, de una parte, y la sensación de la presión y la resistencia del cuerpo,

of Vision, is at least as necessary as the physical consideration of the eye, nerve, coats, humours, refractions, bodily nature and motion of light, or the geometrical application of lines and angles for praxis or theory."

de otra? <sup>8</sup> No media ninguna relación interior y objetiva entre ambos grupos de sensaciones; es la *experiencia* y sólo ella al pasar de un grupo de sensaciones al otro, gracias a la constante asociación en que nos las presenta. La conciencia, en este proceso, no se halla dominada por leyes racionales, sino que se deja llevar exclusivamente por el impulso de la asociación; las fuerzas propulsoras que la guían no son las del razonamiento deductivo, sino las del *hábito y la costumbre* (habit and custom). Berkeley propone un término nuevo y muy expresivo para designar esta relación: el nexo entre los diferentes contenidos no es razonado, nos dice, sino "sugerido" (suggested). Este concepto asume ahora el complemento crítico de la "percepción" simple. Indica que no es la simple materia de la impresión de los sentidos, sino su formación y su articulación a través del "alma" la que crea las "cosas" en su forma definitiva; <sup>9</sup> pero nos hace ver, al mismo tiempo, que, en esta plasmación, el espíritu no realiza ninguna actividad consciente de sí misma ni de carácter autónomo. No es ninguna función lógica peculiar, sino una especie de impulso natural de la conciencia, regulado por medio de la experiencia, el que nos instruye acerca de la magnitud y las distancias de los objetos y, con ello, acerca de su ser y de su ordenación.

## II

### LA FUNDAMENTACIÓN DEL IDEALISMO

No hemos de seguir paso a paso las diferentes fases en que este pensamiento se desarrolla y fundamenta. Por muy importantes que sean para la historia de la psicología, en cuanto a la crítica del conocimiento representan tan sólo otras tantas variaciones del mismo problema fundamental: el de saber cómo es posible que las sensaciones se conviertan en objetos; que lo "interior" se trueque en lo "externo".

<sup>8</sup> V. *New theory of vision*, § 103, § 158.

<sup>9</sup> Cf. especialmente *The theory of vision vindicated and explained*, § 9: "Besides things properly and immediately perceived by any sense, there may be also other things suggested to the mind by means of those proper and immediate objects; which things so suggested are not objects of that sense, being in truth only objects of the imagination and originally belonging to some other sense or faculty."

En la *Teoría de la visión*, Berkeley evita todavía examinar y desembrollar totalmente las dificultades dialécticas de esta contradicción. En esta obra se contenta con formular la contraposición con que la concepción popular del universo se da por satisfecha: las sensaciones del sentido de la vista, nos dice, son los signos con que nos representamos indirectamente los objetos existentes fuera de nosotros; pero, junto a esta forma simbólica del conocimiento, poseemos en el sentido del tacto un testigo independiente que nos asegura de un modo directo e inequívoco la existencia de las cosas. La "extensión tangible" es equiparada a la "extensión real", que posee una existencia propia al margen de la experiencia.<sup>10</sup>

Sin embargo, si tuviésemos que considerar esta solución como definitiva, fracasaría con ello, al mismo tiempo, la finalidad teórica fundamental de Berkeley, tal como se presentaba ante nosotros en un principio. Si los dos extremos que la *Nueva teoría de la visión* aspira a enlazar, la percepción en nosotros y la existencia absoluta fuera de nosotros, se engarzasen por sí mismos en un lugar cualquiera, no haría falta para nada toda la armazón discursiva de la obra. Sin embargo, el propio Berkeley nos dice que se trata, simplemente, de una limitación que él mismo se impone con vistas a la *exposición*.

En su obra siguiente, el *Estudio sobre los principios del conocimiento humano*, al abordar de nuevo el problema, planteándolo en una conexión discursiva más amplia, indica como finalidad de la obra anterior el demostrar que los verdaderos objetos de la visión no existen fuera del espíritu ni son tampoco copias de las cosas externas.

"Por lo que se refiere a las impresiones del sentido del tacto —prosigue—, es precisamente lo contrario lo que suponemos, en esta obra: no porque, para fundamentar mi concepción, fuese necesario dar por supuesto este error tan generalmente difundido, sino porque no entraba en mi propósito refutarlo en un tratado sobre la *visión*."<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cf. especialmente *New theory of vision*, § 111: "For all visible things are equally in the mind, and take up no part of the external space; and consequently are equidistant from any tangible thing, which exists without the mind", l. c., §§ 74, 94 ss.

<sup>11</sup> *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), § 44.

Es aquí, por tanto, donde cobra toda su fuerza y toda su generalidad el problema, circunscrito hasta ahora a un objeto especial. Los diferentes campos de las impresiones de los sentidos no tienen ninguna prelación entre sí, cuando se trata del problema general de la objetividad: del mismo modo que, de una parte, sólo pueden ajustarse al auténtico concepto del objeto considerados en su conjunto, de otra parte cada uno de ellos, a la inversa, es insuficiente para satisfacer la falsa exigencia de una realidad que quedaría al margen de toda correlación con la conciencia. El físico puede atribuir los colores y los sonidos a la forma y al movimiento y tratar de "explicarlos" por virtud de estas determinaciones geométricas, pero sería completamente erróneo interpretar esta relación y esta subordinación, que admitimos para el fin de una agrupación del saber, como una contraposición en cuanto al ser y atribuir a la extensión otro tipo de existencia que al color, por ejemplo. Ambos son dados y conocidos de nosotros, directamente, tan sólo como estados de un sujeto; y ambos son, asimismo, fundamentos igualmente necesarios para poder llegar al mundo empírico de las "cosas", es decir, a la representación de un orden de los fenómenos regulado por sus leyes y, por tanto, objetivo. La separación incondicional entre cualidades primarias y secundarias y entre la forma de existencia que debe atribuirse a unas y otras descansa, en el fondo, sobre la misma confusión de dos instancias de conocimiento que originaba el error de la teoría de la percepción: una *abstracción* metodológica, que podría ser útil y estimulante en cuanto tal, es elevada al rango de una realidad metafísica.

Volvemos a encontrarnos, por consiguiente, con el mismo obstáculo que, aquí como en todas partes, se opone a la captación adecuada de las "percepciones primarias". Para que este fondo fundamental de todo nuestro saber sea depurado de las múltiples mezclas y oscurecimientos en que nos lo ofrece la "experiencia" usual, para que la percepción "pura" pueda ser captada libre de todo aditamento engañoso, es necesario, ante todo, eliminar esta fuente constante de errores, descubriendo y esclareciendo el error psicológico fundamental. Y el camino de esta *crítica del concepto abstracto* aparece claramente señalado por el método que Berkeley toma como base y que contrasta en su teoría de la percepción.

Cuando nos proponíamos poner de manifiesto una "percepción" que encierre y refleje por sí sola el espacio tridimensional, nos trazábamos, como ahora debemos reconocerlo, un postulado falso e irrealizable. Ninguna simple representación sensible podría ser considerada como copia directa de las relaciones de situación de los objetos. Si quisiéramos encontrar el auténtico término correlativo psicológico de estas relaciones objetivas, tendríamos que remontarnos siempre, necesariamente, al proceso de la *conexión* de las representaciones, que no se traduce nunca en ninguna imagen sensible concreta; tendríamos que reconocer en la sensación concreta, aparte de su contenido inmediato, una *función* por virtud de la cual puede expresar y representar otras.

No tenemos más que ampliar este resultado y expresarlo en su significación general, para obtener la verdadera apreciación lógica y psicológica del *pensamiento conceptual*. Los conceptos abstractos no son *realidades* psíquicas especiales con que nos encontremos como desprendidas de la conciencia. Quien las conciba de este modo y trate de encontrarlas desde este punto de vista, se verá en seguida embrollado en absurdos evidentes y tangibles; tendrá que hablar, con Locke, de un "triángulo abstracto" que no es ni rectángulo ni isósceles, ni equilátero ni escaleno, que no posee ninguna de estas características concretas y que, al mismo tiempo, las posee todas en su conjunto.<sup>12</sup>

Sin embargo, aunque toda *existencia*, metafísica o psicológica, atribuida al concepto abstracto sea de suyo contradictoria —ya que existencia significa, en rigor, precisamente aquella *determinabilidad* individual completa que el concepto general excluye y repudia—, no por ello tenemos por qué renunciar, ni mucho menos, a su *vigencia* dentro de la totalidad del conocimiento. Esta vigencia radica en la capacidad del espíritu no sólo para captar las especiales peculiaridades de una representación concreta, sino para abarcar en *una sola* mirada, trascendiendo de ella, todo el grupo de representaciones análogas o afines que comparten con aquélla un rasgo característico cualquiera. Por tanto, tampoco aquí es tanto el contenido como la *función* de la representación lo que constituye su contenido de conocimiento.

<sup>12</sup> V. Locke, *Essay*, IV, 7, § 9, y observaciones de Berkeley: *Principles of human knowledge*, Introducción, § 13. *New theory of vision*, § 125.

"Si nos fijamos en el procedimiento que el geómetra sigue para mostrar cómo una línea puede dividirse en dos partes iguales, vemos cómo comienza por dibujar, supongamos, una línea de una pulgada de longitud. Esta línea, siendo de suyo una línea concreta, es, sin embargo, por su significación, una línea general, ya que del modo como aquí se la emplea *representa* a cualesquiera otras líneas especiales, a todas las demás, de tal manera que lo que con respecto a ella se prueba vale para *todas* o, dicho en otras términos, para la línea en general."

Por tanto, este carácter de generalidad no se basa en el hecho de que exista una línea abstracta, sino en que el caso concreto que destacamos aquí posee la virtud necesaria para expresar indistintamente toda la variedad de las líneas especiales y para responder por todas ellas.<sup>13</sup> La representación en cuanto tal es y sigue siendo individual: su "generalidad" no representa un incremento de contenido, sino una cualidad y un matiz nuevos y característicos, que adquiere al ser considerada a través del espíritu.

Si nos fijamos solamente en el contenido de esta teoría, no parece diferenciarse apenas en un solo rasgo de la teoría del *nominalismo* medieval, teoría que en la época moderna volvemos a ver mantenida bajo múltiples formas.<sup>14</sup> Donde la teoría de Berkeley cobra su originalidad y su significación específica es en la posición que ocupa dentro del sistema de este pensador, visto en su conjunto. La "función representativa" que Berkeley atribuye al concepto no se manifiesta en él como algo totalmente nuevo y sin transición alguna; esta función hubimos de reconocerla ya, por el contrario, en la misma sensación al partir de ella para llegar a la intuición de los objetos empíricos extensos en el espacio. Es ahora, por tanto, cuando el concepto aparece plenamente explicado y derivado, ya que no hacemos otra cosa que volver a encontrar en él, en una fase distinta, la misma función que se manifestaba ya como activa en la percepción. La "percepción" parece agotar ahora, en efecto, el contenido total del ser psíquico, en cuanto que —conforme a la concepción críticamente rectificadora que nos hemos formado de ella— la pensamos como caracterizada no sólo

<sup>13</sup> *Principles of human knowledge*, Introducción, § 12.

<sup>14</sup> Cf. especialmente vol. I, pp. 175 ss. y 250 s.

por su propio contenido inmediato, sino también por sus múltiples nexos y relaciones de carácter asociativo.

Sin embargo, y a pesar de lo mucho que Berkeley destaca y coloca en el primer plano la lucha contra los conceptos abstractos, concentrando en ella toda la fuerza de su dialéctica, esta lucha no representa, dentro de la totalidad sistemática de su filosofía, más que una preparación y un eslabón intermedio. Los tiros van dirigidos, sobre todo, contra un determinado concepto concreto, contra una funesta abstracción. Toda la metafísica del problema del conocimiento se contiene y se encierra en este concepto concreto de la existencia.

El contenido de la consideración se ahonda ahora, al estrecharse su radio de acción y concentrarse en un problema concreto. La nueva concepción que hemos adquirido del carácter de la conciencia reclama una nueva determinación de la realidad del objeto de la naturaleza. Siempre que en el análisis de la conciencia nos deteníamos en la "simple" sensación como en el contenido fundamental auténtico, se postulaba a la par con ella, considerado por su parte a la manera de un ser fijo e inmutable, el objeto exterior absoluto.

El "fenomenalismo" puro se trueca constantemente —según hemos podido observar por el ejemplo de Hobbes— en un realismo simplista: la percepción, reconocida como el principio y la base necesaria de la construcción sistemática, convirtiase a su vez en el *productio* de un mundo independiente de los cuerpos que la antecede (v. *supra*, pp. 191 s.). Sin embargo, para Berkeley, se convierte en algo precario y caduco la premisa que conducía constantemente, una y otra vez, a esta conclusión. El contenido de la conciencia no se reduce, para él, a los *datos* concretos de la sensación y la representación, sino que nace solamente en su conexión mutua: la conciencia no es, por su naturaleza, algo que exista de un modo quier y cerrado, sino un *proceso* constantemente renovado.

Ahora bien, ¿cómo nuestras ideas, que se suceden las unas a las otras en constante cambio y que, por tanto, no representan de suyo más que un *acaecer en el tiempo* ininterrumpido, pueden reflejar ante nosotros una realidad externa incondicionada y per-

manente? <sup>15</sup> El ídolo de la *materia absoluta* tiene necesariamente que reducirse a la nada, a la par con el de la representación absoluta. Una vez que se reconoce que la representación concreta sólo debe su sentido y su contenido de conocimiento a las relaciones que en sí representa y materializa, se desprenden de ello imperativamente todas las demás consecuencias. Pues todas las relaciones entrañan —según destaca agudamente Berkeley— un *acto del espíritu*,<sup>16</sup> sin que puedan concebirse como separadas de él. El mero contenido de la percepción concreta tiende siempre constantemente a proyectarse en un "más allá" trascendente y a vincularse a una imagen primaria existente de suyo; el *acto de la percepción*, por el contrario, se realiza y se agota plenamente en el yo y encuentra en él su único "original". La "realidad" de un contenido sólo nos es transmitida por medio del modo en que este contenido nos es dado en la representación; e incurriremos en el error fundamental y de principio, causa de todos los demás, si intentamos destruir esta conexión por medio de una separación arbitraria, es decir, si separamos los *objetos* de la conciencia de las *condiciones* de la conciencia, fuera de las cuales jamás podríamos llegar a conocerlos. El yo pensante y el contenido pensado se refieren necesariamente el uno al otro; quien intente separar el uno del otro estos dos polos contrarios y retenerlos en una separación abstracta, destruirá con ello el organismo y la vida del espíritu mismo.

"Tan imposible como ver y sentir algo sin una sensación de hecho es postular en el pensamiento cualquier objeto o cosa sensibles separados de su sensación o de su percepción."<sup>17</sup>

La concepción fundamental de que partía la *Teoría de la visión* de Berkeley experimenta aquí una nueva profundización. Así como allí se trataba de demostrar por medio de qué combinación

<sup>15</sup> "How then is it possible that things perpetually fleeting and variable as our ideas should be copies or images of anything fixed and constant? Or, in other words, since all sensible qualities, as size, figure, colour, etc., that is our ideas are continually changing upon every alteration in the distance, medium or instruments of sensation; how can any determinate material objects be properly represented or painted forth by several distinct things, each of which is so different from and unlike the rest" (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713, diálogo I, hacia el final).

<sup>16</sup> V. *Principles of human knowledge*, § 142.

<sup>17</sup> V. *Principles of human knowledge*, § 5; cf. especialmente § 10, 81 ss.

asociativa mutua de las impresiones de la vista y el tacto nace la imagen objetiva del espacio, se trata ahora de comprender que la existencia *total* de lo que llamamos la naturaleza objetiva de las cosas se retrotrae a un proceso análogo y encuentra en él su definitiva fundamentación. No es la conexión con un mundo de sustancias corpóreas, sino la consistencia y cohesión que revela en sí un complejo de representaciones lo que confiere a éste el valor de la realidad. Llamamos "reales" aquellos grupos de sensaciones que, a diferencia de las formas vagas y mudables de la fantasía, presentan una estructura inmutable, una coherencia y una continuidad constantes.

La pauta real de las cosas es sustituida, aquí, por una pauta puramente ideal; lo que convierte los fenómenos en "objetos" son la ordenación y las leyes que en ellos se acusan. En esta explicación, Berkeley coincide casi al pie de la letra con la determinación leibniziana del concepto de "fenómeno" y de su realidad.<sup>18</sup> Pero, precisamente esta coincidencia ilumina nítidamente la contraposición de los métodos, pues mientras que en Leibniz el enlace de los fenómenos que encierra la garantía de su realidad se basa "en las reglas ideales de la aritmética, de la geometría y de la dinámica", es decir, en última instancia, en normas *racionales* de vigencia necesaria y general, en Berkeley sólo es, una vez más, la asociación empírica de las representaciones la llamada a instruirnos acerca de su conexión.

Lo "real", según esto, no es solamente, por tanto, el contenido de la percepción actual, sino también todo lo que aparece relacionado con él según una regla empírica. Afirmamos con pleno derecho que los objetos existen también fuera del acto concreto y eventual de la percepción; pero no por ello los situamos fuera de toda relación con la conciencia, sino que sólo expresamos con

<sup>18</sup> Cf. especialmente *Dialogues between Hylas and Philonous*, III. "These and the like objections vanish, if we do not maintain the being of absolute external originals, but place the reality of things in ideas, fleeting indeed and changeable; however not changed at random, but according to the fixed order of nature. For, herein consists that constancy and truth of things which secures all the concerns of life and distinguishes that which is real from the irregular visions of fancy." Cf. con esto la definición leibniziana de la "realidad" de las cosas de los sentidos, en la que se destacan con igual fuerza el elemento coincidencia y el elemento contraposición: v. vol. I, pp. 376 s., nota 147.

ello la *espectativa de posibles percepciones*, que bajo determinadas condiciones pueden realizarse para nosotros.

"Los árboles son en el jardín, están en él, quiéralo yo o no lo quiera, ya me los represente o no; pero esto sólo quiere decir una cosa: que no tengo más que ir al jardín y abrir los ojos, para verlos necesariamente."<sup>19</sup>

La teoría idealista puede asimilarse aquí, de este modo, la manera de expresarse de la concepción usual del mundo. Tampoco para ella agotan el ser, ni mucho menos, los contenidos *existentes* de cada vez en la conciencia; también para ella las sensaciones directamente dadas forman solamente los "símbolos" incompletos de la realidad. Pero lo que en estos contenidos aparece simbolizado no son ninguna clase de cosas absolutas fuera del espíritu, sino el conjunto y la conexión ordenada de la *experiencia total* de nuestro espíritu. Las percepciones actuales no permanecen aisladas, sino que, en virtud de la conexión sujeta a leyes en que se hallan con otras, expresan también a éstas, de tal modo que poseemos *indirectamente* en ellas la *totalidad* de los posibles contenidos empíricos y, por consiguiente, la totalidad de las cosas.<sup>20</sup> La fundamental ecuación *esse = percipi* sólo cobra su verdadero sentido cuando comprendemos la percepción en su significación críticamente rectificadora, cuando conjuntamente con ella concebimos, por tanto, la función de representar la *conexión* empírica en la que aparece situada.

Si desde aquí volvemos la mirada sobre el comienzo de la investigación, nos damos cuenta de la consecuencia rigurosa y sin lagunas con que se suceden unas a otras las tesis fundamentales de Berkeley. El "idealismo", tal como se le entiende y se le pro-

<sup>19</sup> V. el diario científico de la primera época de Berkeley, publicado por Fraser: *Commonplace Book* (1705-08). (*Works of Berkeley*, eds. por Alexander Campbell Fraser, 4 vols., nueva ed., Oxford, 1901, I, 65.)

<sup>20</sup> Cf. especialmente *Dialogues I* (hacia el final): "I grant we may in one acceptation be said to perceive sensible things *mediately* by sense —that is, when from a frequently perceived connexion, the immediate perception of ideas by one sense suggests to the mind others, perhaps belonging to another sense, which are wont to be connected with them. For instance, when I hear a coach drive along the streets, immediately I perceive only the sound; but, from the experience I have had that such a sound is connected with a coach, I am said to hear the coach."

clama aquí, no es una tesis arbitraria y especulativa, sino que se contiene ya, como un resultado necesario, en el punto de vista originario con que se inicia el análisis de Berkeley. El contenido de esta filosofía entra todo él, de un modo puro y sin dejar residuo, en el método de este pensador. Una vez que nos situamos en el punto de vista de la "experiencia pura" y rechazamos por principio todo lo que no aparece acreditado por medio de ésta, no existe ya para nosotros opción posible. La determinación del concepto de la realidad hasta la que hemos penetrado no es otra cosa que el esclarecimiento completo y la exposición analítica del pensamiento metodológico fundamental.

Claro está que, planteado así el problema, ese concepto no puede demostrarse, en el sentido ordinario, por medio de eslabones silogísticos; lo único que podemos hacer es indicar el camino por el que tenemos que descubrirlo en nosotros mismos por la vía de una introspección progresiva, siempre que logremos destacar el contenido dado de la conciencia, libre de todo aditamento extraño.

"En vano paseamos la mirada por los espacios celestes y tratamos de penetrar en las profundidades de la tierra; en vano interrogamos a los escritos de los sabios y marchamos por las oscuras huellas de la Antigüedad: basta con que descorramos la cortina de palabras, para contemplar ante nuestros ojos en toda su belleza el árbol del conocimiento, cuyos frutos son excelentes y se hallan al alcance de nuestra mano."<sup>21</sup>

El lenguaje sencillo de la conciencia de sí mismo refuta, para quien sepa escucharlo, todas las teorías dogmáticas acerca de un ser doble y de un ser desdoblado en sí mismo, ya que en todas estas teorías se contiene necesariamente una premisa dogmática que jamás puede acreditar ni justificar el conocimiento. Que las representaciones que en nosotros se dan son las copias de sustancias exteriores y las representan por virtud de la semejanza que guardan con ellas es algo que no atestigua, ni mucho menos, nuestra experiencia interior imparcial, sino una afirmación escolástica que Berkeley, ciertamente, encontró todavía plenamente vigente en la misma ciencia exacta de su tiempo. Fue nada menos que Newton

<sup>21</sup> *Principles of human knowledge*, Intr., § 24.

quien infundió nueva vida a esta teoría, en el apéndice a su *Optica*.<sup>22</sup>

La *Nueva teoría de la visión* había emprendido la obra de desarraigar esa concepción, remitiéndose para ello a los hechos psicológicos; ahora, Berkeley se propone demostrarla como incompatible con los primeros postulados lógicos. Las contradicciones en que nos embrolla toda hipótesis de una pauta trascendente del conocimiento no aparecen descubiertas en ninguna otra obra con tanta agudeza ni de un modo tan apremiante como en los *Diálogos entre Hylas y Filonús* de Berkeley, libro que se convierte para siempre, por ello mismo, en el arsenal del idealismo.

Los argumentos de esta obra no pudieron ser superados ni refutados con fundamento, después de su aparición. Si la *Crítica de la razón* de Kant no contuviera otra cosa que el pensamiento negativo de que la verdad de nuestro conocimiento no debe buscarse en su coincidencia con las "cosas en sí", no cabe duda de que los *Diálogos* de Berkeley se anticipan ya a este resultado. El pensamiento del "ser absoluto" de las cosas es perseguido a través de todas las formas y de todos los disfraces bajo los que suele esconderse, por debajo de todas las consecuencias en las que, de un modo consciente o inconsciente, se manifiesta.<sup>23</sup>

Este pensamiento, que trata de afianzar y anclar el mundo de las representaciones en el fondo primario de una certeza incondicional, vendría en realidad a echar por tierra toda la seguridad de las representaciones y del pensamiento. Todo saber en nosotros, para que pudiéramos cerciorarnos de su validez, tendría que examinarse y contrastarse en cuanto a su coincidencia con las "imágenes originarias" trascendentes. Ahora bien, toda comparación entre dos contenidos, tal como aquí se postula, es ya, de suyo, un acto de la conciencia y circunscrito, en cuanto tal, por los límites de la conciencia misma: sólo podemos comparar el conte-

<sup>22</sup> Acerca de la teoría newtoniana de la percepción, v. *infra*, pp. 437 s.

<sup>23</sup> *Hylas and Philonous*, especialmente diálogo II. Cf. *Principles*, § 8, 18 s., 24, 45, 56, 57, 79 s. Cf. especialmente *Commonplace Book*: "The philosophers talk much of a distinction twixt absolute and relative things or twixt things considered in their own nature and the same thing considered with respect to us. I know not what they mean by things considered in themselves. This is nonsense, jargon" (*Fraser*, I, 53).



nido de una representación con el de otra, una *idea* con otra *idea*.<sup>24</sup>

El reproche de que el idealismo convierte el ser en una *ilusión* recae, por tanto, sobre los adversarios de esta concepción: son ellos quienes despojan de todo valor a nuestro conocimiento empírico, oponiéndole un ideal falso e inasequible. Quien ve la realidad de la representación en que reproduce un algo irrepresentable, quien, por tanto, subordina la apreciación de lo inmediatamente conocido a un algo incognoscible, lo que hace con ello es sacar de quicio el saber.<sup>25</sup>

La misión de la filosofía, tal como el idealismo la concibe, no consiste en criticar y discutir la verdad de la imagen empírica del mundo partiendo de una hipótesis metafísica establecida de antemano, sino que su verdadera meta es, exclusivamente, esclarecer el contenido de esta concepción del universo y asegurarle la certeza de sí misma. No se trata de negar la existencia de las cosas sensibles, sino, por el contrario, de esclarecer totalmente el sentido que, en la práctica de nuestra experiencia, asociamos al concepto de la existencia.<sup>26</sup> Y el signo decisivo de ello lo tenemos, como hemos visto ya, en la constancia y en el enlace regular de los contenidos de las representaciones. La diferencia entre la quimera y la realidad permanece, por tanto, en pie y conserva su pleno vigor: existe una "naturaleza de las cosas", por cuanto que las ideas en nosotros no aparecen y desaparecen arbitrariamente, sino que presentan en su desarrollo una determinabilidad objetiva y unívoca.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> V. *Principles of human knowledge*, § 8; diálogo I; *Theory of vision vindicated and explained*, §§ 26 s.

<sup>25</sup> "The supposition that things are distinct from ideas takes away all real truth and consequently brings in a universal scepticism; since all our knowledge and contemplation is confined barely to our own ideas." *Commonplace Book* (Fraser, I, 30). Cf. especialmente *Principles*, §§ 40, 86, 87 y los Diálogos entre Hylas y Filonús, donde estos pensamientos aparecen constantemente subrayados y presentados a través de múltiples variantes.

<sup>26</sup> Cf. *Commonplace Book*, I, 27: "tis on the discovering of the nature and meaning and import of Existence that I chiefly insist". . . "Let it not to be said that I take away existence. I only declare the meaning of the word, so far as I can comprehend it" (*ibid.*, I, 29).

<sup>27</sup> "To all which, and whatever else of the same sort may be objected, I answer that by the principles premised, we are not deprived of any one thing in nature. Whatever we see, feel, hear or anywise conceive or understand

El concepto de la *ley natural* forma, por tanto, el auténtico e indispensable término correlativo del nuevo concepto de la realidad, aquí acuñado. La garantía del ser no hay que buscarla exclusivamente en la materia de las sensaciones de nuestros sentidos, sino en la conexión sujeta a leyes que esta materia presenta, al ser considerada desde el punto de vista científico. Ciertamente es que el valor aquí atribuido a la ciencia se halla sujeto, al mismo tiempo, a la condición de que ésta se contente con descubrir los fenómenos en su coexistencia y en la regularidad de su sucesión, en vez de tratar de derivarlos de las entidades metafísicas supremas. Su función no tiende a descubrir el fondo sustancial, sino solamente el contenido inmediato de los fenómenos mismos y a reproducirlo de un modo exacto.

Por consiguiente, la "explicación" de un *factum* no puede significar otra cosa que la demostración de su coincidencia con hechos previamente conocidos: podemos decir que un fenómeno ha sido plenamente comprendido cuando se le pone en consonancia con la totalidad de los hechos empíricos.<sup>28</sup> Por tanto, las conexiones que la ciencia de la naturaleza establece no tienen el carácter de las relaciones entre el fundamento y la consecuencia lógicos. Es cierto que los elementos pueden, en virtud de la relación constante que los une, servir de "signos" los unos con respecto a los otros, de tal modo que, al presentarse uno de ellos, pueda preverse y predecirse con seguridad la aparición del otro, pero la unión que entre ellos existe no puede captarse nunca más que por medio de la experiencia, sin que pueda llegar a comprenderse conceptualmente ni a demostrarse como necesaria.<sup>29</sup>

Por tanto, las "fuerzas" introducidas por la filosofía matemática de la naturaleza no son más que magnitudes metodológicas auxiliares que sirven para designar en forma abreviada conjuntos de fenómenos, nunca potencias reales que hagan brotar por sí mismos los fenómenos.<sup>30</sup>

remains as secure as ever, and is as real as ever. There is a *rerum natura* and the distinction between realities and chimeras retains its full force." *Principles*, § 34. Cf. especialmente *Commonplace Book*, I, 83.

<sup>28</sup> Cf. *Principles*, § 62, 105 s.

<sup>29</sup> *Principles*, § 65, 108 s. Cf. especialmente la obra *De motu* (1721).

<sup>30</sup> *De motu*, §§ 6, 17, 28, 39 s.

Al proclamar esta concepción fundamental, Berkeley se siente identificado en el plano de los principios con la ciencia de su tiempo: el propio Newton había insistido siempre, hasta la saciedad, en que sus investigaciones tendían exclusivamente a descubrir las leyes de los fenómenos naturales, pero no a conocer sus "causas" absolutas. No importa que Newton no se atuviera siempre estrictamente a este principio, que en la explicación de los hechos deslizará, a veces, elementos que escapan, por principio, a toda posibilidad de confirmación por medio de la experiencia: para poner su ciencia a tono y en consonancia consigo misma, basta con recapacitar sobre su máxima originaria y propia.

La polémica de Berkeley contra los conceptos newtonianos del espacio absoluto y el tiempo absoluto debe ser considerada, por tanto, como una crítica immanente, destinada a restablecer la unidad metodológica del sistema.<sup>81</sup> De este modo, vemos que el análisis del contenido objetivo de los principios científicos coincide punto por punto con el resultado del análisis psicológico. Los hechos fundamentales psíquicos, lo mismo que los de la física, han asumido una nueva forma al caer por tierra las barreras que entre ellos había levantado una falsa metafísica y que impedían concebirllos desde un punto de vista metodológico común.

### III

#### CRÍTICA DE LA TEORÍA BERKELEYANA DEL CONCEPTO

En la historia de la filosofía, la crítica de la doctrina de Berkeley se aborda casi siempre desde un punto de vista que en realidad es interiormente ajeno a ella. Constantemente se formulan en contra de esta doctrina objeciones que dan por supuesto como algo incuestionable, precisamente aquello que su autor pone en duda; sus resultados aparecen constantemente desencuadrados del marco original del planteamiento del problema que sirve de punto de partida a Berkeley, para considerarlos por sí solos, como algo aparte.

Ahora bien, semejante enjuiciamiento no puede en modo alguno dar en el blanco, ni desde el punto de vista sistemático ni en el aspecto histórico. Todas las objeciones que se hacen al sistema desde fuera pierden inmediatamente toda su fuerza, al ponerse en

<sup>81</sup> Acerca de esta polémica, v. libro VI, cap. 2, *infra*, pp. 340 ss.

contacto con la trabazón incomparablemente coherente del pensamiento de Berkeley. Los resultados a que llega este pensador no pueden medirse ni valorarse nunca más que a la luz de su propio método.

El problema debe formularse así: ¿llena realmente este método la función que se plantea, es decir, logra captar por sí misma la experiencia pura, despojada de todo aditamento "metafísico", y dispone de los medios necesarios para llegar a comprender y a penetrar plenamente la estructura de la experiencia misma?

Comenzando por la segunda pregunta, vemos que ésta nos retrotrae de nuevo, de momento, al centro de la teoría lógica de Berkeley, a la determinación de las relaciones entre la sensación y el juicio, entre la percepción y el concepto. La polémica sostenida por Berkeley contra los "conceptos abstractos" no ha agotado, ni mucho menos, su tema. Su mirada se dirige exclusivamente sobre un modelo histórico concreto; se vuelve únicamente en contra de la determinada forma que Locke había dado a la teoría de la abstracción. Por tanto, aunque nos parezca legítima y certera cuando se atiende a esta intención limitada, sus argumentos resultan carentes de fuerza en contra de la conformación y fundamentación mucho más profundas, que los clásicos del racionalismo, y principalmente Leibniz, habían sabido dar a la teoría del concepto.

No se trataba aquí, en ningún caso, de encuadrar a la fuerza lo general mismo en la forma de la "representación". No se intentaba asegurar la *importancia* del concepto colocando a su lado, como término correlativo psíquico, una vaga "imagen genérica", sino de otro modo: poniendo el concepto de manifiesto como una *premisa necesaria* para toda conexión de contenidos de conciencia y, por tanto, para cualquier "verdad" que de ellos podamos predicar. Dondequiera que la matemática moderna se consideraba como el modelo de la teoría del método, el método escolástico de la abstracción era desplazado y sustituido por el método del análisis, el cual conduce, en el terreno de la lógica, a *definiciones* y *juicios* fundamentales y en el terreno de los hechos a *leyes* de carácter amplio. El contenido del concepto no se fundamentaba, por tanto, apoyándose en formas acabadas y rígidas, sino a base de las operaciones y articulaciones del espíritu.

Si comparamos con este método la concepción desarrollada por

Berkeley, no cabe duda de que se manifiesta en ella un rasgo análogo. También él destaca constantemente que la generalidad conceptual que atribuimos a una representación no es una "característica absoluta, positiva" inherente a ella, sino que radica simplemente en su capacidad de *representar* ante el espíritu una indeterminada pluralidad de otros contenidos.<sup>32</sup> Sin embargo, el contenido de la "representación", que aquí se presenta como la *solución* definitiva de la dificultad, sólo viene a representar, en rigor, la expresión más acusada del verdadero *problema*.

Este concepto, que nos salía ya al paso, con la misma significación que aquí, en el desarrollo de la teoría berkeleyana de la percepción, así como en la definición del objeto empírico, ya que se halla situado, por tanto, en el lugar central del sistema, entraña desde el primer momento una dualidad de sentido. El hecho de que las representaciones se expresen unas a otras y puedan "sustituirse" mutuamente sólo significa, en primer lugar, según la concepción fundamental y general de Berkeley, una cosa, y es que la aparición de cualquiera de ellas provoca y suscita también, por la vía asociativa, la otra, la aparejada a ella. Así, por ejemplo, el hecho de que un triángulo concreto, obtenido mediante el método de la prueba geométrica, pueda responder por todos los demás, obedece en último resultado, sencillamente, a la circunstancia de que todo contenido de la conciencia tiende a hacer que resuenen al mismo tiempo todos los contenidos concretos análogos a él y a que también éstos se presenten simultáneamente al espíritu, aunque sea bajo una forma indirecta y atenuada. Lo que podemos predicar y probar de un triángulo en particular vale, por tanto, en última instancia, con respecto a la *totalidad de los ejemplares concretos* abarcados por nosotros en una rápida ojeada de conjunto.

Fácilmente se comprende, sin embargo, que con ello no se explica, ni siquiera se describe, la verdadera función del concepto. La *extensión* de un concepto y el modo como se recorra es algo puramente fortuito y accesorio en cuanto a la concepción de su contenido. Independientemente del hecho de que un concepto general puede abarcar un número y una diversidad infinitos de

<sup>32</sup> "Universality, so far as I can comprehend, not consists in the absolute positive nature or conception of anything, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it." *Principles*, Intr., § 15.

ejemplares, los cuales no es posible, por tanto, llegar a agotar nunca en la representación real de lo concreto, tenemos que la *comparación* de un caso concreto con otros presupone ya el establecimiento de un *punto de vista* general al que esa comparación se ajusta.

De por sí, la simple equiparación de representaciones "semejantes" no basta ni puede bastar nunca para hacer que cobre conciencia aparte aquel momento fundamental en que coinciden y para poder contraponerlo como una *unidad* constante a los cambios y mudanzas de los diferentes contenidos concretos. No basta con que las ideas concretas sean más o menos "análogas", mientras no podemos *observarlas y enjuiciarlas* como tales. Ahora bien, para esto tiene que mediar una función espiritual específica que difiere por principio de la simple captación de los sentidos. Mientras que en la percepción directa el contenido aparece solamente como un todo indiferenciable, aquí nos encontramos, en cambio, con una *gradación* del pensamiento, con un orden de superioridad y subordinación por virtud del cual desprendemos las cualidades especiales y fortuitas que lleva consigo la representación, para ver en ellas solamente la expresión y la materialización de una cohesión del pensamiento general y permanente. La simple asociación no puede llegar a explicar nunca esta transformación que la impresión sufre por virtud de la peculiaridad de nuestro modo de concebir y sin que experimente ninguna alteración material. Se trata solamente, en efecto, de un *encadenamiento* de representaciones en el que las partes aparecen alineadas entre sí y situadas, por así decirlo, en el mismo plano, sin que llegue a alcanzarse nunca, por tanto, aquella característica diferenciación del *significado* de los distintos elementos, que constituye la raíz del concepto. La mera acumulación de las representaciones no llega a imprimirles nunca un nuevo *sentido formal* que antes no poseyeran; las medidas de las representaciones conservan siempre, aquí, su curso simple e igual, sin que en ellas se produzca nunca una diferencia ni una alteración rítmica.

Esto explica por qué Berkeley, ya desde las primeras manifestaciones de sus *Principios*, se ve obligado a introducir en su primitiva concepción una serie de rectificaciones y de complementos de tipo positivo. Una determinada forma geométrica, por ejemplo un triángulo rectángulo con lados de longitud fija, puede en el caso

dado, según se ha dicho, valer como representante del triángulo en general, siempre y cuando que en el *método de la prueba exacta* no se haga uso de todas esas determinaciones de que la *representación* no puede prescindir, es decir, siempre y cuando que nuestro *saber* no descansa sobre aquellas propiedades fortuitas, sino que tome en consideración solamente los elementos inmutables comunes a todos los casos.

"Debe concederse, pues, que sólo podemos *considerar* como triángulo una figura sin fijarnos para nada en la cualidad especial de los ángulos o en las proporciones de magnitud de los lados, procediendo en este sentido, ciertamente, a una abstracción; pero sin que ello demuestre jamás, en modo alguno, que podemos formarnos una idea abstracta y general del triángulo, idea que sería contradictoria consigo misma."<sup>33</sup>

Pero es precisamente el derecho a esta *consideración*, por virtud de la cual captamos lo típico en lo individual y prescindimos de las peculiaridades variables de la forma concreta, para fijarnos solamente en su *definición*, viendo en ésta la ley general con arreglo a la cual se forma, lo que constituye el verdadero problema objetivo que la esquemática psicológica de Berkeley no acierta a resolver.<sup>34</sup> En efecto, el hecho de que esté dentro de nuestras posibilidades el desviar voluntariamente nuestra atención de las determinaciones concretas de un contenido dado sólo pone de manifiesto, evidentemente, una premisa negativa de la "abstracción". Resultando inconcebible, exactamente lo mismo que antes, que este defecto de nuestra concepción, que disuelve y destruye como tal la forma representativa, deje indemne en nosotros, sin embargo, el meollo y el contenido fijos del *saber*, revestido de la pretensión de encerrar dentro de sí la regla de validez general para el conocimiento de los casos concretos.

Por tanto, aunque la teoría de Berkeley parezca confirmada de vez en cuando por la crítica de la física empírica —y no hay duda de que la polémica contra los conceptos newtonianos del espacio absoluto y el movimiento absoluto tuvo efectos fecundos y bastante

<sup>33</sup> V. *Principles*, Intr. § 16. Las frases citadas al final son una adición a la segunda edición (1734) de la obra.

<sup>34</sup> Cf. acerca de esto las certeras objeciones de Husserl contra la teoría de la representación de Berkeley: *Logische Untersuchungen*, Halle, 1901, II, 176 ss.

esclarecedores—, en lo que se refiere a los principios de la *matemática* inmediatamente pone al desnudo todas sus deficiencias interiores. Berkeley, aquí, se queda visiblemente muy atrás de su propia concepción lógica fundamental. Mientras que antes reconocía en su indestructible peculiaridad las operaciones y *combinaciones* del espíritu, colocándolas como factores independientes junto a las impresiones de los sentidos, ahora es la simple "impresión" la que, según él, debe suministrarnos el verdadero criterio. Y así, el concepto de lo *infinitamente pequeño* debe ser rechazado de antemano y sin limitación alguna, sencillamente por no encontrar apoyo ni testimonio alguno directo en el campo de las sensaciones.<sup>35</sup>

El hecho de que exista un límite psicológico de la perceptibilidad es, a juicio de Berkeley, la prueba valedera en cuanto al límite de la posible división. Y la misma consideración puede hacerse, por el contrario, en lo que se refiere al problema de la ilimitada multiplicación: la simple reflexión de que todas y cada una de las partes de la extensión que nuestra "imaginación" ha de retener como una unidad tiene que ser necesariamente de una determinada longitud constante, basta para superar el concepto de una magnitud "mayor que cualquiera dada".<sup>36</sup>

"Del mismo modo que a nuestros sentidos les produce esfuerzo y perplejidad el tener que captar objetos extraordinariamente pequeños, nuestra imaginación, cuya fuente son los sentidos, se confunde y embrolla también cuando intenta formarse ideas claras acerca de las partes más pequeñas del tiempo o de los incrementos que en ellas se producen... Cuanto más analiza y persigue el espíritu las ideas fugaces, más se pierde y se embrolla: las cosas se le representan insignificantes y parecen esfumarse y desaparecer totalmente ante él, a la postre."<sup>37</sup>

Para refutar objeciones como éstas apenas es necesario detenerse

<sup>35</sup> *Commonplace Book*, I, 9: "No reasoning about things whereof we have no ideas, therefore no reasoning about infinitesimals." Cf. *Principles*, §§ 130, 132.

<sup>36</sup> "We cannot imagine a line or space infinitely great —therefore absurd to talk or make propositions about it. We cannot imagine a line, space, etc., quovis dato majus. Since y't what we imagine must be datum aliquod, a thing can not be greater than itself." *Commonplace Book*, I, 9.

<sup>37</sup> *The Analyst* (1734), § 4.

a analizar objetivamente el concepto de lo infinito: basta con remitirse a las propias determinaciones del concepto por Berkeley. El mismo manifiesta incidentalmente —en una adición a la segunda edición de los *Principios*— que, aunque las cosas concretas sólo formen una colección de ideas, las relaciones entre ellas no pueden, sin embargo, concebirse del mismo modo: de las relaciones, como representan en su conjunto un acto del espíritu, no podemos llegar a tener un conocimiento sensible, sino tan sólo un conocimiento puramente conceptual, pero no por ello menos asegurado.<sup>38</sup>

Este pensamiento, que en Berkeley se limita, cierto es, a la órbita de las reflexiones metafísicas,<sup>39</sup> basta para privar de fundamento a todas las objeciones de Berkeley contra la nueva ciencia de lo infinito. Las contradicciones que cree encontrar reunidas en ella surgen solamente en su propia interpretación, la cual atribuye siempre un sentido real, como si se tratase de cosas, a las puras operaciones y relaciones del pensamiento matemático, lo que le lleva, consecuentemente, a esperar verlas reproducidas en “simples” impresiones.

En este punto, es decir, en la teoría científica de los principios, Berkeley, pese a toda la crítica penetrante que hace contra Locke, se halla todavía plenamente atado por su propia concepción: es aquí donde más eficazmente cree combatir la abstracción matemática, donde él mismo se deja llevar directamente por la abstracción psicológica de lo “simple” (cf. acerca de esto, *supra*, pp. 234 ss.).

Surge así, ahora, una concepción puramente atomística: todo auténtico contenido del conocimiento tiene que disolverse necesariamente en elementos discretos y poder reducirse a las impresiones últimas de los sentidos, de las que está formado.

Los defectos inherentes a esta concepción se manifiestan por fuerza como los más característicos frente al problema de la continuidad. La línea continuamente extensa no es, para Berkeley, otra cosa que una suma de “puntos”, es decir, de los más pequeños elementos perceptibles del espacio. Partiendo de esta definición

psicológica, intenta Berkeley refutar los conceptos científicos de la matemática, y en particular el concepto de lo irracional. Como la desintegración de toda magnitud dada tiene que llegar necesariamente, en algún punto, a su término, hay que llegar a la conclusión de que la cantidad de puntos de que está formada la magnitud tiene que poder reproducirse necesariamente en cada momento por un número entero y finito.

El concepto de lo “incomensurable”, y con él todas las tesis de que forma parte, caen, por tanto, en el campo de las abstracciones infundadas y falaces; *el teorema de Pitágoras es falso*.<sup>40</sup> En términos generales, debe negarse la exactitud incluso a la matemática pura: su método se apoya simplemente en “intentos e inducciones”, debiendo, por tanto, contentarse con una aproximación suficiente para los fines perseguidos en la práctica.<sup>41</sup>

Esta consecuencia, que nos recuerda la teoría del mínimo de Giordano Bruno,<sup>42</sup> decide en cuanto al valor del punto de partida. “Yo puedo resolver el problema de la cuadratura del círculo, lo que no pueden hacer ellos (los géometras): ¿quién de nosotros se apoya en mejores principios?”, exclama con tono triunfal Berkeley, en el diario filosófico de sus años de juventud.<sup>43</sup> Pero esta exclamación se vuelve inmediatamente en contra de él mismo: lo que intenta lograr con su derivación de lo continuo a base de los átomos sueltos de las percepciones de los sentidos es, en efecto, una cuadratura lógica del círculo.

Sin embargo, el hecho de que la teoría berkeleyana del concepto fracase ante la matemática, no quiere decir que no se abra o parezca abrirse ante ella, en la ciencia de la experiencia, un campo de acción, tanto más fecundo, en el que esta teoría puede acreditarse directamente. Los conceptos empíricos, por lo menos, no parecen admitir otra interpretación ni otra explicación que las contenidas en la teoría de la asociación de las representaciones. Representan simplemente una colección de elementos que no se hallan mantenidos en cohesión por una necesidad lógica, sino ex-

<sup>40</sup> “One square cannot be double of another. Hence the Pithagoric theorem is false.” *Commonplace Book*, I, 19. Cf. *ibid.*, I, 14, 20 ss., 81, 83; *New theory of vision*, §§ 112 ss.

<sup>41</sup> *The Analyst*. Cf. especialmente cuestiones 33 y 34.

<sup>42</sup> Cf. acerca de esto, vol. I, pp. 431 ss.

<sup>43</sup> *Commonplace Book*, I, 91.

<sup>38</sup> “It is also to be remarked that all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations and habitudes between things.” *Principles*, § 142 (adición a la 2ª ed.).

<sup>39</sup> Cf. acerca de esto, pp. 235 ss.

clusivamente por la conexión empírica constante en la que se presentan y que es la que los funde en unidad ante la conciencia.

Sin embargo, si paramos la atención, volviendo atrás, en los fundamentos de la teoría de Berkeley, surge ante nosotros, inmediatamente, un nuevo problema. La concepción *realista* del mundo puede tranquilamente hacer de la experiencia el guía y el fiador exclusivo de nuestro conocimiento, ya que para ella sólo se trata de reproducir en el conocimiento la contextura objetiva de las cosas, tal como existe y cuya existencia no le ofrece ni sombra de duda. Los objetos se enfrentan a nosotros de un modo independiente y sujetos a un orden fijo e inmutable: la experiencia sólo tiene por qué mantener y explicar el *saber* con respecto a ellos, pero no su *ser*.

Por el contrario, para el idealismo berkeleyano esta solución carece de fundamento. La experiencia, aquí, no es el producto, sino, por el contrario, la creadora de la realidad exterior. La conexión empírica de las representaciones no pretende ser un mero reflejo de las relaciones en sí existentes entre las cosas, sino que es ella misma la que hace que las impresiones concretas se conviertan en *objetos* (cf. *supra*, pp. 244 s.).

Ahora bien, esta nueva función requiere, para que pueda llevarse a cabo, nuevos medios. Cuando hablamos de los *objetos* de la naturaleza, nos *referimos* con ello —cualquiera que sea el modo como esta opinión pueda razonarse y justificarse— a un orden de suyo invariable y necesario, intangible para toda voluntad subjetiva. Pero, ¿cómo puede surgir y demostrarse la certeza de esta constancia inquebrantable sobre el terreno de la simple experiencia? La asociación empírica no crea nunca más que conexiones relativas y de nuevo anulables en todo momento, que pueden verse reducidas a la nada ante la observación de un nuevo hecho.

Por tanto, esta concepción no puede llegar a fundar racionalmente de manera satisfactoria la convicción fundamental de una estructura de la realidad fenoménica fija e invariable: lejos de ello, esta convicción, desde el punto de vista en que aquí nos hallamos situados, tiene que aparecer necesariamente como un simple dogma, arbitrariamente aceptado. Es cierto que, subjetivamente y bajo determinadas condiciones, podemos esperar que lleguen a manifestarse determinados grupos de representaciones, pero

nada nos garantiza que las combinaciones producidas ante nosotros a base de experiencias anteriores se mantengan también en el futuro; de que, por tanto, en todo este transcurso de las sensaciones en el tiempo, lleguen a destacarse y afirmarse ninguna clase de relaciones y de reglas valederas al margen del tiempo. Y, siendo así, se reducirá a la nada, no sólo la verdad de lo absoluto, sino también la del objeto empírico, tal como la entiende y la formula Berkeley. Cada sujeto sensible concreto quedará, así, condenado, a moverse dentro de la órbita de sus propias "percepciones", sin que pueda llegar a formarse con ningún título objetivo el pensamiento de un mundo de los fenómenos unitario y común a todos los individuos pensantes.

Berkeley se dio clara cuenta de la dificultad que aquí se plantea. El mismo formula el problema de cómo puede llegar la conciencia a referir a un objeto los múltiples y diferentes contenidos de la percepción, que pueden ser, no sólo diversos, sino incluso dispares entre sí. ¿Qué nos autoriza, por ejemplo, a reducir a unidad y a interpretar como "signos" distintos de un objeto idéntico las dos imágenes visuales que nos ofrecen la percepción directa de nuestros sentidos, de una parte, y de otra la observación a través del microscopio?

La respuesta que los *Diálogos entre Hylas y Filónus* dan a esta pregunta no hace, sin embargo, más que poner de relieve nuevamente la barrera que se alza ante la teoría del conocimiento de Berkeley. En rigor, nos dice esta obra, lo que vemos y lo que tocamos no es el mismo objeto, ni es tampoco el mismo objeto el que vemos a través del microscopio y el que percibimos con nuestros ojos. No es sino la necesidad del lenguaje la que nos obliga a agrupar bajo un solo nombre y, por tanto, bajo un solo "concepto", una pluralidad de contenidos empíricamente combinados, en vez de designar con otros tantos nombres distintos la inmensa variedad de las sensaciones concretas que los distintos sentidos nos ofrecen en diferentes momentos y bajo diferentes circunstancias. El acto de esta agrupación no se basa en un fundamento lógico objetivo, sino que representa una transformación arbitraria del contenido de la experiencia, que llevamos a cabo con vistas a los fines prácticos de la comunicación. Quien exija un nexo de identidad más sólido, es que se deja engañar por

el prejuicio de una naturaleza real inmutable e imperceptible, susceptible de ajustarse a cualquier nombre.<sup>44</sup>

Sin embargo, con esta crítica cae por tierra, falto de base, no sólo el objeto trascendente que aparece "detrás" de los fenómenos, sino también el objeto mismo de la experiencia. Esta crítica no afecta solamente a la metafísica, sino también a la ciencia teórica de la naturaleza: no en vano, para poder someter a una *regla* fija las percepciones mudables y concretas, se ve obligada a referirlas a *unidades fundamentales permanentes*, creadas y fijadas discursivamente por ella.

En su tendencia a eliminar las sustancias metafísicas inmutables, Berkeley abandona también la función conceptual de la *identificación* y su necesidad. Con ello, se desconoce el verdadero carácter metodológico de la *física teórica*, al igual que el de la *matemática pura*: en vista de que entre las cualidades "primarias" y "secundarias" no media ninguna diferencia real absoluta, se condena como un esfuerzo vano e infructuoso toda referencia conceptual de las unas a las otras, todo intento de una explicación mecánica completa de los fenómenos de la naturaleza.<sup>45</sup>

La misma dualidad de sentido encierra en sí el análisis fenomenológico general del concepto de movimiento.

El movimiento significa, como aquí se desarrolla, si nos fijamos exclusivamente en su manifestación directa, sin pararnos a investigar su supuesto concepto "abstracto", simplemente la diversidad espacial de determinadas cualidades sensibles dentro de la imagen de nuestra representación. Del mismo modo que el espacio "puro", desprendido de todas las sensaciones del color y del tacto, no puede ser nunca un objeto de la experiencia y de la ciencia, el cambio de lugares en él no representa nunca algo objetivo, independiente de las eventuales cualidades del sujeto de las percepciones. No podemos determinar la naturaleza del movimiento separada de nuestras "ideas" y desprendida, por tanto, de las condiciones y disposiciones psicológicas individuales: el juicio acerca de los movimientos corporales tiene necesariamente que variar en los diferentes observadores y enjuiciadores, según que en ellos se

acelere o amortigüe el *proceso de las representaciones*.<sup>46</sup> Y esta consideración, no sólo destruye, a su vez, el movimiento como objeto absoluto, sino que lo deja, además, totalmente a oscuras; no nos dice para nada cómo podemos llegar, dentro de la experiencia misma, a una objetivización científica y a una normatividad exacta de los fenómenos del movimiento.

La teoría del conocimiento de Berkeley no posee ningún medio para explicar este progreso, ya que para ella las "ideas" no son otra cosa que las imágenes mismas de las representaciones, y no los principios conceptuales de carácter general que presiden su formación y su plasmación.

Claro está que esta falta de un "fundamento" conceptual objetivo de la realidad de los fenómenos no puede llegar a hacerse sentir del propio Berkeley, ya que éste pretende poseer una garantía en cuanto a la constancia y a la unicidad de la totalidad de la naturaleza, que deja tras sí todo lo que sea un saber puramente lógico. **La uniformidad del curso de la naturaleza se halla garantizada por la voluntad inmutable de su creador y sostenedor. La experiencia, que hasta ahora era considerada por nosotros como el principio de toda comprensión, sería incomprensible en sí misma si no procediese de un ser "inteligible" que le asegura su cohesión y su base de sustentación. El hecho de que los objetos no desaparezcan al cambiar nuestras representaciones, de que formen un reino coherente y dotado de una firme trabazón, sustraído a los caprichos del individuo, sólo significa que se hallan unificados en el supremo entendimiento divino y poseen en él una existencia permanente.**

Berkeley retiene, por tanto, como inmutable, la idea de que todas **nuestras representaciones, para poder ser consideradas como "reales", deben ser atribuidas a una última causa absoluta: lo único que se consigue es que lo absoluto no se enfrente ya al espíritu como una potencia ajena por su esencia a él, sino que se le identifique esencialmente con éste, compartiendo su naturaleza, y representando tan sólo el tipo más alto y la perfección de la conciencia misma.**<sup>47</sup>

<sup>44</sup> *Dialogues between Hylas and Philonous*, III.

<sup>45</sup> *Principles*, §§ 102 s.

<sup>46</sup> *Dialogues between Hylas and Philonous*, I.

<sup>47</sup> Cf. especialmente *Dialogues*, II: "All the notion I have of God is obtained

Para asegurarnos del ser divino, no necesitamos trascender por sobre el mundo de los fenómenos; no necesitamos abandonar la naturaleza para llegar más allá de ella misma a la idea de un "motor inmóvil": basta con que analicemos totalmente y hasta el fin el contenido de cada percepción concreta, para descubrir inmediatamente, sobre la base de ella, el concepto de Dios.<sup>48</sup> El lenguaje de los signos de la naturaleza, que la teoría de la percepción nos había revelado como el verdadero fundamento de todas nuestras conclusiones de experiencia, se nos aparece ahora y es comprendido por nosotros como el lenguaje de los signos de Dios: es Dios quien imprime a nuestro espíritu, en un orden y una sucesión determinados, las múltiples impresiones sensibles, haciendo nacer así en él la imagen de la realidad empírica.<sup>49</sup>

Por donde también para Berkeley, y a pesar de su punto de partida sensualista, es la razón el término correlativo necesario del ser; pero esto no significa, para él, que la experiencia descansa sobre principios racionales y necesarios, sino que es la obra y la manifestación de la suprema y racional voluntad del Creador.

#### IV

##### EL CONCEPTO DE SUSTANCIA

Con este pensamiento, indispensable para llevar a su remate la teoría berkeleyana de la experiencia, hemos rebasado ya definitivamente, sin embargo, el verdadero terreno de esta teoría. Y esta extensión del contenido del conocimiento lleva necesariamente consigo, al mismo tiempo, por la fuerza de la necesidad interior, una transformación de los medios de conocimiento que dominaban la estructura sistemática anterior.

Hasta ahora, todo el contenido de la conciencia parecía reducirse a las impresiones que los sentidos nos ofrecen y a las combinaciones asociativas establecidas entre ellas. El objeto se convertía

by reflexion on my own soul, beightening its powers and removing its imperfections."

<sup>48</sup> Cf. acerca de esto, Raoul Richter, Introd. a la traducción de los diálogos entre Hylas y Filónus (*Philosophische Bibliothek*, t. 102), pp. XV s.

<sup>49</sup> V. acerca de esto, especialmente, la exposición que figura en el *Alciphron* (1732), especialmente diálogo IV, § 7.

en un complejo de ideas sensibles, y la "idea" misma considerábase como un estado de hecho basado sobre sí mismo y absolutamente pasivo, que nosotros nos limitamos a aceptar receptivamente. Pero este resultado contiene ya, implícitamente, el requerimiento y el motivo para un progreso ulterior. Todo fenómeno psíquico se ofrece a la reflexión filosófica desde un doble punto de vista: no sólo representa objetivamente un objeto como un conjunto de percepciones, sino que es, al mismo tiempo, la expresión de una función y manifestación del espíritu. Del mismo modo que la realidad de las cosas de los sentidos consiste directamente en su percepción, sin que sea necesario inferirla por medio de razonamientos indirectos, también la certeza de un principio activo, de un "yo", al que se le manifiestan todos los objetos, tiene un carácter igualmente originario.

"Junto a la variedad infinita de las ideas o los objetos del conocimiento, existe del mismo modo algo que los conoce o los percibe y que ejerce sobre ellos diversas operaciones, al apetecerlos, combinarlos y separarlos en la representación o evocarlos en el recuerdo. Esta esencia activa o cognoscente es lo que llamamos espíritu, alma, conciencia o el yo, expresiones todas con las que designamos, no una de nuestras ideas, sino una cosa totalmente distinta de ellas y en la que existen o son percibidas."<sup>50</sup>

El nuevo objeto requiere, por tanto, para que pueda ser captable y representable en su peculiaridad propia, una nueva categoría del conocimiento. El concepto, que en el análisis del pensamiento científico no había llegado a ser captado nunca en toda la fuerza e independencia de su vigencia, afirma ante este problema su derecho ilimitado.

Que el centro sistemático de la teoría de Berkeley se desplaza con ello, poco a poco, de su lugar se trasluce ya claramente de los intentos que este pensador hace por transformar su terminología. La "idea" se revela insuficiente en su anterior definición; puesto que sólo representa una imagen concreta y fijamente limitada de la percepción, no puede reproducir las múltiples relaciones entre los contenidos de la conciencia, ni se la puede emplear tampoco para designar sus actividades interiores. Las elaboraciones poste-

<sup>50</sup> *Principles*, § 2; cf. §§ 27, 28, 135-39.



riores de los *Principios* y los *Diálogos* dan clara expresión a este punto de vista.

"Podemos afirmar —dicen los *Diálogos*— que poseemos una especie de conocimiento o un concepto (some knowledge or notion) de nuestra propia alma y de la esencia espiritual y activa, pero que, en cambio, no poseemos ninguna idea de ellas, en el sentido estricto de la palabra. Del mismo modo, sabemos de las relaciones entre las cosas y las ideas y tenemos un concepto de ellas, siendo así que estas relaciones son muy distintas de las cosas o de las ideas relacionadas entre sí, en cuanto que las segundas pueden ser captadas por nosotros sin las primeras. Entiendo, por tanto, que las ideas, los espíritus y las relaciones forman, en sus múltiples modalidades, el conjunto del conocimiento humano y el objeto de toda posible investigación y que constituye un uso impropio de la palabra 'idea' el querer aplicarla a todo lo que es objeto de nuestro saber o de lo que poseemos un concepto."<sup>51</sup>

Aunque, por tanto, la posesión de la idea no constituye ya una condición indispensable del conocimiento, el conocimiento conceptual que aquí se reconoce aparece, sin embargo, claramente distinto de la representación general "abstracta", la cual sigue reconociéndose como algo híbrido entre el pensamiento y la sensación de los sentidos. La nueva certeza intuitiva que aquí se abre ante nosotros difiere tanto del modo como podemos captar una cosa empírica cualquiera como de toda concepción indirecta que podamos obtener y fundamentar por medio del razonamiento lógico.

Berkeley, al igual que Descartes, llega a la certeza de la realidad del yo a través de una "visión" interior que puede prescindir de todos los eslabones silogísticos intermedios. La misma concepción originaria que nos asegura la existencia del yo nos da a conocer también su esencia como la de una cosa indivisible y carente de extensión, que piensa, obra y percibe.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> *Principios* § 89; cf. especialmente § 142 (adiciones a la 2ª edición de 1734); cf. los complementos análogos añadidos también en 1734, en la tercera y última edición de los diálogos, al comienzo del tercero de ellos. En la primera edición de los *Principios*, siguen empleándose todavía como sinónimos los términos "idea" y "notion".

<sup>52</sup> V. especialmente diálogo III: "I own I have properly no idea, either of God or any other spirit; for these being active, cannot be represented by

Frente a esta conclusión se alzan ciertamente, en seguida, sin que pueda evitarse, las conocidísimas objeciones: en efecto, ¿cómo el acto espiritual por virtud del cual la variedad de las impresiones se entrelazan para formar una unidad y una relación común, puede garantizarnos un *substrato* simple e idéntico de la conciencia? Por lo menos, la "experiencia pura", que el propio Berkeley había invocado y reconocido como juez, tiene por fuerza que negarse a llegar a semejante conclusión: de un modo plenamente consecuente, las más antiguas determinaciones conceptuales de Berkeley, tal como aparecen recogidas en el diario filosófico de sus años de juventud, sólo conocen el espíritu como un "tropol de percepciones" (a congeries of perceptions).<sup>53</sup>

Como un determinado objeto exterior no es otra cosa que un conglomerado de diversas cualidades sensibles, el yo desaparece aquí íntegramente en la suma de sus percepciones. La edición definitiva de los *Diálogos* —a la que se procede casi treinta años después de aquellos primeros apuntes— hace referencia a esta concepción, pero con la circunstancia característica de que ahora es el adversario de Berkeley quien tiene que proclamarla y defenderla.

Lo que llamamos nuestro yo —argumenta éste— no es, en realidad, sino un conjunto de ideas que pasan y fluyen, sin un ser permanente que las sostenga: la sustancia espiritual es una palabra sin sentido, ni más ni menos que la sustancia corporal.<sup>54</sup>

Berkeley trata de desvirtuar esta objeción, desplazando el problema del campo de la conciencia teórica al de la conciencia

things perfectly inert, as our ideas are. I do nevertheless know that I, who am a spirit or thinking substance, exist as certainly as I know my ideas exist. Farther I know what I mean by the terms I and myself; and I know this immediately or intuitively, though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, a sound. The Mind, Spirit, or Soul is that indivisible unextended thing which thinks, acts, and perceives" (adición a la última edición). Tampoco la "reflexión" significa, para Berkeley, un método "discursivo", sino solamente el acto intuitivo en que el yo se capta a sí mismo y capta su esencia; puede, por tanto, equipararse directamente al "sentimiento interior de sí mismo" (inward feeling).

<sup>53</sup> "Mind is a congeries of perceptions. Take away perceptions and you take away the mind. Put the perceptions and you put the mind." *Commonplace Book*, I, 27 s.

<sup>54</sup> Diálogo III (adición a la última edición).

práctica. La *voluntad* es, según él, el verdadero fenómeno primario que nos convence forzosamente de la existencia del espíritu individual. Es la *actividad* espiritual desplegada por nosotros sobre la materia sensible, la libertad con que procedemos con ella, lo que nos suministra el verdadero concepto del yo y su definitiva distinción con respecto a los contenidos pasivos e "inertes" de las percepciones. En esta proyección de la voluntad sobre su objeto se descifra el misterio del verdadero origen y de la esencia de toda auténtica causalidad. Si Berkeley descarta de la *ciencia de la naturaleza* el concepto de *fuera*, es simplemente para situarlo en una esfera espiritual "superior". El concepto del efecto sólo se realiza y hace valer verdaderamente en el campo espiritual, y sólo por un empleo metafórico falso y erróneo se le quiere trasladar a las relaciones existentes en el mundo de los cuerpos.

Cuando Berkeley elimina de nuestro conocimiento basado en la experiencia las categorías de "causa" y "efecto", sustituyéndolas por el concepto del "signo" asociativo, es evidente, por tanto, que esta crítica no se refiere al contenido, sino solamente a la aplicación del principio causal. El principio mismo conserva su vigencia plena: se le reconoce expresamente como el medio racional que nos revela la existencia de otras entidades espirituales, fuera del propio yo y de su origen común en la sustancia divina y universal.<sup>55</sup>

El razonamiento por medio del cual se nos encamina a este resultado supremo es de un carácter completamente distinto y descansa sobre un fundamento totalmente distinto que todas nuestras conclusiones empíricas, las cuales se limitan a proclamar la frecuencia o la reiteración en la coincidencia de diferentes ideas, sin darnos a conocer que exista entre ellas una conexión lógica y deductiva. Mientras que allí es el simple impulso del hábito lo que nos guía, aquí nos dejamos llevar por el juicio y el razonamiento, los cuales presiden y dominan cada uno de nuestros pasos.

<sup>55</sup> "I do by no means find fault with your reasoning, in that you collect a cause from the phenomena; but I deny that the cause deducible by reason can properly be termed matter"... "I assert as well as you that, since we are affected from without, we must allow powers to be without, in a being distinct from ourselves. So far we are agreed. But then we differ as to the kind of this powerful being. I will have it to be Spirit, you Matter..."; etc. (*Díálogos*, II y III).

Son la metafísica y la teología especulativa, y solamente ellas, las que captan la "conexión necesaria" a la que no nos permiten llegar ni la experiencia ni la física matemática.<sup>56</sup>

Es en este punto donde el sistema se aleja más de sus primeros pasos sensualistas. Ya en los *Principios* se percibe claramente la contraposición entre la teoría del concepto, con que comienza la obra, y la metafísica espiritualista, con que concluye; contraposición que el desarrollo de la filosofía berkeleyana no hace más que ahondar hasta extremos de incompatibilidad. En adelante, ya ninguna transacción, ningún cambio en la terminología y en el lenguaje de los conceptos pueden inducirnos a perder de vista la tensión y la contradicción entre los dos extremos del sistema.

Para poder restablecer de veras la unidad de la teoría, hay que proceder a una radical transformación de sus primeros principios y de sus premisas. Tal es el paso que da Berkeley, con una energía y una audacia incomparables, en la última época de su filosofía. Y, aunque esta revisión se aborde, sobre todo, en interés metafísico, indirectamente tiene también una importancia decisiva para la lógica y la teoría del conocimiento, fundadas ahora sobre bases totalmente nuevas.

## V

### LA TRANSFORMACIÓN DE LA TEORÍA BERKELEYANA DEL CONOCIMIENTO

La teoría de Berkeley constituye uno de los fenómenos más peculiares y más originales en la historia de la *filosofía de la religión*. El ser sensible y el ser espiritual se entretajan aquí de un modo

<sup>56</sup> "To perceive is one thing; to judge is another. So likewise, to be suggested is one thing, and to be inferred another. Things are suggested and perceived by sense. We make judgements and inferences by the understanding. What we immediately and properly perceive by sight is its primary object, light and colours. What is suggested, or perceived by mediation thereof, are tangible ideas, which may be considered as secondary and improper objects of sight. We infer causes from effects, effects from causes and properties one from another, where the connexion is necessary. But how comes it to pass that we apprehend by the ideas of sight certain other ideas, which neither resemble them, nor cause them, nor have any necessary connexion with them?", etc. *The theory of vision vindicated*, § 42.

verdaderamente incomparable, y la experiencia se enlaza directamente a un ser "inteligible" sin que ningún aditamento extraño la falsee ni la despoje de su peculiaridad sustantiva e independiente.

Siempre que el pensamiento arranca de la concepción *realista* del universo, acaba imponiéndose también en el campo de la religión el *dualismo* que sirve de base a esa concepción. Si la materia posee una existencia absoluta, es evidente que lo divino sólo puede ser concebido, de aquí en adelante, como un poder situado en el más allá y que se enfrenta a aquélla. Pues bien, esta separación y esta contraposición aparecen abolidas desde el primer momento en la filosofía de Berkeley. No sería posible ni siquiera comprender y expresar lo que el "ser" de las cosas empíricas significa a menos que, ya en esta misma explicación, nos remontemos a la conciencia infinita de Dios.

"Por tanto, tan cierto como es que existe realmente un mundo sensible, lo es que existe un ser espiritual infinito y omnipresente, que contiene y sostiene aquel mundo."<sup>57</sup>

Por consiguiente, según esta concepción, la intuición religiosa no brota ya en pugna con el mundo de la experiencia y volviéndose de espaldas a ella, sino que significa tan sólo la totalidad de la experiencia misma, siempre que sepamos comprenderla de un modo independiente y sistemático. Si nos situamos en el punto de vista de la sensación directa, vemos que la realidad se descompone para nosotros en una serie de contenidos sensoriales concretos que se enfrentan los unos con los otros en un aislamiento total. Jamás podríamos nosotros aglutinar en objetos esta inmensa multiplicidad de sensaciones, ni podríamos intentar siquiera leerlas como un texto único de la experiencia, si no partiésemos de la idea de que, en este aparente caos, se contiene una regla latente, de que hay una suprema inteligencia que se nos revela en él a través de signos sensibles arbitrariamente elegidos. El concepto de Dios es una condición necesaria y constitutiva del concepto de la experiencia (cf. *supra*, pp. 268 ss.).

"No basta con remontarse desde los fenómenos y los efectos, a lo largo de una cadena de causas naturales, hasta una inteligencia divina como la causa más remota y originaria que ha creado el

<sup>57</sup> *Dialogue betw. Hylas and Philonous*, II.

mundo, dejándole luego que siga su curso. Lejos de ello, si queremos rendir cuentas de los fenómenos, no podremos dar un solo paso sin admitir la presencia directa y la acción inmediata de una esencia incorpórea y activa que anude, mueva y ordene todas las cosas con arreglo a determinadas leyes y a determinados fines."<sup>58</sup>

Si, por tanto, es la razón de la totalidad del universo la que se nos revela en toda sensación aparentemente aislada, debemos necesariamente esperar que la nueva jerarquización *metafísica* creada de este modo se exprese también gradualmente dentro de la teoría del conocimiento. La percepción no puede seguir siendo considerado de aquí en adelante como la prioridad objetiva del pensamiento, ya que todo su sentido y su valor consisten, por el contrario, en reproducir simbólicamente una combinación originaria de pensamientos.

El centro de gravedad del sistema epistemológico comienza a desplazarse, por tanto, ya en los escritos del período medio. En los *Diálogos* se designan los principios y teoremas de las ciencias como conocimientos generales e intelectuales, cuya vigencia, por tanto, no resulta afectada por el ser o el no ser de la materia,<sup>59</sup> pero esto no es más que un esbozo suelto que no aparece desarrollado ni encuentra punto alguno de apoyo en el contexto de la obra. Pero en la obra principal y sistemática que sigue a ésta, el *Alciphron*, publicado en el año 1723, vemos que la idea avanza ya un paso más. Las reglas y principios universales, de las que necesariamente tiene que valerse el espíritu para establecer dentro del mundo de los fenómenos un orden permanente cualquiera y una pauta fija de conducta, no pueden revelarse —como aquí se desarrolla— simplemente por la intuición de las cosas concretas.

"El progreso del espíritu no se efectúa mediante la simple consideración de las cosas concretas, y menos aún por medio de la consideración de las ideas generales abstractas, sino única y exclusivamente mediante una selección adecuada y el manejo metódico

<sup>58</sup> *Siris, a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water* (1744), § 237. Cf. especialmente, *Alciphron*, diálogo IV, § 14.

<sup>59</sup> Diálogo I: "Do you mean the principles and theorems of sciences? But these you know are universal intellectual notions, and consequently independent of Matter; the denial therefore of this doth not imply the denying them."

de los signos. . . Así, quien entienda la designación de los números estará con ello en condiciones de expresar de un modo breve y claro toda la variedad y diversidad de los números, llevando a cabo en ellos todas las operaciones aritméticas, breve y rápidamente, con ayuda de leyes generales."<sup>60</sup>

Al "signo" corresponde, pues, aquella *función de generalidad*, que para siempre les está vedada a las representaciones de los sentidos. Toda ciencia, en cuanto demostrable con validez general y de un modo rigurosamente racional, sólo versa directamente sobre símbolos, si bien éstos, posteriormente y en su aplicación, se refieren siempre a cosas.<sup>61</sup>

Sin embargo, esta **concepción "nominalista"** no contiene, y es necesario tenerlo presente, ninguna de las conclusiones *escépticas* que suele llevar aparejadas, por lo demás. Los signos, que forman el material y el medio fundamental de todo conocimiento científico, no son, según Berkeley, formas puramente arbitrarias, marcas y denominaciones externas adheridas caprichosamente a las ideas. El fenómeno de la "representación", sobre que descansan, constituye, por el contrario, *el fundamento y la posibilidad de nuestra misma experiencia objetiva*. Sin la posibilidad de interpretar y de comprender una imagen concreta como símbolo de una conexión general no sólo sería inasequible para nosotros el conocimiento científico abstracto, sino incluso toda intuición de las cosas y de su estructuración en el espacio.

Por tanto, el concepto de la "representación" posee aquí un contenido más rico y más profundo que en sus otras modalidades históricas. Adquiere ahora, sobre todo, un importante esclarecimiento, si lo comparamos con la primera versión bajo la que se presentaba en el sistema de Berkeley. El que un contenido exprese y represente un grupo total de representaciones no significa ya, ahora, que estas representaciones existiesen en nosotros de algún modo, como contenidos psíquicos reales, recorridos por la conciencia

<sup>60</sup> *Alciphron, or the Minute Philosopher in seven dialogues* (1732), diálogo VII, secc. 11 y 12.

<sup>61</sup> "If I mistake not, all sciences, so far as they are universal and demonstrable by human reason, will be found conversant about signs as their immediate object, though these in the application are referred to things." *Alciphron*, VII, secc. 13.

(v. acerca de esto, *supra*, pp. 259 s.). Lejos de ello, puede lograrse también un conocimiento general allí donde se halla excluida por principio esta representación de carácter sensible. Los conceptos pueden poseer su valor y su razón de ser aun cuando —como en el caso de las raíces imaginarias del álgebra— sea imposible poner de manifiesto con respecto a ellos una *representación* correspondiente inmediata cualquiera.<sup>62</sup> **En efecto, su verdadero término correlativo no se halla en las ideas concretas en cuanto tales, sino en las relaciones y conexiones que entre ellas median. Es la validez de estas relaciones legales, y no el ser de cualesquiera imágenes sensibles particulares o generales, lo que para nosotros representan los signos de la ciencia.**<sup>63</sup>

Así, por ejemplo, no tenemos una "idea" determinada de la fuerza que mueve a un cuerpo, pero poseemos, no obstante, tesis y teoremas evidentes acerca de ella, que encierran en sí verdades valiosas y que nos son tan indispensables para el conocimiento especulativo como para la conducta práctica.<sup>64</sup> **En términos generales, por tanto, lo que da a los símbolos su valor de conocimiento no es simplemente su contenido nominal, sino el significado que el pensamiento les atribuye: los signos no fundamentan la verdad de las relaciones ideales, sino que se limitan a expresarla. La conexión objetiva y sujeta a leyes de las ideas, en la que se basa toda ciencia, no es creada por ellos, pues su misión se reduce a fijar esa conexión ante la conciencia.**

En el *Alciphron*, el nuevo planteamiento del problema surge solamente en relación con los problemas teológicos, pasando inmediata y totalmente a segundo plano detrás de éstos, para adquirir su desarrollo completo e independiente en la última y más notable de las obras de Berkeley.

Esta obra, titulada *Siris* —que comienza enumerando los múltiples efectos benéficos del agua de alquitrán, para remontarse,

<sup>62</sup> *Alciphron*, VII, secc. 14.

<sup>63</sup> "The signs, indeed, do in their use imply relations or proportions of things: but these relations are not abstract general ideas, being founded in particular things, and not making of themselves distinct ideas to the mind, exclusive of the particular ideas and the signs." *Alciphron*, VII, secc. 12 (adición ilustrativa a la tercera edición de 1752).

<sup>64</sup> *Alciphron*, VII, secc. 7.

partiendo de aquí y en un proceso continuo y casi imperceptible, hasta los más altos problemas metafísicos, hasta hacer ver, por último, la organización y la concatenación divinas del universo, por virtud de las cuales lo más pequeño se entrelaza con lo más grande—, se propone también establecer la verdadera concatenación interior del sistema mismo, uniendo y combinando en una nueva concepción de conjunto el comienzo y el fin, la teoría del conocimiento y la metafísica. **El “ascenso” de lo sensible a lo intelectual se destaca claramente ahora en sus diversas fases.**

“Son los sentidos los que primero subyugan y aprisionan al espíritu. Los fenómenos sensibles son, para nosotros, el todo en el todo: todas nuestras conclusiones se refieren solamente a ellos; todas nuestras aspiraciones encuentran en ellos su meta. No seguimos preguntando por realidades o por causas hasta que el entendimiento comienza a alborear y arroja un rayo de luz sobre este juego de sombras. Es entonces y sólo entonces cuando se nos revela el verdadero principio de la *unidad*, la *identidad* y la *existencia*. Las cosas, que antes parecían formar para nosotros todo el conjunto del ser, se convierten en fastasmas que se esfuman tan pronto como las contemplamos con el ojo del intelecto.”<sup>65</sup>

Por consiguiente, lo “sensible” y lo “real”, la sensación y el conocimiento, sólo son uno y lo mismo para la “concepción vulgar”, mientras que toda auténtica filosofía tiende, por el contrario, a demostrar que los principios de la ciencia no son objetos de los sentidos ni de la imaginación y que el entendimiento y la razón son los únicos guías seguros de la verdad.<sup>66</sup> Por donde el espíritu, que ya en todo el desarrollo anterior del pensamiento de Berkeley era considerado como el más alto *objeto* del saber, es reconocido ahora, además, en su *función* independiente y creadora.

“Sus capacidades y sus manifestaciones forman una *nueva y distinta clase de contenidos*, de cuya consideración brotan para nosotros los conceptos, los principios y las verdades, tan distantes de aquellos primeros prejuicios en que los sentidos nos embrollan y hasta tan opuestos a ellos, que son eliminados de los escritos y discursos usuales, como algo aparte de todo lo sensible (*abstract*

<sup>65</sup> *Siris* (1744), § 294.

<sup>66</sup> *Siris*, § 264.

from sensible matters), para confiarse al esfuerzo especulativo de unos cuantos.”<sup>67</sup>

No existe en toda la historia de la filosofía otro ejemplo de una *autocrítica* tan franca y tan severa como la que aquí ejerce Berkeley. Para tener plena conciencia de la gran distancia que media entre la meta y el punto de partida, es necesario comparar estas manifestaciones, sobre todo, con los más tempranos apuntes del *Commonplace Book*. En ellos, con esa brusquedad radical que caracteriza todos estos ensayos juveniles, había dicho Berkeley: “Debemos, lo mismo que hace *el vulgo*, poner la certeza en los sentidos.” “Es una necedad despreciarlos, pues si no fuese por ellos no habría conocimiento ni pensamiento.” El “entendimiento puro” no es más que una frase sin significación alguna.<sup>68</sup>

De este modo, **Berkeley recorre todo el camino que media entre la concepción lockeana de la “idea” y su significado platónico primario.**

Es Platón, en efecto, el pensador hacia el que ahora se orienta Berkeley y en cuya teoría fundamental pura se esfuerza por penetrar.

“Aristóteles y sus continuadores nos ofrecen una *exposición monstruosa* de las ideas platónicas, y también en la propia escuela de Platón se aducen cosas harto extrañas acerca de ellas. Sin embargo, si este autor no fuese simplemente leído, sino estudiado a fondo, como *intérprete de su propio pensamiento*, no tardaría en desaparecer el prejuicio que ahora existe en contra suya, y se adquiriría el más alto respeto por los conceptos sublimes y los bellos atisbos que resplandecen ante nosotros en todas sus obras.” **Pues, en el lenguaje de Platón, la idea “no significa un objeto inerte e inactivo del pensamiento, sino que es sinónima, para él, de αἴτιον y de ἀρχή, de causa y de principio. La bondad, la belleza, la virtud y otras ideas semejantes no son, para él, cavilaciones vacías del espíritu, ni simples representaciones colectivas arbitrariamente formadas, ni son tampoco, en última instancia, conceptos abstractos en el sentido de los modernos, sino que for-**

<sup>67</sup> *Siris*, § 297.

<sup>68</sup> “We must with the mob place certainty in the senses” (*Commonplace Book*, I, 44). “Pure intellect - I understand not” (*ibid.*, I, 51), cf. I, 23 s.

man el más alto ser intelectual e inmutable, superior en realidad a las cosas fugaces y perecederas de los sentidos, las cuales no tienen jamás existencia y no pueden, por tanto, formar ningún objeto del *saber*".<sup>69</sup>

El postulado de hacer de Platón "el intérprete de su propio pensamiento" no se manifiesta aquí por vez primera. Exactamente con las mismas palabras, había sido formulada ya por Leibniz;<sup>70</sup> es una idea que aparece expresada de un modo típico, en general, por todos los grandes pensadores idealistas. Berkeley defiende ahora expresamente la concepción platónica fundamental en contra de la crítica de lo "innato" en Platón. Las "ideas", tal como las conciben Locke y los modernos, los objetos inertes y pasivos de la representación, se derivan todos ellos, en verdad, de los sentidos; pero junto a ellos no tenemos más remedio que reconocer la existencia de actos y actividades originarios, y de este tipo son todos los *conceptos* puros, como el ser y lo bueno, lo igual y lo semejante.<sup>71</sup>

"Del mismo modo que el entendimiento no percibe, es decir, no oye ni ve ni gusta, los sentidos, por su parte, no pueden conocer. Si, por tanto, el espíritu puede emplear también los sentidos y la imaginación como *medios* para llegar al conocimiento, los sentidos por sí mismos no nos ofrecen nunca un saber. Pues, como Platón observa acertadamente en el *Teetetes*, el saber no consiste en las percepciones pasivas, sino en la elaboración de éstas por la razón; no se basa en los contenidos de la experiencia, sino *ἐν τῷ πρῶτῳ ἐκείνων συλλογισμῷ*.<sup>72</sup> Se expresa claramente en estas palabras el viraje característico del pensamiento de Berkeley de las impresiones a los principios ideales, del psicologismo a la idea de la "lógica pura".

Hay, sin embargo, un punto en el que persiste la conexión con la concepción fundamental anterior: el cambio de valoración se

<sup>69</sup> *Siris*, §§ 338 y 335; con respecto a las relaciones con Platón, cf. además §§ 296, 332, 345 y *pass.*

<sup>70</sup> Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, VII, 147 ss. Más detalles acerca de esto en mi edición de las obras principales de Leibniz sobre los fundamentos de la filosofía, t. II, pp. 459 s.

<sup>71</sup> V. *Siris*, §§ 308, 309.

<sup>72</sup> *Siris*, § 305.

refiere a los conceptos lógicos y metafísicos, pero no a los conceptos físicos y matemáticos. La elevación racional del conocimiento deja intacto el *saber de la experiencia*. La ciencia del ser corporal se halla, como este ser mismo, en contraste y en pugna con el mundo de lo puro y con el mundo del pensamiento. El menosprecio espiritualista del objeto de la física se hace también extensivo a sus métodos conceptuales. Este rasgo, que se manifiesta ya claramente en los comienzos de la filosofía de Berkeley, se ha mantenido intacto a lo largo de todas sus transformaciones interiores. Contra su crítica sensualista de los conceptos matemáticos, él mismo formula alguna que otra vez, en su Diario filosófico, la objeción de que el juicio acerca de los conceptos no corresponde a los sentidos, sino al entendimiento puro. Pero, inmediatamente revoca este reparo: "Las líneas y los triángulos —dice— no son operaciones del espíritu."<sup>73</sup> La necesidad de los matemáticos consiste precisamente en que, para fallar acerca de los contenidos sensibles, como los de extensión y forma, invocan otra instancia que la de la percepción de los sentidos, en que se empeñan en medir los objetos de las sensaciones por la pauta de la razón. "La razón nos ha sido concedida para fines más nobles";<sup>74</sup> sólo puede entrar en acción allí donde se trate de entidades espirituales e inextensas, como lo son nuestra alma y sus capacidades y cualidades.<sup>75</sup>

Por este camino, se ve llevado Berkeley a reconocer incluso a los sutiles pleitos escolásticos, pese a toda su vacuidad y confusión interiores, la superioridad y la primacía sobre las discusiones matemáticas modernas acerca de lo infinito y lo infinitamente pequeño, ya que las primeras versaban, por lo menos, sobre grandes y sublimes problemas, mientras que las segundas recaen, en su mayor parte, sobre cosas totalmente nulas o insignificantes.<sup>76</sup>

Ahora bien, en esta tendencia a colocar la matemática y la fisi-

<sup>73</sup> "Say you pure intellect must be judge. I reply that line and triangles are not operations of the mind." *Commonplace Book* (1705-08), I, 22.

<sup>74</sup> *Commonplace Book*, I, 88: "The folly of the mathematicians in not judging of sensations by their senses. Reason was given us for nobler uses."

<sup>75</sup> "Intellectus purus... versatur tantum circa res spirituales et inextensas, cujusmodi sunt mentes nostrae earumque habitus, passiones virtutes, et similia." *De motu* (1721), § 53.

<sup>76</sup> *Commonplace Book*, I, 11 s.

ca matemática en un plano "inferior" del saber, el propio Berkeley sigue comportándose como un escolástico. Con ello, no hace más que repetir un motivo que es típico de toda la concepción medieval del universo y que la ciencia y la filosofía modernas se ven obligadas a combatir sin descanso desde el primer momento para abrir paso a su nuevo *ideal de conocimiento*. (Cf. vol. I, pp. 296 s., 317 s. y *passim*). Y este motivo sigue dominando todavía la última fase de su sistema: en cuanto trasciende los comienzos sensualistas, en cuanto delimita un campo propio y una jurisdicción propia del intelecto, lo hace para comprender al espíritu en su naturaleza y en su origen metafísicos, pero no para comprenderlo en sus manifestaciones científicas y fundamentar en ellas su verdadera esencia.

La polémica contra Newton y la filosofía matemática de la naturaleza se mantiene, por ello, intacta e indemne en esta obra a que venimos refiriéndonos, en la *Siris*. Berkeley contrapone a la matemática y a la física teórica una ciencia superior, "trascendental", a la que corresponde la misión de descubrir los principios de estas disciplinas y determinar sus "límites".<sup>77</sup> Pero la delimitación no es llevada a cabo por medio de *principios* lógicos fundamentales, sino que se logra mediante la perspectiva de un reino absoluto de *entidades* carentes de materia.

"En la física, nos confiamos a los sentidos y a la experiencia, que nos dan a conocer solamente los efectos que se manifiestan; en la mecánica, nos apoyamos en los conceptos matemáticos abstractos. Pero en la primera filosofía o en la metafísica tratamos de objetos y causas inmateriales y de la verdad y existencia de las cosas. El físico considera la sucesión de las cosas de los sentidos, y las leyes que las relacionan y unen entre sí, viendo la causa en lo que antecede y el efecto en lo que sigue. De este modo deben

<sup>77</sup> *De motu* (1721), §§ 41, 42. *The Analyst* (1734), cuest. 49: "Whether there be not really a *philosophia prima*, a certain *transcendental science* superior to and more extensive than mathematics, which it might behove our modern analysts rather to learn than despise." Cf. especialmente *Principles*, § 118: "Mathematicians, though they deduce their theorems from a great height of evidence, yet their first principles are limited by the consideration of quantity; and they do not descend into any inquiry concerning those *transcendental maxims* which influence all the particular sciences."

concebirse las causas corporales secundarias, las cuales, sin embargo, no nos dan a conocer la causa real en que se basan. Las verdaderas causas activas sólo pueden desprenderse de las sombras en que aparecen encerradas y ser llevadas al conocimiento, por medio de la *reflexión pura de la razón*. Forman el campo y el objeto de la primera filosofía o metafísica. De tal modo que los problemas correspondientes a cada ciencia en particular sólo pueden afrontarse y tratarse con claridad cuando, de este modo, se asigna a cada ciencia su objeto propio, cuando se determinan sus límites y se diferencian claramente sus objetos y sus principios."<sup>78</sup>

No cabe concebir ninguna contraposición más aguda que la que media entre la ciencia "trascendental" de Berkeley, que se propone construir un nuevo *ser* sobre el saber de la experiencia y el idealismo trascendental de Kant, que trata de comprender y asegurar los fundamentos lógicos del conocimiento mismo de la experiencia.<sup>79</sup>

La fase final del sistema destaca claramente, al mismo tiempo, las fuerzas propulsoras interiores de su desarrollo. La intención

<sup>78</sup> *De motu*, §§ 71 y 72.

<sup>79</sup> Por tanto, el juicio de Kant sobre Berkeley, tan frecuentemente impugnado como erróneo e injusto, resulta ser absolutamente comprensible y certero si nos fijamos, no en el punto de partida, sino en la *meta final* del idealismo de Berkeley. "El espacio y el tiempo, con cuanto en ellos se contiene —dicen los *Prolegómenos*— no son las cosas o sus cualidades en sí mismas, sino que figuran simplemente entre sus modos de manifestarse; hasta aquí, coincido en todo con aquellos idealistas. Sin embargo, éstos, y entre ellos principalmente Berkeley, consideraban el espacio como una representación puramente empírica que, al igual que los fenómenos en él, sólo nos es conocido, en unión de todas sus determinaciones, por medio de la experiencia o de la percepción; yo, por el contrario, empiezo poniendo de manifiesto que el espacio (y, con él, el tiempo, en el que Berkeley no para la atención), con todas sus determinaciones, puede ser conocido a priori por nosotros, ya que, al igual que el tiempo, nos es inherente con anterioridad a toda percepción o experiencia, como forma pura de nuestras sensaciones, haciendo posible toda intuición de ellas y, por tanto, todos los fenómenos. De donde se sigue que, descansando la verdad como sobre sus criterios sobre leyes generales y necesarias, la *experiencia no puede tener en Berkeley criterio alguno de verdad*, ya que sus manifestaciones no descansan, en él, sobre ningún fundamento *a priori* [cf. *supra*, pp. 282 ss.]; de donde se desprende que esa verdad no es sino simple apariencia, mientras que en nosotros, por el contrario, el espacio y el tiempo (combinados con los conceptos puros del entendimiento) prescriben *a priori* su ley a toda

fundamental de Berkeley, al proclamar el principio metodológico de la "experiencia pura", tendía a colocar la conciencia sobre sí misma, sustrayéndola a la coacción de la materia exterior y absoluta. Pero, en el desarrollo de este pensamiento, se ve obligado a atenerse a los *medios de conocimiento* creados por la filosofía de Locke y queda circunscrito dentro de ellos. Sin embargo, al recoger el esquema psicológico de Locke sin el menor examen crítico, se toleraba y reconocía, al mismo tiempo, insensiblemente, el motivo metafísico fundamental del *Essay*.

La determinación del concepto de la "idea" por Locke es la expresión de su concepción de conjunto acerca de la función y la posición del espíritu: el pensamiento de la naturaleza *pasiva* de la conciencia y de su dependencia de las cosas exteriores constituye su término correlativo necesario. El instrumento que aquí toma en sus manos Berkeley procede, por consiguiente, de una

experiencia posible, ley que nos ofrece, al mismo tiempo, el criterio seguro para distinguir la verdad de la apariencia... Tal idealismo está siempre animado por un propósito ilusorio, y no puede tener otro. Mi propósito, en cambio, no es otro que el de comprender la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de objetos de la experiencia, problema que hasta ahora no ha sido resuelto, ni siquiera planteado.

"La tesis de todos los auténticos idealistas, desde la escuela eleática hasta el obispo Berkeley, se contiene en esta fórmula: 'todo conocimiento recibido por los sentidos y la experiencia es puramente aparente, pues la verdad sólo reside en las ideas del entendimiento puro y la razón'. El principio que rige y gobierna plenamente mi idealismo es, por el contrario, éste: 'todo conocimiento de las cosas basado en el puro entendimiento o en la razón pura es mera apariencia, pues sólo en la experiencia reside la verdad'" (*Prolegómenos*, apéndice).

Esta exposición de la teoría de Berkeley puede parecernos muy peregrina si la enjuicamos —como lo hace, por ejemplo, Janitsch, *Kants Urteile über Berkeley*, tesis doctoral, Estrasburgo 1879—, a la luz de los *Principles of human knowledge*, pero reproduce palmariamente la concepción filosófica fundamental de la última época de Berkeley. [V. por ej. *Siris*, §§ 292-94: "Natural phenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. Their real and objective natures are, therefore, the same: passive without anything active, fluent and changing without anything permanent in them. However, as these make the first impressions... they and the phantoms that result from those appearances, the children of imagination grafted upon Sense—such for example as pure space—are thought by many the first in existence and stability and to embrace and comprehend all other beings...]

concepción fundamental y sirve a un fin directamente opuesto al que este pensador persigue. Y esta incongruencia entre el fin y el medio es lo que sirve de acicate dialéctico para el desarrollo del sistema. Pero en vano pugna Berkeley por desprenderse totalmente de las primeras premisas de que parte. Su camino le lleva de nuevo de Locke al concepto platónico del espíritu, pero sin que por ello se recobre la conexión con la matemática, que fue la que dio vida y contenido a este concepto. De este modo, la conciencia se ve, a la postre y a pesar de todo, despojada de todo contenido independiente y originario y vinculada a un ser divino superior, del que recibe toda verdad y todo conocimiento.

Esta relación encuentra su último matiz característico en la evolución de los problemas éticos fundamentales. La filosofía moral de Berkeley se orienta, sobre todo, hacia la repudiación de la deducción empírico-psicológica de la ley moral. La regla de la con-

But when we enter the province of the *philosophia prima* (es decir, el terreno de las 'reflexiones puras de la razón', v. *supra*, pp. 282 ss.), we discover another order of beings, mind and its acts, permanent being, not dependent on corporeal things, nor resulting, nor connected, nor contained; but containing, connecting, enlivening the whole frame; and imparting those motions, forms, qualities, and that order and simmetry to all those transient Phaenomena, which we term the Course of Nature... We then perceive the true principle of unity, identity and existence. Those things that before seemed to constitute the whole of Being, upon taking an intellectual view of things, prove to be but fleeting phantoms...] Existen, por tanto, razones para suponer que Kant basó su interpretación de la teoría de Berkeley, no en el estudio de los *Principios*, sino en el estudio de la obra titulada *Siris*. Y hay también razones de orden externo que abonan el conocimiento de esta obra por Kant, ya que, al publicarse, *Siris* encontró gran resonancia, debido principalmente a su contenido médico, y fue traducida a varios idiomas. [Aunque Kant no leyera el inglés, pudo haber consultado esta obra en la traducción completa que de ella se hizo al francés y que vio la luz en Amsterdam, en 1745, con este título: *Recherches sur les Vertus de l'Eau de Goudron, où l'on a joint des Réflexions Philosophiques sur divers autres sujets. Traduit de l'Anglois du Dr. George Berkeley. Amsterdam, 1745*. Las dos traducciones alemanas que conocemos no recogen más que la parte médica de la obra: 1) *Gründliche historische Nachricht vom Theer-Wasser*, etc. Recopilada y traducida del original inglés por Diederich Wessel Linden, Amsterdam y Leipzig, 1745. 2) *Nachricht vom Theer-Wasser*. Según la edición alemana de Londres, 1745, edición que probablemente era la citada bajo 1) y cuyo prólogo aparece fechado en Londres el 2 (12) de febrero de 1745.]



ducta no debe buscarse en el afecto de la benevolencia y de la simpatía, que es un barómetro subjetivo y equívoco, sino solamente en una ley objetiva y de validez general. Con este pensamiento, se enfrenta nítida y enérgicamente Berkeley al principio valorativo del "sentimiento moral" formulado por Shaftesbury.<sup>80</sup>

Ahora bien, la "ley" misma que Berkeley afirma como norma suprema no proviene del propio fondo de la conciencia, sino que se remonta, como la ley natural, al divino legislador y recibe su sanción de él y solamente de él.<sup>81</sup>

Partiendo de esta concepción, combate Berkeley, principalmente, el concepto moderno del Estado, al que contraponen su propio ideal teocrático. Como todos los grandes pensadores idealistas, también él se caracteriza por la fuerza y la profundidad de sus intenciones sociales, manifestadas tanto en sus obras como en su actividad práctica. Frente a la doctrina dominante de su tiempo, que ve en el egoísmo económico la norma y el resorte eficaz de toda conducta, Berkeley aboga incansablemente por el postulado del "public spirit".<sup>82</sup>

Pero también el desarrollo de su doctrina política se guía y se determina por motivos de orden teológico. El derecho del soberano no se deriva de la voluntad del pueblo, sino que fluye directamente de los preceptos divinos. La "obediencia pasiva" e incondicional al poder supremo del Estado constituye la última palabra de esta teoría;<sup>83</sup> lo mismo en el campo de lo ético que en el de lo lógico, la autonomía del espíritu se ve coartada por una frontera exterior.

## Capítulo V

### HUME

El concepto de la experiencia, que para la concepción simplista representa una unidad inmediata, se escinde para la crítica filosófica de Berkeley en dos partes integrantes desiguales. No es el contenido simple de la percepción, sino el acto de la articulación de las sensaciones concretas, lo que crea la imagen primitiva y sensible del mundo. Lo que llamamos la realidad empírica se produce solamente por medio de una peculiar interpretación y transformación de la "percepción" inmediata: uno y el mismo material de impresiones sensoriales puede desarrollarse hasta llegar a resultados finales psicológicos opuestos, según la diversidad de las combinaciones asociativas por él provocadas.<sup>1</sup>

Pero el nuevo factor que aparece aquí en el campo de nuestras consideraciones encierra, al mismo tiempo, un nuevo problema. Para que sea posible establecer entre dos contenidos que no guardan entre sí ninguna relación lógica y necesaria, un nexo representativo fijo, la primera condición es que los elementos nos sean dados por la experiencia, al menos, en una reiteración regular y análoga. Sin esta sucesión regular de la materia de nuestras representaciones, la función psíquica de las articulaciones no encontraría nunca un objeto sobre el que pudiera ejercerse. No podríamos —para decirlo con el lenguaje de Berkeley— entender y leer los "signos" que nos ofrecen las diferentes sensaciones concretas, haciendo de ellos un texto único, si desde el primer momento no estuviésemos seguros de que encierran en sí un significado, que es el que ahora tenemos que descubrir y desarrollar. Si la totalidad de los fenómenos no fuese más que un caos desordenado de percepciones no combinadas entre sí por ninguna regla originaria de reiteración, sería imposible descifrar el criptograma de la naturaleza. Todas aquellas conclusiones de la experiencia con ayuda de las cuales transformamos las impresiones en objetos, descan-

<sup>80</sup> *Passive obedience, or the Christian Doctrine of not resisting the supreme power proved and vindicated* (1712) §§ 13, 15 ss.

<sup>81</sup> V. además *Passive obedience*, §§ 31 ss.

<sup>82</sup> Cf. especialmente el *Essay towards preventing the ruin of Great Britain* (1721).

<sup>83</sup> *Passive obedience*, § 24; cf. especialmente §§ 33 ss., 39 ss., 53.

<sup>1</sup> V. por ejemplo Berkeley, *New theory of vision*, § 26.

san, por tanto, sobre el *postulado mental de una analogía interior del curso de la naturaleza*.

“Por medio de la cuidadosa observación de los fenómenos que caen dentro de nuestro horizonte visual, podemos, evidentemente, conocer las leyes generales de la naturaleza y derivar de ella los fenómenos particulares, pero no podemos nunca llegar a demostrarlas como necesarias. Todas las deducciones de esta clase dependen, en efecto, de la premisa de que el autor de la naturaleza obra siempre del mismo modo y siguiendo las reglas que nosotros tomamos por base como principios; y esto es precisamente lo que no podemos llegar a conocer nunca con toda evidencia.”<sup>2</sup>

Vemos, pues, que no descansa sobre una base hipotética solamente el método de la física empírica, sino también el de la psicología, no sólo nuestro conocimiento del mundo de los cuerpos, sino también el conocimiento de la “naturaleza” de nuestro espíritu.

Cierto es que en Berkeley no llega a desarrollarse con toda nitidez y claridad el problema que aquí se plantea, pues la certeza que la lógica no acierta a conferirle se la procura su concepción religiosa: la acción divina de la que brotan las cosas concretas es, al mismo tiempo, la garantía de su conexión interior por medio de la razón. En un mundo que es obra de la más alta inteligencia tiene necesariamente que reinar un orden metódico. La referencia a la causa primaria inteligible y común asegura a los fenómenos aquella afinidad y aquella analogía que es la condición de su conocimiento científico. Suprimamos esta unidad esencial de las cosas y el ser empírico se disolverá de nuevo en el caos. Si nos fijamos en la experiencia atendiendo solamente a su propio contenido vemos que no nos brinda ninguna prueba de la existencia de leyes permanentes que presidan los fenómenos y los hagan aseguibles a los postulados de la razón.

Por tanto, el simple esclarecimiento de las condiciones sobre las que descansa la doctrina de Berkeley nos lleva ya directamente hasta los mismos umbrales de la filosofía de Hume.

Una comparación entre Berkeley y Hume nos muestra con característica claridad a qué resultados tan diferentes puede conducir el mismo punto de vista metodológico cuando es abrazado por espíritus de diferente matiz intelectual y de tendencias y

<sup>2</sup> Berkeley, *Principles*, § 107.

orientaciones personales distintas. Los mismos hechos que mueven e incitan a Berkeley a trascender por sobre el campo de las simples percepciones de los sentidos son los que ahora se toman como base para sujetarnos para siempre a este terreno. Por poco satisfactoria que sea la respuesta que puede dar la *experiencia* a las dudas y a las preguntas de la razón, no podemos en modo alguno soslayarla.

Es necesario descubrir y poner de manifiesto, con toda su fuerza, la contraposición que media entre los *postulados* de nuestro pensamiento y los medios de que disponemos para realizarlos, no para eliminarla en una concepción metafísica “superior”, sino, por el contrario, para comprenderla como indestructible.

El camino hacia adelante está cerrado ante nosotros: no queda, pues, otro medio que revocar todo el trabajo realizado por el “pensamiento” sobre la materia de las sensaciones. Se trata de comprender, al menos, la coacción psicológica que constantemente, una y otra vez, nos conduce, desviándonos, a esta transmutación de las simples percepciones, desfigurando con ello nuestra imagen natural del universo. El “verdadero” ser entra íntegramente en el predicado de la sensación, y ésta, a su vez, nos es dada desde el primer momento por el juicio, no en su propia naturaleza sin falsear, sino en una determinada formación.

Si se logra superar de nuevo este resultado por virtud del análisis psicológico, nos habremos situado con ello ante la sustancia de todo conocimiento y de toda realidad. Hume se atiene, pues, a su concepción fundamental de que el ser empírico, que el punto de vista simplista considera como algo último e inanalizable, es en realidad obra de la combinación de diversas representaciones; pero exige al mismo tiempo que esta combinación, para que tenga realmente un sentido y una razón de ser, se acredite en una impresión directa, inmediatamente paralela a ella. Tanto da que este postulado se demuestre o no como *realizable* dentro de la totalidad de nuestro conocimiento: es él el que decide siempre en cuanto a la apreciación de nuestro saber. El “empirismo” de Hume no debe desorientarnos, en el sentido de que tampoco él se propone registrar simplemente los “hechos” del conocimiento, sino que aspira a someterlos a un examen y a un enjuiciamiento. Por mucho que, en cuanto a su contenido, diste de todos los cri-

terios lógicos por los que generalmente se mide el saber, el criterio de la "sensación pura", que aquí aplica Hume, comparte con ellos, sin embargo, la característica formal general de que pretende ofrecernos una pauta metodológica por virtud de la cual podemos asignar a cada concepto su rango y su "verdad" relativa.

La lucha contra cualquier forma y modalidad de la "abstracción" cobra así, ahora, una significación nueva y más radical. El propio Hume considera como el resultado decisivo de la filosofía de Berkeley el definitivo esclarecimiento del problema en torno a la naturaleza de nuestras "representaciones generales".

"Un gran filósofo combate en este punto la opinión tradicional y afirma que todas las representaciones son, pura y simplemente, representaciones individuales asociadas a un determinado nombre, el cual les da una significación más amplia, haciendo que, en el caso dado, sean evocadas por el recuerdo todas las representaciones concretas análogas. Esta concepción constituye, a mi modo de ver, uno de los más grandes y más estimables descubrimientos que durante estos últimos años se han hecho en el campo de las ciencias. E intentaré, en lo que a mí se refiere, completarlo por medio de algunos argumentos, de los que confío que lo colocarán por encima de toda duda y de toda impugnación."<sup>3</sup>

Pero la forma en que Hume reproduce y resume aquí la doctrina de Berkeley representa ya, en realidad —como con razón se ha señalado—,<sup>4</sup> una acentuación y un desarrollo de la tendencia fundamental de este pensador. En efecto, Berkeley, aun rechazando todo lo que sea fijar lo "general" en una imagen representativa abstracta, no se inclina, ni mucho menos, a atribuir la significación general que a un contenido concreto le pueda corresponder dentro de la totalidad de nuestro conocimiento simplemente al nombre que de un modo fortuito y externo asociamos a él. El hecho de que un contenido psíquico pueda "representar" a otros era considerado más bien como una peculiaridad no deducible de la representa-

<sup>3</sup> Hume, *A treatise on human nature*, lib. I, parte I, secc. VII. (Utilizamos en el texto, con frecuencia, la magnífica traducción de Lipps, Hamburgo y Leipzig, 1895.)

<sup>4</sup> V. Meinong, "Hume-Studien, I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus" (en *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, 1877).

ción misma. El "signo" sensible era reputado aquí simplemente como la representación de un comportamiento objetivo existente entre las ideas mismas; no era el portador, sino simplemente la expresión de la significación general (v. *supra*, pp. 211 y 278).

Es en la teoría de Hume donde se viene por tierra esta última barrera. La *idea general*, que expresamente reconocía y admitía Berkeley,<sup>5</sup> es rechazada ahora con la misma decisión que la representación genérica "abstracta". El carácter de "generalidad" no es, según Hume, ninguna cualidad psicológica que un contenido representativo posea directamente o pueda adquirir en el transcurso de la experiencia, sino que corresponde única y exclusivamente a la palabra, la cual, en su *indeterminabilidad*, no puede abarcar y reproducir todos los rasgos concretos de la imagen de la percepción. La meta del conocimiento se halla en directa contraposición con el método y el camino que forzosamente tiene que seguir el lenguaje: mientras que éste tiende simplemente a recoger, con objeto de poder entenderse de un modo general, las vivencias psíquicas en sus trazos generales externos, aquél, en cambio, trata de agotar la plenitud concreta de la conciencia. Mientras quede todavía en nuestro supuesto "saber" un resto que no se disuelva en sensaciones individuales y en grupos de sensaciones, podemos estar seguros de no haber penetrado todavía en el círculo de los auténticos hechos del conocimiento. El problema queda planteado ahora de un modo seguro e inequívoco: ya sólo falta determinar en detalle hasta qué punto están en condiciones de ajustarse a esa exigencia las diferentes ramas del saber, en su forma y tratamiento individuales.

## I

### LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO MATEMÁTICO

Entre el sistema de las verdades matemáticas y el *ideal general del conocimiento*, de que parte Hume, no parece, a primera vista, que medie ninguna contraposición. No en vano se consideraba desde siempre que el verdadero mérito de la matemática consistía en no versar sobre la existencia misma de las cosas, sino solamente sobre

<sup>5</sup> Berkeley, *Principles*, Intr., § 12.

sus representaciones; en no guardar relación con la existencia de los objetos, sino solamente con la cualidad de las "ideas" mismas.

Este criterio, que había salido indemne de la polémica entre las escuelas y con el que nos encontramos del mismo modo en Descartes y en Locke, forma también el primer punto de apoyo para la investigación de Hume. Las formas del pensamiento matemático no se hallan sujetas a más ley que la que les dicta nuestra propia naturaleza psíquica.

Queda excluida aquí, por tanto, toda tensión y toda contraposición: lo que rebasa los límites de nuestras "impresiones" queda también, con ello, fuera de los límites de la consideración y el enjuiciamiento matemáticos. Puesto que la representación de toda figura geométrica es plenamente adecuada a ésta y la contiene íntegramente, sin dejar residuo alguno, debemos trasladar también directamente a sus objetos toda coincidencia o toda contradicción que se presenten ante nosotros en las ideas.<sup>6</sup> Y, desde el momento en que versa solamente sobre contenidos de conciencia, es evidente que la matemática no reconoce ni tiene por qué reconocer sobre ella más juez que la psicología.

Sin embargo, si, tomando este principio, que Hume llama "el fundamento de todo conocimiento humano", abordamos la forma científica concreta de la matemática, nos vemos en seguida gravísimamente desilusionados. Tal parece, en efecto, como si aquí rehuyéramos como intencionadamente la simple introspección sobre el incuestionable contenido de nuestras representaciones simples, para perdernos en la consideración de formas puramente ficticias. Por muy minuciosamente que analicemos todos los datos de la conciencia, por mucho que consultemos todas las fuentes de conocimiento a nuestro alcance, en ninguna parte descubriremos la imagen de la extensión continua, divisible hasta el infinito, que es el postulado con que comienza la geometría.

La disminución progresiva de una magnitud espacial acaba destruyendo, a la postre, su imagen sensible y, por tanto, el único modo espiritual de existencia que posee. Más allá del mínimo de

<sup>6</sup> Hume, *Treatise*, parte II, secc. II: "Wherever ideas are adequate representations of objects, the relations, contradictions and agreements of the ideas are all applicable to the objects; and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge."

nuestra capacidad de percepción, toda ulterior diferencia de magnitud se ve privada de fundamento y de posibilidad; el intento de toda ulterior diferenciación equivale a la destrucción psíquica del contenido. Y como, además, hasta la más mínima parte de la extensión, para que nosotros podamos captarla, tiene necesariamente que poseer una determinada magnitud, que no puede desplazarse arbitrariamente, sino que es dada de una vez para siempre por la naturaleza de la representación misma, es evidente que una acumulación infinita de estos elementos constantes tiene necesariamente que engendrar también una magnitud infinita: por tanto, la afirmación de la divisibilidad infinita, bajo el pretexto de una captación y un enjuiciamiento exactos, destruye más bien todos los límites fijos y, con ellos, toda diferenciabilidad de las formas concretas. Sólo la hipótesis del mínimo crea la posibilidad de la unidad y de la medida.

Por consiguiente, el problema de la naturaleza y la composición del espacio no lleva consigo —como Hume subraya con toda fuerza— el planteamiento de dificultades escépticas, en las que la decisión pueda quedar florando en la duda, sino ciertas demostraciones psicológicas obligadas, que excluyen desde el primer momento cualesquiera otras instancias, sea cual fuere la apariencia que éstas presenten a su favor.<sup>7</sup> No estamos, aquí, ante un pro y contra dialéctico, sino ante la expresión de una simple observación de sí mismo.

En realidad, las tesis de Hume son, dentro de la conexión bajo la que se presentan, totalmente irrefutables. Si la geometría pretende ser realmente la ciencia de nuestras "representaciones del espacio", si se propone describir el modo cómo las distintas ideas concretas del espacio nacen en el espíritu y se enlazan entre sí para formar determinadas conexiones, no cabe duda de que principios como el de la divisibilidad infinita se hallan en pugna directa con el objeto que se trata de describir. Pero como, por otra parte, la elección de los principios se halla dentro de nuestro poder, mientras que los objetos se enfrentan a nosotros como algo fijo e inmutable, no nos queda otra salida que la de transformar radicalmente la metodología matemática.

"Como nuestra pauta última en cuanto a las formas geomé-

<sup>7</sup> *Treatise*, parte II, secc. II (hacia el final).

tricas sólo puede proceder de los sentidos y de la imaginación, resulta absurdo hablar de una perfección que pretenda trascender lo que estas capacidades pueden enjuiciar, ya que la verdadera perfección de toda cosa consiste, simplemente, en que ésta se ajuste a su modelo y a su pauta."<sup>8</sup>

Por tanto, la armonía y la cohesión internas de la matemática sólo pueden conseguirse, en realidad, mediante la renuncia a las normas racionalistas absolutas. Las pruebas geométricas, cuando versan sobre lo pequeño, no pueden considerarse en realidad como pruebas, puesto que descansan sobre ideas no exactas y sobre principios que no son completamente verdaderos.

"Cuando la geometría formula un juicio cualquiera sobre las relaciones cuantitativas, no debemos exigir nunca de ellas una precisión y una exactitud extremas. Ninguna de sus pruebas va tan lejos. No cabe duda de que la geometría determina exactamente las dimensiones y las relaciones de las figuras, pero sólo en bruto y con cierto margen de libertad (*roughly and with some liberty*). Sus errores, evidentemente, no son nunca importantes y bien podemos asegurar que no erraría nunca si no aspirase a una perfección tan absoluta."

La auténtica y asequible perfección de la matemática sólo puede residir, por tanto, en imitar el método inductivo de la ciencia de la naturaleza, en contentarse con sus predicados acerca de los casos concretos que en cada caso nos son dados por los sentidos, sin reivindicar para sí una incondicionada generalidad de los juicios. Así, por ejemplo, la proposición de que dos líneas rectas sólo se cortan en un punto puede ser absolutamente cierta para el caso en que forman ambas un ángulo suficientemente grande; en cambio, pierde evidentemente su exactitud tan pronto como ambas líneas, antes de fundirse, discurren durante un trecho a muy poca distancia la una de la otra. Para nuestra percepción, por lo menos, la forma que en este segundo caso brota de la intersección de las dos rectas en nada se diferencia de la impresión que en nosotros produce un trecho muy corto: para juzgar acerca de la "esencia" de puntos y de líneas y de su identidad y sus diferencias, no existe más punto de apoyo ni otra pauta que la

<sup>8</sup> *Treatise*, parte II, secc. IV.

de que nos fijemos en la manera general como "se manifiesta" en la conciencia.<sup>9</sup>

Aplicando este criterio plenamente y en todos sus aspectos, se destaca en toda su claridad el sentido de los conceptos fundamentales de la matemática. Un concepto, como el de la *igualdad*, por ejemplo, parece burlarse de toda explicación y determinación exactas, si nos atenemos exclusivamente al método matemático usual. La igualdad de dos líneas no quiere decir que sea idéntico, con toda exactitud, el número de puntos de cada una: carecemos, desde luego, de todo medio para poder calcular realmente la cantidad de puntos matemáticos, es decir, de las más pequeñas magnitudes extensas contenidas en una línea recta, y para tener, por consiguiente, una norma fija de comparación. Pero tampoco el método de la *congruencia* nos ofrece un medio seguro para poder formarnos un juicio acerca de la coincidencia de magnitudes entre dos formas del espacio, pues toda determinación exacta supondría también aquí la posibilidad de investigar hasta en sus últimas partes las formas de cuya relación se trata, demostrando que coinciden punto por punto, lo que nos conduciría al mismo análisis irrealizable de un todo en sus elementos simples.

De este modo, no nos queda otra opción que el contentarnos con el fallo directo de los sentidos: decimos que dos magnitudes son iguales cuando su consideración nos produce a nosotros, a los sujetos que las contemplan, la sensación de que realmente lo son. Podrá considerarse vaga y superficial esta invocación del simple "fenómeno general de conjunto" de los objetos, pero lo cierto es que no hay ningún camino para remontarse por sobre ella. Por mucho que se mejoren y perfeccionen nuestros instrumentos, jamás llegará a cambiar la base lógica sobre la que está situado el método: el método totalmente "exacto" que indagamos no pasa de ser una forma imaginaria, que se esfuma inmediatamente, tan pronto como nos atenemos rigurosamente a las manifestaciones especiales y concretas de las cosas. El engaño en el que constantemente caemos es, ciertamente natural; nada más usual, en efecto,

<sup>9</sup> "The original standard of a right line is in reality nothing but a *certain general appearance*; and 'tis evident right lines may be made to concur with each other, and yet correspond to this standard, tho' corrected by all the means either practicable or imaginable" (*Treatise*, parte II, secc. IV).

que el hecho de que nuestras actividades espirituales sigan marchando por el camino que una vez han abrazado, aun cuando ya no se mantengan en pie la razón y el motivo legítimo que les han impulsado a seguirlo. Pero esta explicación psicológica no puede modificar en lo más mínimo la razón de ser de los conceptos ideales de la matemática: éstos siguen siendo, a pesar de todo, simples ficciones, tan inútiles como ininteligibles.<sup>10</sup>

Sea cual fuere el juicio objetivo que estas manifestaciones nos merezcan, hay que reconocer que, si nos situamos en el punto de vista en que se coloca Hume, son, desde luego, consecuentes y necesarias. Si partimos de la premisa de que todo ser psíquico consiste en una acumulación de múltiples y diferentes sensaciones, de que la conciencia no es otra cosa que el escenario en que se mueven las impresiones especiales y cambiantes de nuestros sentidos, no cabe duda de que los juicios matemáticos son invenciones totalmente arbitrarias. Los objetos de que nos hablan no poseen un verdadero ser, cualquiera que él sea, ni en nosotros ni fuera de nosotros; su contenido, cuando se lo somete a un análisis psicológico a fondo, queda reducido a un simple palabra.

No tienen razón quienes, para defender el punto de vista de Hume, dicen que su crítica se refiere solamente a la matemática aplicada, y no a la matemática pura, que no impugna la verdad de las proposiciones matemáticas, sino solamente la aplicación a las cosas empíricas concretas de lo que de las ideas matemáticas se desprende. Es cierto que la argumentación de Hume se apoya, ante todo, en el hecho de que jamás se nos dan objetos absolutamente iguales; pero la conclusión a la que, partiendo de aquí, llega

<sup>10</sup> "The only useful notion of equality or inequality is derived from the whole united appearance and the comparison of particular objects... For as sound reason convinces us that there are bodies vastly more minute than those, which appear to the senses; and as a false reason would persuade us, that there are bodies infinitely more minute; we clearly perceive, that we are not possessed of any instrument or art of measuring, which can secure us from all error and uncertainty... We therefore suppose some imaginary standard of equality, by which the appearances and measuring are exactly corrected... This standard is plainly imaginary. For as the very idea of equality is that of such a particular appearance corrected by juxta-position or a common measure, the notion of any correction beyond what we have instruments and art to make, is a mere fiction of the mind, and useless as well as incomprehensible" (*Treatise*, parte II, secc. IV).

este pensador va directamente orientada contra el concepto geométrico puro de la igualdad, que es para él un mero falseamiento de los datos de las percepciones. En efecto, ¿qué clase de verdad podemos atribuir a predicados que tratan de sujetos absolutamente vacíos y carentes de contenido?

Es cierto que, en la versión posterior de su teoría, en la *Enquiry*, el propio Hume trata de poner ciertas reservas a su primera exposición. Al conocimiento de los hechos que sólo pueden obtenerse mediante la experiencia y el hábito se enfrentan ahora las relaciones puras entre las ideas que pueden descubrirse mediante las simples operaciones del pensamiento, sin depender para nada de algo que exista en el universo.<sup>11</sup> Sin embargo, esta separación podría tener su sentido y su razón de ser en el *Essay* de Locke, del que Hume la toma, pero en su propia doctrina carece de base y no es sino una concesión injustificada a la concepción tradicional.

El punto de vista de que las relaciones que fijamos en los juicios matemáticos se hallan circunscritas a las ideas y pueden deducirse analíticamente de ellas falla tratándose de una concepción que tiene necesariamente que negar y recusar estas ideas mismas. Las líneas, los ángulos y los triángulos de que nos habla el geómetra no caen dentro del campo y la realidad de hecho de nuestras impresiones, que son, según Hume, base y fundamento exclusivo de todo juicio valedero. No se nos dan nunca en las impresiones mismas, sino que las crea arbitrariamente un acto de nuestra fantasía, saltando por encima de todos los datos de los sentidos.

Ya con las primeras definiciones geométricas salimos del radio de acción de las sensaciones seguras y ciertas de sí mismas, para echarnos a vagar por un terreno de entidades desconocidas. La geometría, desde el punto de vista de Hume —para quien la idea no es sino una modificación aislada, mudable de un momento a otro, de la conciencia individual— no es menos "trascendente" que la metafísica. Sus ideales se hallan en el mismo plano que las formas y las sustancias absolutas de la ontología escolástica:

<sup>11</sup> *An Enquiry concerning human Understanding*, secc. IV, parte I. (*Essays Moral, Political and Literary*, ed. por Green y Grose, Londres, 1898, vol. II, pp. 20 ss.)

unas y otras tienen su raíz en el mismo impulso desenfundado de nuestra imaginación, que la lleva a levantar constructivamente sobre la realidad empírica un mundo conceptual hecho de apariencias. El *Treatise*, al deducir sin la menor reserva esta conclusión, crea con ello —sin preocuparse en lo más mínimo de todas las consecuencias que esto puede entrañar— la infraestructura unitaria del sistema.

Sólo queda en pie, sin embargo, un problema que hasta ahora no ha encontrado la menor explicación. No acertamos a comprender, por el momento, el modo ni la necesidad *subjetiva* del proceso que conduce a la formación de los conceptos abstractos de la matemática. Puede ser que a estas formaciones se les deba negar todo valor lógico; ahora bien, ¿cómo pueden estas formaciones surgir y afirmarse, aunque sólo sea como ilusiones psicológicas? Mientras no acertemos a resolver este problema, no podremos llevar a su remate la *fenomenología* de la conciencia. ¿Es solamente una rara obstinación la que empuja al géometa de lo conocido a lo desconocido, o se deja llevar, en ello, por una tendencia psicológica general, que se manifiesta también en otros campos?

Esta pregunta adquiere una fuerza todavía más imperiosa ante el análisis humeano del concepto del tiempo y el espacio. Hume se deja guiar también en este punto por su esquema general: sólo podemos descubrir lo que el espacio y el tiempo son poniendo de manifiesto y exponiendo en detalle las sensaciones de que estos conceptos se componen. Siguiendo este precepto, vemos que la extensión continua se descompone para nosotros en una suma de puntos coloreados y tangibles y la duración uniforme en una sucesión de percepciones interiores o externas. Ninguna de ellas nos ofrece contenidos especiales de la representación que podamos encontrar, del modo que sea, junto a las sensaciones entrelazadas por nosotros en el espacio y en el tiempo, sino que todas indican, pura y simplemente, el “modo” peculiar en que estas sensaciones se representan al espíritu.

“Cinco sonidos, tocados en la flauta, por ejemplo, nos dan la impresión y la idea del tiempo, pero sin que, por ello, sea el tiempo una sexta impresión que se ofrezca al oído o a otro sentido cualquiera. Ni tampoco una sexta impresión que el espíritu, por virtud de la reflexión, encuentre en sí mismo. Los cinco sonidos, que se

manifiestan de este determinado modo, no provocan en el espíritu ninguna sugestión determinada que pueda dar motivo a la formación de una nueva idea. . . Por tanto, si el tiempo no se manifiesta en el fenómeno como una impresión primaria y particularizada, no puede ser, evidentemente, otra cosa que una pluralidad de ideas, impresiones u objetos *ordenados* de determinado modo, es decir, que se suceden los unos a los otros.”<sup>12</sup>

Pero, incluso aunque aprobásemos plenamente esta explicación; aunque, por tanto, llegásemos con Hume a la conclusión de que la representación del tiempo y el espacio, diferenciada y despojada de todo contenido de sensación, es imposible de suyo, siempre quedaría en pie, a pesar de todo, el hecho de que las sensaciones no se agolpan en nosotros de un modo informe, sino sujetas a determinadas *conexiones específicas*.

Quiere esto decir, por tanto, que se darán en nosotros necesariamente representaciones que, sin que a ellas corresponda una impresión directa de las percepciones de los sentidos o del yo, no carecen, sin embargo, de todo contenido, sino que en ellas cobran conciencia ante nosotros el modo y la ordenación en que las impresiones existen (the manner or order, in which objects exist). Y del mismo modo que esta ordenación no podría tener una existencia absoluta y autárquica fuera de todos los contenidos de la percepción, no podría tampoco reducirse a la mera suma de estos contenidos, sino que añadirá a ella, necesariamente, un nuevo y peculiar modo de relación. La anterior dificultad, por tanto, lejos de desaparecer, se ha agudizado y ahondado. El reproche que antes se volvía contra la ciencia se dirige ahora contra la conciencia popular tan extendida, la cual se obstina también en postular y afirmar contenidos que trascienden de todo aquello que la percepción directa nos ofrece.

El intento hecho por Hume para demostrar las relaciones de la yuxtaposición en el espacio y las de la sucesión en el tiempo como parte integrante directa de nuestras “percepciones” está necesariamente condenado a fracasar. Siempre que se dan dos impresiones de la vista o del tacto —expone Hume—, podemos percibir directamente, no sólo estas impresiones mismas en su determinada cualidad, sino también la distancia que entre ellas media. Cierta

<sup>12</sup> *Treatise*, parte II, secc. III.

es que el espacio totalmente vacío no es de suyo un objeto posible de la representación, pero cuando estamos ante dos elementos concretos del espacio, percibidos por la vista o por el tacto, y que sirven de sustrato sensible fijo a la conciencia, percibimos a la par con ellos la relación entre sus respectivas situaciones y su distancia. En efecto, para lograr esto, no necesitamos representarnos en detalle y en todas y cada una de sus partes todo el trecho intermedio que los separa y llenarlo con sensaciones reales, sino que basta con el pensamiento de que allí donde advertimos ahora una simple nada, la ausencia de cualquier contenido de percepción, pueda manifestarse y encontrar su sitio una nueva sensación.

Es evidente, sin embargo, que estas observaciones presuponen la intuición del espacio, en vez de explicarla.<sup>13</sup> En este punto, Hume —para no verse obligado a rechazar las representaciones del espacio y el tiempo o a renunciar al principio de la adecuación total y sin reservas de las “ideas” y las “impresiones”— queda todavía a la zaga del análisis psicológico de Berkeley. Éste había llegado a ver claramente que no es nunca una percepción directa, sino solamente un complicado proceso espiritual de entrelazamiento de las impresiones de los sentidos lo que nos da noticia de su situación y de su mutua distancia. Es muy significativo que esta visión se abra paso a posteriori en el propio Hume y que este pensador —en el apéndice al *Treatise*— rectifique expresamente la anterior afirmación según la cual poseemos en la simple manifestación sensible de dos objetos separados en un medio suficiente para poder calcular la distancia entre ellos.<sup>14</sup>

Cada vez se ve más claramente que la sensación no responde a las exigencias que aquí se plantean. A la composición del espacio a base de “puntos matemáticos” discretos suele oponerse la objeción de que el punto no es otra cosa que la negación de la extensión y de que la suma de varios “no ser” jamás puede conducir a un resultado real, pero Hume opone a esta objeción el argumento de que los elementos que él toma como base no pueden resultar afectados por este reparo, ya que él les atribuye color y firmeza, con lo que los distingue por determinaciones sensibles total-

<sup>13</sup> *Treatise*, parte II, secc. V. Cf. acerca de esto, Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, vol. I, pp. 93 s.

<sup>14</sup> *Treatise*, Apéndice (ed. Selby-Bigge, Oxford, 1896, p. 636).

mente inequívocas de la simple nada. Y la misma circunstancia hace que resulte también insostenible la objeción de que los puntos indivisibles, caso de tocarse, se confunden necesariamente los unos con los otros y no sirven, por tanto, para la creación de una línea. En efecto, ¿por qué dos partes integrantes claramente distintas por su cualidad visible y tangible no han de poder conservar su característica peculiaridad, por mucho que se aproximen la una a la otra?

“¿Acaso se ve alguna necesidad de que un punto de color o tangible sea destruido por la proximidad de otro punto dotado de iguales cualidades? ¿No es claro y evidente, por el contrario, que de la unión de estos dos puntos tiene que brotar necesariamente un nuevo objeto compuesto y divisible; que, dicho más exactamente, este objeto compuesto puede dividirse en dos partes, cada una de las cuales, pese a su contacto con la otra, mantiene su existencia independiente y aparte? Ayudando a la imaginación, representémoslos estos dos puntos, para impedir más fácilmente que se fundan y se confundan, como de distinto color. No cabe duda de que un punto azul y un punto rojo, por ejemplo, pueden mantener contacto entre sí sin fundirse y destruirse mutuamente. ¿Qué ocurriría con ellos, de otro modo? ¿Debería considerarse anulado o destruido el punto rojo o el azul? ¿O qué nuevo color harían brotar estos dos colores, al fundirse?”<sup>15</sup>

Resalta claramente aquí la verdadera endebles de la argumentación de Hume. Es evidente que de la “unión” de dos elementos que se caracterizan y distinguen solamente por su color no puede brotar un “objeto” espacial, del mismo modo que de la fusión de dos o más sonidos no podría formarse un color. Si consideramos los “puntos” atendiendo solamente a su contenido y a sus cualidades sensibles, no podría comprenderse ni siquiera aquel “contacto” del que Hume hace brotar la extensión. Para poder llegar a la totalidad del espacio, necesariamente tenemos que atribuir ya a los elementos la característica espacial de la “situación”. Ahora bien, ¿acaso la “situación” es directamente perceptible, en el mismo sentido que el color o la dureza? Formar el espacio por la suma de puntos puede tener cierto sentido siempre que se conciba el punto mismo, no como elemento absoluto, sino sim-

<sup>15</sup> *Treatise*, parte II, secc. IV.



plemente como sujeto de determinadas relaciones del espacio, y, por tanto, siempre que se vea en él solamente la expresión más simple de la relación fundamental y la función fundamental de cuya aplicación se desarrolla la representación del espacio acabado. Sin embargo, en Hume la ordenación de los elementos, su peculiar reunión y yuxtaposición, representa una creación total de la nada, un producto de la representación del que lo mismo puede carecer que tolerarlo con arreglo a sus principios.

A la misma objeción de principio se hallan sujetas la concepción y la determinación del concepto del número según Hume. En este punto, parece que su método escéptico se comprime desde el primer momento dentro de términos modestos: el álgebra y la aritmética son consideradas por él como las únicas ciencias en que puede desarrollarse hasta el grado más complejo una cadena de razonamientos, sin que pierdan por ello su exactitud y su seguridad perfectas.<sup>16</sup>

Si, por ejemplo, para comparar entre sí dos magnitudes en el espacio, tenemos que atenernos a la vaga imagen sensible de conjunto que nos ofrecen, razón por la cual jamás podemos llegar, aquí, a una exactitud completa, la teoría del número nos ofrece en realidad, según Hume, una pauta incondicional y absolutamente infalible. Se dice que dos números son iguales cuando pueden coordinarse entre sí de tal modo que una unidad del uno corresponda siempre a una unidad del otro. En este tipo de coordinación no cabe ninguna clase de error; en vez de la superficial intuición total con que teníamos que contentarnos en la geometría, nos encontramos aquí con el desdoblamiento en los elementos constitutivos, cada uno de los cuales puede captarse con total precisión. Sin embargo, si seguimos adelante con este pensamiento —ateniéndonos en él a la premisa fundamental de la teoría del conocimiento de Hume—, vemos que nos complica en seguida en nuevas dificultades. Para formarnos la “idea” de un número y compararla con otros, tendríamos necesariamente que poder contrastarla en todos y cada uno de sus detalles. La igualdad entre dos números sólo podría comprobarse “percibiendo” por separado y contrastando unas con otras, una por una, las diversas unidades que los integran. Pero, aun prescindiendo del hecho de que se-

<sup>16</sup> *Treatise*, parte III, secc. I.

mejante método quedaría circunscrito desde el primer momento a los números enteros y sería, por tanto, de todo punto insuficiente para la forma científica general del álgebra, en seguida nos encontraríamos con la misma inexactitud y el mismo embrollo, al considerar grandes complejos de números. La determinabilidad del número no podría llegar más allá del acto empírico de la numeración de las unidades.

¿O acaso Hume, para sustraerse a esta consecuencia, podría invocar la circunstancia de que la comprensión del concepto de un número no exige precisamente contar y recorrer de hecho las unidades que entran en su formación, sino que podemos representarnos su significación con un único y unitario acto del espíritu? Con ello, quedaría, en realidad, despojada de todo su fruto y de su verdadero resultado la crítica de la matemática desarrollada por él. El propósito fundamental de esta crítica, en efecto, no era otro que el destruir la quimera de que la matemática tenga nada que ver con ideas de naturaleza espiritual pertenecientes al campo de la lógica y mostrar que sólo puede medirse por el juicio de los sentidos.

El concepto del número, por el contrario, nos abre de nuevo una perspectiva en el campo de aquellas “percepciones intelectuales puras” que Hume combate como el *asylum ignorantiae* de toda la filosofía anterior a él.<sup>17</sup> La vigencia exacta que se le atribuye provoca y tiene necesariamente que provocar, según él, de nuevo, todas las dificultades y oscuridades de la lógica metafísica.

<sup>17</sup> “’Tis usual with mathematicians, to pretend, that those ideas, which are their objects, are of so refined and spiritual a nature, that they fall not under the conception of the fancy, but must be comprehended by a pure and intellectual view, of which the superior faculties of the soul are alone capable. The same notion runs thro’ most parts of philosophy, and is principally made use of to explain our abstract ideas, and to shew how we can form an idea of a triangle, for instance, which shall neither be an isosceles nor scalenum, nor be confined to any particular length and proportion of sides. ’Tis easy to see, why philosophers are so fond of this notion of some spiritual and refined perceptions; since by that means they cover many of their absurdities, and may refuse to submit to the decision of clear ideas, by appealing to such as are obscure and uncertain.” *Treatise*, parte III, secc. I.

## II

## LA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE CAUSA

El análisis del conocimiento matemático no es, para Hume, más que el preludio de su verdadera teoría; no hace más que preparar el terreno a la misión, más profunda y de mayor alcance, del análisis crítico del concepto de causa. Hume ve en esto, con toda razón, la aportación decisiva y original de su filosofía. Es precisamente en este punto y a partir de él cuando adquiere sus contornos nítidos y precisos, en Hume, el problema que hasta ahora ha venido ocupándonos bajo múltiples formas, que no son sino otros tantos conatos.

A través de todas las fases de la anterior evolución, hemos podido seguir el impulso de la conciencia a remontarse por encima de la materia de las percepciones inmediatamente dadas; pero, en un principio, limitábase al contenido de las impresiones concretas mismas, que aspiraba a transformar en una determinada dirección y desde un cierto punto de vista. Siempre parecía, por tanto, como si fuese posible poner coto a este impulso, como si bastara con mirar fija y conscientemente al contenido propio de cualquiera representación para desembarazarse de todo aditamento extraño y ulterior. Sin embargo, el problema cambia de aspecto tan pronto como no se trata ya de analizar nuestras ideas, sino de llegar a una conclusión acerca del ser real de las cosas. El terreno al que aquí nos vemos llevados no sólo afirma su derecho y su existencia frente a toda crítica filosófica, sino que incluso discute el rango al reino de las percepciones en el que radica, siendo necesario, por tanto, recurrir a toda la fuerza del análisis psicológico, para retrotraerse de nuevo, transitoria y artificialmente, al punto de vista de la "percepción pura".

Toda la crítica empírica, hasta ahora, había respetado, sin la menor impugnación, la vigencia metafísica del concepto de causa. Este concepto, que en Locke tiende el puente entre el mundo de las cosas y el mundo de nuestras representaciones, constituía para Berkeley el medio especulativo gracias al cual el sujeto concreto trascendía su propia esfera para concebirse en su relación de dependencia con respecto al divino autor de todo ser.

Hay que reconocerle a Hume el mérito decisivo de haber concentrado el problema, frente a todas estas aplicaciones trascendentes, pura y simplemente en el terreno de la experiencia y del saber. El problema, ahora, está en conocer, no cuál es el poder exterior que entrelaza dos cosas y las obliga a mantenerse unidas, sino cuál es el fundamento que determina y regula nuestros juicios acerca de la conexión causal. Cuando hablamos de causa y efecto, de fuerza y necesidad, todas estas expresiones no designan algo que se encuentre en los objetos mismos, sino que es la consideración del espíritu lo que les da sentido.

"Así como la necesidad de que dos por dos sean cuatro o de que los tres ángulos de un triángulo sumen dos rectos es inherente solamente al acto de nuestro entendimiento por medio del cual consideramos y comparamos estas ideas, así también la necesidad o la fuerza que enlaza las causas o los efectos tiene su existencia solamente en aquella determinación del espíritu que le lleva a pasar de las unas a los otros. La acción o la energía de las causas no reside ni en las causas mismas ni en la divinidad, ni en la cooperación de estos dos factores, sino única y exclusivamente en el alma, al representarse ésta la combinación de dos o más objetos en casos anteriores. Es aquí donde radica la fuerza real de las causas y la de su conexión y su necesidad."<sup>18</sup>

Los conceptos de eficacia y actividad, de fuerza y de energía, de cualidades y capacidades productivas: todos ellos aparecen concentrados, ahora, bajo la expresión problemática de la necesidad de la conexión. En este modo de plantear el problema, Hume —por muy curioso que esto pueda parecer, a primera vista— coincide totalmente con los críticos racionalistas del concepto causal. Los problemas enlazados al concepto de causa serían insolubles si se desprendieran de su verdadero origen, para enfrentarse al espíritu como algo extraño; para poder resolverlos, no tenemos más que retrotraerlos, según Hume, a su propio terreno, al campo de las "representaciones" y de las combinaciones entre ellas. El camino que la crítica de Hume sigue para llegar a esta solución, es conocido y no hace falta exponerlo en detalle. Recapitularemos tan sólo los rasgos más salientes de su evolución, en cuanto que ésta precisa y determina el problema general.

<sup>18</sup> *Treatise*, parte III, secc. XIV.

Es claro, en primer lugar, que no es ninguna conclusión intelectual lógica la que nos lleva del conocimiento de la causa a la del efecto. Toda conclusión silogística se basa por entero en el principio de la *identidad*: no hace más que expresar de un modo consciente y por separado lo que de antemano se contiene ya por entero en las premisas de que se parte. Ahora bien, ningún análisis podría jamás descubrir y poner de manifiesto el concepto de un efecto determinado y concreto en el concepto de su causa. Todas las tesis de la ciencia de la naturaleza consisten en vincular a un determinado complejo de condiciones un resultado *distinto* de ellas, el cual, por tanto, no puede llegar a obtenerse por medio de la simple consideración del material de las representaciones y de la clasificación de sus distintos elementos.

Desde un punto de vista lógico, sería igualmente legítima y admisible la vinculación de una causa concreta cualquiera con cualquier efecto, fuera el que fuese, y frente a esto es la *experiencia* la única que puede poner coto y levantar una barrera fija. La coacción de los hábitos empíricos crea aquella conexión que ninguna necesidad del pensamiento es capaz de producir y garantizar.

Hasta aquí, Hume se mueve dentro de los derroteros conocidos y usuales: si éste fuese el meollo y el contenido de su doctrina, es evidente que no se sobrepondría en ningún punto al escepticismo de los antiguos. Ya los antiguos habían desarrollado en una teoría completa y coherente, sin limitarse simplemente a esbozarlo, el pensamiento de que la causa y el efecto no se hallan unidos entre sí por ningún nexo *conceptual*, sino que se limitan a evocar asociativamente en la representación la combinación o el entrelazamiento usual bajo el que se nos presentan en la experiencia. Todo lo que sabemos acerca de una supuesta eficiencia descansa única y exclusivamente en el recuerdo de la combinación anterior entre dos procesos, uno de los cuales precede al otro y lo determina. No conocemos realmente la conexión entre las cosas, sino solamente entre los *signos*: este conocimiento representa simplemente la capacidad de retener en nuestra memoria diferentes impresiones que aparecen frecuentemente juntas y aparejadas, empleándolas como signos y referencias las unas con respecto a las otras (*μνήμη τῶν*

*πολλάκις συμπαρατηρήθέντων*).<sup>10</sup> La visión conceptual es sustituida, así, por la *espera* empírica, la cual, sin embargo, es de todo punto suficiente para la previsión de lo futuro y, por tanto, para todos los fines de la conducta práctica.

En este punto, donde termina el escepticismo, es precisamente donde comienza el profundo problema, tal como lo plantea Hume. ¿Cómo concebir que la *espera*, basada íntegramente sobre un fundamento subjetivo, coincida con el curso que la naturaleza sigue en todos sus fenómenos, y se vea continuamente confirmada en él?

“Si investigamos cuál es la naturaleza de todas nuestras conclusiones acerca de los hechos, vemos que todas ellas se remontan, en última instancia, a la relación de causa a efecto; y si seguimos indagando qué es lo que nos suministra el conocimiento de esta relación, podemos aceptar como respuesta suficiente y satisfactoria la que se contiene en esta palabra: la “experiencia”. Pero, si dejamos rienda suelta a nuestro capricho investigador y nos preguntamos *cuál es el fundamento de todas nuestras conclusiones de experiencia*, vemos que esto entraña un nuevo problema cuya solución y cuyo esclarecimiento pueden ser todavía más difíciles.”

En realidad, Hume se desprende aquí de todo el pasado del empirismo, para abordar un problema nuevo y original. La *experiencia*, concebida hasta aquí como la panacea universal y como la clave de toda la investigación, se convierte ahora en un *problema insoluble*. Su vigencia no se presupone ya de un modo simplista, sino que, lejos de ello, constituye el verdadero enigma que se trata de descifrar. La *justificación* de nuestras conclusiones causales no puede buscarse ni en el razonamiento lógico ni en la experiencia misma. La experiencia no puede explicar nada, ya que es, en realidad, su propio fundamento lo que se halla en tela de juicio.

Cabe comprender que el recuerdo nos permita evocar de nuevo, registrar y describir los casos pasados, que nos han sido suministrados por las percepciones; pero resulta de todo punto inconcebible cómo, partiendo de nuestras observaciones limitadas y concretas anteriores, podemos abarcar con la mirada y determinar la

<sup>10</sup> Más detalles sobre la teoría de la experiencia de los escépticos antiguos, en Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin, 1884, pp. 127 ss.

totalidad de los futuros acaecimientos. Para poder encontrar y demostrar aquí una conexión necesaria cualquiera, habría que poner de manifiesto un "medio", el eslabón de un concepto intermedio que sirva de enlace. Ahora bien, ¿cómo puede ser esto posible cuando ambos juicios se refieren a sujetos totalmente distintos o a fenómenos separados en el espacio y en el tiempo?

El simple concepto de una "conclusión de experiencia" (de una *experimental inference*) implica, por tanto —como incesantemente subraya Hume— una grosera *petitio principii*, puesto que presupone como valedero precisamente aquello que se trata de demostrar. La inducción debe toda la "fuerza probatoria" que puede atribuírsele única y exclusivamente al *postulado* de que el futuro será igual al pasado, pero no contiene nada en que este postulado mismo pueda apoyarse. Ninguna prueba deductiva o inductiva puede ponernos a salvo contra la hipótesis, contra la posibilidad de que todas las "naturalezas" de las cosas que hemos observado y comprobado empíricamente experimenten un cambio a partir de determinado momento, viniéndose con ello por tierra todas nuestras conjeturas, por mucho que éstas se apoyen en la apariencia.

"Decís que la práctica se encarga de refutar mis dudas. Pero desconocéis, en realidad, el sentido que inspira mi problema. En mi conducta como hombre, me siento perfectamente satisfecho en este punto; pero, como filósofo que siento, en la parte que le toca, su afán de saber, no quiero decir su escepticismo, deseo conocer el fundamento sobre que descansan estas conclusiones. Ninguna lectura, ninguna indagación ha sido capaz, hasta ahora, de salvar mis escrúpulos y de satisfacerme verdaderamente, en un problema como éste, de tal importancia. ¿Puedo, en estas circunstancias, hacer nada mejor que exponer al público la dificultad, aunque yo no conciba tal vez grandes esperanzas de poder encontrar una solución?"<sup>20</sup>

No es una actitud puramente escéptica y externa la que se manifiesta en estas palabras, que expresan en realidad la idea central de la teoría de Hume, bajo su forma más madura. Solamente allí donde Hume persevera en su duda, donde rechaza

<sup>20</sup> *Enquiry concerning human Understanding*, secc. IV, parte II (ed. Green y Grose, p. 33).

toda posibilidad de que sus argumentos resulten debilitados o amortiguados, puede afirmar este pensador su nueva posición en la historia del problema del conocimiento. La sustancia positiva y fecunda de su pensamiento radica única y exclusivamente en su escepticismo; en cambio, cuando trata de encontrar una solución, aunque sea puramente condicional, a sus dudas o reparos, reincide de nuevo en la concepción tradicional.

Suele interpretarse la doctrina de Hume en el sentido de que pone en duda la certeza demostrativa de nuestros juicios causales, concediéndoles solamente el rango de simples conjeturas basadas en la *probabilidad*. Con esto, se tergiversan totalmente el sentido y el propósito fundamental de su pensamiento. Semejante apreciación de las conclusiones basadas en la experiencia, apreciación evidentemente limitada, mas a pesar de todo *lógica*, podría tener su lugar en el sistema de Locke, pero equivaldría a destruir el fundamento mismo sobre que descansan las consideraciones de la filosofía de Hume.

Para poder designar un acaecimiento como "probable", debemos tener presentes las condiciones concretas de las que depende y cotejarlas en el pensamiento con otras circunstancias que determinan un resultado distinto. Ahora bien, es evidente que no podemos llevar a cabo este cotejo, ni comprobar una *primacia* cualquiera de un acaecimiento con respecto a otro contrario, si no tomamos ya como base un orden *fijo y permanente* del acaecer. Si esperamos, por ejemplo, que las cifras que aparecen en las caras del mismo dado aparezcan con una frecuencia aproximadamente igual en un número suficientemente grande de lanzamientos, tenemos que partir necesariamente del supuesto de que las condiciones de las que depende el modo como caiga el dado se mantienen constantes y no se hallan expuestas a cambios arbitrarios e imprevisibles en cuanto a su modo de actuar.

La afirmación de la "probabilidad" incluye, por tanto, aquella *certeza objetiva* cuyo derecho y cuya posibilidad pone en duda Hume. Por tanto, si bien el *Treatise* dejaba todavía en pie cierta oscuridad en este punto, la *Enquiry*; obra que se caracteriza, en general, por una formulación esencialmente más precisa del problema de la causa, desecha también expresamente este último intento de *fundamentación* del axioma causal.

"Si existieran argumentos que nos moviesen a confiar en la experiencia pasada y a tomarlos como pauta de nuestros juicios acerca del futuro, es evidente que estos argumentos no tendrían más que un valor de probabilidad, ya que no se basarían en la conexión lógica de las ideas, sino simplemente en los hechos y en la existencia. Ahora bien, es manifiesto que no existe ningún fundamento probatorio de este tipo, siempre y cuando que nos atengamos a nuestra explicación de esta clase de conclusiones y la consideremos como la única legítima. Hemos dicho que todas las afirmaciones acerca de la existencia se basan en la relación de causa a efecto, que nuestro conocimiento de esta relación proviene exclusivamente de la experiencia y que nuestras conclusiones empíricas se basan siempre en la hipótesis de que el futuro coincidirá con el pasado. Pretender desarrollar sobre fundamentos de probabilidad la prueba de esta última afirmación equivaldría, por tanto, a moverse en un círculo vicioso y dar por demostrado lo que se trata precisamente de demostrar."<sup>21</sup>

Que el sol volverá a salir mañana es una afirmación probable, en el sentido de que se apoya en la apariencia psicológica de la verdad; pero, objetivamente considerada, esta hipótesis no es, ni en lo más mínimo, más fundada que la inversa.

Como vemos, Locke y Hume critican el concepto y el valor lógico de la experiencia desde puntos de vista opuestos. Cuando Locke ve en la experiencia solamente un modo limitado e imperfecto de conocimiento, que no puede elevarse nunca al rango de auténtica ciencia, lo hace así porque la experiencia, que él sólo considera como una yuxtaposición y una acumulación de percepciones aisladas de los sentidos, no se halla a la altura del ideal de la rigurosa necesidad deductiva (cf. *supra*, pp. 189 ss.). Hume, en cambio, parte del enjuiciamiento contrario: nuestra imagen empírica del universo no puede reivindicar para sí ninguna clase de certeza porque, en vez de detenerse en las "impresiones" concretas, las trasciende constantemente, añadiéndoles hipótesis que no es posible apoyar en ninguna clase de impresiones.

Sin embargo, Hume no puede detenerse permanentemente en este resultado, que equivaldría al remate necesario y consecuente de su investigación. Su escepticismo, desarrollado hasta sus últi-

<sup>21</sup> *Enquiry*, secc. IV, parte II, p. 31.

mas consecuencias, no se dirige solamente contra el conocimiento de la experiencia, sino contra el axioma fundamental de su propia filosofía. ¿No existe ningún medio de mantener en pie, por lo menos indirectamente, este axioma, dándole una interpretación y una aplicación distintas? El que desaparezca ante nosotros la seguridad de la física científica, puede pasar; pero no cabe duda de que representaría una "gran ligereza e inconsecuencia" el que tuviésemos que abandonar el principio de todo conocimiento psicológico, tolerando una excepción al principio de que toda idea tiene que ir necesariamente precedida de una impresión análoga.

"Este principio se halla ya asegurado de un modo tan incondicional, que su posibilidad de aplicarlo también a nuestro caso no puede suscitar ya ninguna duda."<sup>22</sup>

El escepticismo de Hume descansa, pues, aquí, sobre terreno firme: encuentra su límite en los umbrales de la psicología. Pero, con ello, se abandona de nuevo el problema que anteriormente se había puesto al desnudo con inexorable claridad. A partir de aquí, Hume cae en el mismo círculo vicioso que constantemente había echado en cara a sus adversarios racionalistas y metafísicos.

En efecto, ¿qué tipo de certeza es el que su propio supremo principio puede alegar? ¿Puede demostrarse de un modo puramente lógico, con arreglo al principio de la identidad; radica en el simple concepto de la "representación" el que ésta haya de coincidir siempre necesariamente con una impresión? Es evidente que no puede ser éste el sentido, ya que también aquí se trata de dos contenidos distintos en cuanto a su cualidad psíquica y separados, además, en cuanto a su manifestación en el tiempo. Por tanto, este principio no puede aspirar a otra verdad que a una verdad de hecho, no puede querer proclamar más que una generalización de observaciones psicológicas.

Pero, con esto, Hume reconocería a la ciencia de nuestro ser espiritual lo que niega a la ciencia de la naturaleza. El problema versa sobre la posibilidad lógica de la inducción en general: no se

<sup>22</sup> "Shall the despair of success make me assert, that I am here possess of an idea, which is not preceded by any similar impression? This wou'd be too strong a proof of levity and inconstance; since the contrary principle has been already so firmly establish'd, as to admit of no farther doubt; at least, till we have more fully examin'd the present difficulty (*Treatise*, parte III, sec. II).

le puede silenciar con ninguna inducción de hecho, por amplia que ella sea, ejercida en un campo concreto de conocimiento. Hume retrotrae la causalidad al "hábito"; pero el hábito es de suyo, según él, un "principio" y una "fuerza" activa de nuestra naturaleza espiritual. Por donde vemos cómo reaparecen ahora por doquier, en la descripción y explicación de los fenómenos *psíquicos*, sin el menor recato, los conceptos y las expresiones cuya real validez y aplicabilidad pone en duda la crítica humeana del conocimiento. Toda observación concreta ejerce sobre el espíritu una *influencia* distinta según las distintas combinaciones especiales bajo las que se presenta; toda nueva percepción "tiende" a obligar a la imaginación a proyectarse en una dirección determinada. Existe una *dinámica psíquica de las representaciones*: éstas se provocan o se desplazan las unas a las otras, determinando mutuamente, en este juego cambiante, la *medida* de su acción.<sup>23</sup> Puede intentarse presentar todas estas denominaciones simplemente como otras tantas *imágenes* del verdadero comportamiento de las cosas; pero siempre quedaría en pie algo, y es que, en el curso del acaecer "interior" impera una determinada conexión y regularidad, que no somos nosotros los que, con nuestra interpretación, introducimos arbitrariamente en él, sino que forma parte integrante de él y con arreglo a su propia "naturaleza".<sup>24</sup>

Y este relativo reconocimiento que el concepto causal se conquista, gracias a una consecuencia, es verdad, que tiene que influir también insensiblemente en el enjuiciamiento de su importancia y significación para el conocimiento de la realidad exterior. Se destaca ahora cada vez más claramente la *tendencia a separar el tipo "afilosófico" de la conclusión basada en la probabilidad, con arreglo a la cual de la observación de unos pocos casos dispersos pasamos en seguida a la formación de reglas generales del acaecer, de la metodología filosófica y científica consciente, que enfoca siempre la totalidad de los hechos que deben ser tomados en consideración, esforzándose por distinguir entre las condiciones "esenciales" de un acaecimiento y las circunstancias ac-*

<sup>23</sup> Cf. acerca de esto, especialmente, el capítulo "Of the probability of causes" (*Treatise*, parte III, secc. XII).

<sup>24</sup> Cf. sobre este punto, Edmund König, *Die Entwicklung des Causalproblems*, vol. I, Leipzig, 1888, pp. 242 s.

*cidentales que aparecen unidas a él.* Según el modo de pensar usual de los más, no es necesario para que un determinado acaecimiento sea esperado que se repitan de un modo totalmente análogo las circunstancias bajo las cuales fue observado por primera vez; basta con que presente una cierta *semejanza*, siquiera sea superficial, con las condiciones primeramente dadas. En cambio, la ciencia no se contenta con estas vagas conclusiones analógicas, sino que procura, antes de emitir sus juicios, analizar el caso complejo en sus factores simples y comparar luego cada uno de estos factores concretos con los contenidos exactamente coincidentes y con su "acción" habitual.<sup>25</sup>

No se ve, sin embargo, a base de los principios de Hume, que este método represente para la ciencia *ninguna ventaja objetiva de valor*, ya que la repetición de condiciones totalmente idénticas no ofrece ni la más leve garantía *objetiva* de que haya que reiterarse el resultado que se produjo en ocasiones anteriores. Por tanto, sea de ello lo que quiera, ya nos confiemos a observaciones concretas fortuita y arbitrariamente destacadas o nos dejemos llevar de la marcha metódica de la ciencia, ello no modifica en lo más mínimo la característica *lógica* de nuestros predicados. Los lugares comunes de la experiencia cotidiana entran en contradicción con las "máximas" generales hacia las que nos guía la investigación científica, sin que ninguna de las dos partes pueda reivindicar para sí una "verdad" dotada de validez exclusiva y susceptible de ser probada.

El filósofo escéptico disfruta como un observador imparcial del espectáculo de esta lucha: "puede alegrarse de descubrir y encontrar aquí una nueva e importante contradicción en nuestra razón y de ver cómo nuestra filosofía tan pronto es echada por tierra por un principio de la naturaleza humana como salvada de nuevo por una nueva aplicación de este mismo principio. Si nos dejamos guiar por reglas generales, no cabe duda de que, en este punto, tomamos como norma un tipo muy poco filosófico de la conclusión de probabilidad; y, sin embargo, sólo por medio de esta clase de conclusiones estamos en condiciones de rectificar los

<sup>25</sup> Cf. especialmente, *Treatise*, parte III, secc. XIII: "Of unphilosophical probability".

juicios no filosóficos de probabilidad de que aquí se trata y cualesquiera otros”.

Si, a pesar de esto, también en la propia exposición de Hume va imponiéndose poco a poco la técnica científica a la observación popular, la razón determinante de ello no debemos buscarla en ningún fundamento lógico interno, sino simplemente en los resultados prácticos. La experiencia nos indica que nuestras previsiones son confirmadas por la realidad tanto más cuanto más se apoyan en un conocimiento más amplio y un análisis más preciso de los hechos, y la costumbre nos ayuda a preestablecer también esta conexión en cuanto al porvenir. Podemos así, a partir de ahora, distinguir diferentes grados ascendentes de certeza y crear una pauta que nos permite optar y decidir entre los testimonios en pugna de nuestra imaginación.<sup>26</sup>

Ahora, ya no nos contentamos con seguir sumisamente cualesquiera impulsos de la imaginación, sino que ponderamos cuidadosamente sus múltiples motivaciones. Buscamos en los fenómenos mayor constancia y coherencia de la que nos ofrece la percepción directa y nos esforzamos por establecerlas artificialmente, mediante el descubrimiento de nexos intermedios, allí donde no se nos dan directamente.

Hasra qué punto se ve Hume obligado, al final, a reconocer esta parte activa y constructiva de nuestra ciencia de la experiencia, nos lo indica con característica claridad su capítulo “sobre los milagros”. En él, se parte expresamente de la premisa de que la experiencia, aun siendo nuestra guía única en todos los juicios acerca de los hechos, no es, sin embargo, igualmente infalible en todos los casos, sino que nos induce frecuentemente a error. No tenemos, sin embargo, nos dice Hume, derecho a quejarnos de ello, ya que ella misma se encarga de sacarnos del error en que nos ha hecho caer, al ofrecernos en seguida casos y ejemplos contrarios, dándonos con ello ocasión de contrastar y rectificar nuestros juicios.

“No todos los efectos se siguen con la misma seguridad de sus supuestas causas. Con respecto a determinados fenómenos sabemos que en todos los lugares y en todos los tiempos se hallan constantemente relacionados entre sí, mientras que otros revelan

<sup>26</sup> Cf. *Treatise*, parte III, secc. XIII, hacia el final, y parte II, secc. XV.

conexiones menos firmes y más vacilantes, defraudando, por tanto, a veces, nuestras esperanzas, y esto hace que en nuestros juicios acerca de los hechos se den todos los grados imaginables de la seguridad, desde la suma certeza hasta el grado mínimo de la probabilidad (moral evidence).”<sup>27</sup>

La refutación de los milagros se atiene a la prueba de que su fuerza de convicción no puede nunca sobreponerse a esta fase última, la más baja de todas, pues cualesquiera que sean las autoridades y los testimonios sobre los que pueda hacerse descansar, lo que nos dicen contradice de tal modo a la marcha constante de las cosas, tal como nos la enseña una experiencia fija e inmutable, que todas las pruebas concretas tienen necesariamente que enmudecer frente a la masa global de hechos y observaciones con que aquí nos encontramos.

Sin embargo, con esta argumentación Hume abandona ya el terreno sobre el que se mueve, en lo fundamental, su investigación. Si —como incansablemente afirma este pensador— la “objetividad” que atribuimos a determinados hechos y a sus conexiones no puede razonarse nunca lógicamente, sino que descansa única y exclusivamente sobre la energía y la vivacidad con que el espíritu se siente impulsado a realizar estos contenidos en la representación, es evidente que todos los motivos capaces de exaltar esta energía de la representación encierran, en principio, la misma significación para nuestros juicios acerca de la realidad.

“No es solamente en la poesía y en la música donde debemos seguir nuestros gustos y sentimientos; también debemos hacer esto en la filosofía. Cuando estamos convencidos de la verdad de un principio, ello quiere decir que una representación influye más fuertemente sobre nosotros; cuando concedemos a una argumentación preferencia con respecto a otra, lo que hacemos es simplemente consultar a nuestro sentimiento y decidir con arreglo a sus indicaciones qué argumentación es superior a la otra en cuanto a la influencia que sobre nosotros ejerce.”<sup>28</sup>

La vivacidad de la representación no sólo provoca la fe en la realidad del contenido representado, sino que esta fe no es, en cuanto a toda su esencia, otra cosa sino precisamente esta coac-

<sup>27</sup> *Enquiry*, secc. X, parte I: “Of Miracles”.

<sup>28</sup> *Treatise*, parte III, secc. VIII.

ción y este impulso interiores de la imaginación.<sup>29</sup> Ahora bien, ¿por qué este impulso ha de depender exclusivamente de la cantidad de las observaciones coincidentes, en vez de hallarse determinado, al mismo tiempo, por la peculiar cualidad de las representaciones y las circunstancias bajo las cuales se nos ofrecen éstas?

No importa que el relato de un milagro contradiga a hechos conocidísimos: si excita nuestra imaginación y la estimula a desplegar una actividad enérgica, si se apodera de nuestra conciencia y la espolea, no dispondremos, según los criterios psicológicos del propio Hume, de ningún medio para negar su verosimilitud. Pues lo que aquí se ventila es simplemente lo que acaece y no lo que legítimamente debiera acaecer. Si la "naturaleza humana" presenta una tendencia tan constante a lo milagroso y lo excepcional como, de otra parte, a lo habitual y a lo conocido, lo único que tenemos que hacer, desde el punto de vista de la psicología observadora y analítica, tal como Hume lo preconiza, es, sencillamente, reconocer y aceptar este hecho. Por lo que se refiere al curso objetivo futuro del acaecer, ninguna de las dos tendencias puede decir nada.

Los motivos que llevan a Hume a atenuar, sin embargo, a la postre, esta consecuencia inflexible de su propia concepción fundamental, aparecen ahora claros. Lo que en él no había podido el interés de la ciencia abstracta, lo puede el interés de la ilustración religiosa y moral. Para alcanzar las metas marcadas por ella, es necesario atenerse rigurosamente al principio de la total determinabilidad y sujeción a leyes del acaecer de la naturaleza. Por donde nos encontramos ahora con una peculiar divergencia entre la convicción teórica, de una parte, y de otra los postulados morales de la práctica. Nos encontramos, así, ante una doble posición del conocimiento: aunque no podamos saber nunca con seguridad si los fenómenos reales se producirán en el futuro bajo una conexión fija y sujeta a leyes o en forma de simple caos, tenemos, a pesar de todo, que organizar nuestros pensamientos y nuestros actos como si fuese a ocurrir lo primero, como si la indagación metódica de la naturaleza nos garantizase realmente la

<sup>29</sup> "Here we must not be contented with saying, that the vividness of the idea produces the belief: We must maintain, that they are individually the same." *Treatise*, parte III, secc. X.

"verdad" superior de las cosas, por oposición a la manera popular de verlas y de concebirlas. El espíritu, al seguir esta orientación, no se limita a alinear y yuxtaponer las diferentes impresiones concretas que se le ofrecen, sino que procura ordenarlas y articularlas de tal modo que de ellas resulten la mayor unidad y la mayor regularidad posibles del acaecer.

Resumiendo los resultados del análisis crítico del concepto causal y contraponiéndolos a la crítica que Hume había hecho de la matemática, resalta claramente el progreso que se advierte en cuanto al planteamiento filosófico del problema. En uno y otro caso se muestra la peculiaridad de la conciencia de no detenerse en las percepciones directamente dadas, sino de seguir indagando por encima de ellas y hasta más allá; en uno y otro caso se ponen, asimismo, en tela de juicio la vigencia y el derecho objetivo de este impulso. Pero la transacción a que podíamos llegar en el terreno de la matemática, nos está vedada aquí. Frente a la "trascendencia" que la matemática se arroga, bastaba con remitirse a la imagen simplista de la realidad. En este punto, podía formularse el postulado de renunciar a los ideales geométricos, para moverse exclusivamente dentro del círculo de lo sensible y lo perceptible; y podía abordarse el intento de cavilar una nueva matemática que captase los contenidos de las representaciones en su realidad concreta, en vez de falsearlos por medio de interpretaciones abstractas.

Sin embargo, en el punto a que ahora hemos llegado, sería ya imposible semejante inversión. Aunque no sea posible fundamentar verdaderamente la conclusión causal, tampoco podemos prescindir de ella, pues no en vano forma parte, como uno de tantos factores, de nuestra concepción empírica de las cosas mismas y se funde con ellas en inseparable unidad.

Dentro de la matemática pura, el pensamiento parecía tener una función puramente negativa: su fuerza estribaba en mirar por encima de las determinaciones concretas de la representación individual, sin tenerlas en cuenta para nada. En cambio, aquí no se trata de semejante empobrecimiento, sino de un enriquecimiento, aunque incomprensible, del contenido de la percepción: no es un acto de abstracción, sino un acto de construcción lo que se plantea. Sea cualquiera la fuente de donde provenga este misterioso



incremento que los simples datos de las impresiones adquieren gracias a la necesaria conexión que entre ellos se establece, queda ahora definitivamente superada la opinión de que este incremento pueda atribuirse también a una "impresión" concreta. El término correlativo que el análisis psicológico puede descubrir con respecto a él no consiste en una imagen especial de los sentidos, sino en una función constante y regular de la imaginación. Ahora bien, esta función se basa simplemente en la costumbre; su posibilidad se limita simplemente a reproducir las conexiones que nos vienen dadas por la experiencia o encierra, por encima de esto, una significación creadora propia?

La respuesta a esta pregunta traza la línea divisoria entre la filosofía de Hume y la de Kant. Cabe señalar, sin embargo, que el problema mismo ha entrado, por lo menos en un punto, dentro de la órbita visual de la teoría humeana del conocimiento, la cual adquiere, así, un nuevo rasgo característico.

### III

#### EL CONCEPTO DE LA EXISTENCIA

El concepto de causa radica, psicológicamente considerado y explicado, en una coacción de nuestras representaciones; pero, si nos fijamos solamente en su contenido y en su propia significación, vemos que trasciende constantemente por sobre el campo de los contenidos representativos. **Afirmamos una conexión causal necesaria, no tanto entre nuestras sensaciones como entre las cosas reales, que oponemos como existencias reales y permanentes a nuestras percepciones sin cesar cambiantes.** Cualquiera que sea la legitimidad de esta afirmación, tenemos que esforzarnos en comprenderla y esclarecerla en sí misma, si es que queremos asimilarnos íntegramente el contenido de hecho que nuestra conciencia nos ofrece.

**La crítica del concepto de sustancia no puede separarse de la del concepto de causa: son ambos conceptos, unidos, los que pueden delimitar el campo del conocimiento y del ser empírico.**

Comenzamos aquí por la misma comprobación *negativa* en la que culminaba la disquisición del problema causal: **el concepto del "ser", lo mismo que el de la causa, no puede ser conocido de**

**nosotros ni nos es dado por medio de una percepción concreta.** El hecho de que este o aquel contenido "exista" no representa una característica representable que ostente en sí, junto a otras determinaciones. **La "realidad" que le atribuimos no es precisamente una cualidad especial y susceptible de ser desprendida de él, a la manera como, por ejemplo, el color se adhiere al cuerpo en que aparece.** **Lejos de ello, la existencia de un objeto no significa otra cosa que el conjunto mismo de todas las características que en él se manifiestan.**

"Pensar en algo simplemente y pensarlo como existente no son dos cosas distintas. La representación de la existencia, cuando va aparejada a la representación de un objeto cualquiera, no le añade nada a ésta. **Todo lo que nos representamos nos lo representamos siempre como algo existente.** Toda representación que nos formamos, sea la que fuere, es siempre la representación de algo que existe; y la representación de algo que existe no es otra cosa que una representación cualquiera formada por nosotros. Para impugnar esto, habría que poner de manifiesto, necesariamente, la impresión determinada de la que se deriva la idea del ser y demostrar que esta impresión es inseparable de todo lo que consideramos como existente, lo cual es, según podemos afirmar sin el menor reparo, absolutamente imposible."<sup>80</sup>

Debe rechazarse, pues, de antemano la idea metafísica de una doble realidad de las cosas, como si éstas tuvieran un ser que poseen en nuestra conciencia y otro ser al margen de toda relación con ésta. El principio idealista de Berkeley no necesita ya de seguir razonándose: constituye, en lo sucesivo, el fundamento evidente de todo análisis del proceso del conocimiento.

El *escepticismo* de Hume descansa así, históricamente, sobre una base totalmente nueva. La duda en cuanto a la "realidad" de nuestro conocimiento respondía, por lo general, a un motivo fundamental de carácter dogmático, nacido del hecho de empeñarse en medir nuestras representaciones por los originales absolutos que se proponían copiar; pues bien, Hume descarta clara y firmemente esta concepción.

La contradicción puesta de manifiesto por Hume cala más hondo y es más difícil de superar, precisamente porque se mantiene

<sup>80</sup> *Treatise*, parte II, secc. VI.

por entero dentro del campo del conocimiento, porque radica en la antítesis entre las exigencias necesarias y las funciones posibles del saber mismo. Por el contrario, el pensamiento de que nuestras ideas no pueden nunca igualar a sus prototipos en las cosas no tiene por qué seguirnos preocupando, ya que descansa simplemente sobre un desdoblamiento ficticio del ser. La "manifestación" de las cosas empíricas nos da, al mismo tiempo, su ser último y más alto.

"Como todos los fenómenos y todas las percepciones sensibles nos son conocidos solamente por medio de la conciencia, necesariamente tienen que manifestarse, en todos los respectos, como lo que son y ser tal y como se manifiestan. Todo lo que aparece ante la conciencia no es, en realidad, más que una percepción; es imposible, por tanto, que nosotros lo vivamos de otro modo, a menos que admitamos la posibilidad de equivocarnos en aquello de que tenemos una conciencia más inmediata."<sup>31</sup>

Ahora, debemos comprender claramente, sobre todo, que ninguna inferencia del efecto a la causa puede hacernos salir jamás del campo de la conciencia, ya que la conexión causal misma no significa otra cosa que un nexo existente entre diferentes percepciones, nunca un nexo entre percepciones y objetos.<sup>32</sup> La percepción, lo mismo que la conclusión racional, permanece siempre, en cuanto a su contenido y en cuanto a su función total, dentro del "universo de la imaginación".<sup>33</sup>

<sup>31</sup> *Treatise*, parte IV, secc. II.

<sup>32</sup> "As no beings are ever present to the mind but perceptions; it follows that we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects" (*ibid.*).

<sup>33</sup> "Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but the perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd." (*Treatise*, parte II, secc. VI.) Se equivoca, pues Högnswald, *Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendänge*, Berlin, 1904, páginas 19 ss., cuando pretende descubrir, en este punto, una contradicción de principio entre Berkeley y Hume; lejos de ello, se aprecia una coincidencia en cuanto al resultado entre el fenomenalismo de ambos pensadores, aunque se inspire en motivos no totalmente iguales en uno y otro. No hay en las

Pero esta manera de ver no liquida, ni mucho menos, el verdadero problema crítico fundamental, ni siquiera podemos decir que en realidad lo aborde. El hecho de que penetremos en la ilusión de los objetos "absolutos" no quiere decir que quedemos por ello libres del problema de saber de qué modo nace el concepto del objeto empírico. Al rechazar toda idea de un ser situado "detrás" de los fenómenos, se destaca con tanta mayor claridad ante nosotros la necesidad de explicar cómo, en la consideración de los fenómenos mismos, llegamos a hablar de un "ser" y de una perduración del objeto por sobre el acto de la percepción directa de los sentidos. Lo que la realidad nos da son complejos de cualidades sensibles, que se entrecruzan y desplazan de múltiples modos, que tan pronto desaparecen de nuestra conciencia como emergen de nuevo de ella, al cabo de cierto tiempo.

¿Qué es lo que nos mueve a atribuir a estas imágenes momentáneas una conexión que, en todo caso, no poseen para la percepción directa; qué nos autoriza y qué nos obliga a coordinar en un todo continuo estas imágenes, que nos son dadas siempre por la realidad en una sucesión discontinua y llena de lagunas, haciendo que a ellas corresponda siempre uno y el mismo "objeto"?

Problemas de este tipo no son nuevos, sino que habían preocupado permanentemente a la filosofía moderna, desde el análisis crítico del concepto de cosa por Descartes. El mérito de Hume, por tanto, no consiste en haber descubierto el problema, sino en haberlo desembarazado, clara y nítidamente, de las ataduras metafísicas a que se hallaba sujeto. Qué sea lo que queremos decir cuando atribuimos a los objetos un ser aparte "fuera" de la con-

manifestaciones de Hume nada que permita afirmar que pone en duda la existencia de cosas existentes en sí "detrás" de los fenómenos y que discute su cognoscibilidad "clara y distinta"; ello estaría, además, en contradicción directa con los principios fundamentales de su filosofía. Todo el tema sobre el cual gira aquí su investigación es, no la existencia de las cosas, sino única y exclusivamente la fe en esta existencia, que constituye para él, ciertamente, un hecho firme que ninguna argumentación podría desvirtuar. Lo único que a él le interesa comprender es el nacimiento psicológico de esta fe; en cambio, no le preocupa en lo más mínimo el problema metafísico de la existencia absoluta, no porque lo resuelva de antemano en sentido positivo, sino porque se sale completamente, según él, del marco de los problemas que legítimamente pueden ser planteados.

ciencia es algo que sólo puede contestarse de verdad, según nos dice Hume, siempre que se comprenda de antemano qué significa la constancia en el tiempo que solemos asignarles.

El problema de la sustancia es transferido, por decirlo así, del lenguaje del espacio al del tiempo: no es una "trascendencia" que deba interpretarse en un sentido de lugar, sino su permanencia empírica, la que constituye el verdadero problema fundamental de la teoría del conocimiento.<sup>84</sup> Este problema había apuntado ya en Berkeley, aunque para ser eliminado de nuevo en seguida mediante la invocación del concepto de Dios: pese a todas las interrupciones que nuestras percepciones experimenten, tenemos derecho a hablar de objetos idénticos y permanentes, porque las percepciones que desaparecen para el sujeto individual concreto afirman su persistencia en la conciencia divina.<sup>85</sup>

Pero ahora, habiendo desaparecido este último refugio y esta última garantía de la objetividad, nos enfrentamos con un problema totalmente nuevo. Como hemos visto, el pensamiento de la existencia permanente de los objetos no puede provenir de los sentidos, ya que los testimonios de éstos se extienden siempre solamente al estado momentáneo del sujeto, sin poder trascender nunca a una lejanía en el tiempo. Y aún menos podríamos comprender este pensamiento como un producto de una conclusión racional, ya que toda conclusión lógica, como Hume recalca constantemente, se basa exclusivamente sobre el principio de la identidad, mientras que aquí, lo mismo que en la afirmación acerca del nexo causal, se trata de remontarse a un ser distinto del contenido de las percepciones dadas. De aquí que la misma reflexión puramente lógica no conduzca tanto a una fundamentación como a una impugnación de los postulados que en este punto establece, simplistamente y sin preocuparse, la conciencia cotidiana.

"Las hipótesis de la muchedumbre y los postulados derivados de la filosofía son, en este punto, directamente contrapuestos entre sí. La filosofía nos enseña que todo lo que se representa al espíritu es solamente una percepción y tiene, por tanto, una exis-

<sup>84</sup> Cf. *Treatise*, parte IV, secc. II: "Of scepticism with regard to the senses" (hacia el comienzo).

<sup>85</sup> Berkeley, *Dialogues between Hylas and Philonous*, III (cf. *supra*, páginas 226 ss.).

tencia ininterrumpida y dependiente del espíritu, al paso que la mayoría de la gente mezcla y confunde las percepciones y los objetos, atribuyendo una existencia permanente y aparte incluso a las cosas que vemos o que sentimos. Como esta concepción es perfectamente irracional, tiene que provenir necesariamente de otra capacidad que no sea la del entendimiento."

Después de los resultados del análisis del concepto de causa, no tenemos para qué molestarnos en seguir indagando cuál sea esta capacidad: es la imaginación, la cual, del mismo modo que provoca en nosotros la creencia en la conexión objetivamente necesaria de los fenómenos, evoca también en nosotros y mantiene viva la ilusión de los objetos permanentes.

En el desarrollo de este pensamiento por Hume, hay que distinguir, a su vez, dos cosas. Deben separarse totalmente el descubrimiento y el análisis del hecho psicológico de la explicación que Hume intenta dar de él. La segunda es de todo punto insuficiente; en cambio, el primero se ha mostrado muy fructífero para el progreso de los problemas. ¿Cuál es la determinabilidad intrínseca; cuál la cualidad fenomenológica a que queremos referirnos cuando atribuimos a nuestras ideas un ser "objetivo"?

No basta en modo alguno —como ahora se subraya claramente, por oposición a manifestaciones anteriores— con remitirse a la fuerza y a la vivacidad especial y al carácter involuntario con que las ideas se insinúan a nuestra conciencia, ya que todas estas cualidades se dan también, en medida no menor, en nuestros sentimientos de placer y de disgusto, en nuestros afectos y pasiones, a los cuales, sin embargo, no intentamos nunca hacer que trascendan de la órbita del propio yo. Tiene que haber, por tanto, características que afecten al contenido objetivo y a la conexión de las representaciones mismas, y no a la simple reacción del sujeto sensible, y que nos muevan a reconocer a determinados grupos y consecuencias de fenómenos aquella peculiar "realidad". Parece, a primera vista, como si la simple constancia de las impresiones pudiera conferirles este valor y esta pretensión.

"Aquellas montañas, aquellas casas o aquellos árboles que se muestran ahora ante mi vista se me han aparecido siempre en el mismo orden, y si cierro los ojos o vuelvo la cabeza, perdiéndolos, por tanto, de vista, sigo viéndolos delante de mí, sin la más peque-

ña variación. Y la misma uniformidad de existencia muestran mi lecho, mi mesa, mis libros y papeles; no cambian porque la actividad de la visión o de la percepción se interrumpa. Y otro tanto sucede con todas las impresiones cuyos objetos considero como existentes fuera de mí, a diferencia de lo que ocurre con todas las demás impresiones, ya posean una fuerza de insinuación pequeña o grande, ya sean voluntarias o involuntarias."

Pero también esta primera característica, por sí sola, es manifiestamente insuficiente; si fuese decisiva y definitiva, la realidad de una impresión se hallaría vinculada a su **inmutabilidad**; no sería posible, para decirlo en otros términos, ninguna comprobación objetiva de estos o los otros cambios. Pero es aquí precisamente donde reside el verdadero punto de gravedad del problema: **los fenómenos se llaman "reales" cuando —sean cuales fueren los cambios que puedan experimentar en cuanto a sus cualidades y relaciones mutuas— no sufren nunca alteraciones completamente súbitas y a saltos, sino que presentan una transición determinada y regulada en todas y cada una de sus fases. Esta coherencia de las impresiones, esta ley unitaria que siguen en sus mutaciones, es la que nos permite hablar de un "ser" continuo y sin lagunas.** Para que podamos desplegar el contenido de una percepción a lo largo de un determinado tiempo, es necesario que podamos seguirlo con la mirada del espíritu, por decirlo así; mas, para ello, no hace falta que se encadenen sensaciones plenamente homogéneas, sino que basta con que **los diferentes momentos se compendien en una unidad ideal por medio de la dependencia existente entre ellos.**

Es solamente ahora, explicado de este modo el sentido del problema, cuando puede entrar en acción la explicación psicológica. **La existencia permanente se ha disuelto ante nosotros en las leyes de un proceso; ahora bien, el fundamento y el origen de este proceso no pueden buscarse sino en la conciencia. Y de nuevo nos encontramos con que es la imaginación la que, siguiendo a las impresiones concretas y a base de la semejanza entre ellas, pasa de la una a la otra y establece entre ellas un nexo espiritual, que nosotros interpretamos en seguida, falsamente, como un nexo sustancial que se da en las cosas mismas. Hablamos como si se tratara de un objeto idéntico, cuando en realidad**

**estamos ante grupos de representaciones separados, aunque unidos entre sí por medio de relaciones asociativas.**

"Cuando la imaginación se desliza fácilmente a lo largo de las representaciones de las distintas percepciones ininterrumpidas o pasa fácilmente de unas a otras, esto entraña casi el mismo modo de actividad del espíritu que cuando seguimos la misma percepción uniforme e ininterrumpida. De aquí que sea tan natural la *confusión* entre uno y otro estado de hecho."

Es, por tanto, en última instancia, **la misma conclusión engañosa la que nos lleva a admitir un ser real permanente y a postular una conexión necesaria y objetiva entre las cosas.** Y, sin embargo, si nos fijamos de cerca en la cosa, vemos que la idea general de Hume adquiere y presenta aquí un matiz nuevo. **Cuando la conclusión causal trascendía por sobre el campo de lo dado, su función limitábase, a pesar de todo, a transferir al acaecer futuro una conexión que la experiencia pasada nos había enseñado a conocer. Con lo cual no creaba, en el fondo, ningún contenido nuevo, sino que se limitaba a seguir un estado de hecho empíricamente conocido por encima del campo en que lo encontrábamos por vez primera en nuestras percepciones.**

Ahora se trata, por el contrario, de un proceso considerablemente más fácil y problemático. **La imaginación, al afirmar la persistencia unitaria del objeto a despecho de todas las lagunas de la percepción actual, predica con ello una conexión que rebasa en el plano de los principios todos los límites de la observación sensible. Presupone la existencia de contenidos allí donde empíricamente no es posible demostrarlos; crea, en lugares que la sensación directa deja vacíos, formas propias que, a su vez, son las que dan base y conexión a los hechos percibidos.**

**No estamos ya, por tanto, ante una simple reiteración, sino ante una auténtica creación; no ante una habitual reproducción, sino —por muy paradójico que ello pueda parecer— ante una producción de contenidos.** Y es el propio Hume quien ahora destaca energicamente esta diferencia. La conclusión con respecto a la continuidad y la coherencia de los fenómenos es algo que difiere esencialmente de todas las conclusiones que podemos extraer a base del concepto causal; si nos empeñamos en derivarla también

de la *costumbre*, sólo podremos hacerlo de un modo indirecto e impropio (in an indirect and oblique manner).

“Pues se reconocerá sin esfuerzo que, no hallándose presentes ante el espíritu más que sus propias percepciones, sólo a base de la articulación regular de estas percepciones precisamente puede llegar a formarse una costumbre, la cual, por tanto, no puede tampoco *trascender nunca por sobre el grado de esta regularidad*. Por consiguiente, un determinado grado de regularidad en nuestras percepciones no puede ser nunca, para nosotros, razón suficiente para inferir un grado *superior* de regularidad en cuanto a otros objetos que escapan a nuestra percepción. Esto implica más bien una contradicción, es decir, una costumbre creada a base de algo que jamás se ha hallado presente ante el espíritu. Ahora bien, cuando, partiendo de la coherencia de los objetos de los sentidos o de la frecuencia de sus combinaciones, llegamos a la conclusión de su existencia permanente, tratamos de asegurar a estos objetos *una regularidad mayor de la que hemos observado en nuestras percepciones*. Podemos habernos convencido en un caso dado de que dos objetos, tal como se presentan a nuestros sentidos, se hallan relacionados entre sí, pero es imposible que observemos nunca una constancia *perfecta* de esta relación. Basta con que volvamos la cabeza o cerremos los ojos, para que esta constancia desaparezca. Pero es precisamente en este caso cuando admitimos que aquellos objetos, pese a la aparente interrupción, siguen manteniéndose en su relación usual y llegamos, por tanto, a la conclusión de que los fenómenos que se presentan ante nosotros como algo irregular, se hallan, sin embargo, relacionados entre sí por algo que nosotros no acertamos a percibir. Es cierto que todas nuestras conclusiones acerca de los hechos descansan única y exclusivamente sobre la costumbre, la cual puede, a su vez, ser simplemente efecto de repetidas percepciones: *pero la extensión de la costumbre hasta más allá del campo de las percepciones no puede ser nunca el efecto directo y natural de la repetición y la combinación constantes, sino que tiene necesariamente que obedecer, además, a otros factores.*”<sup>86</sup>

<sup>86</sup> Este pasaje está tomado, lo mismo que el anterior, del capítulo que lleva por epígrafe “Of scepticism with regard to the senses” (*Treatise*, parte IV, secc. II).

Ahora bien, estos factores —como el propio Hume señala— ya los conocemos. *En el análisis del conocimiento matemático, hemos visto que las formas de las que ahí se habla no son nunca la expresión simple y sencilla de determinadas sensaciones, sino que en ellas se transforma y desarrolla en una dirección determinada el contenido que la percepción nos ofrece. A base de una igualdad imperfecta, con que nos encontramos en las cosas sensibles, nos vemos empujados a cavilar una pauta de comparación perfecta y absolutamente exacta, de la que debe quedar excluida la posibilidad del más pequeño error y del más leve cambio. El mismo caso exactamente tenemos aquí ante nosotros.*

“Los objetos muestran ya, en la medida en que se manifiestan ante los sentidos, una cierta conexión, la cual, sin embargo, se hace más firme y más uniforme tan pronto como damos por supuesto que poseen una existencia continua. *Una vez que el espíritu tiene de a observar una uniformidad en los objetos, nada tan natural como que se mantenga en la misma tendencia, hasta convertir esta uniformidad en la más perfecta posible.*”<sup>87</sup>

Con estas consideraciones llega Hume al umbral de un problema de importancia fundamental para la crítica del conocimiento. Junto al concepto de sustancia y al concepto de causa surge ahora, aunque sea bajo una forma vaga y metafórica, el *concepto de límite*. Lo que llamamos la “realidad” de las cosas no es simplemente la expresión pasiva de las “percepciones” en nuestro espí-

<sup>87</sup> *Ibid.* “Con esto complementa o completa Hume —según advierte Lipps, en su comentario a este pasaje—, como se ve, su principio de la costumbre. Al mismo tiempo, el principio adquiere con ello un nuevo carácter y un carácter *verdaderamente lógico*; se convierte, así, en una especie de principio general de la inercia, la constancia, la consecuencia, en una palabra, la *normatividad* del espíritu pensante. Un paso más en esta dirección, y el principio de la costumbre en cuanto tal, la supuesta significación lógica de lo consuetudinario o lo habitual desaparece, quedando en pie solamente la ley pura de la normatividad del espíritu, el hecho apriorístico de que el espíritu humano se halla en general sujeto a ley, es decir, el hecho sobre el que descansan, en realidad, todas las deducciones y del que se desprende, en particular, la ley causal sin más” (*Traktat über die menschliche Natur*, ed. por Lipps, nota 282). Este juicio es muy certero en general, pero a la vista de él no se comprende cómo Lipps puede mantener en pie el juicio *valorativo* que emite en el prólogo de su obra acerca del *Treatise* de Hume y de su actitud ante la *Crítica de la razón pura*.

ritu, no es la simple trasposición del contenido dado de las sensaciones a otra esfera del ser, sino que sólo puede obtenerse y elaborarse por medio de un proceso progresivo de idealización a base de lo que la observación y la experiencia nos ofrecen. El concepto del ser continuo y permanente no significa sino una delimitación del espíritu, la cual se ofrece ante éste por la fuerza de una necesidad interior tan pronto como aspira a articular en una unidad completa y coherente el material de las percepciones de los sentidos. El objeto brota, por así decirlo, de la integración de las sensaciones; integración que puede sobreponerse a todas las inconsistencias de las simples percepciones, siempre y cuando que aquellas lagunas sean suplidas y complementadas por la fuerza de la imaginación. Hume se preocupa de poner de manifiesto y describir esta actividad peculiar de la interpolación, aunque sin llegar a comprenderla y justificarla como filósofo y crítico del conocimiento.

También su crítica del conocimiento matemático, vista desde aquí, parece aún más problemática y dudosa que antes. Si los conceptos geométricos se recusaban, por ser simples abstracciones carentes de base suficiente y directa en las impresiones de los sentidos, resulta que ahora este mismo método idealizante sobre el que descansan aquellos conceptos se manifiesta como inexcusable para poder llegar incluso a nuestro concepto empírico de la realidad.

Es cierto que Hume sigue ateniéndose, aquí, rigurosamente, a su alternativa: sólo conoce impresiones y ficciones. Pero esta división, que tan fácil parecía en el terreno conceptual, se revela como irrealizable para los efectos prácticos y en el enjuiciamiento práctico, ya que ambos momentos se hallan tan indisolublemente entrelazados y confundidos, que el desglosamiento de la sensación pura se revela, en última instancia, como una exigencia irrealizable.

"Comencé la disquisición sobre nuestro tema —así describe el propio Hume el resultado de su investigación— observando que haríamos bien en confiar sin el menor reparo en nuestros sentidos; tal es la conclusión a que habrá de llegar mi investigación en su conjunto. Ahora pienso, dicho sea francamente, muy de otro modo: más bien me inclino a no depositar la menor confianza en

mis sentidos o, mejor dicho, en mi imaginación que a confiar sin reservas en ellos. No puedo comprender cómo estas tendencias tan triviales de la imaginación, guiadas por estas hipótesis tan falsas, puedan conducir nunca a una concepción de conjunto fundada y racional... Es una grosera ilusión suponer que las percepciones semejantes entre sí sean numéricamente idénticas; y, sin embargo, es esta ilusión la que nos induce a la creencia de que las percepciones son ininterrumpidas y existen, aunque no se hallen presentes ante los sentidos. Tal es la concepción de la vida usual. Pero nuestra concepción filosófica tropieza, a fin de cuentas, con las mismas dificultades; adolece, además, del absurdo de negar y confirmar, a un tiempo, la premisa de que parte la vida corriente... ¿Qué podemos esperar, sino fallas y errores, de todo este embrollo de pensamientos infundados y singulares? ¿Y cómo podemos justificar ante nosotros mismos la confianza que ciframos en ellos?"

Esta ojeada retrospectiva general pone de manifiesto, en efecto, con la mayor claridad, los progresos alcanzados por la investigación de Hume. Este pensador parte de la "impresión" como de un hecho seguro y valedero, para reconocer que, a la luz de este criterio, se disuelve en la nada, no sólo el conocimiento matemático, sino también, en último término, el conocimiento empírico.

En esta consecuencia reside la aportación verdaderamente productiva de su teoría del conocimiento. La idea de querer poner de manifiesto y fundamentar en las impresiones de los sentidos los modos puros de articulación del espíritu, idea que presidía y dominaba todavía, en Hume, el planteamiento inicial del problema, es descartada para siempre por el resultado de su filosofía. Lo que Hume vive en sí es el derrumbamiento del esquema sensualista fundamental del conocimiento, aunque él lo considere, naturalmente, como la bancarrota del saber en general. El hecho de que resulte arbitraria e indemostrable la hipótesis de un "portador" sustancial desconocido de las percepciones de los sentidos le lleva a la conclusión de que carece también de fundamento y de legitimidad la función conceptual por virtud de la cual agrupamos coherentemente las sensaciones en unidad sujeta a ley, aunque no podamos nunca pensar en descartarla y prescindir de ella como de algo superfluo. Descubrimos la ilusión, pero no po-

demos destruirla. La despreocupación y la inadvertencia: he ahí lo único que puede curarnos.

Este final en que desemboca la filosofía de la experiencia lleva ya dentro el germen y el motivo de un nuevo punto de partida, el cual, ciertamente, sólo podrá manifestarse a base de una inversión total de la anterior *pauta valorativa* del conocimiento.

### Apéndice

#### LAS PRINCIPALES CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA INGLESA, FUERA DEL EMPIRISMO

La exposición de la filosofía inglesa suele contentarse con la reproducción y el enjuiciamiento de los grandes sistemas del empirismo. Y no cabe duda de que estos sistemas, en su coherente sucesión histórica, en la que se manifiesta, innegablemente, al mismo tiempo, una conexión lógica interior, representan la aportación característica y original de la filosofía inglesa a la historia general del pensamiento.

La fuerza y la originalidad de esta aportación hizo que ya la conciencia de su tiempo no prestase la menor atención a otras doctrinas situadas en un campo históricamente cercano al de éstas, hasta hacerlas caer, poco a poco, en el olvido, cuando no guardaban una relación directa con el interés fundamental único o predominante.

Y, sin embargo, estas doctrinas olvidadas presentan ciertos rasgos característicos de especial importancia para poder formarse una idea clara acerca de la evolución histórica del problema del conocimiento en su conjunto. Mucho de lo que, de momento y en el plano del tiempo, aparecía atado y entorpecido en su acción inmediata no se perdió, sin embargo, para el desarrollo total del progreso sistemático, sino que estaba llamado a desarrollarse y desplegarse de nuevo, bajo una forma más madura, en una etapa posterior del pensamiento.

Son, ante todo, los pensamientos fundamentales del *racionalismo* los que, al entrar en contacto con los nuevos grupos de problemas, adquieren aquí aquel sello característico bajo el que habrán de mantenerse históricamente activos durante largo tiempo, a través de la historia.

La consideración de las diversas corrientes latentes que subsisten junto al empirismo y frente a él hace, pues, que se destaque con toda claridad la *continuidad* en el desarrollo de las ideas centrales de la filosofía moderna. Aquí nos fijaremos solamente

en las direcciones fundamentales que se manifiestan y distinguen en este movimiento de conjunto y que nos permitirán ver mejor las nuevas metas objetivas que van destacándose poco a poco en ellas, de un modo cada vez más claro y nítido.

## I

El problema de los fundamentos *apriorísticos* del conocimiento aparece ya en los umbrales de la filosofía inglesa. Pero es muy significativo que este problema no surja de reflexiones lógicas abstractas, sino íntimamente entrelazado con ideas de carácter ético y religioso. Es el postulado de un fundamento firme y generalmente valedero de las normas morales el que impulsa a plantear este problema y le infunde fuerza y vigor.

Esta conexión a que nos referimos se destaca más claramente que en ningún otro caso en el tratado *De veritate* de Herbert de Cherbury (1624). El motivo decisivo de la investigación en que esta obra se inspira es la aspiración a encontrar la verdadera religión unitaria, llamada a sobreponerse a todas las particularidades y al aislamiento de los diferentes cultos.

La idea ética fundamental del humanismo impulsa a una nueva fundamentación teórica del concepto de la verdad. Del mismo modo que existe una humanidad y una razón, debe imperar una comunidad única que abarque a todos los hombres, una verdadera Iglesia universal. Ahora bien, esta auténtica Iglesia "católica" no se halla constituida por hombres que proclaman de palabra o por escrito, turbulentamente, sus propios dogmas limitados, ni por ninguna clase de comunidades especiales que, encerradas dentro de estrechos límites de espacio y de tiempo, disputen solamente bajo un emblema limitado y concreto. La única Iglesia verdaderamente católica, la única Iglesia siempre y dondequiera igual a sí misma, es el conocimiento de aquellas verdades generales que no se hallan vinculadas a ningún lugar concreto ni a ningún tiempo determinado.

"Pues sólo ella nos muestra la providencia divina y universal; sólo ella difunde por doquier la sabiduría de la naturaleza; sólo ella demuestra por qué Dios es llamado el padre común de todas las criaturas, fuera del cual no existe salvación. Todo elogio con

que se vanaglorian las Iglesias especiales corresponde, en realidad, a esta doctrina. Cuanto más nos alejamos de ella, más nos vemos inducidos a error, y nos alejamos de ella cuando apartamos los ojos de las verdades seguras y absolutas de la divina previsión para dejarnos seducir por opiniones inciertas, forjadas y transformadas en nuevos dogmas de la fe."<sup>1</sup>

La revelación puede añadir a la verdad, tal como nos la presentan los conceptos racionales, ciertos rasgos especiales y concretos, conformando de este modo su imagen, en cuanto a los detalles, de distinto modo según los distintos tiempos y los distintos pueblos, pero no puede refutarla ni fundamentarla. Ninguna religión puede reivindicar para sí una revelación propia y exclusiva, a la que no puedan acogerse también las demás; por eso, el verdadero criterio para emitir un fallo hay que buscarlo siempre, invariablemente, en los principios inmutables de la razón, que son siempre y dondequiera los mismos (pp. 245 s.).

Sin embargo, para que este valor lógico pueda afirmarse debemos remontarnos hasta su más remoto origen físico y metafísico; debemos dar a los conceptos comunes su punto de apoyo y, por así decirlo, su infraestructura sustancial en una "capacidad" anímica general, la cual debe pensarse también, a su vez, en una determinada conexión con la divina naturaleza universal.

He aquí cómo la razón, el conjunto de las "notitiae communes" se convierte en seguida, para Herbert, en un *poder natural* que se muestra activo en todo ser y en todo pensar. Así como es una y la misma fuerza la que obra en la formación de los minerales o en la de las plantas o los animales, así también el pensamiento de los diversos individuos se halla impulsado y dirigido siempre por un *instinto* natural común. Este instinto, que nada tiene que ver con el capricho y la arbitrariedad subjetiva del pensamiento discursivo y se manifiesta siempre, por tanto, de un modo rigurosa-

<sup>1</sup> Herbert de Cherbury, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (primera edición, 1624), Londres, 1633, pp. 222 s. Sobre Herbert, cf. especialmente Dilthey, "Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VII.



mente uniforme y necesario, constituye el verdadero cuño de la verdad eterna, grabado en nosotros.<sup>2</sup>

En él poseemos ya, *implícitamente*, todo lo que más tarde el trabajo lógico abstracto se limitará a desarrollar e iluminar. Obra ya aquí, en embrión, como una fuerza oscura de la naturaleza, la capacidad de la que ulteriormente brotarán, en gradual desarrollo, todos nuestros conceptos racionales.

El instinto viene a ser, por tanto, así en sentido lógico como en cuanto al tiempo, la "anticipación" de la experiencia.<sup>3</sup> No tenemos más que separar, desglosar todo lo que hay en nosotros de las cosas sensibles de fuera, para descubrir en aquello que resta, una vez deducido lo anterior, y que no es posible explicar ni derivar por esta vía, un patrimonio espiritual originario. Quien haya sabido comprenderlo así, habrá alcanzado también un algo verdaderamente divino.

"Lo que tú aportas contigo mismo a los objetos es la dote paterna de la naturaleza y el saber del instinto natural. De esta clase son los signos por medio de los cuales distinguimos lo verdadero de lo falso en el enjuiciamiento del mundo exterior y discriminamos el bien del mal en nuestros juicios sobre el mundo interior. Pero, así como las dotes anímicas de la vista y del oído, del amor y la esperanza, a falta de objetos adecuados a ellas, permanecen mudas y no se manifiestan al exterior por ninguna clase de signos, otro tanto acontece con las verdades fundamentales de orden general (notitiae communes), *las cuales no son precisamente, ni mucho menos, experiencias, como lo demuestra el hecho de que sin ellas no podamos experimentar nada.*"

La capacidad de actuar sobre las cosas y de enfrentarse activamente a ellas, y no simplemente de sufrir pasivamente su influencia, capacidad de la que somos conscientes, no puede tener su origen, a su vez, evidentemente, en las cosas mismas. Nuestro

<sup>2</sup> V. Herbert de Cherbury, *De veritate*, pp. 41 s., 66 ss.

<sup>3</sup> L. c., p. 60: "Instinctus enim naturalis prima, discursus ultima est facultatum. Ideo in Elementis Zoophytis et in ipso demum Embryone propriam conservationem procurat facultas ista, quae gradatim deinceps sese ad objecta explicans notiones discursus ubique anticipat; ideo in domo secundum regulas Architectonicas exstructa, pulchrum symmetriae prius ab instinctu naturali percipitur, quam ipsa ratio, quae ex proportionibus partium, et inter se et ad totum, operose, neque tamen sine auxilio notitiarum communium perficitur."

espíritu no es como una tabla rasa, sino como un libro cerrado, que, aunque sólo se abra bajo el impulso de los objetos del mundo exterior, guarda ya en sí mismo un copioso y peculiar contenido de saber (pp. 53 s.). Los conceptos fundamentales del conocimiento, comunes a todos y cada uno de nosotros, recaen sobre los objetos y son suscitados por ellos, pero sería necio creer que se insinúan en nosotros con los objetos, para tomar posesión de nuestro espíritu.<sup>4</sup>

Véase, pues, con cuánta energía Herbert de Cherbury abre paso a la idea leibniziana del "intellectus ipse". También él parte del postulado de la "armonía" del conocer y el ser, del intelecto y las cosas. Resida donde residiere la verdad de la "cosa", de nada nos sirve, nada puede significar para nuestros fines, si no se convierte en una verdad para nosotros, para nuestro *saber*. Para que algo pueda tener la pretensión de la verdad, necesita alegar en su favor el testimonio de una "capacidad" espiritual cualquiera y sólo se le puede reconocer vigencia en relación con este testimonio.

"Por tanto, toda nuestra teoría de la verdad se retrotrae al firme afianzamiento y a la fundamentación (confirmatio) de esta capacidad, cuya variedad experimenta cada cual en sí mismo, a tono con las diferencias en cuanto a los objetos."

Se trata, ante todo, de investigar las condiciones bajo las cuales se ponen las fuerzas interiores del espíritu en consonancia con las cosas exteriores (pp. 5 s.).

"Lo que estas fuerzas no puedan comprender como verdadero, como adecuado, como necesario y dotado de validez general, no puede probarse en modo alguno: y así, frente a lo que los libros nos ofrecen, surge siempre, continuamente, la pregunta de cuál es la capacidad cognoscitiva en que sus afirmaciones pueden apoyarse" (p. 38).

Es cierto que, en todos estos argumentos, Herbert no añade

<sup>4</sup> "Vocantur autem notitiae communes, quia in omni homine sano et integro, modo objecta sive rerum, sive verborum, sive signorum constant; ad objecta enim excitari notitias communes, ipse sensus... docet: neque igitur cum objectis ipsis inveni, vel delirus quispiam existimaret unquam: Restat, ut in nobis a natura describantur et ut, ista lege, explicentur (quae aliter in nobis silere possunt) notitiae communes." L. c., pp. 47 s.

ningún rasgo totalmente nuevo a la doctrina estoica de los *νοῦαι ἐννοιαί*; sin embargo, la energía y la claridad con que este pensador sitúa el concepto de la verdad en el centro de todas sus investigaciones hacen de él el exponente de un interés auténticamente moderno y el precursor del planteamiento del problema de la futura teoría del conocimiento.

Dentro de los marcos de la filosofía inglesa, la doctrina de Herbert repercute principalmente en las discusiones teológicas, para las que el pensamiento de las "notitiae communes" se acredita como un vigoroso fermento en el desarrollo de la ilustración en materia religiosa. También en el terreno puramente teórico podemos seguir durante largo tiempo la influencia de Herbert, aunque los elementos estoicos en la fundamentación del apriorismo van siendo relegados poco a poco a segundo plano, desplazados por los motivos platónicos y cartesianos (v. *infra*, II y III). Cuán persistente fue esta influencia lo indica, principalmente, el hecho de que sobreviviera en el tiempo a todos los grandes sistemas del empirismo, a la teoría de Locke y a las de Berkeley y Hume. La reacción contra los fundamentos sensualistas del conocimiento, que parte de la *escuela escocesa*, no representa, en realidad, sino la renovación del apriorismo sobre las bases psicológicas sentadas por Herbert.

La nítida distinción entre lo que nos enseña el "instinto" natural innato y lo que nos revela el pensamiento discursivo es la misma en Reid que en Herbert. Uno y otro se remiten, principalmente, al juicio *estético* como al verdadero ejemplo y prototipo. Es evidente que el buen gusto puede ser perfeccionado por el hábito y por la razón, aunque nunca podría llegar a *adquirirse* si no apareciesen inculcados en nuestro espíritu los primeros fundamentos y los primeros principios de él, y lo mismo podemos decir de todos los campos del juicio en general.<sup>6</sup>

También los juicios de la experiencia serían, en realidad, imposibles y lógicamente insostenibles de suyo, si no se basaran en ciertos conceptos previos generales, cuyo contenido no proviene de la experiencia. La simple inducción jamás nos suministraría una certeza superior a la de los casos concretos observados, jamás

<sup>6</sup> Reid, *An inquiry into the human Mind on the Principles of Common Sense*. 2ª ed., Edimburgo, 1765 (1ª ed., 1764), p. 89. Cf. *supra*, nota 3.

nos permitiría llegar a conclusiones acerca de un acaecimiento futuro cualquiera, si no la precediera, como un resultado ya seguro y establecido, el principio de que la naturaleza obra siempre de un modo uniforme. Este principio nos pertrecha con "una presciencia instintiva acerca de la naturaleza" (an instinctive prescience of nature), que no proviene en modo alguno ni de la observación ni de la conclusión conceptual, sino que constituye una parte originaria, no susceptible de ser reducida a otro fundamento anterior, de nuestra propia naturaleza espiritual.

"Suprimamos la luz de este principio de la inducción, y la experiencia será tan ciega como un topo: sólo alcanzará a percibir lo que de hecho se halla en presencia de nosotros y la afecta directamente; pero no será capaz de ver absolutamente nada de lo que se halla antes o después de ella, es decir, de lo que se refiere al pasado o al futuro" (pp. 346 s.).

También aquí podemos darnos clara cuenta de cómo la concepción del *a priori* en el sentido del "prius" psicológico, y la de la condición lógica se intercambian insensiblemente. La estructura general de las cosas debe aparecer preformada en nuestro espíritu, como patrimonio fijo del saber, con anterioridad a toda experiencia.

"No sé ni de qué modo ni en qué momento he adquirido estos primeros principios en los que baso todas mis conclusiones, pues los poseo desde tiempo inmemorial; pero estoy seguro de que forman parte de mi propia constitución y de que no puedo desprenderme de ellos" (p. 111).

La validez general de los principios consiste, pues, única y exclusivamente en su efectividad psicológica, en la fuerza con que se nos imponen irresistiblemente, sin que nosotros podamos oponerles ninguna clase de reparos críticos. Toda verdad se remonta, si nos fijamos en sus últimos fundamentos intrínsecos, a uno de estos actos de "sugestión". Pero la solución que aquí se da es más dudosa y más problemática de lo que lo era en la doctrina tradicional en la que Reid se apoya.

El "instinto", a la manera como lo entienden Herbert de Cherbury y la concepción tradicional, es un principio de dirección y de selección; es la brújula que tenemos para navegar por los

rumbos de la experiencia y que ha de orientarnos con la mayor seguridad en ella.

Pero, ahora, se le atribuye al *a priori* una función nueva y más difícil. No se trata ya, simplemente, de que nos ofrezca una orientación concreta dentro del campo de los objetos, sino de que compruebe y demuestre la objetividad, la *existencia de las cosas exteriores* mismas. Así, pues, se le impone ahora al apriorismo, después de la crítica de Berkeley y Hume, una *carga probatoria* nueva.

Ahora bien, para hacer frente a este problema Reid sigue disponiendo solamente del viejo esquema psicológico que le brinda la teoría del "consensus gentium". En vez de una teoría desarrollada, en la que se desentrañen progresivamente los criterios conceptuales de la objetividad, sólo nos encontramos en él y en su escuela con la invocación uniforme y siempre renovada al testimonio del "sano sentido común".

Aun allí donde nos encontramos con algunos atisbos aislados de una distinción lógica más clara, vemos que éstos se pierden, a la postre, en la vaguedad de esta consigna general. Según Reid, el defecto fundamental de principio de toda la filosofía anterior estriba en que, en su modo de formular el problema del conocimiento, cae constantemente, una y otra vez, bajo el prejuicio tradicional de que todo nuestro conocimiento de los objetos obra y es transmitido por medio de las imágenes que las cosas proyectan en nosotros. Semejante hipótesis, que envuelve una división primaria de la experiencia en un campo simplemente interior y otro simplemente externo, representa de suyo, como el propio Reid objeta, una premisa *dogmática* no probada.

De aquí que Reid intente sustituir por un análisis puramente psicológico y lógico esta teoría metafísica de la objetividad, remontándose considerablemente, en este punto, no hay duda, por sobre las superficiales declamaciones de sus continuadores inmediatos, principalmente las de Oswald y Beattie.

La "objetividad" es, según él, un carácter fundamental, no de la representación concreta, sino del *juicio*; sus fundamentos no residen precisamente en un elemento intrínseco concreto, tal como, por ejemplo, la fuerza y la vivacidad de la representación, sino en un acto peculiar del espíritu, que se añade a las simples ima-

presiones de los sentidos. El juicio es, por tanto, atendiendo a su naturaleza y a su significación fundamental, algo más que la simple comparación de las representaciones concretas dadas, tal y como lo presenta la teoría sensualista. El *valor de conocimiento* específico que atribuimos a determinados principios "objetivamente válidos" no se basa en el acopio de determinados elementos de las sensaciones, existentes por sí mismos, sino que, lejos de ello, estos "elementos" al parecer independientes son pura y simplemente el producto de un proceso de abstracción, el resultado de un análisis por el que descomponemos un *acto de juicio* originario en sus condiciones concretas. Por donde no es necesario, como generalmente se admite, que las *relaciones fundamentales* entre las ideas nazcan del contacto y la comparación puramente pasivos de *varias* impresiones, consideradas como fundamentos de la relación de que se trata, sino que se contienen ya y se dan de antemano en el contenido "concreto" (p. 49).

No cabe duda de que, en estas manifestaciones, plantea Reid, frente a la teoría empírica del conocimiento, un *problema* exacto y nuevo. Lo que ocurre es que este problema no pudo llegar a ser fecundo para él, por la sencilla razón de que su nitidez se ve en seguida embotada por la vaga formulación del *a priori* como un "instinto" psicológico general. El hecho de que atribuyamos a determinados contenidos el valor de la "realidad" no se nos presenta ya, ahora, como una circunstancia que necesite ser justificada desde el punto de vista de la crítica del conocimiento, sino como un hecho irreductible y evidente por sí mismo, cuyos *fundamentos* sólo la arbitrariedad especulativa y la obstinación escéptica pueden empeñarse en indagar.

Es precisamente en este punto, en el que Reid —en el conocimiento de los actos "sintéticos" originarios del juicio— parece presentar puntos más estrechos de contacto con la doctrina kantiana, donde se revela nítidamente, por tanto, la diferencia característica que lo separa del sistema crítico. Para el sistema de la crítica de la razón, la realidad de las cosas no es el punto de partida seguro de sí mismo, sino el problema que, en una investigación sobre la objetividad del *conocimiento*, se trata de resolver. La "existencia" no es un "patrimonio" directo del conocimiento, sino la meta hacia la que éste tiende y que aspira a alcanzar y a consoli-

dar, gracias a los medios "apriorísticos" fundamentales de que dispone. En Reid, por el contrario, el *a priori* ha perdido su verdadera fuerza, por cuanto que, en vez de describirlo en su función lógica, se lo presenta como un resultado acabado, que se adelanta, por tanto, en un sentido falso, a los frutos del trabajo científico y de la experiencia científica.

## II

En el transcurso de la filosofía moderna, va pasando a ocupar cada vez más el verdadero centro de la investigación el *análisis crítico del concepto de cosa*. Apenas habrá otro problema que exprese de un modo tan característico como éste la tendencia del pensamiento moderno y que adquiera una significación histórica tan universal, por encima de todas las diferencias que se manifiestan en las opiniones de las escuelas.

Desde la investigación en que Descartes, en las *Meditaciones*, trató de determinar la "sustancia" de la cera, aquello que forma su verdadera realidad como cosa, los pensadores no dejan de abordar este problema desde los más diversos puntos de vista y partiendo de las más diferentes premisas. Intervienen aquí, no sólo la definición leibniziana de la realidad del fenómeno, sino también el análisis del juicio existencial por Berkeley y Hume; los resultados de las reflexiones abstractas de la teoría del conocimiento se dan la mano, aquí, con los resultados a que conduce, en su evolución propia e independiente, la metodología de las ciencias exactas.

Ya hemos visto cómo, en algunos pensadores, principalmente en Geulincx y Richard Burthogge, se plantea este problema con una fuerza y una claridad en las que, a veces, casi parece tocarse ya el pensamiento teórico fundamental que forma la esencia de la filosofía crítica, aunque en algunas de las manifestaciones de detalle de estos pensadores siga repercutiendo todavía, en el fondo, la vieja mentalidad escolástica (v. vol. I, pp. 540-59).

Ahora bien, en nadie se manifiesta esta mezcla de rasgos medievales y modernos de un modo tan peculiar y tan paradójico como en un pensador inglés del siglo XVII, en cuya física y metafísica vemos cómo se entrelazan las influencias y las doctrinas de Aris-

tóteles con los resultados de la mecánica y la física modernas. Este entrelazamiento de motivos heterogéneos y dispares hace de la obra de sir Kenelm Digby sobre la naturaleza y la inmortalidad del alma (1644) un documento histórico típico. Digby era amigo personal de Descartes y persona muy familiarizada con la doctrina de éste: nos ofrece, por ello, uno de los primeros ejemplos de cómo la nueva mentalidad idealista va abriéndose paso e imponiéndose dentro de la misma tradición escolástica, hasta conducir a una transformación interior del problema del conocimiento.

Digby parte de la explicación escolástica según la cual la *verdad* consiste en la "consonancia del intelecto con las cosas a las que éste se enfrenta";<sup>6</sup> pero se sobrepone a esta concepción, al ahondarla y superarla. Digby rechaza resueltamente la teoría corriente según la cual los objetos sólo actúan sobre el alma con una parte de su ser y son solamente las "imágenes" de los objetos las que se ofrecen directamente al espíritu y se someten a la consideración de éste. Debemos, nos dice este autor, avenirnos a la consecuencia lógica de que las cosas mismas, con arreglo a su propia y genuina naturaleza y a sus cualidades reales ilimitadas, trascienden al yo cognoscente. El modo como lo trasciendan, de cómo sea posible que las cosas corporales existan en su propia y plena naturaleza y, sin embargo, existan también en nosotros, de un modo incorporeal, constituye, ciertamente, un misterio, que jamás llegaremos a descifrar totalmente; pero es precisamente este "misterio" el que constituye el fundamento latente y la premisa de todo nuestro saber.<sup>7</sup> La teoría tradicional de las "especies" no aclara este misterio; lo único que hace es darle una expresión distinta, pues para que la "specie" pueda representar plena y ver-

<sup>6</sup> Kenelm Digby, *Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive Tractatus duo philosophici*, etc. (1ª ed. en inglés, París, 1644), Francfort, 1664, p. 483. Sobre la filosofía de la naturaleza en Digby, v. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, II, pp. 188 ss., quien se remite también expresamente a la peculiar teoría del conocimiento de este autor inglés.

<sup>7</sup> "Si a me dicere aveas quaerasque, quo ut ita dicam naturae artificio corpora in spiritum evadunt, fateor me tibi satisfacere non posse, nec aliud demum responderere, quam haec fieri quidem, sed arcana mihi quae ignota animae efficacia... Reipsa scimus mysterium hoc ita ut diximus se habere, licet quia veram perfectamque animae naturam ignoramus, modum quo ab anima peragatur exprimere nequeamus." L. c., p. 513.

daderamente la cosa de que se trata es necesario que sea igual a ella en todas sus partes y que, por tanto, entre ella y el objeto medie, no simplemente una relación de "semejanza", sino una perfecta y absoluta identidad (pp. 461 s.).

Si, por tanto, entre la cosa tal y como existe por sí misma y nuestro modo espiritual de concebirla media una total y plena coincidencia, bastará con considerar este mismo modo espiritual de concebir para descubrir en él, al mismo tiempo, todos los elementos esenciales de lo real.

Mediante este giro característico y original, Digby hace que resulte fecunda para la crítica del conocimiento la misma concepción dogmática de la que había partido. El análisis del proceso del conocimiento nada tiene que ver con el simple reflejo de una mera apariencia de la realidad, sino que nos revela la naturaleza y la esencia absolutas de ésta. La verdadera estructura del ser va manifestándose ante nosotros a medida que descubrimos cómo los conceptos se condicionan mutuamente en nuestro espíritu y cómo los conceptos derivados emanan y provienen de los originarios y se forman a base de ellos.

No basta, por tanto, con detenerse en las impresiones de los sentidos, que forman ya siempre un conjunto múltiple y complejo, sino que debemos investigar este conjunto hasta remontarnos a sus elementos constitutivos, a sus condiciones necesarias y suficientes. Las percepciones que adquirimos de fuera se disuelven, para la consideración pensante, en "simples" datos de conciencia, que son, por así decirlo, "los miembros y las partes de los que se forma la aprehensión total y completa de la cosa" (p. 463). El concepto último e irreductible hasta el cual podemos seguir la distinción, es el concepto de la existencia. Es este concepto el que entra necesariamente en todos los conceptos derivados, el que los determina y hace posibles. No podemos concebir ningún contenido como dotado de tales o cuales cualidades sin concebirlo, al mismo tiempo, como existente y, por tanto, sin enlazar con él y recoger en él el concepto fundamental del ser.

Es, pues, este concepto el que más profundamente arraigado se halla en el espíritu del hombre, el que constituye su medio

discursivo más simple y más natural, más general y más amplio.<sup>8</sup> Cualquier otro contenido del saber que podamos concebir tiene necesariamente que participar de este medio discursivo, que constituye el destino específico del hombre (*propria hominis affectio*); tiene necesariamente —para decirlo con las palabras de Digby— que "añadirse, en cierto modo, al tronco fundamental del ser".

"Así, vemos que no podemos expresar nada por medio del lenguaje sin valernos de palabras que designan el ser; que no podemos captar nada mediante el pensamiento sin encuadrarlo en el concepto del ser."

Toda consideración del entendimiento se reduce, en última instancia, a esta función fundamental única, a la subsunción de todo lo múltiple bajo el pensamiento unitario del ser.<sup>9</sup> Mientras que todo otro concepto es un simple concepto comparativo que se limita a expresar una relación entre cosas, aquí se trata de un postulado incondicional y, por tanto, del comienzo absoluto del pensamiento mismo (p. 468).

Una segunda fase, más compleja, se alcanza ya cuando pasamos del "ser" al "ente", del concepto abstracto de la existencia a la "cosa" existente. El concepto de la "cosa" se forma ya por la suma de la existencia y de lo que existe; pero, por otra parte, este concepto supera con mucho en simplicidad y en originariedad lógica a todos los contenidos de la intuición ordinaria de los sentidos, pues puede formarse de suyo en el espíritu, sin necesidad de recurrir a la variedad de los objetos sensibles, mientras que, por el contrario, todo objeto empírico lo presupone necesariamente. Podemos captar el concepto de una cosa desprendido de todas sus cualidades mudables y fortuitas, tales como la magnitud, la forma,

<sup>8</sup> "Notio enim existentiae... est omnium communissima, universalissima, simplicissima, maxime naturalis, profundissimeque demum in homine radicata" (p. 475).

<sup>9</sup> "Ex iis quae modo diximus, duo colligi possunt, quae homini peculiariter convenientia diligenter a nobis observari postulant. Prius est, quod existentia sive ens... sic propria hominis affectio. Res enim quaelibet particularis in homine existit per quandam (ut ita dicam) sui insitionem in ipso existentiae sive entis tronco: juxtaque experimur nihil a nobis loquendo exprimi, cui entis appellationem non tribuamus, nihil mente concipi quod sub entis notione non apprehendamus... Dubium igitur non est, quin negotiatio omnis intellectus circa objecta sibi proposita sub notione entis versetur" (p. 466).

el color, etc.; pero no podemos expresar ni concebir un objeto concreto como dotado de forma o de color sin concebirlo ante todo como un algo, como un "ente" (p. 465).

Un progreso ulterior en dirección a la existencia concreta consiste, además, en considerar los objetos, no ya aisladamente, sino en sus múltiples nexos y relaciones. También aquí se revela y se manifiesta una fuerza básica verdaderamente espiritual: una de las dotes peculiares del alma es su capacidad de *comparación*, su función comparativa (p. 468). Todas las relaciones de las cosas encuentran en ella su verdadera correlación: son conocidas por nosotros, no al ser recogidas pasivamente por nuestro espíritu del exterior, sino al ser recreadas por él en su libre actividad. Si nos fijamos en relaciones como las que median entre el *todo* y la *parte*, la *causa* y el *efecto*, inmediatamente comprendemos que no es posible encontrar en el mundo exterior ninguna clase de *original* que se asemeje directamente a ellas.

"Las cosas de las que se predicán esas relaciones pueden ser descritas y reproducidas en sus propios colores, pero ¿cómo sería posible pintar su relación misma y qué imagen podríamos trazar de la mitad, de la causa o del efecto? Para quien sepa pensar de algún modo no puede ser dudoso que conceptos de este tipo difieren en absoluto de los que se nos inculcan por medio de los sentidos... Y si comprendemos la fuerza de este argumento, nos daremos cuenta en seguida de que el axioma aristotélico según el cual no existe nada en el intelecto que no exista previamente en los sentidos no puede ser considerado como verdadero en el riguroso sentido de la palabra, sino que más bien puede afirmarse lo contrario, a saber: que *nada* existe en el intelecto que existiera antes en los sentidos" (p. 516).

En efecto, aunque el intelecto pueda partir de la consideración de las impresiones de los sentidos, no las toma nunca en la forma en que se encuentra directamente con ellas, sino que las somete a una transformación que les confiere una nueva y peculiar entidad. Para lo cual se requiere siempre una *función unitaria* y originaria del alma que abarque con una mirada lo que en el mundo exterior aparece disperso y diseminado, reduciéndolo a un concepto único y general. Si nos fijamos, por ejemplo, en el concepto del *número*, podría parecer a primera vista, en un examen

superficial, que este concepto no es sino la reproducción de la realidad de nuestras sensaciones, una característica concreta de las cosas contadas, que abstraemos de ellas. Pero un análisis lógico más preciso nos conduce a una distinción más profunda. No cabe duda de que los sentidos pueden captar y diferenciar las cosas concretas en cuanto tales; pero el distinguir y, al mismo tiempo, combinar entre sí los elementos que las forman, de tal modo que el entrelazamiento de la pluralidad dé nacimiento a una nueva *unidad* cualitativa, es ya una función específica y pura del *intelecto*. La *síntesis*, como función incondicionalmente necesaria para la formación de todo concepto del número, no es propia de los objetos, sino exclusivamente del alma. Por ejemplo, diez cosas sensibles serán siempre, consideradas como tales, una simple acumulación y yuxtaposición de elementos concretos inconexos entre sí, sin que de suyo lleguen a adquirir nunca esa rigurosa *significación* unitaria ideal que requiere y representa el *concepto aritmético del número* (pp. 519 s.).

Por donde el problema de la validez de nuestros conceptos y nuestros juicios lógicos fundamentales nos hace remontarnos, por dondequiera que lo miremos, de los objetos a las funciones de nuestro espíritu. Cuando, por ejemplo, disolvemos la magnitud continua, para llegar a comprenderla verdaderamente, en puntos o el tiempo y el movimiento en momentos indivisibles, no seguimos con ello la naturaleza misma de los objetos, sino que nos dejamos llevar de una tendencia y un "instinto" de nuestro *espíritu*, que gusta siempre de reducir lo compuesto y lo divisible a elementos cuantitativamente simples.

Es el "alma" la que postula y reclama lo "indivisible", la que se aferra a esto, para plasmarse en ello ella misma. La "sustanciabilidad" de las cosas no es más que el reflejo de esta su unificación espiritual. El que coloquemos todos los conceptos formados por nosotros bajo el punto de vista de la sustancia, el que busquemos, dondequiera que nos sale al paso una cualidad cualquiera, un "portador" sustancial de ella, tiene su explicación en el hecho de que solamente una cosa existente por sí misma e independiente *ofrece al alma un fundamento seguro y adecuado* en que puede basarse y sobre el que puede afianzarse. Los simples "accidentes", considerados por sí mismos, serían demasiado fugaces e

inconsistentes para ofrecer un punto firme y seguro de apoyo a la actividad del intelecto. Por eso, para poder formarnos un concepto de ellos, necesitamos "atribuirles las condiciones de la sustancia", aunque este tipo de consideración, si no la ejercemos con el mayor cuidado, pueda inducirnos fácilmente a graves errores.<sup>10</sup>

Apenas encontraremos en toda la historia de la filosofía moderna otro ejemplo tan característico como éste de un punto de partida que, siendo en su origen puramente metafísico, conduzca a consecuencias tan importantes y de tan gran alcance para la crítica del conocimiento. El interés filosófico de Digby no versa en primer término, ni mucho menos, sobre el análisis del saber, sino sobre la prueba de la inmaterialidad y la inmortalidad del alma. Pero este pensador se revela como un auténtico pariente espiritual de Descartes en el hecho de que su espiritualismo se basa, sobre todo, en reflexiones lógicas, de que el "alma" coincide para él, esencialmente, con la función fundamental de la conciencia, por virtud de la cual se plasma en unidad el contenido múltiple y multiforme de las sensaciones.

Es cierto que sigue existiendo en Digby, sin atenuación alguna, el viejo dualismo entre el ser corporal y el ser espiritual, entre la conciencia y la realidad exterior. Según él, la función del conocimiento se reduce, como en la filosofía anterior, a iluminar y expresar la esencia "absoluta" de las cosas, que se presupone como existente y fija. Pero no se trata, en este proceso, de una simple reproducción, sino de una actividad espiritual pura, de una luz que el intelecto proyecta sobre las cosas, sin limitarse a recibirla de ellas. El mundo de los objetos, mientras se los conciba al margen de las funciones espirituales y aparte de ellas, permanece en el más completo misterio; sólo se ilumina y adquiere contor-

<sup>10</sup> "Atque haec demum ratio est, cur omnibus quas formamus notionibus substantiae rationem tribuamus. . . Hoc autem idcirco evenit, quia substantia (id est res per se subsistens propriisque terminis circumscripta) idoneum stabilisque fundamentum animae praebet, cui innitatur, et in quo se quodammodo defigat. Caeterae vero veluti appendices substantiae, si juxta propriam cujusque conditionem spectarentur, fluxae nimis forent ac lubricae, quam ut imposita sibi animae, sive intellectus opera firmiter sustinerent. Hinc igitur est, quod notiones de illis efformans substantiae conditiones iis tribuat; accedit tamen non raro, ut ex hoc apprehendendi modo, nisi magnam subinde cautelam adhibeat, decipi se et in gravissimos errores labi patiatur" (pp. 521 s.).

nos y formas precisos cuando nos enfrentamos a él pertrechados con los conceptos fundamentales del entendimiento.

Toda consecuencia "subjetivista" es absolutamente ajena a esta teoría: las categorías del pensamiento no imprimen a los objetos reales ninguna forma ajena a ellos, sino que se limitan a desarrollar y esclarecer lo que en ellos mismos se contiene. El objeto del conocimiento no sufre el menor menoscabo de su propia naturaleza al entrar en el campo del intelecto, aunque cobre aquí una realidad nueva y "superior". El tronco fundamental de la "existencia", al que se adaptan las cosas cuando se elevan a la conciencia, afirma y mantiene la naturaleza de cada uno de sus nuevos brotes.<sup>11</sup>

Es así como se entrelazan en nosotros los conceptos originarios y los derivados, para crear en su cohesión la concepción espiritual de conjunto, la "aprehensión" de la realidad de la experiencia. En efecto, ¿cuál es la función de todo juicio empírico sino la de enlazar y relacionar mutuamente por medio del verbo copulativo "es" dos determinaciones que aparecen separadas en la representación?

"Sin embargo, esta unión no se realiza a la manera como se atan en un haz dos cosas distintas o como se amontonan varias piedras distintas, conservando cada una de ellas su propia y distinta individualidad dentro del conjunto y poseyendo sus límites propios y claramente discernibles, sino de tal modo que los dos contenidos son injertados, por así decirlo, en el mismo tronco, el cual les infunde a ambos la savia de su vida común, haciéndolos idénticos entre sí" (pp. 473 s.).

Lo que hace singularmente interesante la especial teoría del juicio que Digby desarrolla partiendo de aquí es que esta teoría representa un antecedente histórico de la teoría leibniziana del juicio. Lo mismo que Leibniz, Digby parte de la premisa de que el fundamento de la verdad de un juicio debe buscarse siempre en la identidad entre el sujeto y el predicado: identidad que unas

<sup>11</sup> "Quod vero intellectum hominis ingreditur proprios adhuc limites, propriamque naturam illic retinet, non obstante illius ad altiorem hunc statum assumptione: jungitur enim cuilibet rei illuc intranti existentia, cum (ut supra monuimus) nihil illuc nisi beneficio existentiae ingrediatur. Hic ergo quem supra diximus existentiae truncus propriam cujuslibet surculi in eo insiti naturam fovet et conservat" (p. 467).

veces resalta en seguida, a primera vista, y que otras veces necesita establecerse y aclararse intercalando diversos eslabones intermedios o por medio de un procedimiento deductivo y progresivo de transformación del concepto del sujeto (cf. *supra*, pp. 70 ss.).

La misma fuerza fundamental del espíritu que, en la "aprehensión" simple de un contenido, confiere a éste su entidad y su unidad, crea también, al ser aplicada a formas conceptuales más complejas, la cohesión y el carácter sistemático del saber.<sup>12</sup> Trátase, en uno como en otro caso, de una "unificación" de lo distinto, gracias a la cual es cognoscible para el alma y en consonancia con ella la multiplicidad de las cosas.

### III

La doctrina de Kenelm Digby demuestra la fecundidad que las ideas del idealismo revelan incluso en aquellos pensadores cuya física y cuya metafísica, de momento, no salen todavía, en principio, de los marcos de la tradición aristotélica.

Fue así como el renacimiento del platonismo encontró ya el terreno preparado en la filosofía inglesa del siglo XVII. El centro de este movimiento fue la escuela de Cambridge, llamada a ejercer decisiva influencia durante largo tiempo sobre el conjunto del desarrollo histórico del pensamiento y cuya repercusión puede apreciarse todavía claramente incluso en pensadores de tendencias opuestas, como Locke o Newton.

Las concepciones fundamentales de esta escuela en lo tocante a la teoría del conocimiento encontraron su expresión, sobre todo, en la obra filosófica principal de Ralph Cudworth, *The true Intellectual System of the Universe* (1678). La obra de Cudworth viene a sustituir, en la formación general del espíritu de los tiem-

<sup>12</sup> L. c. *Tractatus secundus*, cap. 2; cf. especialmente p. 431: "Atque hinc manifestum est eandem potentiam sive animam quae per simplicem apprehensionem objecti entitatem sive unitatem concipit et in se recipit applicatam enuntiationi scientiam illius acquirere sive de ea iudicare: cum scientia nihil aliud sit quam apprehensio manifestae identitatis inter extrema seu terminos propositionis. Quae quidem apprehensio vel ex proxima et immediata ipsorum extremorum compositione vel eorumdem ad aliquod tertium applicatione oritur: porro applicatio haec ulterius forte ad remotiores scilicet notiones extendi postulat, ut identitas inter primos illos terminos evidenter appareat."

pos modernos, a la de Marsilio Ficino, pues se la considera, de ahora en adelante, como el verdadero compendio y la exposición auténtica del mundo del pensamiento platónico. Hacia él se vuelven las miradas de las gentes de su época para asegurarse de las pruebas generales en pro de la independencia del "ser" espiritual, frente a los continuos avances de los sistemas sensualistas y materialistas. La fundamentación del espiritualismo ocupa para Cudworth, lo mismo que para Digby, el lugar primordial del interés. Pero, al igual que en éste, también en aquél parten hacia atrás, arrancando de este problema, hilos que lo enlazan con los problemas fundamentales y generales de la crítica del conocimiento.

El verdadero fallo científico en el debate entre el teísmo y el ateísmo debe otorgarse, según Cudworth, mediante el análisis del saber. Quien niega que las cosas proceden de una causa espiritual se apoya para ello, ante todo, en la concepción de que todo conocimiento y, por tanto, toda captación espiritual de la realidad, debe seguir necesariamente a los objetos a que se refiere. Para quien así piense, los objetos existen en su realidad material concreta y sólo a posteriori se reflejan en forma de imágenes en la conciencia pensante. Y así, según esta concepción, el mundo no puede brotar de una inteligencia suprema, ya que no puede existir entendimiento antes de existir el mundo. Por tanto, la verdadera concepción teórica fundamental del ateísmo es ésta: *las cosas hacen el conocimiento, y no es el conocimiento el que hace las cosas*, lo que vale tanto como decir que el espíritu no es el creador, sino la criatura del universo.<sup>13</sup>

Este error lógico fundamental debe ser eliminado, para que pueda abrirse el acceso a la verdadera metafísica. Nuestro conocimiento no es un simple revoltijo de representaciones sensibles suscitadas en nosotros por los objetos del exterior, sino que lo que les imprime forma y unidad se basa por entero en la fuerza y en la unidad del espíritu mismo. Sin las "naturalezas y entidades inteligibles" generales que llevamos en nosotros, no seríamos capaces de asimilar ni comprender nada concreto. Para llegar a comprenderlo verdaderamente, debemos enfocar lo particular desde puntos de vista universales en nuestro pensamiento, debemos encuadrarlo

<sup>13</sup> Cudworth, *The true Intellectual System of the Universe*, Londres, 1678, libro I, cap. 4, fol. 730.



dentro de categorías ideales de vigencia general. El conocimiento matemático, sobre todo, nos enseña que el camino para llegar a la verdad no consiste en ascender de las cosas concretas a los conceptos genéricos generales, sino, por el contrario, en *determinar* un pensamiento y una definición generales de tal modo que, progresivamente, sean *aplicables* a lo concreto.

"Nuestro saber no *sigue* aquí a los cuerpos concretos, no es algo derivado y secundario con respecto a ellos, sino que los precede en el orden jerárquico de la naturaleza y se comporta ante ellos de un modo *proléptico*." <sup>14</sup>

Cudworth rechaza expresamente la objeción de que se trata, aquí, de una falsa proyección, de un simplista realismo conceptual. Las "entidades inteligibles" no poseen ninguna *existencia* sustancial independiente fuera del intelecto. No significan ni pueden significar otra cosa que *contenidos del espíritu, pensamientos* dotados de vigencia general.

Claro está que, existiendo como existen *contenidos discursivos* eternos, sustraídos a los límites del tiempo, tiene que existir también un *sujeto* espiritual permanente e inmutable, en el que encuentren su base esos contenidos.<sup>15</sup> La afirmación de que el diámetro de un cuadrado es inconmensurable con su lado, es una afirmación necesaria y eternamente verdadera, siendo indiferente, para estos efectos, el que entre las cosas concretas existentes haya o no algo parecido a un cuadrado y de que exista o no un *individuo empírico* determinado que realmente conciba aquí y ahora este pensamiento. Por tanto, el "ser" que corresponde a esta verdad requiere un fundamento más sólido que el que puede ofre-

<sup>14</sup> L. c., fol. 732: "Wherefore the Knowledge of this and the like Truths is not derived from Singulars, nor do we arrive to them in way of Ascent from Singulars to Universals, but on the contrary having first found them in the Universals, we afterwards Descending apply them to Singulars: so that our Knowledge here is not After Singular Bodies, and Secundarily or Derivatively From them; but in order of Nature Before them, and Proleptical to them."

<sup>15</sup> Libro I, cap. 5, fol. 835: "The True meaning of these Eternal Essences is indeed no other than this, That Knowledge is Eternal; or that there is an Eternal Mind, that comprehendeth the Intelligible Natures and Ideas of all things, whether Actually existing, or Possible only; their necessary relations to one another, and all the Immutable Verities belonging to them... These Eternal Essences themselves (are) nothing but Objective Entities of the Mind, or Noemata and Ideas."

cerle el mundo de los objetos empíricos o el mundo de las representaciones subjetivas dentro de nosotros: requiere una inteligencia infinita, en la que exista y se realice como contenido de su pensamiento (pp. 736, 835).

Los pensamientos que Cudworth se asimila y desarrolla son, en lo esencial, como se ve, los mismos de San Agustín y de Ficino (cf. vol. I, pp. 128 ss., 514 ss.). Sin embargo, su argumentación en pro de la verdad del mundo intelectual —pese a la minuciosidad con que aparece desplegada y desarrollada— apenas si añade, sin embargo, ningún rasgo totalmente nuevo a la imagen histórica del platonismo. Sólo en alguno que otro punto vemos que presentan una forma *metodológica* más clara los argumentos empleados hasta aquí, principalmente, en un sentido *metafísico*. El contenido y la existencia de la misma *ciencia de la naturaleza* se invocan como testimonio en contra del intento de su fundamentación sensualista. La ciencia de la naturaleza y el conocimiento del mundo sensible, al apoyarse en conceptos como los del *átomo* y el *vacío*, demuestran con ello, en lo tocante a sus propios *fundamentos*, la necesidad de aquellas mismas realidades "especulativas" puras que aspiran a eliminar en sus consecuencias dogmáticas (p. 637).

Habiase alcanzado aquí un punto desde el cual podía ser eficazmente combatida, en realidad, la teoría de Hobbes, contra la que principalmente van dirigidos los ataques de Cudworth; pero, por otra parte, este mismo atenúa en seguida la fuerza de sus pruebas, al aferrarse a la concepción tradicional de la naturaleza, a la teoría de las "naturalezas plásticas".<sup>16</sup>

El problema de las relaciones entre el ser empírico y el ser inteligible sólo adquiere una nueva significación y entra en una fase nueva de su desarrollo allí donde se asimila el concepto moderno de las leyes naturales, donde se apoya, no en San Agustín, sino en Descartes y Malebranche.

La única influencia verdaderamente histórica que Malebranche llegó a ejercer fue la que ejerció en la filosofía inglesa. Encontró aquí un caluroso sostenedor en John Norris, quien se encargó de defenderla frente a todas las objeciones del empirismo, dándole por vez primera una formulación rigurosamente sistemática.

<sup>16</sup> V acerca de esto, Cudworth, l. c., libro I, cap. 3, fol. 146 ss.

Malebranche es, para Norris, "el gran Galileo del mundo intelectual", el primero que verdaderamente nos abre el camino hacia este mundo y nos revela su estructura interior. Nos señala el verdadero punto de vista de la investigación, sin que haya más que seguir los ulteriores descubrimientos por medio del telescopio que él mismo se encarga de poner en nuestras manos.<sup>17</sup>

Aunque la doctrina de Norris no se caracterice, pues, por su contenido filosófico original, presenta, sin embargo, un carácter propio y peculiar por la puntualidad escolástica con que, por la vía de una rigurosa deducción lógica, trata de demostrar el ser de lo inteligible, poniéndolo a salvo de toda posible objeción.

Este minucioso análisis formal de los argumentos y las pruebas hace que se destaque una vez más en toda su claridad el modo característico de razonar de que se vale Malebranche y que en él mismo queda muchas veces casi relegado a segundo plano, detrás del resultado metafísico final.

¿Cuál es el "ser" —reza también aquí la pregunta fundamental—, cuál es el ser propio de las verdades eternas y de vigencia general, de las que en modo alguno podemos prescindir, si es que ha de existir una ciencia fija y permanente por encima del campo de las simples opiniones individuales? Necesariamente tenemos que reconocer a estas verdades una forma cualquiera del ser, ya que de otro modo no sería posible *predicar* de ellas nada seguro ni atribuirles cualesquiera *determinaciones* inmutables: de "nada" no pueden predicarse ninguna clase de cualidades, y menos aún cualidades permanentes e inmutables.

Y lo que vale para los axiomas y principios de la ciencia puede aplicarse también, en idéntica medida, a los conceptos simples que entran en estos axiomas. Si la "verdad", por definición, no es otra cosa que una coincidencia entre dos ideas, es decir, una simple relación entre diferentes términos, será necesario, para que exista la verdad, que se asegure la existencia de los *fundamentos* sobre los que descansa esta relación. Ahora bien, la relación no posee ninguna realidad aparte e independiente, fuera de los elementos que ella misma se encarga de reunir y enlazar; la eliminación de estos elementos equivaldría, por tanto, a la destrucción de

<sup>17</sup> Norris, *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, parte I, Londres, 1701; parte II, Londres, 1704; I, p. 4.

su certeza objetiva. El reconocimiento de la *vigencia* de determinados principios al margen del tiempo implica, por consiguiente, la admisión de la existencia eterna de entidades inteligibles simples. Nuestro saber no puede flotar libremente sobre la nada, como Job dice de la tierra; requiere un fundamento sustancial sobrepuesto a todos los cambios en el mundo de los fenómenos sensibles y que permanezca constantemente igual a sí mismo.<sup>18</sup>

Contra este tipo de argumentación cabe, ciertamente, la objeción —tal como inmediatamente después se expresa el propio Norris— de que aquí se confunde el "ser" *copulativo* del juicio con el ser de un *objeto concreto*. Cuando decimos que el hombre "es" un ser vivo, esto no significa en modo alguno —como habían argumentado ya los escolásticos, y especialmente Suárez— que el hombre exista: este juicio no envuelve ningún postulado o afirmación absolutos, sino que se propone simplemente expresar una relación hipotética entre dos esferas conceptuales. Lo que forma el contenido de este juicio no es la realidad efectiva de los dos términos, sino solamente la *relación* lógica que entre ellos media.

Sin embargo, este argumento, por muy evidente que parezca a primera vista, no resiste, según Norris, a un examen preciso. Las

<sup>18</sup> "Since by Truth according to the Objective and Complex Notion of it... is meant only certain Habitudes or Relations of Union or Agreement, Disunion or Disagreement between Ideas... to affirm that there are Eternal Truths imports as much as that there are such Eternal Habitudes and Relations, that never were made by any Understanding or Will, nor can ever be unmade by them, but have a certain stated and unalterable Order from Everlasting to Everlasting... (But) these Eternal Habitudes... and Relations of things wherein consists the formal Reason of Eternal Truths, cannot Exist without the reality of their respective *Correlates*, those things or natures whose Relations they are... I conclude therefore that these Eternal Relations of Truth cannot Exist by themselves, and if they do Exist at all (as most certainly they do if they are necessary and eternal) the Simple Essences which they respect must Exist too, and if they Exist Eternally, those Essences must be Eternal too... For can any thing be more inconceivable than this, that there should be any relation of Union, Agreement or Connexion between things, that are not?... Might it not be most strictly said of them what Job by way of Figure says of the Earth, that they hang upon Nothing! And would not this undermine the Foundations of Truth, evacuate our Philosophy, and turn all Science into mere Dream and Revertic, as having no better realities even for its most stable and permanent Objects than the Relations of Nothing" (Norris, *Essay*, I, 67-74).

verdades eternas no se contentan nunca con predicar una relación que puede establecerse en ciertas y determinadas condiciones, sino que expresan siempre un estado de cosas permanente, *existente* en todo momento. Cuando la geometría deriva las cualidades de un círculo del concepto de éste, no se limita a decir, con ello, que *si llega a existir* alguna vez una forma circular presentará tales o cuales cualidades. Lo que hace, por el contrario, es describir un estado de cosas valedero de una vez por todas; nos dice lo que *es*, y no simplemente lo que *puede llegar a ser* en ciertas y determinadas circunstancias, de un modo fugaz y dentro de una órbita limitada en el espacio o en el tiempo. Esta clase de juicios plasman un "ahora" inmóvil y permanente, un *nunc stans*.

El juicio *hipotético* puede equipararse totalmente, en este respecto, al juicio *categórico*. La *condición* no es más que la forma exterior en que se envuelve, pero, en lo que a su *contenido* se refiere, el juicio afirma una vigencia incondicional.

Cierto es que, para llegar a comprender claramente esto, no debemos fijarnos solamente, de un modo unilateral, en el *sujeto* del juicio hipotético, sino considerar toda la proposición condicional en su conjunto (that entire conditional) como un todo lógico inseparable. El verdadero objeto del juicio y lo que decide en cuanto a su carácter lógico es la totalidad de la relación, y no un elemento suelto, desprendido de ella. La proposición condicional misma rige de un modo absoluto; la relación que en ella se establece tiene el mismo ser indestructible que puede postularse y establecerse en un juicio categórico cualquiera.

Por tanto, toda consideración pensante presupone necesariamente un objeto, un algo objetivo sobre lo que pueda recaer. Y esta afirmación vale lo mismo para el campo del pensamiento conceptual puro que para el de los sentidos. Para que nuestras representaciones mudables puedan fijarse, orientarse hacia un punto, necesariamente tenemos que enfrentarnos siempre a un "algo", a un ser independiente: "Science is so far from abstracting from That, that it necessarily involves and implies it." Las verdades ideales no serían nada si los objetos ideales no existieran, con su naturaleza y su estructura propias: estructura que nuestra razón no tiene por qué crear, ya que lo único que puede hacer es reproducirla o imitarla (pp. 91-105).

En el discípulo y continuador se manifiesta, pues, todavía más claramente que en el maestro el *doble motivo* que aparece dominando desde el primer momento el idealismo de Malebranche (cf. vol. I, pp. 585 ss.). Los juicios fundamentales de la ciencia deben entenderse en su validez general e incondicional; deben separarse nítidamente y en principio de todos los predicados empíricos que designen solamente un estado de cosas aislado y que sólo se produzca por una vez. Los principios geométricos no pueden reducirse en modo alguno a esta clase de afirmaciones acerca de simples situaciones de hecho dadas en algún momento y en algún lugar, en un determinado espacio y en un determinado tiempo. No se refieren ni a las relaciones concretas de determinadas cosas ni a las modificaciones de nuestra propia conciencia, a la realización actual de los actos del pensamiento en nosotros mismos. ¿Qué clase de "verdades" serían esas que, para poder cumplirse y realizarse, se condicionaran al hecho de que llegara a darse en el mundo exterior una forma geométrica exacta o a que nosotros nos sintiéramos impulsados a concebirla o trazarla sobre el papel? (pp. 100 s.).

Por tanto, para que la seguridad de lo discursivo no quede por debajo de la de lo material, necesariamente tenemos que encontrarle un *término correlativo en las cosas*; tenemos, para decirlo en otras palabras, que convertir el ser "hipotético" propio de ella en un ser *categórico*. De este modo, el nuevo campo de *objetos* inteligibles que así se crea demostrará ser un patrimonio más firme del que nunca podrían llegar a ofrecernos las cosas de los sentidos.

Es cierto que Norris rechaza la "extravagancia" de dudar nunca de la realidad absoluta del mundo material, pero nos dice también que no se encontrará en toda la órbita del conocimiento ninguna *prueba* demostrativa que garantice plenamente esta realidad. No podemos recurrir, aquí, a ninguna conclusión apriorística partiendo de los simples conceptos: el mundo de los sentidos es, según esta concepción, el producto de una actividad libre y creadora de Dios, razón por la cual no puede comprenderse como efecto lógicamente necesario de una "causa". Tampoco disponemos en este punto, dada la peculiaridad propia de este problema, de una prueba puramente empírica e inductiva. Los *sentidos* no pueden emi-

tir ningún juicio seguro acerca de la existencia de los objetos, sencillamente porque los sentidos no pueden juzgar, porque se limitan a dar testimonio acerca del estado momentáneo del sujeto sin poder remontarse a las causas de este estado.<sup>19</sup>

"Necesitaríamos poseer, en verdad, unos 'sentidos' muy metafísicos para poder percibir con ellos la existencia, y un entendimiento muy poco metafísico para creer en la posibilidad de esto. En efecto, percibir que una cosa existe valdría tanto como percibir un juicio. Nos sentimos siempre determinados y modificados de múltiples modos, lo que hace que no podamos poseer nunca una sensación de un cuerpo, sino solamente una sensación sin más."

De este modo, la evidencia aparentemente sensible que creemos poseer de la realidad del mundo exterior, siempre y cuando que tenga una razón de ser, se reduce a un acto de enjuiciamiento intelectual de las impresiones y, por tanto, a una evidencia puramente racional.

"Nuestros sentidos, en este problema como en todos los demás, permanecen mudos, por muy claros que sean los informes y los testimonios que podamos atribuirles, y es la razón por sí sola la que nos habla y habla en nosotros" (pp. 198 ss.).

Así, pues, coincidiendo en esto con Digby, cuya influencia se trasluce claramente aquí, Norris invierte también la máxima aristotélica del conocimiento: nada de cuanto tiene su ser verdaderamente en el intelecto lo ha tenido nunca, propiamente, en los sentidos (pp. 370 s.). Aun allí donde creemos emitir un juicio exclusivamente a base de la sensación, corroborar una realidad, nos guiamos en rigor por los principios generales de la razón, v. gr. por el principio de la contradicción, sin los cuales nuestros juicios carecerían de toda fuerza y de toda vigencia general (p. 195).

Como vemos, aquí se reconoce la existencia absoluta del mundo de los cuerpos, aunque su comprobación se sustraiga a la jurisdic-

<sup>19</sup> "My Reason will assure me of many things without having any Sense of them... , but Sense on the other hand cannot assure me of any one thing within the whole of its Jurisdiction without the Concurrence of Reason, no not so much as of that great Sensible Object, a Natural World... Since even that Sensible Evidence which I have for the Existence of a Material World (which to be sure is the greatest that Sense can give) will not stand, and is not sufficient for clear conviction without a Principle of Reason to support and confirm it" (Essay, I, 194 ss.).

ción de los sentidos para confiarla a las reflexiones puras de la razón. Pues bien, otro pensador inglés, Arthur Collier, da un paso más hacia adelante, con mayor audacia, apoyándose en las premisas fundamentales de que parte Norris.

La obra de Collier, cuyo título enuncia ya su propósito de probar la imposibilidad de un mundo exterior,<sup>20</sup> vio la luz tres años después de los *Principles of human knowledge* de Berkeley. Presenta, sin embargo, en el desarrollo y la argumentación del pensamiento idealista fundamental, rasgos perfectamente originales y fue concebida, según manifestaciones de su autor, independientemente de Berkeley.

La obra de Collier sigue, históricamente, las huellas de Malebranche y Norris; en ella se acusa también, no menos claramente, la influencia que sobre el planteamiento del problema en su conjunto ejerció el *Dictionnaire* de Bayle, aunque el nombre de este autor no aparezca siquiera mencionado.

Collier parte, al igual que Bayle, de la afirmación de que todas las pruebas aducidas en pro de la subjetividad de las cualidades secundarias poseen también plena e ilimitada validez en cuanto a la subjetividad de las cualidades primarias de la extensión, la forma y el movimiento (pp. 15 ss.). También estas cualidades supuestamente absolutas de las cosas no son transmitidas por los sentidos y sólo pueden demostrar su existencia por medio de los testimonios de las sensaciones. El hecho de que su modo psicológico de producirse pueda ser más complicado, de que presuponga una cooperación de diferentes órganos, no puede justificar una diferencia lógica de valor ni una diferencia metafísica en cuanto al ser.

Todos los estados de conciencia, desde las ilusiones hasta los más complicados juicios y representaciones de los objetos forman una sola serie continua, cuyos eslabones sólo se diferencian entre

<sup>20</sup> Collier, *Clavis universalis: or a new Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non Existence, or Impossibility of an external world*. Londres, 1713 (nuestras citas de esta obra se basan en la nueva edición de Samuel Parr: *Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century*, Londres, 1837). La obra de Colliers fue traducida al alemán, juntamente con los *Diálogos* de Berkeley, por J. C. Eschenbach: *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen*, Rostock, 1756.

si en cuanto al grado, no en cuanto al principio. Una representación cualquiera sugerida por la fantasía no se diferencia de la sensación "real" transmitida por los sentidos en el sentido de que ésta se refiere a un tipo completamente distinto de objeto, sino solamente por sus cualidades y características puramente psicológicas. Si concebimos estas determinaciones psicológicas sujetas a variación, si concebimos, por ejemplo, como constantemente acentuada la "vivacidad" de la imagen de la fantasía y la determinabilidad de sus distintas partes concretas, podremos convertir con ello la imagen "subjetiva" en una imagen "objetiva", pero sin que le añadamos otras determinaciones cualesquiera pertenecientes de un modo puro al campo de la conciencia (pp. 12 s.).

Es exacto, ciertamente, que el objeto de las percepciones de la vista parece desprenderse de nuestro "yo", parece enfrentarse a él como algo independiente y externo, y la teoría de Collier, como éste mismo manifiesta, no pretende discutirlo; de lo que se trata, según él, es de comprender que esta "exterioridad" no es una cualidad absoluta, inherente a las cosas, sino que tiene su fundamento en las condiciones de la visión. La explicación suficiente de este fenómeno fundamental reside en la función de la percepción, y no en un objeto totalmente independiente.<sup>21</sup> Por tanto, la división en un mundo interior y otro exterior es, de suyo, una función de la conciencia, y no un estado de cosas anterior a ella. Lo que llamamos materia, lo que llamamos cuerpo o extensión tiene su existencia solamente en el espíritu, es decir, depende de sus pensamientos y representaciones, sin que pueda tener ser fuera de esta dependencia.<sup>22</sup>

Collier trata de demostrar la verdad de esta tesis, ante todo,

<sup>21</sup> *Clavis Universalis*, pp. 4 s.: "I believe, and am very sure, that this seeming or (as I shall desire leave to call it) quasi externity of visible objects, is not only the effect of the will of God (as it is his will that light and colours should seem to be without the soul... etc.) but also that it is a natural and necessary condition of their visibility. I would say, that though God should be supposed to make a world, or any one visible object, which is granted to be not external, yet by the condition of its being seen, it would and must be quasi external to the perceptive faculty."

<sup>22</sup> "I mean and contend for nothing less, than that all matter, body, extension, etc., exists in or in dependence on mind, thought or perception, and that it is not capable of an existence, which is not thus dependant" (p. 2).

mediante reflexiones puramente metodológicas acerca de la función y el carácter de la prueba lógica. A quien acepta la hipótesis de un objeto al margen de toda clase de relaciones con el conocimiento le incumbe, evidentemente, la carga de probar que semejante hipótesis tiene una razón de ser. Lo que nos es desconocido en todos los respectos y tiene necesariamente que seguir siendo desconocido en virtud de su concepto no posee para nuestra razón más significado que si no existiera en absoluto. Es una máxima científica de validez general la de que un juicio sólo puede recaer a base de hechos dados de un modo cualquiera: "eadem est ratio non entis et non apparentis" (pp. 41 s.).

"Nadie tiene derecho a convertir en objeto de indagación algo de lo que él mismo reconoce no saber ni lo más mínimo, y, por el contrario, cualquiera tiene derecho, no ya a poner en tela de juicio la existencia de algo cuyo conocimiento total se confiesa, sino incluso a afirmar su no-ser" (p. 43).

Pero, aunque desistamos de esta máxima, aunque, sin poseer ni la más mínima razón probatoria positiva, quisiéramos reconocer como hipótesis válida la existencia absoluta de las cosas, tendríamos que llegar a la conclusión de que también esta actitud es insostenible, si sobre ella se proyecta una reflexión más profunda. En efecto, esta existencia no es un concepto problemático que pueda aceptarse o rechazarse como tal según el arbitrio subjetivo, sino que se halla ya preñada de insolubles contradicciones lógicas, independientemente del derecho metafísico que podamos reconocerle.

Exigir de la razón una justificación de la existencia de objetos absolutos —como lo hacía Norris— equivale, pues, a pedirle lo imposible, equivale a esperar de ella la cuadratura del círculo.

También Collier, al igual que Boyle, invoca en apoyo de este principio las antinomias de lo infinito. Si consideramos la extensión como una entidad independiente, no condicionada por la peculiaridad ni por las leyes de nuestro pensamiento, será fácil probar con respecto a ella tesis totalmente contrapuestas: podrá demostrarse, por ejemplo, que la extensión es finita e infinita, que es ilimitadamente divisible y que se halla formada por las últimas partes integrantes simples (cf. vol. I, pp. 602 s.). Esta contradicción entre proposiciones, cada una de las cuales puede alegar en

apoyo suyo argumentos lógicos igualmente rigurosos, es un hecho inequívocamente probado por la historia de la filosofía y constituye el verdadero "opprobrium philosophorum" (p. 47).

Pero, por muy estéril que sea este duelo de opiniones, mientras cada cual se aferre a la defensa de su propia concepción, encierra, sin embargo, un resultado importante para el *espectador* filosófico imparcial. La irreducible contradicción entre diversas *consecuencias* derivadas del concepto de un mundo absoluto le revela con imperiosa claridad que el *objeto* que aquí se toma como base se anula a sí mismo, que no es nada, en el sentido lógico. Si partimos de semejante objeto, si establecemos, por ejemplo, el concepto de un "cuadrado triangular", no resultará difícil, ciertamente, derivar de él diferentes determinaciones contradictorias, sin lesionar con ello en lo más mínimo las reglas formales del razonamiento; pero el descubrimiento de este hecho no nos inducirá a error en cuanto a la validez de estas reglas mismas, sino que reconocemos que el error fundamental estriba en la falsa *premisa* de la cual arrancan ambas partes para su argumentación.

"Si se me pregunta, por tanto, si existe una materia extensa (independientemente de la conciencia y el pensamiento), contestaré con un no, ya que se trata de algo en que se dan tales contradicciones, que destruyen y hacen imposible su existencia. ¿Y qué podría replicar a esto el adversario? No podría, ciertamente, negar las contradicciones señaladas, pues en este punto coinciden todos los filósofos. ¿O pondría acaso en tela de juicio la conclusión, después de reconocer las premisas? Claro está que no, pues ello sería un manifiesto escepticismo y equivaldría a negar toda verdad, toda razón, todo pensamiento y todo razonamiento. No queda, pues, sino llegar, todos de acuerdo, a la conclusión de que una materia exterior absoluta representa algo totalmente imposible" (p. 52).

Y ni las apariencias de los sentidos ni el sentido común pueden impugnar ya este resultado, establecido ahora sobre fundamentos generales de carácter racional. Se les opone, para vencerlas de su error, el ejemplo típico que constantemente se impone, como por una necesidad objetiva interior, a todos los pensadores idealistas de los tiempos modernos. Así como la concepción copernicana del universo ha corregido y superado críticamente

los resultados de la intuición directa de los sentidos, así también nosotros, aunque sigamos expresándonos en el *lenguaje* de la vida diaria, debemos remontarnos en nuestros *pensamientos* y en nuestros *juicios* hasta una concepción superior (p. 82).

De lo que empezamos creyendo una dificultad insoluble se proyecta ahora sobre nosotros una claridad nueva e inesperada; la contradicción que amenazaba con anular la razón le sirve, por el contrario, para sostenerse y afianzarse, ya que viene a demostrar cómo todo ser sólo puede establecerse y afirmarse en relación con ella y con una capacidad cualquiera de nuestra "percepción".<sup>23</sup>

Cierto es que, para Collier, no se trata simplemente de asegurar la seguridad y la independencia de la *razón*, sino también y sobre todo de salvaguardar la independencia y la autarquía de Dios. Quien reconozca a la materia una existencia independiente, tiene, si es consecuente, que considerar también como una entidad existente por sí misma el *espacio* en que se encuentra. Pero ello equivaldría, en realidad, a postular una existencia *infinita* y *necesaria*, situada fuera de Dios y, en cierto modo, junto a él; con ello, se reconocerían y concederían a la "criatura" todos los derechos y predicados que pertenecen exclusivamente al creador. A ella le corresponderían, según esto, los atributos de la omnipresencia y de la rigurosa unidad y uniformidad, las cualidades de lo ilimitado y lo independiente de toda existencia corporal (pp. 68 s.). Nos encontraríamos, así, con que el ser divino no llenaría ya todo el campo del ser, con que se vería limitado y entorpecido por su propia obra.

Y si, para sustraernos a este peligro, convirtiésemos la extensión misma en *parte* de la esencia divina y considerásemos el espacio como un *atributo* de la divina sustancia, tampoco con ello conseguiríamos nada: la dificultad retornaría de nuevo con mayor fuerza. En efecto, si Dios y el mundo no han de desaparecer en una unidad-totalidad panteísta, si cada uno de ellos ha de conservar su ser propio y aparte, por este camino nos encontraríamos nueva-

<sup>23</sup> L. c., pp. 56 s.: "If this be all the difficulty, it immediately vanishes or loses its name, as soon as we suppose that there is no such thing or matter, or make this the question, whether there be any such thing, or not? For then, instead of difficulty, it becomes light and argument, and is no other than a demonstration of the impossibility of its existence."

mente con dos *espacios* infinitos distintos, que no sabemos cómo podrían coexistir (pp. 70 s.). El *espacio absoluto* se revela, así, al analizarse en sus condiciones lógicas, como un simple *idolo de nuestra imaginación*, y el mismo veredicto exactamente tiene que recaer también sobre la materia absoluta, de la que es premisa aquél.

Collier apunta ya aquí, con la mayor nitidez, los problemas metafísicos y epistemológicos generales que poco tiempo después habrán de ventilarse literariamente en el duelo crítico entre Leibniz y Newton.<sup>24</sup> Esto es lo que explica por qué, a pesar de la escasa influencia histórica directa que la obra de Collier llegó a ejercer, los motivos intrínsecos decisivos contenidos en ella no se perdieron del todo: cobran nueva importancia en la correspondencia mantenida entre Leibniz y Clarke, donde aparecen desarrollados de un modo absolutamente independiente y desde un punto de vista lógico general, para intervenir ahora de un modo decisivo en el movimiento del pensamiento filosófico de su tiempo (v. libro VI, cap. 2).

El hecho de que la propia doctrina de Collier no llegase a alcanzar esta perduración se debe a la limitación con que el pensador inglés aborda y concibe desde el primer momento la misión del idealismo. Ésta se limita, según él, a poner de manifiesto críticamente las contradicciones del concepto usual del universo, pero sin llegar a explicar cómo pueden resolverse estas contradicciones desde el punto de vista de la nueva mentalidad. Es cierto que Collier promete volver más adelante sobre esta solución, una vez que se haya asegurado y reconocido el fundamento de su filosofía;<sup>25</sup> pero no llega a cumplir esta promesa, y ello hace que su doctrina carezca de una verdadera *realización positiva*, lo único que en realidad habría podido garantizarle su puesto en la historia.

<sup>24</sup> Cf. acerca de esto, especialmente, las observaciones acerca de las antinomias del concepto de movimiento en Collier, pp. 58 ss., y acerca de las contradicciones de la tradicional teoría de la percepción (pp. 62 ss.) con el tratamiento del mismo problema en la correspondencia entre Leibniz y Clarke.

<sup>25</sup> "I need not undertake to shew that these absurdities about motion do not in the least affect a sensible or visible world, but only an external world. Nevertheless, if upon a due perusal of what I have here written, this seems yet to be wanting, I shall be ready, as soon as called upon, to give my reader the best satisfaction I am capable of as to this matter" (p. 62).

## IV

La doctrina de Collier nos ha conducido ya directamente al mismo umbral de los problemas que habrán de encontrar su formulación sistemática unitaria en la ciencia de la naturaleza de Newton. Para la crítica filosófica del conocimiento, estos problemas ofrecían, ante todo, un *material* totalmente nuevo, material que de aquí en adelante imprimirá al planteamiento del problema una dirección unívocamente determinada y la deslindará dentro de límites claros.

Pero la física de Newton no fue importante y estimulante para el desarrollo de la filosofía en su conjunto solamente en este sentido positivo. También sirvieron de acicate sin cesar renovado para el análisis crítico las dificultades metafísicas que entrañaba y que ella misma, bajo su forma histórica concreta, no pudo llegar a dominar plenamente.

La teoría de Kant no es, en realidad, más que el remate de este proceso espiritual de conjunto. Sin embargo, antes de volver la atención a este proceso, queremos fijarnos brevemente en los motivos lógicos que se manifiestan en el desarrollo general de la ciencia de la naturaleza de aquel tiempo, incluso al margen de la doctrina y la personalidad de Newton.

En este punto, es Robert Boyle sobre todo quien, como el verdadero representante de la investigación empírica de su tiempo, sirve también de exponente característico a la mentalidad filosófica que en él impera. Las obras de Boyle se mantienen totalmente *al margen* de la órbita de los problemas verdaderamente metafísicos, pero tienden, sin embargo, con plena conciencia de ello, hacia una rectificación y transformación del *concepto de naturaleza* tradicional, gracias a las cuales es posible aplicar a ésta una concepción y un tratamiento teórico nuevos.

La obra de Boyle que lleva por título *De ipsa Natura* y que resume todas las tendencias críticas de este pensador, comienza expresando su asombro ante el hecho de que, hasta ahora, en medio de los elogios y panegíricos de carácter general tributados a la naturaleza, nadie se haya acordado de dar de ella una *definición* lógica clara y unívoca. Se habla, nos dice, sin el menor reparo, de la naturaleza como de un ser primigenio existente por sí mismo, sin parar mientes en que lo mismo el lenguaje de la vida

usual que el de la ciencia emplean la palabra "naturaleza" con una amplitud y una vaguedad que, a la postre, la hace perder todo claro sentido lógico.

La naturaleza de una cosa tan pronto significa la misteriosa fuerza fundamental de la que emanan todas sus cualidades y virtudes concretas como simplemente la estructura ordenada de sus diversas partes; unas veces, se manifiesta ante nosotros como una especie de poder espiritual que actúa persiguiendo determinadas metas y con arreglo a determinados fines y, otras veces, se nos presenta como un conjunto de impulsos y de fuerzas puramente mecánicas.<sup>26</sup> De este modo, se convierte en una cosa simple y concreta lo que no es, sin embargo, en realidad, sino la expresión y el reflejo de diferentes *modos de consideración* del pensamiento, que se entrecruzan y contradicen de muy diversas maneras.

Como reacción contra esto, Boyle confiesa haberse desviado de la calzada del pensar hasta el punto de haber parado mientes con frecuencia en la paradoja de si la naturaleza sería realmente un *objeto* o sería más bien simplemente un *nombre*; es decir, si sería un *algo real existente* o solamente un *concepto* inventado por los hombres para agrupar una pluralidad de fenómenos bajo una denominación compendiada.

Cuando —para poner un ejemplo— se habla de la función animal de la digestión, nadie que sepa contrastar y pesar cuidadosamente sus palabras entenderá por ella un *algo* separado del cuerpo humano, sino simplemente la totalidad de las condiciones químicas y fisiológicas que determinan y estimulan el proceso digestivo.<sup>27</sup> Pues bien, siguiendo este ejemplo, no debemos seguir viendo en la naturaleza, nos dice Boyle, una potencia independiente y dotada de fuerza, sino simplemente un concepto "ideal".

Boyle remata, así, expresándolo además con gran fuerza y nitidez, lo que en su tiempo habían iniciado Képler y Galileo en su lucha contra Aristóteles: despoja a la naturaleza de su existencia "sustancial" interior, para concebirla simplemente como la tota-

<sup>26</sup> Robert Boyle, *De ipsa Natura sive libera in receptam Naturae Notionem Disquisitio*, Londres, 1687. (1ª ed. en inglés, 1682; el proyecto de esta obra se remonta al año 1666.) V. especialmente pp. 14 ss.

<sup>27</sup> L. c., sectio quarta, p. 30.

lidad ordenada de los *fenómenos mismos* (cf. vol. I, pp. 318 ss. y 368 s.).

Es cierto que tampoco esta transformación decisiva se halla todavía sustraída por entero a los motivos y a los nexos de orden *teológico*; Boyle sigue combatiendo y limitando el poder absoluto de la naturaleza, para poder atribuir solamente a Dios todo el ser y todo el actuar. Sin embargo, hasta en este ropaje teológico se trasluce claramente el rasgo idealista que desde el primer momento es inherente a toda la ciencia moderna.

"Cuando decimos que la naturaleza obra, no queremos decir con ello que un proceso se produce *por virtud de* la naturaleza, sino más bien *con arreglo a* ella. La naturaleza, según esto, debe concebirse, no como una actividad distinta y aparte, sino, en cierto modo, como *la regla o, más bien, como el sistema de reglas* conforme a las cuales han sido destinadas por el gran autor de las cosas a obrar y a padecer las fuerzas activas y los cuerpos sobre los que éstas actúan."<sup>28</sup>

Con lo cual el concepto *material* de la naturaleza se trueca en el concepto *formal* y la naturaleza como cosa desaparece, para convertirse en la naturaleza como conjunto de reglas.

La concepción teórica fundamental que guía y orienta las investigaciones empíricas de Boyle encuentra su expresión explícita y su desarrollo detallado en las obras de Joseph Glanvill. Se equivocan profundamente quienes, dejándose desorientar por el título de la obra principal de este pensador, la *Scepsis scientifica*, consideran y enjuician a Glanvill, según suele hacerse, como un "escéptico". Su escepticismo —él mismo se encarga de señalarlo insistentemente, saliendo al paso de las falsas interpretaciones que ya en vida suya le daban sus contemporáneos—<sup>29</sup> va dirigido solamente contra la filosofía de la escuela tradicional. A ella opone

<sup>28</sup> *De ipsa Natura*, sectio septima, p. 122.

<sup>29</sup> V. especialmente la obra de Glanvill titulada *Sciri tuum nihil est, or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing against the Exceptions of the learned Thom. Albius [Thomas White] in his Late "Sciri"*, Londres, 1665. Cf. además el escrito de defensa de Glanvill contra Thomas White: "Of Scepticism and Certainty" (*Essays on several important Subjects in Philosophy and Religion*, Londres, 1676, Essay II).



Glanvill el auténtico método de la investigación inductiva y reconoce y venera a Boyle como su auténtico maestro.<sup>30</sup>

El contraste entre la concepción escolástica de la naturaleza, que puebla el mundo de simples entidades nominales, y el auténtico método empírico, que tiende exclusivamente a la comprobación exacta de los fenómenos mismos, constituye el tema permanente de las obras de Glanvill. Constantemente invoca como modelo, en ellas, la Royal Society de Londres, en la que él ve la verdadera encarnación de un nuevo *ideal del saber* que abre ante el hombre un camino inmenso de progreso, al paso que "la vía del concepto" (the Notional way) se halla condenada a eterna esterilidad.<sup>31</sup>

"Un curso de filosofía es, para mí, simplemente una necesidad de a folio, y su estudio una ociosidad fatigosa y nada más. Las cosas aparecen desintegradas, aquí, en átomos conceptuales y su sustancia se esfuma en el éter de la imaginación. El intelecto capaz de vivir en esta atmósfera es un camaleón, una vejiga hinchada, y no otra cosa."

Por contraposición a esto, la meta que la libre investigación de los tiempos modernos se ha trazado no es introducir en la filosofía nuevas teorías y nuevos conceptos, sino que considera como su misión primera y primordial investigar cuidadosamente y *exponer* de un modo exacto cómo se comportan *de hecho* las cosas. Su misión no es disputar, sino obrar; su fin último consiste en librar la filosofía de las vacuas imágenes y creaciones de la fantasía, para circunscribirla a los objetos manifiestos que nos revelan los sentidos.<sup>32</sup> Es la filosofía dogmática de los escolásticos la que nos condena al *escepticismo* en el riguroso sentido de la palabra, al reducir los fenómenos, en última instancia, a "cualidades oscu-

<sup>30</sup> Sobre la actitud de Glanvill ante Boyle y ante la investigación empírica de la naturaleza en su tiempo, v. especialmente su obra *Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle. Occasioned by a Conference with one of the notional way*, Londres, 1668, especialmente cap. XII, pp. 83 ss. y 92 ss. V. *Essay III*: "Modern Improvements of Useful Knowledge."

<sup>31</sup> V. especialmente Glanvill, *Scepsis Scientifica, or Confest Ignorance, the way of Science*, Londres, 1665, p. 176; *Essay IV*, pp. 36 ss.; *Essay II*, pp. 44 s. y *pass.*

<sup>32</sup> *Essay*, III, p. 37.

ras";<sup>33</sup> mientras que la consideración empírica de la naturaleza no se sale nunca del terreno de lo conocido y lo dado.

"Si este método sigue desarrollándose del mismo modo que ha comenzado, llenará el mundo de portentos. No dudo de que muchas de las cosas que hoy no pasan de simples rumores se convertirán para la posteridad en realidades prácticas; que a la vuelta de pocas generaciones un viaje a la luna acabará siendo algo tan viable como lo es hoy un viaje a América. . . Es posible que quienes sólo juzgan ateniéndose a la estrechez de los principios tradicionales se rían de estas expectativas paradójicas, pero también las épocas anteriores se reían cuando se les hablaba de la posibilidad de estos grandes descubrimientos que son hoy una tangible realidad. Del mismo modo que hoy condenamos la incredulidad de los antiguos, la posteridad tendrá también motivos sobrados para mirar con desdén y compasión a la de nuestro tiempo. Pero hay, a pesar de toda la estrechez y de toda la limitación de los observadores superficiales, almas de un horizonte visual mucho más amplio que revelan una fe racional mucho mayor. Quien se halle familiarizado con la fecundidad de los principios cartesianos y con los incansables y perspicaces esfuerzos de tantos verdaderos filósofos, no desesperará de nada."<sup>34</sup>

No es éste, como se ve, el lenguaje de un "escéptico", sino el credo de la ciencia empírica, que de aquí en adelante, dentro de su campo propio y peculiar, no reconoce ya límites ni obstáculos.

Cierto es que esta fecundidad se paga con la renuncia definitiva a la solución del problema de los "fundamentos" metafísicos de los fenómenos. La "causalidad" no puede ni debe significar para nosotros más que la yuxtaposición y la sucesión empíricas de los fenómenos. Cualquier paso que diéramos más allá nos haría caer de nuevo en lo oscuro y en lo desconocido, en el campo de los conceptos puramente ficticios.

Jamás podremos explicar por vía lógica de qué modo se contiene el efecto en la causa y es determinado por ésta. El que el alma, es decir, una entidad puramente espiritual, pueda mover el cuerpo, es algo tan difícil de comprender como que un simple deseo pudiera mover una montaña. Ni la percepción interior ni

<sup>33</sup> V. *Scepsis Scientifica*, cap. XX, p. 127.

<sup>34</sup> *Scepsis Scientifica*, cap. XXI, pp. 134 s.

la exterior, que son las únicas fuentes del conocimiento, pueden hacernos avanzar un solo paso por este camino.

"Quien piensa de otro modo, no tiene más que pararse a examinar cuidadosamente sus representaciones: si, haciéndolo así, encuentra en sí mismo la clave para comprender las cualidades del ser, sin tomarla ni de los *sentidos* exteriores ni de los interiores, entonces creeré que esta persona es capaz de convertir las quimeras en realidades."<sup>85</sup>

He ahí cómo Glanvill, que en sus primeros pasos partía de Descartes y que sigue viendo en él, a pesar de todo, el verdadero "guardasellos mayor de la naturaleza",<sup>86</sup> se pasa directamente, de otra parte, a las posiciones de Locke y de Hume.

Pero su ejemplo nos enseña, al mismo tiempo, que la simple entrega a la investigación empírica de los hechos, sin la crítica profunda del intelecto, no puede precavernos permanentemente contra los peligros de la trascendencia. El propio Glanvill, pese a la energía y al celo infatigable con que preconiza los derechos de la experiencia, se convierte al mismo tiempo, por una curiosa ironía de la historia, en uno de los más calurosos defensores de la creencia en las brujas, y se esfuerza por afianzarla una vez más en la conciencia de sus contemporáneos y por apoyarla en nuevas pruebas de hecho.<sup>87</sup>

Al llegar a este punto, hace crisis su "escepticismo" científico. Nada demuestra más claramente que esta singular coincidencia cómo la simple observación empírica resulta precaria e insuficiente para un esclarecimiento verdaderamente filosófico y científico de los hechos, mientras no afianza el pie en sus últimos principios y en sus últimos fundamentos. Ahora bien, estos principios sólo podían llegar a comprenderse cuando la ciencia misma hubo elaborado y conquistado, con la teoría de Newton, su organización sistemática unitaria.

<sup>85</sup> *Scepsis Scientifica*, cap. 4, § 2, pp. 17 s.

<sup>86</sup> Sobre la actitud de Glanvill ante Descartes, cf. los entusiastas juicios contenidos en *Scepsis Scientifica*, pp. 133, 155, 183, y especialmente *Sciri tuum nihil est*, p. 5: "If the great Man, possibly one of the greatest that ever was must be believed a Sceptic, who would not ambitiously affect the title?"

<sup>87</sup> Sobre la posición de Glanvill ante la creencia en las brujas y su "Seducismus triumphatus", cf. Lecky, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig, 1873, pp. 85 ss.

## LIBRO SEXTO DE NEWTON A KANT

Al pasar, siguiendo el curso de los sistemas filosóficos, de la teoría del conocimiento de Leibniz y de los ingleses a los comienzos del sistema crítico, tiene uno en seguida la sensación de que la explicación histórica adolece de una laguna. Se siente uno transportado directamente, sin transición, a un horizonte discursivo nuevo. El centro de gravedad del pensamiento se ha desplazado; han cambiado la posición sistemática de los distintos problemas y la relación dinámica de dependencia que entre ellos existe. Y, sin embargo, no hay en la propia exposición de Kant ningún signo externo que apunte hacia este cambio. Los problemas fundamentales aparecen ante nosotros bien deslindados y perfilados, con sus contornos propios; nada indica ya el camino o los motivos interiores que han conducido a ellos. Y esta solución de la continuidad histórica, que hace que la teoría se salga y se destaque de todos los marcos históricos en que nace, opone también nuevas y nuevas dificultades a su comprensión sistemática.

Sin embargo, cuanto más a fondo penetremos en las premisas de la filosofía crítica, más claramente se advierte que el aislamiento en que a primera vista la contemplamos no es más que pura apariencia. La originalidad de la crítica de la razón no consiste precisamente en "descubrir" un principio fundamental nuevo y aislado, sino en elevar el conjunto de los problemas del conocimiento a una fase distinta de consideración y en situarla dentro de una dimensión lógica totalmente nueva. Este valor y esta peculiaridad suyas —que sólo ella comparte con la teoría platónica de las ideas— no sufren, por tanto, ningún menoscabo por reconocer que la *materia* de los problemas especiales que le sirven de base fue preparada en sus detalles por el trabajo filosófico y científico del siglo xviii.

Es cierto que la visión de estos entronques resulta oscurecida por la multiformidad de los intereses intelectuales de la época, los cuales, a primera vista, no parecen agruparse nunca en unidad fija y coherente.

Al principio, los múltiples movimientos discursivos de esta época aparecen en aguda pugna y en abierta contradicción los unos con los otros. La herencia filosófica de Leibniz habíase dis-

persado inmediatamente después de su muerte; todo lo que de ella quedaba en pie sobrevive ahora solamente en unas cuantas sugerencias sueltas, no agrupadas ya en torno a un centro sistemático común. Tampoco la ciencia matemática de la naturaleza puede ofrecer una satisfacción definitiva a los afanes de unidad filosófica, a pesar de ser en sí misma un modelo de rigurosa cohesión deductiva.

Es cierto que con la teoría de Christian Wolff parece abrirse paso el predominio del método matemático también en el campo de la filosofía; y el eclecticismo de la época va apoyándose, en efecto, cada vez más, en estas relaciones, para acabar ensalzándolas como la auténtica y permanente "reconciliación" de la metafísica y la investigación empírica.<sup>1</sup>

Pero es precisamente esta supuesta *identidad* de los métodos la que repele a los espíritus lógicos más profundos y plantea ante ellos el más difícil de los problemas. En vez de la simplista equiparación, se manifiesta en estos espíritus **la necesidad y la tarea de un exacto deslinde de campos entre la matemática y la metafísica.** Y vemos cómo va elaborándose, en una serie de intentos progresivos, una nueva relación entre las distintas esferas del saber y, por tanto, un *nuevo concepto del conocimiento mismo*.

El hecho de que este proceso no aparezca unido, de momento, a ningún nombre concreto importante, no debe llevarnos a desconocer el valor general que encierra para la historia de la cultura. También en el terreno puramente teórico, lo mismo que en el campo de la moral y de la religión, llevó a cabo el siglo XVIII un inapreciable trabajo de ilustración intelectual.

Cierto es que, para cerciorarnos de la tendencia de unidad que preside este movimiento, tenemos que prescindir de todas las líneas de separación y demarcación que en la historiografía filosófica suelen aplicarse. En efecto, si vamos pasando revista a los distintos grupos por separado, de una parte al del racionalismo alemán, de otra parte al de los enciclopedistas, a la filosofía de la naturaleza, a la filosofía de la religión, etc., corremos el peligro

<sup>1</sup> Especialmente característico en este sentido es el estudio de Samuel König, *Oratio inauguralis de optimis Wolfiana et Newtoniana Philosophandi Methodis earumque amico consensu* (1749).

de que los detalles y las diferencias nos hagan perder de vista los rasgos comunes, es decir, lo decisivo y lo esencial.<sup>2</sup>

Lo que imprime a la época su sello de unidad aparece, por así decirlo, enclavado entre todos estos fenómenos históricos especiales y se destaca claramente, sobre todo, en las *relaciones* que unen entre sí a los diferentes grupos de problemas. La comunidad interior de las diversas tendencias se revela, **ante todo, en la abolición de las fronteras nacionales, en la cohesión, ahora más estrecha que nunca, que une a los diferentes pueblos y a sus aspiraciones espirituales. Se establecen nexos tan íntimos de contacto e interdependencia entre los tres grandes círculos culturales de Inglaterra, Francia y Alemania, que resulta imposible seguir la historia de un solo concepto sin saltar constantemente de un país a otro.** Y desaparecen, asimismo, todas las barreras y todos los linderos fijos que separan a unas disciplinas de otras. La filosofía y la ciencia se funden para formar un campo único y coherente, dentro del cual no hay compartimentos estancos ni materias aparte. Y no se trata simplemente de una **agrupación enciclopédica de la materia del saber, sino de algo mucho más importante: de una nueva concepción metodológica fundamental, que pugna por abrirse paso y hacerse luz en las mentes de los pensadores descolantes de esta época, en un D'Alembert y un Maupertuis, en un Euler y un Lambert.**

Intentaremos exponer cómo va formándose esta concepción y cómo va atrayendo a su órbita, poco a poco, problemas cada vez más amplios y más concretos. Para ello, empezaremos siguiendo simplemente la trayectoria de la evolución histórica, sin entrar a indagar de momento la meta hacia la que ésta tiende. Pero esta consideración inmanente se encargará de llevarnos por sí misma a los conceptos y a los problemas que sirvieron de punto de partida a la filosofía crítica.

<sup>2</sup> Así —para poner solamente un ejemplo—, vemos cómo Leslie Stephen, en su minucioso estudio del movimiento religioso en Inglaterra, pasa por alto precisamente las discusiones teológicas sobre los conceptos del espacio y el tiempo, en las que los problemas filosófico-religiosos se entrelazan íntimamente con los intereses epistemológicos de la época (v. acerca de esto, libro VI, cap. 2, núm. 2).

## Capítulo I

## EL PROBLEMA DEL MÉTODO

## I

En la ciencia newtoniana parece haberse calmado y haber encontrado, por fin, su remate seguro el problema del método, con el que había comenzado su carrera la filosofía moderna. La investigación empírica parecía haber conseguido, por fin, en su incesante búsqueda, lo que en vano se había esforzado por descubrir la especulación abstracta. Los principios matemáticos de la teoría de la naturaleza parecen haber sentado para siempre los fundamentos del saber empírico, de tal modo que al futuro sólo le queda la tarea de aplicar estos principios generales a un campo cada vez más extenso de fenómenos, extrayendo de ellos consecuencias más y más importantes.

Y no cabe duda de que los discípulos y continuadores más cercanos de Newton abordan su obra, íntegramente, en este sentido. Newton no es, para ellos, primordialmente, el descubridor de la ley de la gravedad, sino el fundador de un nuevo método de investigación. Su obra representa para ellos, ante todo, una hazaña filosófica, por cuanto que en ella el método inductivo no sólo logra sus resultados más altos, sino que cobra, por vez primera, su expresión y su plasmación lógicas. La visión de la fórmula fundamental del acaecer cósmico tenía por fuerza que aparecer como una empresa de poca monta, en comparación con lo que representaba el gran principio que aquí se descubría para toda la "filosofía experimental" del futuro.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Acerca de la concepción y la apreciación del "método" newtoniano en los más cercanos discípulos y sucesores, citaremos aquí un ejemplo especialmente significativo: "Upon mechanics is also founded the Newtonian or only true philosophy in the world... It has been ignorantly objected by some that the Newtonian philosophy, like all others before it, will grow old and out of date and be succeeded by some new system... But this objection is very falsely made. For never a philosopher before Newton ever took the method that he did. For whilst their systems are nothing but hypotheses, conceits, fictions, conjectures and romances invented at pleasure and without any foundation

El propio Newton había trazado, al final de su *Óptica*, la meta y el pensamiento orientador de su investigación física, con la claridad del descubridor y del maestro. Vemos cómo se rechaza aquí con toda decisión la pregunta de qué sea en cuanto a su esencia la gravedad y de qué cualidades "interiores" condicionen su eficacia. Pues, sea cualquiera la respuesta que a esta pregunta pueda darse, en nada contribuye, se nos dice, a nuestro conocimiento de los fenómenos de la gravedad, que son los únicos que a la física matemática le interesa exponer y estudiar en su mutua trabazón funcional. Los principios y las fuerzas que aquí se admiten no pretenden significar ninguna clase de cualidades ocultas cuyo origen deba buscarse en tales o cuales "formas específicas" inventadas de las cosas, sino que aspiran a ser tan sólo la expresión de las leyes generales de la naturaleza que constituyen la premisa de toda la formación y plasmación de las cosas.

"Que existen, en efecto, tales principios nos lo enseñan los fenómenos de la naturaleza, aunque su causa no se haya descubierto aún. Las cualidades a que nos referimos son, pues, manifestadas, y sólo las causas permanecen oscuras. En cambio, los aristotélicos y los escolásticos no designaban como cualidades oscuras ninguna clase de cualidades manifiestas, sino solamente aquellas de las que ellos suponían que se hallaban escondidas en el cuerpo y constituían el fundamento ignorado de los efectos visibles. Para que la gravitación, lo mismo que la fuerza eléctrica y la fuerza magnética tuviesen este carácter, había que partir del supuesto de que provenían de cualidades interiores, para nosotros desconocidas, de las cosas, inexplicables e inescrutables. No cabe

in the nature of things, he on the contrary and by himself alone set out upon a very different footing. For he admits nothing but what he gains from experiments and accurate observations and from this foundation whatever is further advanced, is deduced by strict mathematical reasoning. The foundation is now firmly laid: the Newtonian philosophy may indeed be improved and farther advanced: but it can never be overthrown: notwithstanding the efforts of all the Bernoulli's, the Leibniz's, the Green's, the Berkeley's, the Hutcheson's, etc." (Emerson, *The Principles of Mechanics*, Londres, 1773, páginas V ss.). Cf. además Emerson, *A short comment on sir I. Newton's Principia*, Londres, 1770, p. III; Pemberton, *A view of Sir Isaac Newton's philosophy*, Londres, 1728, Introduction; s'Gravesande, *Philosophiæ Newtonianæ Institutiones in usus academicos*, Leiden, 1723, Prefacio.

duda de que semejantes 'cualidades' constituyen un obstáculo para el progreso científico, razón por la cual son rechazadas en justicia por la moderna investigación. El admitir ciertas entidades específicas de las cosas dotadas de fuerzas específicas ocultas y capacitadas, por tanto, para producir determinados efectos sensibles es algo totalmente vacío y carente de sentido. En cambio, el derivar de los fenómenos dos o tres principios generales del movimiento, para explicar luego cómo, partiendo de ellos como de premisas claras y manifiestas, se derivan las propiedades y los efectos de todas las cosas corporales, representaría ya, evidentemente, un poderoso progreso de la visión científica, aunque las causas de estos principios permaneciesen desconocidas para nosotros. He aquí por qué yo establezco sin el menor reparo los indicados principios del movimiento, ya que saltan ante nuestra vista por doquier en la naturaleza toda, haciendo caso omiso de la investigación de sus causas."<sup>4</sup>

Estas fundamentales afirmaciones forman el punto de partida en torno al cual gira y sobre el que constantemente habrá de volver la disputa de los métodos, a lo largo del siglo XVIII.

No cabe duda de que en estas afirmaciones se condensan focalmente los grandes problemas de la teoría filosófica de los principios. ¿Cómo se comportan entre sí el principio y el hecho, las leyes y las cosas, los fenómenos y las causas? La respuesta que se dé a esta pregunta es importante, sobre todo, en un punto: en lo que se refiere a la separación decidida y consciente que ahora se introduce entre los principios y las causas. Toda la ciencia tiende a la comprobación de las leyes más generales y más altas que someten los fenómenos a una determinada regla y a un determinado orden y que son, por tanto, las que nos permiten llegar a los verdaderos objetos del conocimiento.

El fundamento sobre el que descansa el ser de estas leyes permanece oculto para nosotros; más aún, la pregunta en torno a ellas se sale ya de los límites del saber. Aun suponiendo que este fundamento exista, es, sin embargo, indiferente en cuanto a la investigación empírica y a su valor de verdad. En efecto, este valor no le es conferido desde fuera, sino que tiene que extraerlo

<sup>4</sup> Newton, *Optice*: lat. reddidit Samuel Clarke, Lausana y Ginebra, 1740, libro III, quaestio 31, pp. 326 s.

la propia investigación empírica de sí misma y de sus propios principios; es decir, de la rigurosa conexión deductiva establecida por ella entre los diversos fenómenos concretos a base de sus medios matemáticos de conocimiento.

La contraposición que de este modo se crea se manifiesta a partir de ahora bajo múltiples formas. Su desarrollo concreto se expresa, sobre todo, en la lucha entre la escuela newtoniana y la escuela wolffiana, lucha mantenida, de una parte, en las memorias de la Royal Society de Londres y, de otra, en las *Acta Eruditorum* de Leipzig. Esta lucha llega hasta más allá de mediados del siglo XVIII, desarrollándose, por tanto, directamente ante los ojos del joven Kant. En los escritos de Kant anteriores al período crítico se percibe todavía claramente, por doquier, el eco de esta disputa metodológica. Y se ve que los que más persistentemente influyen en él son los argumentos de los miembros más jóvenes y radicales de la escuela newtoniana, tales como Keill o Freind.

Aparece trazada ya aquí con rasgos enérgicos e inexorables la línea divisoria entre la consideración empírica y la consideración metafísica de la naturaleza. Mientras que hasta ahora se creía poder captar y retener la esencia absoluta de la realidad en definiciones formuladas a base del género y la diferencia específica, la ciencia empírica confiesa abierta y francamente su ignorancia en este punto.

"Las naturalezas íntimas y los fundamentos de las cosas — escribe Keill, en su *Introducción a la verdadera física*— son desconocidos para mí; por el contrario, lo que yo sé acerca de los cuerpos y de sus efectos o se lo debo al testimonio directo de los sentidos o lo infiero de una cualidad que los sentidos mismos me revelan. Por eso, en vez de las definiciones formuladas por los lógicos, bastaría con emplear una sencilla descripción por medio de la cual, sin embargo, podamos captar de un modo claro y distinto los objetos de que se trata y distinguirlos de cualesquiera otros. Explicaremos, pues, las cosas por medio de sus cualidades, tomando como base una característica concreta o un conjunto de características que la experiencia nos revela inequívocamente en ellas y de las cuales podemos nosotros derivar, a su vez, con arreglo al método geométrico, otras determinaciones. A esta regla faltan casi siempre los maestros de la nueva filosofía, al no con-

siderar las cosas fijándose en aquellas cualidades que con toda seguridad presentan, sino entrando a investigar las entidades y naturalezas que reputan como inherentes a ellas.”<sup>5</sup>

La consigna empirista de la “descripción” de los fenómenos no es, por tanto, ningún descubrimiento moderno, sino que se remonta, como se ve, a los orígenes de la “filosofía experimental”. “Explicar” un fenómeno natural sólo puede significar, según este criterio, captarlo en todos y cada uno de sus elementos concretos y en su relación de dependencia con respecto a otros acontecimientos y circunstancias. Esta meta se alcanza tan pronto como, a base del cálculo matemático, logramos ponerlo en relación con cualquier otro hecho conocido. Por consiguiente, todo saber, cuando se le reduce a sus elementos últimos, tiene en fin de cuentas una vigencia basada exclusivamente en los hechos. **La conciencia de la certeza de nuestros principios científicos no se adquiere derivándola de un fundamento metafísico superior, sino desarrollándolos hacia adelante en sus propias consecuencias y haciendo que se confirmen indirectamente en éstas.** Y en apoyo de esta concepción fundamental, se invoca ahora, junto al sistema de la física, la propia historia de ésta.

“El divino Arquímedes investigó las leyes de la mecánica y la hidrostática, sin pararse a indagar la causa de la gravedad o del estado flúido. Se limitó a tomar como base lo que la percepción inmediata nos enseña, pero, partiendo precisamente de aquí, consiguió penetrar con gran agudeza en los secretos de estas dos ciencias. Tampoco Galileo apuntó ninguna hipótesis acerca de la causa de la gravedad, sino que se preocupó tan sólo de determinar la *velocidad* que los cuerpos pesados desarrollan en su caída, sentando así el fundamento sobre el que los más grandes maestros de la física han podido construir sus más bellos descubrimientos.”<sup>6</sup>

Una vez que esta concepción había arraigado y encontrado

<sup>5</sup> Keill, *Introductio ad veram Physicam*, Leiden, 1725, p. 15 (primera ed., Oxford, 1702). Cf. con esto, especialmente, la descripción del método newtoniano en el estudio de Kant sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral (ed. de la Acad. II, 286). Keill es citado también por Kant en la *Monadología física*, proposiciones X y XI.

<sup>6</sup> V. la defensa de Freind de sus *Praelectiones chymicae* contra la crítica de las *Acta Eruditorum* (1711): *Philosophical Transactions abridged and disposed under General Heads*, vol. V, 1749, pp. 429 s.

pleno reconocimiento en el círculo de los investigadores empíricos, el problema inmediato que se planteaba era el de fundamentar la razón de ser de esta concepción y asegurar su vigencia *dentro del campo de la filosofía misma*. Y aquí es donde entra en juego la labor de esclarecimiento de los enciclopedistas franceses y, principalmente, de D'Alembert, quien, como el más importante de los matemáticos y lógicos de esta tendencia, aborda el problema con entera claridad. Es él quien por vez primera da a este problema su formulación clara en el terreno de los principios.

Hay que invertir, nos dice, la relación de dependencia y de valor que hasta ahora venía estableciéndose tácitamente entre los dos polos de la consideración científica, entre los hechos y los axiomas. Los axiomas no son la fuente de la verdad, ya que, lejos de ello, si los examinamos de cerca, vemos que no son más que vacuas *proposiciones idénticas*, lo que quiere decir que la misma circunstancia que les asegura su necesaria vigencia los condena a permanente esterilidad.<sup>7</sup> El contenido de saber que a pesar de ello nos inclinamos a atribuirles no radica en la conexión discursiva que por medio de ellos se establece, sino en las *definiciones* que sientan como materia y contenido de lo que afirman.

Ahora bien, la definición misma no posee fuerza creadora alguna; no puede alumbrar ninguna verdad nueva, sino simplemente ayudar a que se fijen y expresen ciertos hechos generales de la representación. Por eso los auténticos fundamentos iniciales deben formar siempre y dondequiera determinados *estados de hecho* psíquicos con respecto a los cuales no cabe más prueba ni otra derivación sino el encontrarlos directamente en la experiencia exterior o interior. Este punto de partida inequívoco nos lo ofrecen, en física, los fenómenos cotidianos de la observación, en geometría las características sensibles de la extensión, en metafísica el conjunto de nuestras percepciones, en moral las inclinaciones originarias, comunes a todos los hombres.

“La filosofía no tiene por misión perderse en las cualidades generales del ser y de la sustancia, en ociosas indagaciones acerca de conceptos abstractos, en caprichosas clasificaciones y eternas

<sup>7</sup> D'Alembert, *Eléments de philosophie* (1759), § 4. (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, 5 vols., Amsterdam, 1763-70, t. IV, p. 25.) Cf. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (*Mélanges*, I, 46).

nomenclaturas; es la ciencia de los hechos o la ciencia de las quimeras." <sup>8</sup>

La metodología racionalista se expone a perder, así, su instrumento más genuino y más vigoroso, con el que cree poder dominar la materia de la experiencia. Según este método, lo particular debía encuadrarse dentro de lo general y someterse a ello por medio de la definición. Pues bien, ahora resulta, por el contrario, que la definición misma, que se nos presentaba como el tipo de lo general, no es más que un hecho concreto de una determinada clase. Se contenta con investigar y poner de manifiesto aquellos contenidos representativos que reaparecen de un modo uniforme en todos los sujetos, tratando con ello simplemente de registrar un hecho puramente antropológico, no susceptible de ninguna otra explicación.

Por tanto, la única función que se le deja a la lógica es la de reducir las "ideas" compuestas, mediante un análisis, a los elementos que las integran. Es, por ello, irrealizable la pretensión que la definición lógica se arroga de reproducir la naturaleza real de la cosa, "pues no sólo es desconocida para nosotros la naturaleza de todo ser concreto, sino que ni siquiera podemos indicar claramente qué es lo que en general hay que entender por la naturaleza de una cosa en sí misma. La naturaleza de una cosa, al ser considerada por nosotros, consiste pura y simplemente en el desarrollo de las representaciones simples contenidas en su concepto".

Resulta, pues, ociosa la distinción tan usual en definiciones reales y nominales. Nuestras explicaciones científicas no son ni lo uno ni lo otro: pretenden ser algo más que simples nombres atribuidos a los objetos, pero sin que puedan darnos noticia de la naturaleza interior de éstos. Explican la naturaleza del objeto tal y como nosotros lo comprendemos, pero no cómo el objeto es en sí mismo. <sup>9</sup> Por eso no adquiriremos jamás una visión verdadera y fecunda de la significación de un concepto simplemente con enumerar y recorrer una por una sus características, sino de otro modo: esforzándonos por tener presente ante nosotros el modo como este concepto ha nacido de otras representaciones más

<sup>8</sup> D'Alembert, *Eléments de philosophie*, l. c., p. 27.

<sup>9</sup> *Eléments de philosophie*, p. 33.

simples. Todo lo que en realidad puede aportar la filosofía y lo que hasta ahora pierde de vista para entregarse a tareas pretendidamente más altas, pero en rigor contradictorias, es el establecimiento de una *tabla* cuidadosamente ordenada de los conceptos fundamentales últimos e indemostrables, en la que, si llegara a formarse, saltarían en seguida a la vista los nexos de su posible entrelazamiento y de su síntesis. <sup>10</sup>

Sabido es cómo D'Alembert aplicó esta concepción fundamental, sobre todo en su fallo de la disputa entre cartesianos y leibnizianos acerca de la verdadera medida de la fuerza. Según él, esta polémica radica en el gran error racionalista que ambos adversarios comparten y que consiste en exagerar la importancia de las definiciones y de su significación objetiva real. El problema queda resuelto de una vez por todas en cuanto se reconoce que nuestros conceptos no son, no pueden ser nunca otra cosa sino expresiones compendiadas de determinados hechos revelados por la experiencia. La determinación leibniziana de la medida, lo mismo que la cartesiana, son igualmente valiosas en cuanto fórmulas de nuestro conocimiento empírico, del mismo modo que son igualmente nulas si se las considera como criterios metafísicos.

Sin embargo, este juicio, ensalzado desde antiguo como un triunfo de la ilustración positivista, revela claramente, al mismo tiempo, los límites con que tropieza la crítica de D'Alembert. La disputa en torno a la medida de la fuerza, no era en modo alguno, al menos por parte de Leibniz, una simple disputa verbal; no se trataba de saber a qué expresión analítica, arbitrariamente determinada, debía darse el nombre de fuerza, sino cuál de todas las magnitudes empíricamente conocidas se ajustaba al *postulado de la conservación*, proclamado por Leibniz como el supremo principio lógico de la física. Ahora bien, este postulado, según había proclamado inequívocamente Leibniz, no se refería precisamente al mundo de las mónadas, sino que se proponía tan sólo expresar las leyes fundamentales que imperan entre los fenómenos mismos

<sup>10</sup> *Eclaircissements sur différents endroits des Eléments de philosophie*, § II (*Mélanges*, V, 19 y V, 22 s.).



y sin las cuales no sería posible el conocimiento matemático de éstos.<sup>11</sup>

Si tenemos presente esta concepción, nos percatamos en seguida de cuál es la laguna de que la argumentación de D'Alembert adolece. El hecho de que los conceptos generales no puedan nunca penetrar en la esencia absoluta de las cosas contribuye también directamente a rebajar y poner en tela de juicio la función que esos conceptos cumplen dentro del campo del mismo conocimiento empírico. El veredicto, que al principio sólo debía recaer sobre las afirmaciones acerca del ser situadas más allá de la experiencia, se hace extensivo ahora a los fundamentos racionales del mismo conocimiento empírico. Pero la razón de ser de este paso no pudo ser demostrada, lo que priva de toda su fuerza y su virtud a la crítica positivista de D'Alembert, en lo que a este punto se refiere. **Mientras las "hipótesis" metafísicas y científicas se mantenían en un mismo plano, podía seguir afirmando íntegramente su fuerza la ontología, contra la que van dirigidos los tiros de D'Alembert, ya que el análisis de la experiencia misma, en cuanto que conducía a los fundamentos necesarios y generales del conocimiento, parecía reforzar y amparar al mismo tiempo las afirmaciones ontológicas.**

**La antítesis que D'Alembert establece entre la lógica y la ciencia empírica, entre las definiciones y los hechos, no puede ser considerada como la última palabra, como el fallo final, pues ¿acaso para la simple descripción de los hechos mismos, para la comprobación y el afianzamiento de la imagen puramente fenomenológica del mundo, no tenemos que recurrir, a su vez, a los puntos de vista de los conceptos generales, que son los que nos permiten reducir las sensaciones a un orden fijo?**

Y no se crea que los problemas de este tipo no llegaron a interesar a D'Alembert; lejos de desentenderse de ellos, los desraca con toda la claridad y sinceridad que caracterizan a este pensador. El empirismo de un Locke y de un Newton, que contribuye por igual a determinar su punto de partida, los acucia a perfilar cada vez más sus diferencias. El concepto de la *experiencia* misma encierra un doble sentido y requiere una más precisa determina-

<sup>11</sup> Más detalles acerca de esto en nuestra obra *Leibniz' System*, pp. 314 ss., 322 ss.

ción. **De la "observación" en el sentido usual de la palabra, que no es sino la aprehensión fortuita de un objeto dado, hay que distinguir el método de la ciencia empírica, que no se contenta con las percepciones pasivamente recogidas, sino que se sitúa ante la naturaleza dirigiéndole preguntas propias, formuladas por el mismo espíritu.**<sup>12</sup>

Hasta aquí, es el viejo postulado baconiano de la "experientia litterata" el que se manifiesta, pero este postulado se formula ahora en un sentido totalmente nuevo, ya que la *matemática* es reconocida como la verdadera expresión de aquella actividad del espíritu en la que radican también el valor y la fuerza del *experimento* en las ciencias naturales. La crítica sensualista de D'Alembert se detiene ante los conceptos fundamentales de la matemática. Mientras que en el discurso preliminar de la *Enciclopedia* partía de la tesis de que todos nuestros conocimientos se reducen a los que adquirimos por medio de los sentidos,<sup>13</sup> en el desarrollo de los principios algebraicos y geométricos no tarda en experimentar esta tesis una esencial limitación. La certeza del álgebra se basa en el hecho de que opera exclusivamente con *conceptos intelectuales puros* y, por tanto, con ideas que nosotros mismos nos formamos por abstracción. Sus principios se hallan sustraídos a toda duda y a toda oscuridad, porque son nuestra propia obra y sólo contienen lo que nosotros *hemos puesto en ellos*.<sup>14</sup>

Aunque el término de "abstracción" recuerde todavía, aquí, las teorías empiristas del concepto, ha sufrido ya, si nos fijamos en él de cerca, una importante transformación. **Por concepto "abstracto", en efecto, no se entiende ahora ya la reproducción imperfecta de determinados contenidos individuales de la percepción, sino el resultado de un método discursivo puro por virtud del cual creamos nuevos contenidos independientes, que trascienden de todos los datos de las sensaciones.** A la luz de los conceptos *geométricos*, sobre todo, se demuestra que su sentido no toma cuerpo nunca en tales o cuales "impresiones" concretas ni puede medirse por ellas. No cabe duda de que para poder llegar a estos conceptos tenemos que partir necesariamente de las impre-

<sup>12</sup> *Eléments de philosophie*, § XX (*Mélanges*, IV, 269 s.).

<sup>13</sup> *Discours préliminaire* (*Mélanges*, I, 13).

<sup>14</sup> *Eléments*, § XIV (*Mélanges*, IV, 154 s.).

siones de los sentidos, pero asimismo es indudable que éstas por sí solas no pueden explicar su contenido y su formación.

Toda proposición geométrica trasciende, por principio, el campo total de la experiencia psicológica, pues no se refiere nunca a ninguna clase de imágenes representativas concretas, sino a los límites intelectuales que nosotros, por virtud de un postulado del espíritu, añadimos a la serie de esas imágenes, que es de suyo ilimitada e infinita.<sup>15</sup> Y este establecimiento ideal de límites es reconocido y descrito ahora como la verdadera función del concepto.

Fácilmente se ve, por lo que queda dicho, que D'Alembert justifica y valora la "abstracción" en términos que contradicen abierta y directamente a los comienzos de su propia teoría del conocimiento. Cuanto más "abstractos" sean los fundamentos de una ciencia, más seguro será también, nos dice ahora, el conocimiento que esta ciencia procura; por el contrario, cuanto más se acerque su objeto a lo sensible, más incierto y más oscuro será lo que de él sepamos.<sup>16</sup>

En su disquisición crítica sobre el concepto del tiempo, procede D'Alembert a una imponente aplicación de principio de su nueva concepción. Vemos aquí que la significación de los conceptos de límite no puede limitarse a la matemática, sino que trasciende por doquier a nuestro conocimiento de la realidad física concreta, lo que quiere decir que encierra en sí, al mismo tiempo, un factor "ideal". Es evidente que la idea del tiempo es el producto de la sucesión de nuestras representaciones; pero el problema de la naturaleza y el contenido del concepto no se reduce, ni mucho menos, a este esclarecimiento psicológico. El curso de nuestras representaciones no revela jamás aquella uniformidad exacta que el concepto del tiempo lleva aparejada y que le permite servir de medida fundamental para todos los cambios empíricos. Pero tampoco podemos remitirnos simplemente a la experiencia exterior

<sup>15</sup> *Eléments*, § XV (p. 159): "Les vérités que la Géométrie démontre sur l'étendue sont des vérités purement hypothétiques. Les propositions de Géométrie... sont la limite intellectuelle des vérités physiques, le terme dont celles-ci peuvent approcher aussi près qu'on le désire, sans jamais y arriver exactement... Dans l'Univers il n'y a point de cercle parfait, mais plus un cercle approchera de l'être, plus il approchera des propriétés rigoureuses du cercle parfait que la Géométrie démontre."

<sup>16</sup> *Discours préliminaire (Mélanges, I, 44 s.)*.

para derivar el concepto del movimiento estrictamente uniforme, pues mal podríamos llegar a adquirir una experiencia física cualquiera sin poseer previamente y tomar como base para ello una medida del tiempo fija y determinada.<sup>17</sup>

Por tanto, si los *Elementos de filosofía* de D'Alembert habían desterrado sencillamente todo elemento "metafísico" de la ciencia empírica, los comentarios y explicaciones posteriores en torno a esta obra dan un nuevo giro a la concepción del positivismo.

"La metafísica es, según el punto de vista desde el cual se la considere, el más satisfactorio o el más nulo de todos los conocimientos humanos: el más satisfactorio, siempre y cuando que se limite a los objetos que no rebasan su horizonte y siempre que los analice con claridad y con precisión, sin dejarse llevar en su análisis más allá de lo que cabe conocer claramente en estos objetos; el más nulo si, audaz e ignorante al mismo tiempo, se deja arrastrar a un terreno sustraído a sus miradas, si se pone a disputar acerca de los atributos de Dios, la naturaleza del alma, la libertad y otros problemas de esta índole, en los que se embrolló toda la filosofía del pasado y de los que tampoco la filosofía moderna puede confiar en salir airosa... Debemos sustituir todas estas nebulosas especulaciones por una metafísica creada más bien para nosotros y que sepa apegarse más de cerca y más directamente a la tierra: una metafísica cuyas aplicaciones se extiendan hasta las ciencias naturales, y sobre todo hasta la geometría y las diversas ramas de la matemática. No hay ninguna ciencia en el riguroso sentido de la palabra que no tenga su metafísica, entendiéndose por tal los principios generales sobre los que se erige una determinada doctrina y que son como el germen de todas las verdades especiales que esa ciencia encierra y expone."

Por tanto, aunque se rechace con toda energía la tendencia a hipostasiar los conceptos metodológicos de la matemática en una realidad propia e independiente, existente por sí misma, hay que reconocer también, por otra parte, esa metafísica a la par verdadera y sutil que ha presidido los descubrimientos del álgebra, de la geometría analítica y, especialmente, del cálculo infinitesimal: del mismo modo que debe reconocerse la existencia de un problema

<sup>17</sup> *Eléments de philosophie*, § XVI (IV, 190 ss.); *Eclaircissements*, § XVI (V, 270).

filosófico muy fecundo y necesario en el análisis de los conceptos fundamentales de la física general, en lo que D'Alembert llama la "méthaphysique de la physique générale".<sup>18</sup> Esta labor realizada sobre los principios de la matemática y de la ciencia empírica constituye la función auténtica e indispensable del *esprit systématique*, que D'Alembert distingue expresamente del reprobable *esprit de système*.<sup>19</sup>

Como vemos, el pensamiento de D'Alembert se proyecta en dos direcciones, en una de las cuales se orienta hacia una nueva significación el concepto de la *experiencia*, mientras que en la otra ocurre lo mismo con el de la *metafísica*. Ambos conceptos entran ahora en una relación nueva y se condicionan mutuamente. Pero, a pesar de señalar tan claramente la meta y de impulsar tan eficazmente la marcha hacia ella en sus investigaciones sobre los conceptos fundamentales de la mecánica, necesariamente tenía que escapársele de las manos la solución del problema, ya que *la filosofía se reduce para él, en última instancia, a la "física experimental del alma"*.<sup>20</sup> En este punto, D'Alembert no hace más que reflejar la mentalidad y el destino de la época de la que es portavoz filosófico.

El intento de vincular todo el pensamiento a la experiencia y de atenerse exclusivamente a ésta no podía prosperar antes de que una distinción crítica más nítida separase y elevase a una conciencia clara los diferentes elementos lógicos que entran en el concepto de la experiencia.

## II

*La concepción metodológica fundamental según la cual todo nuestro saber se extiende solamente a las relaciones entre los fenómenos mismos y no a sus "causas" desconocidas encuentra su más clara expresión en el modo como el concepto fundamental de la teoría newtoniana, el concepto de fuerza, se plasma en la literatura científica general del siglo XVIII.*

<sup>18</sup> *Eclaircissements*, § XV: "Sur l'usage et sur l'abus de la Métaphysique en Géométrie et en général dans les Sciences Mathématiques" (*Mélanges*, V, 253 ss.).

<sup>19</sup> *Discours préliminaire* (*Mélanges*, I, 36).

<sup>20</sup> *Discours préliminaire* (*Mélanges*, I, 141 s.).

El problema de la atracción forma, en realidad, el centro y el ejemplo arquetípico concreto en torno al cual gira en lo sucesivo toda disquisición general acerca del *problema de la causa*. Newton, con aquel retraimiento que se imponía, se debatió permanentemente, en su interior, con el problema de la "explicación" de la fuerza de la gravedad,<sup>21</sup> pero esta dificultad aparece descartada rápidamente por sus intérpretes y continuadores filosóficos.

Es cierto, sin duda alguna, que el efecto a distancia resulta "incomprensible", pero este defecto no es achacable a la relación causal específica que aquí se afirma, sino que es inherente al concepto general de la conexión causal. *La relación de causa a efecto no debe entenderse en ningún caso de un modo lógico, sino que hay que aprenderla siempre por medio de la experiencia; pues bien, una vez que se comprende esto, la fuerza actuando a distancia no constituye ya ningún misterio mayor que el de la comunicación del movimiento por el contacto y el impulso, fenómeno supuestamente directo y fácilmente "comprensible"*.<sup>22</sup>

Así, pues, cuando hablamos de las "fuerzas" de la materia, no nos arrogamos la pretensión de descubrir con ello el verdadero fundamento interior de lo que acaece, sino que empleamos este concepto simplemente como un modo breve de designar las relaciones empíricas perceptibles y susceptibles de ser medidas. *La gravitación, lo mismo que la electricidad o el magnetismo, no desempeña en nuestra concepción de las leyes naturales otro papel que el de las incógnitas de una ecuación algebraica: todo su sentido y toda su significación estriban en la relación que predicán y en la proporción matemática que expresan*.<sup>23</sup>

Esta certera y feliz formulación, que encontramos en la *Introducción a la verdadera física*, obra publicada por Keill en el año 1720, muestra muy especialmente con cuánto retraso venía,

<sup>21</sup> Más detalles acerca de esto, en Rosenberger, *Isaac Newton und seine physikalischen Prinzipien*, Leipzig, 1895, pp. 407 ss.

<sup>22</sup> D'Alembert, *Eléments de philosophie*, § XVII (IV, 241); § XIX (IV, 258 s.); Condillac, *L'Art de raisonner* (*Oeuvres de Condillac*, Paris, 1798, t. VIII, 103) y *pass.*

<sup>23</sup> "Eodem sane jure quo in aequatione Algebraica incognitas quantitates literis x vel y designamus et methodo haud multum dissimili harum qualitarum intensiones et remissiones quae ex positis quibuscumque conditionibus sequuntur, investigari possunt." (Keill, *Introductio ad veram Physicam*, secc. I.)

como un verdadero anacronismo, la lucha librada por Hume contra el concepto popular de fuerza, en la medida en que esta lucha iba también dirigida contra las concepciones de la ciencia exacta. Hasta la *filosofía de la naturaleza* de esta época, orientada hacia una construcción dinámica de la materia, se mantiene, desde este punto de vista y a pesar de todo, rigurosamente dentro de los marcos de la concepción "positivista" general: por la fuerza de dos cuerpos no debemos entender, según explica Boscovich, otra cosa que la *determinación* numérica que regula la proporción de magnitudes de la velocidad que esos cuerpos se comunican mutuamente.<sup>24</sup>

La primera recepción y el primer desarrollo de las ideas de Hume entre los matemáticos los encontramos más tarde en Maupertuis, quien al mismo tiempo es el primero que traslada el problema humeano a la órbita visual de la filosofía alemana, ya que sus escritos vieron la luz en las Memorias de la Academia de Berlín. La influencia de Hume se manifiesta aquí, sobre todo, en el hecho de que —en contraste con D'Alembert— también las proposiciones de la matemática *pura* se llevan al círculo de la derivación empírica.

Maupertuis combate expresamente la tesis de que las formas matemáticas son *productos* del espíritu mismo: el espíritu, según él, no puede crear objetos nuevos, sino simplemente unir y separar las impresiones que los sentidos le transmiten. Por tanto, la peculiar ventaja lógica que solemos atribuir a los conceptos de la matemática radica también, única y exclusivamente, en la materia de las impresiones de que esos conceptos provienen: descansa sobre el hecho de que en ellos se resumen sensaciones absolutamente *análogas* y de que, por tanto, toda *totalidad* con que aquí nos encontramos brota de la simple *repetición* de una unidad fundamental y puede medirse exactamente por medio de ella.

Quando atribuimos a la extensión otro tipo de certeza y una forma más alta de "ser" que al color o cualquiera otra cualidad secundaria, establecemos una distinción carente de todo sentido real. No hacemos más que expresar, con ello, que la extensión ofrece a nuestro conocimiento un punto de ataque más cómodo,

<sup>24</sup> V. Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, 2ª ed., Venecia, 1763 (1ª ed., Viena, 1758), § 9.

por cuanto que cada una de sus partes puede obtenerse por la adición uniforme de un segmento, tomado por nosotros como base, mientras que en ningún otro campo podemos disponer de una comparación tan fácil y tan sensible entre las diferentes formas y cualidades.

La base sobre la que descansa la seguridad de la matemática no es, por tanto, la "objetividad", sino la "reiterabilidad" (réplabilité) de las ideas sensibles, que le sirven de punto de partida; no reside en el hecho de que sus conceptos tengan un origen superior al simplemente empírico, sino a que son los resultados de una experiencia anterior y "más simple".<sup>25</sup>

Y a la misma conclusión podemos llegar, en una medida aún mayor, con respecto a los principios de la *mecánica*, todos los cuales no son más que observaciones generalizadas, aunque por el hecho de hallarnos de largo tiempo atrás familiarizados con ellas lleguemos a creer, equivocándonos constantemente, que obedecen a una *necesidad* lógica interior.<sup>26</sup>

La más sencilla reflexión lógica nos enseña, sin embargo, que cualquiera supuesta concepción racional de las leyes de la comunicación del movimiento no pasa de ser una simple apariencia. Imaginémosnos a alguien que jamás haya tenido una percepción propia de lo que es el contacto entre dos cuerpos y que, en cambio, haya adquirido, a la vista de gran número de observaciones, el conocimiento de las leyes por las que se rige la mezcla de colores, y preguntémosle qué sucederá si van acercándose el uno al otro cada vez más, hasta encontrarse, dos cuerpos, uno de ellos amarillo y el otro azul. Lo más probable es que nos conteste que, al confundirse estos dos cuerpos, surgirá uno nuevo, de color verde, pero jamás llegará a predecir que, después de encontrarse, ambos cuerpos seguirán moviéndose con una velocidad común o que uno de ellos cederá su velocidad al otro o se verá impelido de rechazo por él.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Maupertuis, *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu*, etc. Primera parte: "Sur l'évidence et la certitude Mathématique" (*Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*, 1756), especialmente §§ XI ss.

<sup>26</sup> Maupertuis, I. c., Segunda parte, §§ XXIX y XXXV.

<sup>27</sup> Maupertuis, *Essai de Cosmologie (Oeuvres de Maupertuis, nouvelle édit., corrigée et augmentée, Lyon, 1756)*, vol. I, pp. 31 s. (El pasaje en cuestión figu-

Son las impresiones y las experiencias del sentido las que nos transmiten el concepto de la "impenetrabilidad", permitiéndonos con ello establecer las leyes del choque, sin necesidad de poseer ni la más ligera noción del acaecer interior que le sirve de base.

El concepto de fuerza no es, por tanto, más que un manto que encubre nuestra propia ignorancia.

"No existe en toda la filosofía moderna ninguna palabra que se repita con tanta frecuencia como ésta ni a la que se atribuya un sentido tan vago."

La representación de la fuerza nace en última instancia, pura y exclusivamente, del esfuerzo que experimentamos cuando se trata de vencer las resistencias que se oponen, por ejemplo, al desplazamiento de nuestro cuerpo; no es, por tanto, en cuanto a su origen, otra cosa que una sensación confusa a la cual no podemos dar siquiera el nombre de "idea". Podemos, sin embargo, ya que no nos es posible liberarnos del todo del pensamiento de una acción mutua entre los cuerpos, seguir empleando la palabra "fuerza"; pero debemos, al hacerlo así, tener muy presente en todo momento que con ello no designamos ni podemos designar más que determinados efectos manifiestos.<sup>28</sup>

Ni siquiera el propio Newton, pese a su prudencia crítica, supo mantenerse constantemente fiel a este precepto: al proclamar en su segunda ley que el cambio producido en el movimiento de un cuerpo es proporcional a la fuerza que actúa sobre él, eleva al rango de ley natural una vacua proposición idéntica, que no hace otra cosa que fijar nuestra definición del concepto de fuerza. El concepto de la "causa de la aceleración" debe desaparecer de la mecánica, sustituido simplemente por las determinaciones de medida de la aceleración.<sup>29</sup>

Sin embargo, por muy radical que parezca el acento de estas afirmaciones y por mucho que parezcan sacar las consecuencias

ra ya en 1746, en los escritos de la Academia de Berlín; demuestra, por tanto, que el conocimiento de la teoría de Hume por Maupertuis no se basaba en la *Enquiry*, publicada por primera vez en Londres en 1748, sino en el *Treatise*, que vio la luz en los años 1739-40.

<sup>28</sup> *Essai de Cosmologie*, l. c., I, 28 ss.

<sup>29</sup> Maupertuis, *Examen philosophique*, etcétera, Segunda parte, §§ XXIII y XXXVI.

últimas, no cabe duda de que sirven en el propio Maupertuis a un fundamental propósito metafísico. Se nos inculca la idea de que no podemos penetrar en la conexión de las causas simplemente para que aprendamos a conocer la naturaleza como una conexión de fines. La auténtica filosofía tiene que saber marchar por el camino intermedio entre los que ven por doquier causas y los que, como Hume, niegan toda causalidad, "pues sería negar a la providencia lo que le corresponde el empeñarse en negar las causas, del mismo modo que sería arrogarnos algo que no nos pertenece el considerarnos en todo momento capaces de conocerlas".<sup>30</sup>

Pero el plan fundamental de la organización divina del universo está garantizado por los principios de la mecánica misma. El carácter "fortuito" de las leyes naturales, que se interponía ante su comprensión puramente lógica, nos revela al mismo tiempo un importante aspecto positivo, por cuanto que descubre ante nosotros su carácter y su origen teleológicos. El principio del mínimo esfuerzo debe proclamarse como el principio supremo de la mecánica, por ser en él donde más claramente se manifiestan esta relación y esta condicionalidad: las leyes del movimiento, cuya derivación de los conceptos del pensamiento se negaba, se deducen ahora de los atributos de la causa suprema, dotada de inteligencia.<sup>31</sup> Por donde, pese a toda la relativización de nuestro saber de experiencia, sigue manteniéndose en todo su vigor la idea de lo absoluto y dominando, como hasta aquí, el sistema total del conocimiento.

Y de nuevo nos encontramos con que el límite con que aquí

<sup>30</sup> *Examen philosophique*, Segunda parte, § XXIV: "Tandis qu'on abuse ainsi des mots de causes et d'effets et qu'on les place partout, quelques autres philosophes nient toute causalité: les arguments dont se sert pour cela un des plus grands hommes de l'Angleterre (Mr. Hume) sont assurément des plus ingénieux et des plus subtils: cependant il me semble qu'entre trouver des causes partout et n'en trouver nulle part il est un juste milieu où se trouve le vrai: si c'est refuser à la Providence ce qui lui appartient que de nier les causes, c'est nous arroger ce qui ne nous appartient pas que de nous toujours croire capables de les connoître."

<sup>31</sup> *Essai de Cosmologie*: Segunda parte, "où l'on déduit les loix du mouvement des attributs de la suprême Intelligence". (*Oeuvres de Maupertuis*, I, 26 ss.).

se tropieza no es algo peculiar al modo de plantear el problema un determinado pensador, sino que marca nítidamente la frontera general sobre la que jamás se remonta la concepción general de conjunto de toda la época. Lo que se discute no es la existencia, sino solamente la cognoscibilidad de las cosas absolutas. Lo que vale tanto como decir que todo nuestro saber descansa sobre un fundamento desconocido e inescrutable.

La idea de que existe, más allá de todo nuestro conocimiento empírico-fenomenico, un mundo escondido de "cosas en sí" incognoscibles, idea que con tanta frecuencia se ha considerado como la sustancia de la doctrina kantiana, es en realidad la convicción imperante en toda la filosofía del siglo XVIII. En cualquier obra de la época que abramos, ya verse sobre la ciencia de la naturaleza o sobre la teoría del conocimiento, encontraremos, casi con seguridad, expresada esa convicción.<sup>32</sup> Kant no "inventó" esta concepción, sino que la tomó de su tiempo, para profundizar en ella e infundirle un sentido nuevo.

<sup>32</sup> Entresacamos de entre los numerosos y variados ejemplos solamente unos cuantos, especialmente característicos: *Letres de Maupertuis*, lib. IV, *Oeuvres*, II, 202: "Voilà où nous en sommes: nous vivons dans un Monde où rien de ce que nous appercevons ne ressemble à ce que nous appercevons. Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve; et sans ressembler à aucune des choses que nous appercevons, nous les représentent toutes." Cf. también Condillac, *L'Art de raisonner* (I. c., pp. 75 s.): "Il faut donc vous souvenir que je ne parlerai que des propriétés relatives toutes les fois que je dirai qu'une chose est évidente de fait. Mais il faut vous souvenir aussi que ces propriétés relatives prouvent des propriétés absolues, comme l'effet prouve sa cause. L'évidence de fait suppose donc ces propriétés, bien loin de les exclure, et si elle n'en fait pas son objet, c'est qu'il nous est impossible de les connoître." (Cf. Condillac, *La Logique*, cap. V, y D'Alembert, *Eléments de philosophie*, § XIX (*Mélanges*, IV, 258 s.)

Del círculo de las investigaciones exactas y empíricas, debemos citar aquí, entre los discípulos y partidarios directos de Newton, sobre todo, a Bonnet y Kaestner: "Nous ne connoissons donc point l'Essence réelle des Choses. Nous n'apercevons que les Effets et point du tout les Agents. Ce que nous nommons l'Essence du Sujet n'est donc que son Essence nominale. Elle est le résultat de l'Essence réelle, l'expression des Rapports nécessaires, sous lesquels le Sujet se montre à nous. Nous ne pouvons donc affirmer que le Sujet soit réellement ce qu'il nous paroît être. Mais nous pouvons affirmer que ce qu'il nous paroît être résulte de ce qui est réellement et de ce que nous sommes par rapport à lui" (Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Co-

Claramente se comprende, sin embargo, que, situándose en este punto de vista, no podía tampoco encerrarse la experiencia en un sistema que descansara sobre sí mismo, pues, viéndola así, sólo podemos captar en ella uno de los lados, el que mira al sujeto pensante, y se nos escapa siempre, en cambio, su origen en las cosas absolutas. Los más celosos defensores del "empirismo" se percatan de este defecto y lo ponen de manifiesto con toda fuerza. También nuestro conocimiento sensible aparece envuelto ante nosotros en las sombras, por lo que se refiere a sus orígenes y a su nacimiento.

"Las ideas innatas son una quimera, que la experiencia se encarga de refutar; ahora bien, no por ello deja de ser menos incomprendible el modo como llegamos a nuestras sensaciones y, partiendo de ellas, a las representaciones de la reflexión. La inteligencia suprema se ha encargado de extender sobre todas estas cosas, ante nuestra débil mirada, un velo que en vano nos esforzaremos por descubrir. Es triste para nuestro afán de saber y nuestro amor propio; pero es la suerte de la humanidad."<sup>33</sup>

Y esta manera fundamental de concebir el problema conserva, en fin de cuentas, la última palabra aun frente a los principios puros de la ciencia: jamás llegaremos a saber de verdad qué son, en cuanto a su auténtica esencia interior, el espacio y el tiempo, la materia y el movimiento, la fuerza y la velocidad.<sup>34</sup>

Este escepticismo delata el fracaso de todos los intentos hechos para erigir el saber pura y exclusivamente sobre la base segura de los "hechos". A medida que va limitándose la influencia de los conceptos "metafísicos" dentro de la ciencia empírica, más van recatándose estos principios al fondo de la experiencia, como una frontera fija e insuperable del conocimiento.

penhague, 1760, cap. XV, § 242). "Todo nuestro conocimiento de la naturaleza no es, sin embargo, otra cosa que un conocimiento de fenómenos que representarían para nosotros algo muy distinto si viésemos lo real en ellos" (Kaestner, *Anfangsgründe der höheren Mechanik*, Gotinga, 1766, parte III, núm. 196). Sobre el desarrollo del "fenomenalismo" en la filosofía y la psicología alemanas, v. también *infra*, pp. 440 ss.

<sup>33</sup> D'Alembert, *Eléments de philosophie*, § VI (IV, 63).

<sup>34</sup> "Étendue, matière, corps, espace, temps, mouvement, vitesse sont autant de choses, dont la nature nous est tout à fait cachée." Condillac, *L'Art de raisonner*, *Oeuvres*, VIII, p. 88.

## Capítulo II

### ESPACIO Y TIEMPO

#### I. EL PROBLEMA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO EN LA CIENCIA DE LA NATURALEZA

##### a) Newton y sus críticos

En las primeras páginas de su obra, traza Newton con rasgos firmes, como de bronce, el plano general del edificio de la ciencia empírica. Los diversos conceptos sobre los cuales descansa la física matemática no se obtienen y razonan, aquí, en una disquisición lógica abstracta, sino que se establecen desde el primer momento como premisas seguras e incuestionables, que han de acreditarse única y exclusivamente en sus consecuencias. Las diferentes proposiciones se siguen las unas a las otras de un modo casi dogmático; una definición se engarza a otra, un teorema a otro teorema, en un enlace deductivo y necesario.

Con este rigor y esta coherencia, que desde el primer momento parecen rechazar toda crítica, aparecen también ante nosotros en Newton, al principio, los conceptos de *espacio* y de *tiempo*.

"El espacio *absoluto* permanece constantemente igual e inmóvil, por virtud de su naturaleza y sin relación alguna con ningún objeto exterior; el espacio relativo, por el contrario, es una medida o una parte móvil del primero, que nuestros sentidos nos señalan por medio de su situación con respecto a otros cuerpos y que generalmente se confunde por error con el mismo espacio inmóvil... Como las partes de éste no pueden verse ni, en general, distinguirse a través de los sentidos, admitimos en vez de ellas ciertas medidas perceptibles y determinamos todos los lugares con arreglo a su situación y a su distancia con respecto a un cuerpo dado, que consideramos inmóvil. Nos valemos, así, en vez de los lugares y movimientos absolutos, de los relativos, lo que resulta, además, suficiente para los fines de orden práctico; pero en la

teoría científica tenemos que saber abstraernos de los sentidos" (in Philosophicis autem abstrahendum est a sensibus).<sup>1</sup>

De este modo, la fundamentación del sistema de la *inducción* comienza con la postulación de un ser, sustraído por principio a la confirmación por medio de la *percepción* directa. Pero esta conexión, sin duda muy importante y fecunda en consecuencias para el futuro desarrollo de la filosofía, nos plantea, en el estado en que aquí nos encontramos, dificultades verdaderamente insolubles.

En efecto, ¿qué significan el *espacio*, el *tiempo* y el *movimiento*, si se pretende mantener con todo rigor el postulado de la pura "descripción" de los hechos, tal como había sido formulado por Newton y su escuela? La observación no nos ofrece nunca puntos o momentos del espacio *puro* o del tiempo *puro*, sino solamente tales o cuales *contenidos físicos* situados dentro de las relaciones del espacio o del tiempo. Por donde **todo lo que sabemos acerca de las determinabilidades de lugar y tiempo se reduce absolutamente a una serie de relaciones. Parece estarnos vedada toda indagación acerca de un ser del espacio al margen de estas relaciones perceptibles de los cuerpos.**

Si, a pesar de ello, se designa el espacio absoluto, aunque no pueda sernos *dado* nunca ni de ningún modo, como un principio inexcusable de la mecánica, tendremos que llegar necesariamente a la conclusión de que es falso que la *experiencia* constituya el límite en el que se encierra el contenido de todo nuestro saber; tendremos que concluir, para decirlo de otro modo, que entre los fundamentos de la física matemática misma se desliza un concepto "metafísico". Con lo cual quedaría rota ya, evidentemente, la fuerza de la *inducción pura*, tal como Newton la había entendido y proclamado. La primera de las reglas metodológicas que este pensador propone a la investigación exige que no se admitan más "causas" que las "verdaderas", es decir, aquellas que se manifiestan y se acreditan en la explicación de los fenómenos.<sup>2</sup> Ahora bien, la existencia del espacio absoluto y del tiempo absoluto no

<sup>1</sup> Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Scholium a la 8ª definición).

<sup>2</sup> V. las "Regulae philosophandi", que figuran al comienzo del libro tercero de los principios matemáticos de la teoría de la naturaleza.

constituye una "vera causa" en el sentido que aquí se establece: ningún fenómeno natural podría darnos noticia segura de ella; ninguna experiencia podría justificarla o refutarla.

En esta contradicción reside la crisis de la teoría newtoniana de la experiencia, y de aquí toman pie constantemente, en efecto, las objeciones de los adversarios en contra de ella. Se comprende que Berkeley se considerara autorizado, en vista de esto, a restaurar y a erigir de nuevo en su unidad y en su cohesión la fundamentación empírica de las ciencias, que creía amenazada por este lado. La crítica de la teoría del espacio radica en él, al igual que la del análisis superior, en la polémica contra los conceptos abstractos.

El concepto del espacio absoluto surge ante nosotros cuando desprendemos una cualidad simple, que la percepción nos ofrece en los cuerpos, de las condiciones especiales de los sentidos bajo la que se nos presenta en todo momento, operando con ella como con un contenido separado e independiente. Claro está que, al escindir de este modo la unidad natural de la experiencia, ningún esfuerzo lógico será ya capaz de volver a reunir las partes integrantes aparentemente heterogéneas y de determinar de un modo irrefutable la correlación e interdependencia entre ellas. Y así, lo que sólo es, en realidad, un momento concreto que destacamos arbitrariamente del objeto empírico, se convierte ahora en un ser incondicional que antecede en la realidad de hecho a los objetos de la experiencia y se enfrenta a ellos con la vigencia de una existencia "superior" y necesaria. Pero los "absurdos existentes" del "espacio vacío" y del "tiempo vacío" no tardan en esfumarse, necesariamente, ante el análisis psicológico, que pone al desnudo la formación de estas representaciones.

"Imaginémonos que todos los cuerpos han sido destruidos y reducidos a la nada, y daremos el nombre de *espacio absoluto* a lo que queda en pie y de lo que ha desaparecido, a la par con los cuerpos mismos, toda relación de situación y de distancia entre ellos. Ahora bien, este espacio es infinito, inmóvil, indivisible y no constituye ningún objeto de percepción, desde el momento en que ha cesado con respecto a él toda posibilidad de relación y de distinción. Todos sus atributos son, dicho en otras palabras, privativos o negativos; no parece significar, por tanto, más que la simple nada. La única dificultad estriba en que es algo extenso

y en que la extensión representa, a pesar de todo, una cualidad positiva. Pero, ¿qué clase de extensión es ésta que no puede dividirse ni medirse y en la que no hay ni una sola parte que pueda percibirse por medio de los sentidos o captarse por medio de la representación?... Si examinamos a fondo semejante idea —suponiendo que podamos llamarla así—, vemos que es la más perfecta representación de la nada que podemos imaginarnos."

Tampoco es difícil para nosotros, ahora, penetrar en la ilusión psicológica que continuamente nos ata a estos contenidos aparentes. El sujeto percipiente cree haber prescindido, en su actividad de abstracción, de todos los contenidos materiales en general, cuando lo que en realidad hace no es más que abolir las cosas exteriores, reteniendo en cambio su propio cuerpo, en su existencia material. Por donde, aun allí donde creemos haber alejado de nosotros todo el mundo de los cuerpos, se desliza de nuevo un dato empírico-sensible, en el que insensiblemente nos apoyamos, al afirmar la posibilidad de la comparación y la distinción dentro del espacio. Nuestro cuerpo nos ofrece, en la situación y en la textura de sus partes el indispensable punto de apoyo y el sistema de referencias necesario que tenemos que tomar como base para poder hablar de las determinaciones y los cambios de lugar.<sup>3</sup>

Tampoco la consideración de las relaciones y leyes fundamentales de la *dinámica* cambia ni puede hacer cambiar en lo más mínimo la decisión general, ya que las reglas supremas de la mecánica, como por ejemplo el principio de la inercia, no significan otra cosa que la generalización de determinadas observaciones de hecho y no pueden encerrar en sí, como tales, un solo elemento que no radique, directa o indirectamente, en la experiencia y que no pueda documentarse a base de ella. La afirmación de que todo cuerpo abandonado a sí mismo permanece en su estado de quietud o de movimiento uniforme y rectilíneo, no pierde nada de su valor porque midamos el desplazamiento del cuerpo, en vez de referirlo al "espacio absoluto", por la situación que ocupa con respecto a la *bóveda celeste*.<sup>4</sup> Esta hipótesis de un sistema especial y material de coordenadas, de que nos valemos para formular las

<sup>3</sup> Berkeley, *De motu* (1721), §§ 53-55; *Principles of human knowledge*, § 116.

<sup>4</sup> *De motu*, §§ 64 s.



leyes del movimiento sólo puede considerarse como una *falla* siempre y cuando que no hayamos sabido penetrar todavía en *la validez siempre condicional y empírica que corresponde a estas mismas leyes y exijamos de ellas, erróneamente, una necesidad lógica incondicional.*

Aunque Berkeley no penetre aquí certeramente en los profundos motivos racionales de los conceptos newtonianos, no cabe duda de que vuelve a plantear en las líneas anteriores un *problema* filosófico general que habrá de aguardar de ahora en adelante a ser resuelto por la mecánica científica. El desarrollo logrado por la teoría de Newton entre sus discípulos, principalmente en el más destacado y original de todos ellos, en Leonhard Euler, guarda cierta relación tácita con las objeciones de Berkeley y es así, gracias a esta antítesis, como llega a su madurez y alcanza su seguridad.

En la crítica berkeleyana se destaca, además, de un modo característico otro rasgo que habrá de ser muy importante para el desarrollo ulterior del problema. *El mismo se encarga de objetar a sus propias afirmaciones de que el espacio puro y el tiempo puro, aunque no sean objeto de las sensaciones y de la imaginación, no por ello necesitan renunciar a su originaria y necesaria validez, en cuanto podamos concebirlas como formas y productos del "entendimiento puro".* Pero Berkeley limitase a tomar esta posibilidad en consideración, para rechazarla inmediatamente. El entendimiento puro sólo se ocupa de cosas espirituales e inextensas; su campo de acción cae, por tanto, en su totalidad, *más allá* de la esfera a la que se hallan necesariamente vinculados, por su propia naturaleza, el espacio y el tiempo.<sup>5</sup> *Tanto el lugar como la duración y el movimiento son inherentes a los cuerpos materiales y participan de todas sus determinaciones; pertenecen, por tanto, en cuanto a su contenido íntegro, al mundo de la materia, que sólo podemos captar por medio de los sentidos, mientras que el pensamiento puro los repudia y los rechaza.*

El ensayo *De motu*, en el que se contiene la polémica contra la teoría newtoniana del espacio y el tiempo, marca un punto de viraje decisivo para la propia evolución filosófica de Berkeley. Esta obra aparece exactamente en la frontera divisoria entre la primera

<sup>5</sup> *De motu*, § 53; cf. *supra*, libro IV, cap. 4, nota 75.

época, orientada hacia la derivación *sensualista* del saber y el desarrollo posterior de la teoría, enderezado de un modo puro hacia la construcción de una metafísica espiritualista. Ambas tendencias tienen necesariamente que unirse y combinarse ahora para combatir los conceptos fundamentales de la física matemática. *Así como antes se mostraba que estos conceptos no radican en ninguna "percepción" sensible, ahora se revela, por otra parte, que se hallan, sin embargo, demasiado estrechamente entrelazados con el mundo de lo sensible para que pudiera lograrse llegar a convertirlos nunca en contenido de una consideración y de una reflexión puramente "espirituales".* El espacio y el tiempo *se refieren*, al igual que todos los demás principios "matemáticos", única y exclusivamente a aquella órbita de fenómenos empíricamente perceptibles, que el espiritualismo de Berkeley aspira a abandonar, volando por sobre ellos; no pueden, por tanto, participar de la suprema certeza "intelectual", la cual se halla más bien reservada a los conceptos "metafísicos"; a los conceptos de *sustancia* y de *causa* (v. acerca de esto, *supra*, pp. 282 ss.).

Se manifiesta en este punto toda la antítesis que separa la crítica de la teoría newtoniana de los principios en Berkeley y en Leibniz. Por mucho que ambas, contempladas a primera vista, parezcan orientarse, objetivamente, hacia la misma meta, no cabe duda de que se hallan presididas y dominadas, en su análisis y en su investigación, por puntos de vista *metodológicos* diferentes. La "abstracción", que es para Berkeley la fuente del error, representa para Leibniz el fundamento de toda conciencia científica y racional. Al espacio y al tiempo puros, designados así como *conceptos abstractos* y a los que se les niega, por tanto, toda existencia aparte en el mundo de las cosas, se les asigna, sin embargo, y precisamente con ello, el más alto rango en el sistema del conocimiento. Es ahora, después de haberlos desglosado claramente de los objetos concretos que la sensación nos trasmite, cuando reconocemos su generalidad y su necesidad conceptual.

El concepto de la extensión infinita y continua, como el de la duración que fluye de un modo estrictamente uniforme, no se forma en nosotros a base de la selección de múltiples observaciones aisladas, sino que representa una norma *discursiva* originaria, que extraemos "de nosotros mismos", para enfrentarla a los hechos.

Espacio y tiempo recobran, así, en contenido de verdad ideal lo que habían perdido de ser actual y objetivo. Forman, en unión de los conceptos matemáticos consiguientes que de ellos se derivan, las "verdades eternas" en las que jamás puede hacer mella ningún fenómeno empírico, pues, lejos de resultar afectadas por éstos, son las reglas a que debemos atenernos para considerar como "real" o rechazar como mera apariencia un determinado fenómeno que los sentidos nos trasmitan (v. *supra*, pp. 110 ss.).

La denominación del espacio y el tiempo como las ordenaciones de la yuxtaposición y la sucesión, refleja de un modo característico la doble relación en que se hallan con respecto a las sensaciones. Aunque la "ordenación", en sí, no es nunca algo que aparezca junto y al margen de los contenidos a los que se refiere, es evidente que éstos, por lo que a nuestro conocimiento atañe, se destinan única y exclusivamente a no aparecer caóticamente revueltos, sino a representar y materializar una estructuración general y sujeta a ley. Por eso, aun negando con toda fuerza e incansablemente la existencia sustantiva absoluta del espacio y el tiempo, Leibniz no desconoce, ni mucho menos, la posición lógica especial que ocupan estos dos conceptos.

"Una sucesión de representaciones —dice en los *Nouveaux Essais*, refiriéndose especialmente al concepto del tiempo— despierta en nosotros la idea de la duración, pero no constituye la esencia misma de esta idea. Nuestras representaciones no poseen nunca una continuidad lo suficientemente constante y uniforme para corresponder al concepto del tiempo, el cual, semejante en esto a la línea recta, es una forma continua, simple y uniforme. El cambio de las representaciones nos brinda la posibilidad de captar la idea del tiempo, y lo medimos por medio de alteraciones uniformes; pero la sucesión de los acaecimientos en el tiempo permanecería en pie, sin ningún género de duda, aunque no hubiese ningún acaecer uniforme en la naturaleza, del mismo modo que persistiría, indudablemente, la idea del lugar, aun cuando no existiesen cuerpos fijos e inmóviles. En efecto, conociendo las reglas de los movimientos no uniformes, cabe siempre referirlas a movimientos uniformes inteligibles, determinando así de antemano el resultado de la combinación de diferentes movimientos. En este

sentido, el tiempo es también la medida del movimiento, es decir, el movimiento uniforme la medida del no uniforme."<sup>6</sup>

En estas palabras se destaca claramente el punto medular de la crítica leibniziana: Leibniz convierte en un algo "inteligible" lo que para Newton era un algo absoluto. Espacio y tiempo son "ideas del entendimiento puro", que, en cuanto tales, pueden sentar los fundamentos de las definiciones exactas y de las pruebas rigurosamente deductivas, pero que, a pesar de este origen puramente discursivo, permanecen limitadas en su aplicación al campo de la realidad empírica. Empeñarse en hacerlas salir de este marco, en concebirlas como atributos de Dios o de cualquier clase de sustancias inmatrimales, equivaldría a despojarlas de todo su valor real de conocimiento y a convertirlas en foco de una serie de contradicciones insolubles.

Las objeciones formuladas por Leibniz y Berkeley contra la teoría newtoniana del espacio y el tiempo y sus consecuencias metafísicas dan —precisamente por la gran distancia que las separa— el campo total del problema y deslindan en sus contornos generales el terreno sobre el que en adelante habrá de desarrollarse la discusión.

La disputa sigue su curso e imprime cada vez más su sello literario y científico a la época. Los escritos polémicos cruzados entre Leibniz y Clarke —de los que Voltaire dice que son, tal vez, el más bello monumento que poseemos de una disputa literaria—<sup>7</sup> se hallan, según el testimonio de un contemporáneo, "en manos de todo el mundo".<sup>8</sup> Y no se trata ya, ahora, de una

<sup>6</sup> Leibniz, *Nouveaux Essais*, libro II, cap. 14, § 16. (Las citas y referencias detalladas figuran en nuestra obra *Leibniz' System*, cap. V, y en nuestra edición de *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, vols. I y II. Cf. el índice alfabético de materias, voz "Raum und Zeit".)

<sup>7</sup> Voltaire, *La métaphysique de Newton ou Parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz* (Amsterdam, 1740), cap. II.

<sup>8</sup> Béguelin, *Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'espace et le temps* (*Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles Lettres*, 1769), p. 346: "Il seroit inutile de rapporter ici en détail leurs sentiments sur l'espace et le vide et d'énumérer les arguments, sur lesquels ils appuyoient leurs décisions: les ouvrages de ces illustres Philosophes sont entre les mains de tout le monde et ces matières ont été trop souvent débattues et discutées pour qu'il soit besoin de les répéter."

querella personal entre dos bandos, sino de la línea divisoria que separa dos campos y dos tendencias fundamentales de la cultura científica.

Dentro de la ciencia matemática de la naturaleza siguen imperando los conceptos newtonianos, los que logran, además, imponerse sin discusión alguna, con el triunfo definitivo y completo de las teorías físicas de Newton. A partir de ahora, los tratados de mecánica parten de estos conceptos como de premisas necesarias e indubitables. Es muy característico, en este sentido, que hasta una obra como la *Foronomia* de Herrmann, tan apegada por lo demás a las concepciones de Leibniz, no represente tampoco una excepción a lo que decimos.<sup>9</sup>

Por otra parte, vemos cómo se unifica la filosofía en sus más extremas contraposiciones, cómo se armonizan el racionalismo de la escuela wolfiana y la Ilustración francesa, para rechazar la realidad absoluta del espacio y el tiempo.<sup>10</sup> La solución de esta divergencia sólo podía lograrse una vez que llegara a cobrar su expresión nítida y consciente. El pensador que alcanzó esta expresión y con el que, por tanto, entra en una nueva fase el problema general, fue Leonhard Euler.

#### b) El desarrollo de la teoría newtoniana

Leonhard Euler

Las dos aspiraciones paralelamente enunciadas en el título de la obra fundamental de Newton encuentran en Euler su típica ma-

<sup>9</sup> Herrmann, *Phoronomia sive de viribus et motibus corporum solidorum et fluidorum*, Amsterdam, 1726; otros ejemplos se encuentran en los tratados de Bossuet, *Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*, Charleville, 1763, p. IV, y de Marie, *Traité de mécanique*, París, 1774, pp. 2 s.

<sup>10</sup> Con respecto a la filosofía alemana, cf. especialmente la importante discusión del problema en Ploucquet, *Principia de substantiis et phaenomenis*, Francfort y Leipzig, 1764, caps. VIII y XII, §§ 294 ss. V. además Darjes, *Elementa Metaphysicae* (nueva ed., Jena, 1753), *Ontologia*, § CXXVIII (escol. 3) [contra Keill]; Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (6ª ed., Leipzig, 1756; 1ª ed., 1734), § 265. Sobre la filosofía francesa, v. Condillac, *La logique* (*Oeuvres*, t. XXII), p. 196, y D'Alembert, *Eclaircissements sur les éléments de Philosophie*, cap. XVI. Entre los filósofos, Crusius ocupa una posición excepcional en el modo de tratar el espacio y el tiempo (*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, 3ª ed., Leipzig, 1766, §§ 50-52).

terialización: Euler es el verdadero y clásico testigo del espíritu de la filosofía matemática de la naturaleza. La frase de un moderno historiador de la matemática, según la cual "es Euler quien de un modo más completo representa la conciencia científica, a mediados del siglo XVIII", encierra todavía mayor verdad en cuanto al modo metodológico de concebir y elaborar los problemas objetivos que en lo tocante al contenido de estos problemas.

Ya en la disertación profesoral de Euler aparece tratado el problema fundamental de la filosofía de la naturaleza de la época, mediante la comparación de los principios de la física cartesiana y los de la física newtoniana. Euler, al proclamar el triunfo del cálculo leibniziano en la disputa entre el método diferencial y el método de la fluxión, se ve impulsado a una disquisición de principio en torno al concepto de la infinitud, disquisición que resulta directamente fecunda para la caracterización lógica honda de este concepto. De este modo, su teoría del espacio y el tiempo aparece en el centro de la discusión filosófica general y nos conduce a través de todas las fases concretas de evolución del problema, haciendo desfilar ante nosotros, en su desarrollo gradual, los diferentes puntos de vista sistemáticos.

La primera obra extensa sobre los problemas de la mecánica, publicada en el año 1736, plantea ya el problema decisivo, que en adelante y a lo largo de treinta años habrá de retener Euler, abordándolo constantemente desde nuevos puntos de vista. El movimiento, si lo concebimos del modo como se ofrece a nuestra primera e imparcial consideración, sólo revela ante nosotros un proceso de desplazamiento de lugar: pero el "lugar" mismo sólo puede determinarse como una parte del espacio inmenso e infinito en el que se halla contenido el mundo de los cuerpos.

"Sin embargo, como no podemos formarnos ninguna idea determinada de este espacio inmenso ni de las limitaciones dentro de él, solemos considerar en vez de ese espacio un espacio finito y límites corporales, juzgando con arreglo a ellos el movimiento y la quietud de los cuerpos. Así, decimos que un cuerpo que mantiene su posición con respecto a estos límites descansa y que, por el contrario, aquel que cambia de posición en relación con ellos, se mueve. Sin embargo, al proceder así, debemos concebir lo que hemos dicho acerca del espacio infinito y de las delimitaciones

trazadas dentro de él de tal modo que sólo enfoquemos ambas determinaciones en el sentido de puros conceptos matemáticos. Aunque estas representaciones se hallen aparentemente en contradicción con las especulaciones metafísicas, no cabe duda de que podemos legítimamente emplearlas para nuestra finalidad. No afirmamos, en efecto, en modo alguno, que exista ese espacio infinito y que haya, dentro de él, delimitaciones fijas e inmóviles, sino que, sin preocuparnos en lo más mínimo de su existencia o inexistencia, nos limitamos a postular que quien quiera considerar la quietud o el movimiento absolutos, tiene que representarse ese espacio y juzgar con arreglo a él acerca del estado de quietud o de movimiento de un cuerpo. La manera más cómoda de hacer nos esta reflexión consiste en abstraernos totalmente del mundo (animus a mundo abstrahentes) e imaginarnos un espacio vacío infinito, en el que se encuentran los cuerpos."<sup>11</sup>

El carácter problemático de estas explicaciones se revela claramente en la expresión dual y multívoca de la "idea". El espacio puro no postula una cosa sustantiva existente por sí misma, sino que implica ya solamente el *postulado de una representación*.

Pero, de otra parte, es evidente que todo lo que nos ofrecen los sentidos y la imaginación no puede satisfacer la peculiar exigencia que aquí nos sale al paso, ya que nos hallamos totalmente incapacitados para plasmar en una imagen perceptiva concreta el contenido de que se trata. ¿De qué medio psicológico disponemos, por tanto, para poder satisfacer aquella exigencia?

Si consideramos el espacio absoluto fijándonos en la usual diferencia metafísica fundamental entre el ser físico y el ser psíquico, lo veremos situado inmediatamente en una posición intermedia insostenible: tanto la esfera del "sujeto" como la del "objeto" parecen excluirlo del mismo modo.

Pero hay, además, otra objeción más seria, de carácter metodológico general, que necesariamente se impone en contra del

<sup>11</sup> "Namque non asserimus dari hujusmodi spatium infinitum, quod habeat limites fixos et immobiles, sed sive sit, sive non sit non curantes, postulamus tantum, ut motum absolutum et quietem absolutam contemplantur sibi tale spatium repraesentet ex eoque de corporum statu vel quietis vel motus judicet." Euler, *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, 2 tomos en 4°, Petrop., 1736-42, definit. II, schol. 1 y 2.

espacio absoluto. Newton y toda la física matemática que viene tras él señalan constantemente el espacio absoluto y el tiempo absoluto como el verdadero espacio matemático y el verdadero tiempo matemático, reconociendo, en cambio, una certeza puramente relativa, limitada y condicional, a todos nuestros testimonios acerca de los espacios y los tiempos relativos. Lo cual lleva consigo, al parecer, una total inversión de todas las relaciones lógicas de valor. ¿Qué derecho tenemos a convertir una ficción, de la que no sabemos si a ella corresponde o no alguna realidad objetiva, en pauta de todos nuestros juicios empíricos, es decir, en la suma y compendio de cuanto nos es conocido y asequible? ¿No equivale ello a mantener en pie el vicio fundamental de toda la filosofía anterior, a dar de nuevo entrada en la física a la mentalidad ontológica, oscureciendo y rebajando la seguridad inmediata de nuestro conocimiento basado en la experiencia a favor de una "hipótesis"? ¿O acaso podría existir una justificación más profunda de los conceptos del espacio absoluto y del tiempo absoluto, es decir, otro criterio lógico, capaz de asegurarles su validez incondicional?

El solo enunciado de estas preguntas nos lleva directamente al punto del que parten las posteriores investigaciones de Euler. Las *Réflexions sur l'espace et le temps*, que vieron la luz en 1748, en las publicaciones de la Academia de Berlín, dan al problema inmediatamente un giro general y de principio. Antes de abordar el problema especial, trátase ante todo de optar entre el problema metafísico y el problema matemático de la verdad. Y la piedra de toque para ello sólo puede encontrarse en los principios de la mecánica científica y en las leyes del movimiento que figuran a la cabeza de ella. Estas leyes descansan sobre fundamentos tan firmes y de tan inmovible seguridad, que necesariamente tienen que constituir el fundamento único de todos nuestros juicios acerca del mundo de los cuerpos: y afirman este valor independientemente del hecho de que podamos derivarlos o no de ciertos supuestos principios superiores de la metafísica.

"La certeza de los principios mecánicos es la que tiene que servirnos de guía en las espinosas investigaciones de la metafísica acerca de la esencia y las cualidades de los cuerpos. Toda conclusión que contradiga a aquella certeza deberá rechazarse sin

vacilar, por muy fundada que pueda parecerse. Las primeras representaciones que nos formamos de las cosas fuera de nosotros son, por lo general, tan vagas y tan oscuras, que resulta extraordinariamente peligroso tratar de llegar, partiendo de ellas, a conclusiones seguras. Por ello constituye ya un gran progreso el que se conozcan, por otra parte, resultados a los que tengán que llegar también, en último término, las reglas de la metafísica, y a estas conclusiones tienen que atenerse, asimismo, y con arreglo a ellas deben determinarse, las ideas metafísicas fundamentales."<sup>12</sup>

El problema de la naturaleza del espacio y el tiempo nos ofrece, por tanto, al mismo tiempo, una pauta fija y segura, siempre que no consideremos estos conceptos por sí mismos y dentro de un aislamiento abstracto, sino en la posición relativa y dentro de la conexión que mantienen entre sí en el principio de la permanencia. La verdad de este principio se halla fuera de toda duda y sus traído a la disputa de las escuelas: los diferentes partidos filosóficos se esfuerzan todos por igual en demostrarlo y en hacerlo inteligible, partiendo cada uno de sus propias premisas. El problema decisivo, por tanto, no consiste en saber qué sean el espacio y el tiempo de suyo, sino cómo se emplean estos conceptos al enunciar y formular la ley de la gravedad. Si la consideración de los lugares y los movimientos relativos bastan para explicar el contenido de esta ley, no hay inconveniente alguno en atenerse a ellos; pero sí, por el contrario, se demuestra que la ley sólo adquiere su sentido claro y pleno abandonando este punto de vista para abrazar el del espacio y el tiempo absolutos, deberá considerarse demostrada la necesidad de estos conceptos. Se cae por tierra, así, la objeción de que, con ellos, no hacemos otra cosa que elevar a hipóstasis nuestras propias representaciones, "ya que es, evidentemente, una afirmación absurda la de que nuestras puras imaginaciones puedan servir de base a los principios reales de la mecánica".<sup>13</sup>

Antes de detenernos a examinar la solución positiva propuesta por Euler, es necesario, ante todo, fijarse en el punto de vista característico de su investigación. Nos encontramos aquí con un

<sup>12</sup> Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps* (*Hist. de l'Acad. des Sciences et Belles Lettres*, 1748), §§ I y II.

<sup>13</sup> *Réflexions*, §§ IV y V.

camino nuevo para llegar a ver claro acerca de la realidad de nuestro saber. La observación directa de los sentidos no abre paso hacia la naturaleza real del espacio y el tiempo; pero tampoco el análisis psicológico de las representaciones puede conducirnos a la meta. La esencia de ambos debe determinarse más bien, única y exclusivamente, atendiendo a la función que cumplen dentro del sistema de la física matemática. La suma y el conjunto de los principios mecánicos forma el punto de Arquímedes de nuestro saber, puesto que constituye la premisa de toda explicación exacta de los fenómenos. A las vagas aspiraciones especulativas se opone aquí un hecho fijo, que no es posible dar de lado.

La teoría de Euler es la declaración filosófica de la mayoría de edad de la nueva ciencia matemática, que se esfuerza desde ahora en implantar, partiendo de sí misma, la verdadera pauta de la "objetividad", sin permitir que se le imponga desde fuera ningún interés extraño. La misión de la filosofía —tal como a partir de ahora se expresa de un modo claro e inequívoco— no consiste en dominar la experiencia, sino únicamente en comprenderla y en poner en claro sus fundamentos. Si nuestros conceptos psicológicos o metafísicos son demasiado estrechos para encuadrar el contenido que la ciencia física nos ofrece, la culpa de ello deberá achacarse a estos conceptos mismos: nuestro esfuerzo tendrá que dirigirse, en este caso, a corregirlos y transformarlos en la medida necesaria para que puedan cumplir plenamente la función a la que se destinan y en gracia a la cual existen.

Con esta concepción, define Euler claramente el ideal general que vagamente había venido guiando todos los pasos de las investigaciones exactas, hasta llegar a él; y es muy característico que este mismo postulado formulado aquí por Euler sea preconizado por los mismos años, aunque no con tanta fuerza y claridad, por Maclaurin, el más importante matemático inglés después de la muerte de Newton.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> V. Maclaurin, *An account of Sir Isaac Newton's philosophical discoveries*, Londres, 1748, libro II, cap. 1, § 9: "I know that some metaphysicians of great character condemn the notion of absolute space and accuse mathematicians in this of realizing too much their ideas, but if those philosophers would give due attention to the phaenomena of motion, they would see, how ill grounded their complaint is. From the observation of nature we all know that there is

Si nos atenemos ahora al criterio general, vemos que aparece formulado ya, indirectamente, un juicio acerca del problema especial que nos ocupa. El metafísico, que niega los conceptos del espacio y el tiempo absolutos, debe sustituirlos por otros más certeros, dentro de la estructura del sistema de la mecánica. Para ello, necesita apoyarse en sus propias definiciones del lugar y la duración para ver hasta qué punto pueden entrelazarse sin contradicción alguna con la trama deductiva de los principios y los teoremas de la mecánica. Basta con intentar, aunque sólo sea por una vez, esta operación, para convencerse inmediatamente de que es irrealizable.

Si nos fijamos, por ejemplo, en la definición cartesiana según la cual el lugar de un cuerpo se determina por medio de su relación con los cuerpos vecinos e intentamos formular la ley de la gravedad partiendo de esta premisa, nos veremos obligados a afirmar que un cuerpo sobre el cual no influye ninguna fuerza exterior no puede cambiar de situación con respecto a las partes de la materia cercanas a él y que se hallan en contacto directo con él. Fácil es comprender, sin embargo, que esta conclusión sería absurda: basta con dirigir sobre su vecindad material la acción de la fuerza, sin representarnos el cuerpo mismo afectado por ella, para ver cómo se destruye inmediatamente la relación mutua y constante entre la situación de ambos.

En general, se pone de manifiesto que el sistema de referencias, tácitamente admitido cuando atribuimos a un cuerpo abandonado a sí mismo un movimiento de velocidad y dirección uniformes, no se da nunca directamente dentro del campo del ser empíricamente perceptible. La observación no nos ofrece nunca, sean las que fueren, masas que podamos considerar como totalmente quietas y que, por tanto, puedan tomarse rigurosamente como punto de referencia para comprobar los fenómenos del movimiento.

Todo intento de despojar al principio de la inercia de su

motion, that a body in motion perseveres in that state, till by the action or influence of some power it be necessitated to change it, that it is not in relative or apparent motion in which it perseveres in consequence of its inertia, but in real and absolute space. The perseverance of a body in a state of rest can only take place with relation to absolute space and can only be intelligible by admitting it."

carácter general, para concebirlo —a la manera de Berkeley— como una norma empírica concreta, que rija para los cuerpos terrestres, en cuanto a sus movimientos en relación con la bóveda celeste y con los astros fijos; todo intento de esta clase no haría más que oscurecer el verdadero sentido y el tipo especial de vigencia lógica de esta ley.<sup>15</sup> No se trata, en efecto, de comprobar ningún hecho concreto, sino simplemente de una norma ideal, con arreglo a la cual enjuiciamos cuanto acaece en la naturaleza. Es claro, por lo menos, que la mecánica científica, en su formulación y fundamentación de la ley de la gravedad, no se refiere para nada al ser o al no ser de los astros fijos; y, por tanto, que tratándose tan sólo, según el postulado general e inicial del que partimos, de poner de manifiesto y explicar el contenido de la ciencia exacta, y no de transformarlo arbitrariamente, debemos prescindir de toda relación con este segundo punto de vista.

Por consiguiente, la física matemática, cualquiera que sea el aspecto en que enfoquemos sus resultados y sus principios, jamás nos ofrecerá otra respuesta; tiene necesariamente que atenerse al postulado del espacio absoluto y del tiempo absoluto si es que quiere encontrar algún sentido claro e inequívoco a sus propias reglas supremas. Ambos conceptos encierran una realidad innegable, no porque los acrediten nuestras sensaciones, sino por algo mucho más importante: porque son indispensables para la totalidad de nuestra concepción científica del mundo.

¿Por qué, a pesar de ello, los "filósofos" —término bajo el cual engloba Euler no sólo a los analíticos psicológicos, sino también, y en primera línea, a los pensadores racionalistas de la escuela de Leibniz-Wolff— insisten constantemente en presentar estos conceptos como simples conceptos abstractos, negándoles, por tanto, un verdadero contenido objetivo? Porque se dejan llevar de un engaño, cuyo origen reside en el sentido vago y multívoco de la abstracción. No cabe duda de que, para elevarse a la idea del espacio puro y del tiempo puro, es necesaria una función propia y especial del pensamiento; pero el método de la reflexión que para ellos seguimos es fundamentalmente distinto del modo como formamos nuestros conceptos genéricos. Para llegar a un concepto general, nos representamos algo determinado y concreto, con todas y cada

<sup>15</sup> Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps*, §§ IX ss.

una de sus cualidades, y vamos descartando, poco a poco, sus características concretas, una tras otra. Este camino puede ser suficiente, en realidad, para llegar a formarnos el concepto de la extensión, el cual surge ante nosotros cuando, en nuestra representación de un cuerpo concreto, vamos descartando progresivamente el color, la dureza, la resistencia y otras cualidades sensibles.

Sin embargo, la idea del lugar no puede llegar a obtenerse nunca por medio de este método, pues el lugar en que una cosa se encuentra no es precisamente una cualidad que corresponda a una cosa, al lado de otras cualidades características suyas, sino algo totalmente distinto del conjunto de sus cualidades sensibles. El complejo de cualidades perceptibles a que damos el nombre de "cuerpo" no incluye la del "lugar", de tal modo que podamos destacarla de las demás y considerarla por separado. "Lejos de ello, la idea de lugar se obtiene cuando se concibe el cuerpo suprimido en su totalidad, por lo cual el lugar no puede ser ni haber sido nunca una determinación de cuerpo, toda vez que este concepto queda en pie cuando nos imaginamos desaparecido el cuerpo mismo con todas sus dimensiones. Hay que tener en cuenta que el lugar que un cuerpo ocupa es algo muy distinto de su extensión: ésta forma parte del cuerpo especial de que se trata y se desplaza de un lugar a otro con él, al moverse, mientras que el espacio y el lugar no son de suyo capaces de movimiento."<sup>16</sup>

Por tanto, si queremos encontrar el justo término correlativo psicológico para el espacio de la física matemática tenemos necesariamente que intercalar un nuevo miembro intermedio entre la perfección y el concepto, es decir, entre la sensación concreta y el pensamiento abstracto, a la manera como los entiende la tradición lógica de los escolásticos. La separación tradicional resulta ser insuficiente frente a los conceptos de la ciencia exacta: el

<sup>16</sup> "L'idée du lieu qu'un corps occupe ne se forme pas en retranchant quelques déterminations du corps; elle résulte en ôtant le corps tout entier de sorte que le lieu n'ait pas été une détermination du corps, puisqu'il reste encore après avoir enlevé le corps tout entier avec toutes ses quantités. Car il faut remarquer que le lieu qu'un corps occupe est bien différent de son étendue, parce que l'étendue appartient au corps et passe avec lui par le mouvement d'un lieu à l'autre; au lieu que le lieu et l'espace ne sont susceptibles d'aucun mouvement" (*Réflexions*, § XV).

análisis del conocimiento objetivo de la ciencia de la naturaleza nos obliga a complementar y ahondar nuestras categorías psicológicas.

Sin embargo, y a pesar de lo fecunda que pueda ser la sugestión que aquí se nos da, hay que reconocer que la propia concepción fundamental de Euler no va más allá de los comienzos del nuevo problema aquí apuntado. El hecho de que el espacio puro y el tiempo puro son conceptos necesarios garantiza también directamente la realidad objetiva de éstos. Euler parte de la premisa, no contrastada y para él evidente, de que es necesario admitir y exigir en el ser absoluto un término correlativo objetivo para la significación objetiva de los principios. Si no fuese así, si el espacio y el tiempo fuesen solamente ordenaciones "ideales", tal como las califica Leibniz, nos encontraríamos ante la contradicción de que la materia, de que el ens *realissimum* de la física se orientaría en su movimiento y en sus cambios por las representaciones subjetivas que en nosotros se dan.<sup>17</sup> Sin embargo, Euler rechaza, con la natural repugnancia del investigador empírico por todo lo que sean "sutilezas" epistemológicas, la idea de considerar el movimiento mismo de los cuerpos como un simple "fenómeno". Los cuerpos forman el ser incondicional, y el mismo rango y la misma pretensión debe afirmar todo cuanto se halla indisolublemente vinculado a ellos y a sus leyes.

Pero la última gran exposición de conjunto sobre los problemas de la mecánica, publicada por Euler en 1765 bajo el título de *Teoría del movimiento*, nos ofrece la prueba característica de cómo, a pesar de todo, no es posible descartar de un modo permanente los escrúpulos y problemas referentes a la crítica del conocimiento. A la vuelta de diecisiete años, Euler vuelve de nuevo, en esta obra, sobre el problema; con la particularidad de que en ella expone paralelamente, siguiéndolas hasta en sus últimas consecuencias de un modo plenamente imparcial, las dos concepciones contrapuestas, sin llegar, por el momento, a una decisión defini-

<sup>17</sup> Cf. *Réflexions*, XIII: "On ne sauroit dire que le premier principe de Mécanique soit fondé sur une chose qui ne subsiste que dans notre imagination et de là il faut conclure absolument, que l'idée mathématique du lieu n'est pas imaginaire, mais qu'il y a quelque chose du réel au monde qui répond à cette idée. Il y a donc au monde outre les corps qui le constituent quelque réalité que nous nous représentons par l'idée du lieu."

tiva entre ellas. Es cierto que este método sólo se extiende a la primera parte foronómica de la obra, mientras que a la segunda parte, en que se contiene la estructura de la dinámica, tal como había sido desarrollada por el propio Euler en las *Reflexiones*, retorna de nuevo a la **concepción positiva** del mismo pensador.<sup>18</sup> En su introducción, la *Teoría del movimiento* fija, ante todo, la **concepción relativista**.

“Nos sale al paso, en primer término, la idea del lugar. No es fácil, sin embargo, explicar lo que un lugar sea. Quienes se representan un espacio inmenso en que se encuentra el universo, llaman sus lugares a las partes de este espacio ocupadas por los cuerpos, ya que, en virtud de su extensión, todo cuerpo tiene necesariamente que ocupar y llenar, por así decirlo, una parte del espacio igual a él. Pero el concepto de este espacio sólo lo formamos mediante la **abstracción**, suprimiendo mentalmente todos los cuerpos y llamando espacio a lo que, a juicio nuestro, queda después de realizada esa operación mental. Suponemos, en efecto, que, suprimidos los cuerpos, subsiste su extensión: concepción que los filósofos suelen combatir con gran abundancia de argumentos. Sin embargo, como este problema no puede descartarse antes de que nos hayamos formado una representación certera del movimiento, debemos rehuir aquí, desde el primer momento, **todas estas abstracciones mentales, fijándonos en la cosa tal y como se presenta directamente ante nuestros sentidos**. Si nos atenemos firmemente a esto, sólo podremos juzgar acerca del lugar de un cuerpo refiriendo a los otros cuerpos que lo rodean. Mientras el cuerpo mantiene su situación en relación con éstos, decimos que permanece quieto; cuando cambia de situación en relación con ellos, decimos que ha cambiado de lugar.”<sup>19</sup>

Desaparece, de este modo, aquella famosa distinción entre la quietud y el movimiento, considerados como cualidades internas

<sup>18</sup> Esta relación entre las dos partes la ignora Streintz, quien opina, por ello, que es “un misterio inexplicable el que el autor sostenga en la misma obra dos concepciones pugnantemente entre sí, defendiendo cada una de ellas con la misma fuerza y la misma convicción” (*Die physikalischen Grundlagen der Mechanik, Leipzig, 1883, p. 45*).

<sup>19</sup> Euler, *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum ex primis nostrae cognitionis principiis stabilita*, Rostock y Greifswald, 1765, cap. I, § 2.

y esenciales de los cuerpos. Aquí, en los umbrales de la mecánica, por lo menos, no tenemos por qué preocuparnos de esta distinción; desconocemos, incluso, si se le debe o no atribuir alguna significación. Lejos de ello, podemos, sin incurrir en la más leve contradicción, atribuir simultáneamente al mismo sistema material un movimiento de velocidad y dirección distintas o considerarlo como en quietud, según el cuerpo de referencia en que nos fijemos. La concepción según la cual el movimiento es un estado unívocamente determinado o una cualidad específica del cuerpo concreto en el que se presenta, pierde ahora todo punto de apoyo:

“Dejemos que los filósofos se preocupen de ver a qué clase de predicamentos pueden sumar el movimiento o la quietud; lo que, desde luego, es indudable, es que no se los puede llamar, en modo alguno, **cualidades**. Pero nada habla en contra de que los llamemos **relaciones**: en efecto, la naturaleza interior de una cosa no cambia ni se altera en lo más mínimo porque la comparemos con unos objetos o con otros.”<sup>20</sup>

Pero este resultado, al que nos conduce necesariamente la descripción y el análisis de la experiencia, no puede mantenerse en pie, a pesar de todo, si nos fijamos en los *principios* supremos de la mecánica. El esfuerzo por formular estos principios de tal modo que sólo describan y reproduzcan directamente los hechos dados de la observación, resulta ser irrealizable, como ahora lo expone de nuevo Euler. **Vuelve a ser, sobre todo, la ley de la gravedad la que nos impone el pensamiento del espacio absoluto y el tiempo absoluto**.

Nos encontramos, pues, ante una paradoja de las más difíciles: lo que la experiencia nos niega y lo que ésta descarta para siempre de su propia esfera, parece venir postulado necesariamente por las leyes de esta experiencia misma y como fundamento de ellas.<sup>21</sup> La “abstracción”, que acabamos de rechazar, se ve rehabilitada de nuevo y restablecida en sus derechos: “los filósofos se valen cons-

<sup>20</sup> *Theoria motus*, cap. I, § 17.

<sup>21</sup> *Theoria motus*, cap. II, § 81: “Qui spatium absolutum negare voluerit, in gravissima incommoda delabitur. Cum enim motum et quietem absolutam tanquam vanos sine mente sonos rejicere debeat, non solum leges motus, quae huic principio (inertiae) innituntur, rejicere debet, sed etiam ne ullas quidem motus leges dari affirmare cogitur.”



tantemente de esta clase de abstracciones, y si pretendieran negarlas, quedaría cerrado todo acceso al conocimiento de la verdad".<sup>22</sup>

Vemos, aquí, claramente ante nosotros, el motivo que preside y domina toda la trayectoria del pensamiento en Euler. Para fundamentar la experiencia, se ve constantemente obligado a remontarse de las sensaciones de los sentidos al concepto puro: ahora bien, una vez admitido éste y reconocido como medio del conocimiento objetivo, parece venirse a tierra de nuevo la muralla divisoria entre la ciencia exacta y la metafísica. En efecto, ¿existe acaso algún criterio que separe definitivamente y con seguridad los conceptos de la ciencia empírica misma de los conceptos de la ontología especulativa?

Euler no encubre ante sus ojos la antinomia ante la que, en último resultado, se ve colocado, ni trata de ocultarla por medio de hábiles recursos o de intentos de solución a medias.

"El lugar —así resume él el resultado de su investigación— es algo que no depende de los cuerpos, pero no es tampoco, ni mucho menos, un simple concepto del entendimiento (*merus mentis conceptus*); no me atrevería, sin embargo, a decir qué realidad posea fuera del entendimiento, aunque alguna realidad, cualquiera que ella sea, debemos necesariamente reconocerle. Los filósofos dividen todas las realidades en determinadas clases, demostrando que el lugar no pertenece a ninguna de ellas; yo me inclino a creer que estas clases carecen de todo fundamento, por falta de una visión a fondo de ellas."<sup>23</sup>

El desarrollo de los problemas filosóficos se encarga de elevar a certeza lo que Euler apunta aquí con cierto titubeo, como una simple conjetura, al demostrar que es necesario acabar con los esquemas y las clasificaciones tradicionales, para poder establecer y fundamentar de un modo seguro la peculiar "objetividad" propia del espacio y el tiempo; hay que romper, ante todo, con las "clases" de la metafísica para hacer que afirme su derecho dentro del sistema total del conocimiento la nueva realidad ofrecida por la ciencia exacta y por sus leyes.

<sup>22</sup> *Theoria motus*, cap. II, § 77.

<sup>23</sup> *Theoria motus*, cap. III, § 128.

## 2. EL PROBLEMA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO EN LA METAFÍSICA Y EN LA TEOLOGÍA ESPECULATIVA

### 1

La meta crítica que la ciencia de Newton se traza no va encaminada a la destrucción y superación de la metafísica, sino que tiende exclusivamente a deslindar los campos entre ésta y la matemática exacta. Newton recalca continuamente y con toda energía la existencia de objetos a los que no puede llegar en modo alguno nuestro conocimiento empírico; pero, afirma, al mismo tiempo, que aquel ser supraempírico no puede entorpecer ya el curso continuo de nuestra observación y de nuestro análisis científicos de los fenómenos. Se enfrentan ahora entre sí dos campos distintos, cada uno de ellos con su propia jurisdicción independiente. La grandeza filosófica de Newton se manifiesta precisamente en el hecho de cerrar el paso, con toda fuerza y decisión, a cualquier ingerencia en el campo de la investigación de los hechos físicos a los problemas de orden religioso y metafísico con los que él mismo sigue manteniendo una íntima relación personal.

Sin embargo, aunque con ello se proclamara, en sus fundamentos, la independencia y la sustantividad de la experiencia, no se le cerraba, ni mucho menos, en sus conclusiones, la perspectiva de un ser superior e inteligible. La experiencia puede, por lo menos, plantear los problemas últimos y más altos de la existencia, aunque deba renunciar a su solución definitiva. La expresión externa de esto la encontramos ya en la forma estilística en la que la metafísica comienza abriéndose paso en Newton. El final de la *Óptica*, que establece de nuevo el balance de la filosofía newtoniana de la naturaleza, señala como el fin último del saber el remontarse de los efectos manifiestos ante nosotros, por medio de deducciones seguras y sin recurrir a "hipótesis" inventadas, hasta sus causas, para encontrar, por último, detrás de éstas, la causa primera. Ahora bien, ésta no puede concebirse ya, evidentemente, como una causa "mecánica", sino que debe enfrentarse como una potencia libre a la naturaleza y a sus fuerzas.

No se persigue, por tanto, la meta rigurosamente limitada de describir en fórmulas matemáticas el mecanismo de los fenómenos, sino que, remontándose por encima de esto, deben formular-

se, por lo menos en la forma de plantear el problema, otra clase de cuestiones.

"¿Existe en los espacios que nos imaginamos vacíos de materia, a pesar de todo, un *medió*, con ayuda del cual puedan explicarse los fenómenos de la gravitación? ¿Cómo explicar que en la naturaleza no acaezca nada en vano, y de dónde provienen la belleza y la armonía del universo? ¿No se desprende de los fenómenos naturales la necesidad de la existencia de un *ser incorpóreo, dotado de inteligencia y omnipresente*, para el que el espacio es, por así decirlo, un "sensorium", en el que percibe las cosas mismas y las comprende en su más íntima esencia, mientras que lo que percibe y piensa en nosotros mismos son solamente las imágenes de las cosas que afluyen a él por medio de los órganos de los sentidos y que capta e intuye en su pequeño sensorio?"<sup>24</sup>

Así como el alma humana —a la manera como expone esta concepción Clarke, en sus ensayos contra Leibniz—, por medio de su comunidad directa con las copias o imágenes de las cosas que se forman en el cerebro, considera estas copias como si fuesen las cosas mismas, así también Dios contempla las cosas originarias y los originales a base de la comunidad presente e inmediata (*immediate presence*) en que se halla con ellas. Los seres concretos, despojados de todo punto de apoyo, se desintegrarían en la nada, al desprenderse totalmente de la sustancia divina y *separarse* de ella; lo que las conserva y lo que les asegura su participación en la existencia es solamente la omnipresencia real por virtud de la cual Dios aparece contenido y actúa directamente en cada una de sus partes.<sup>25</sup>

¡Cuán extrañas, como si viniesen de otro mundo conceptual,

<sup>24</sup> "Atque his quidem rite expeditis, annon ex phaenomenis constat, esse Entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipraesentem, qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, totasque intra se praesens praesentis complectatur; quarum quidem rerum id quod in nobis sentit et cogitat, imagines tantum ad se per organa sensuum delatas, in sensorio suo percipit et contuetur." Newton, *Optice, lat. reddid. Samuel Clarke*, Lausana, 1740, quaest. XXVIII. Cf. *Philosophiae naturalis principia mathematica*, lib. III, Scholium generale.

<sup>25</sup> Escritos polémicos entre Leibniz y Clarke: primera réplica de Clarke, § 3; tercera réplica, §§ 10-12; más detalles acerca de esto, en nuestra edición *Leibniz' Hauptschriften*, vol. I, pp. 116, 121 s., 143 s.

resuenan ante nosotros estas afirmaciones, las cuales ejercieron, sin embargo, sobre los contemporáneos de Newton una influencia no inferior a los resultados de su investigación exacta! Estas tesis de Newton aparecen vinculadas a un movimiento teológico al que apenas si prestan atención los historiadores de la época, pero que se cuenta, sin duda alguna, entre los rasgos característicos de la imagen panorámica de este periodo.

La actitud de modestia y retraimiento que caracterizaba al maestro en este punto no tardó en ser considerada por los discípulos simplemente como una particularidad formal de su manera de exponer los problemas, de la que era conveniente liberarse: el estilo dubitativo y prudente se ve desplazado ahora por extensas disquisiciones dogmáticas, en las que el espacio y el tiempo absolutos aparecen determinados y tratados como "atributos" divinos. **Las pruebas sobre la existencia de Dios, sobre todo, parecen haber encontrado aquí el fundamento "apriorístico" firme sobre el que podrían apoyarse en lo sucesivo.** Estos argumentos habían sido reconocidos ya, en general, como insuficientes en su forma tradicional y, a medida que iba fortaleciéndose la crítica psicológica y epistemológica, aumentaban y arreciaban, sobre todo, los ataques dirigidos contra la prueba ontológica y la cosmológica.

La existencia del mundo visible no puede ofrecer —según se reconoce ahora, insistiéndose constantemente en ello, incluso en el campo teológico— ninguna prueba plena e inobjetable en pro de su infinito creador, ya que no cabe inferir ninguna conclusión segura del efecto a la causa. La materia y el mundo corpóreo no guardan ninguna conexión interior y *necesaria* con la existencia de Dios, sino que son un producto libre de su omnimoda voluntad; de aquí que no podamos tampoco deducir de ellos ninguna prueba rigurosamente *lógica* que nos lleve al ser incondicional.

Sin embargo, lo que parecía vedado a la *escolástica* parece estar ahora al alcance de la *ciencia matemática de la naturaleza*. La explicación acerca del ser y de los atributos de Dios no debe esperarse tanto del examen de los *fenómenos naturales* como del análisis de los conceptos fundamentales del *conocimiento de la naturaleza*. El fundamento de lo "absoluto" se contiene de un modo fijo e incommovible en los fundamentos del saber empírico mismo:

la inducción de un sujeto eterno y omnipresente que lleva en sí las determinaciones del espacio infinito y la duración infinita, partiendo de éstas, es proclamada ahora con toda claridad como "la única prueba real y demostrativa" de la existencia del ser primigenio.

El nuevo método probatorio aparece expuesto, sobre todo, y desarrollado en todas las direcciones por Samuel Clarke, en su obra, tan difundida y tan importante históricamente, que lleva por título *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*. La larga disputa dogmática que de este modo se desata<sup>26</sup> sirve, por lo menos, indirectamente, al interés epistemológico, por cuanto que ambas partes contendientes se ven cada vez más obligadas, para poder afirmar sus posiciones, a una elaboración lógica independiente de los conceptos científicos que empiezan utilizando como un simple material.

Pero la sugestión de la teoría newtoniana del espacio y de Dios no se manifiesta solamente en los círculos de la teología, sino tam-

<sup>26</sup> De entre la copiosa literatura en torno a esta polémica teológica, destacaremos solamente unas cuantas obras que tienen interés en cuanto a la teoría del conocimiento. Con respecto a la posición de Samuel Clarke, interesa sobre todo su obra *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (Londres, 1705-6), y su defensa contra las objeciones formuladas a esta obra (*Letters to the Reverend Dr. Clarke from a Gentleman in Gloucestershire with the Doctors Answers*, impresa como apéndice a la nueva edición del *Discourse* de Clarke, Glasgow, 1823, especialmente pp. 424 ss.). En favor de Clarke intervino principalmente John Jackson (*The Existence and Unity of God; proved from his Nature and Attributes, Being a Vindication of Dr. Clarke's Demonstration of the Being and Attributes of God*, Londres, 1734). En contra de él se manifestó Edmund Law (*Additional Notes to Archbishop Kings Essay on the Origin of Evil*, y más especialmente *An enquiry into the ideas of space, time, immensity and eternity; as also the Self-Existence, Necessary Existence and Unity of Divine Nature*, Cambridge, 1734).

Joseph Clarke, *Examination of Dr. Clarke's notion of space, with some Considerations on the Possibility of aeternal Creation*, Cambridge, 1734; *A farther examination of Dr. Clarke's notion of space*, *ibid.*, 1735.

Isaac Watts, *Philosophical Essays on various subjects*, 2ª ed., Londres, 1736 (1ª ed., 1732); Primer ensayo: "A fair Enquiry and Debate concerning Space whether it be Something or Nothing, God or a Creature."

Ramsay, *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, Glasgow, 1748, libro I, propos. VIII, escolio (vol. I, pp. 57 ss.).

bién en los de la investigación exacta. No en vano, pese a todos los conatos críticos, en lo que se refiere, por lo menos, a las personalidades individuales de los pensadores, no llegó a establecerse nunca una separación entre los problemas que desdibujara totalmente los nexos que por todas partes se advierten entre las diferentes esferas.

Hasta qué punto se aprecia todavía aquí la influencia real de la metafísica lo indica con la mayor claridad el ejemplo de quienes se someten a ella de mala gana. Así, vemos que incluso la filosofía positivista de la Ilustración dista todavía mucho de alcanzar la definitiva liberación interior: D'Alembert, que se había propuesto despojar a la filosofía de su carácter "quimérico", para establecerla sobre los fundamentos propios de una ciencia puramente empírica, sigue manteniendo, a pesar de todo, una teoría dogmática del alma y de la inmortalidad,<sup>27</sup> mientras que Maupertuis, el primero que entre los pensadores de su tiempo recoge y desarrolla la duda de Hume, trata de hacer de la física teórica, cuyo origen puramente empírico destaca constantemente, el fundamento de una *prueba exacta de Dios*.<sup>28</sup>

En la misma trayectoria de la matemática se destaca por doquier, por tanto, una fuerte tendencia metafísica subterránea y de resistencia.

Es un matemático del círculo newtoniano y el autor de una historia del cálculo de la fluxión, Jacob Raphson, quien ahora se encarga de captar y desarrollar las ideas especulativas fundamentales de la teoría newtoniana del espacio. Dondequiera que nos encontramos con una "perfección" de las cosas, debemos buscar su fuente y su prototipo —así argumenta este pensador— en la primera causa que contiene y encierra en un sentido superior y "trascendental" toda la realidad imaginable.

Por tanto, si la idea del espacio infinito y del tiempo inmenso representa un contenido positivo, cualquiera que él sea —y cómo podría ser de otro modo, ya que ambas ideas son las premisas de las que necesariamente tenemos que arrancar para poder hablar de la existencia del mundo limitado de los cuerpos—, no cabe duda de que la verdadera y perfecta imagen primigenia de am-

<sup>27</sup> Cf. especialmente D'Alembert, *Eléments de philosophie*, cap. VI.

<sup>28</sup> Maupertuis, *Essai de Cosmologie*.

bas debe buscarse en la propia existencia de Dios. Del mismo modo que de lo carente de espíritu no podría sacarse nunca nada espiritual, así tampoco de lo carente de extensión puede llegar a desarrollarse jamás nada extenso.<sup>29</sup> Por tanto, no pudiendo admitir en Dios aquella extensión limitada, divisible e imperfecta propia de los cuerpos empíricos, por fuerza tenemos que reconocer en Él una extensión y una duración ilimitadas y constantes, simples e indivisibles en sí mismas. La existencia de Dios es igual a sí misma en todos los puntos del espacio y en todos los momentos del tiempo.

Sólo ajustándonos de verdad a esta concepción, llegaremos a tener una clara conciencia de la distancia que separa al ser supremo y primigenio de todo ser finito y dependiente. La existencia infinita y suprema *abarca* y *delimita* ahora las cosas concretas, no ya en un sentido puramente simbólico, sino en un sentido real, de tal modo que éstas no poseen ninguna existencia posible fuera del marco de aquélla.

"En comparación con aquella sustancia, la más esencial de todas, los objetos apenas son más que débiles sombras de la verdadera realidad, y no pueden ser considerados como algo real por sí mismos, ya que, aún suponiendo que apareciesen en todas partes, jamás alcanzarían la infinitud de la suprema causa, positiva y real en el más alto de los sentidos, puesto que el ser se contiene en ellos siempre de un modo fragmentario."<sup>30</sup>

El verdadero camino que conduce de lo condicionado a lo incondicionado aparece señalado ahora de un modo claro: no tenemos más que sustraer a toda frontera y a todo límite en nuestro pensamiento lo que la concepción empírica nos ofrece de un modo fragmentario, para elevarlo a la intuición adecuada de la realidad absoluta. El *espacio*, tal como lo conciben el matemático y el físico matemático, nos presta el más decisivo e indispensable servicio

<sup>29</sup> "Hinc appareat duplex ille perfectionum in rebus creatis Fons primus seu πρωτότυπος in Prima Causa modo (ut loquuntur) eminentiori et transcendentali Cumque... Nil dat quod non habet (modo perfectiori) in seipso: eadem rationis paritate redibit quaestio: Qui ex non cogitante produci potest cogitans?, eadem inquam paritate rationis: Qui ex non Extenso provenire possunt Extensa? (J. Raphson, *De Spatio Reali seu Ente Infinito Conamen Mathematico-Metaphysicum*, Londres, 1702, cap. VI, p. 83.

<sup>30</sup> Raphson, *De Spatio Reali*, cap. VI, p. 90.

para lograrlo, ya que en él se contienen, de un modo más puro y más espiritual, todas las determinaciones que apreciamos en los cuerpos materiales bajo una forma, por así decirlo, oscura y descoyuntada. El espacio, siendo indivisible, constituye, sin embargo, el fundamento de toda divisibilidad; siendo inmóvil, es, sin embargo, la condición de todo movimiento; es en sí algo homogéneo y unitario y establece, a pesar de ello, la premisa de toda disociación y de toda sustitución recíproca de las cosas. Y, poseyendo todas estas cualidades, es la imagen refleja más nítida y más exacta de la sustancia divina que conocemos, y nos revela en cada uno de sus rasgos concretos uno de los atributos esenciales de ésta.<sup>31</sup>

Para captar y enjuiciar esta teoría en su conexión sistemática, es necesario, ante todo, seguirla hasta encontrar su verdadero origen histórico. Tanto Newton como Raphson, en su teoría del espacio, se remontan a la filosofía de Henry More.<sup>32</sup> En el *Enchiridium Metaphysicum* de More aparecen, en toda su pureza y claridad, los motivos de esta teoría, que más tarde se presentan de un modo aislado y entorpecidos por tendencias distintas. More es uno de los primeros pensadores que se dejan ganar por la reforma filosófica de Descartes, aunque enfrentándose en seguida con su crítica independiente a la nueva doctrina, adoptada por él en algunos puntos importantes. Sus cartas a Descartes figuran entre las manifestaciones más interesantes y más fecundas en contra de la doctrina cartesiana, habiendo contribuido en muchos aspectos a una profunda y clara fundamentación de los más importantes puntos de esta doctrina.

Ya aquí nos encontramos, como la verdadera antítesis activa con la peculiar teoría del espacio de More, llamada a adquirir más tarde un desarrollo más amplio y una más rigurosa formulación. Se contiene en ella el germen para un desarrollo autóctono de la filosofía inglesa y el punto de partida de una metafísica "na-

<sup>31</sup> "Omnigenae autem infinitudinis verae ratio ultima et reciproca in absolutissima unitate consistere invenietur ut et summa unitatis ratio in infinitudinem absolutam desinere et absorberi. Quicquid ergo infinitudinem actualem et in suo genere absolutissimam exprimit, essentiam Primae Causae exprimit necessario existentem omniumque quae sunt Authorem" (Raphson, *De Spatio Reali*, cap. V, p. 80).

<sup>32</sup> Raphson cita expresamente a Henry More: v. *De Spatio Reali*, cap. VI, p. 89.

cional", por así decirlo, que se afirma y abre paso de un modo independiente frente a los avances del cartesianismo.

Así se explica el valor que una obra como la de More debía necesariamente tener para Newton. Éste parecía haber encontrado en ella la preparación general y el instrumental sistemático necesarios para la lucha que había de librar contra la física cartesiana.

La contraposición entre las dos concepciones quedaba claramente definida y expresada en un conocido tópico: era la reacción contra el materialismo de Descartes, quien convierte la extensión en materia; tratábase de demostrar en contra de esto, el carácter espiritual e incorpóreo del espacio. Sólo cuando se lograra esto, podría considerarse verdaderamente dilucidada la disputa entre los intereses religiosos y la investigación empírica: el análisis matemático de los cuerpos y de sus movimientos se convierte, así, en medio para el conocimiento más profundo de Dios y de sus atributos.

Este pensamiento fue el que Newton tomó de More, como habrá de destacarse de un modo característico más tarde, en su disputa con Leibniz por cuanto que aquí se cifra la verdadera ventaja de los principios matemáticos de la teoría de la naturaleza en el hecho de que éstos, al demostrar como un ser absoluto el espacio vacío e inmaterial, ofrecen el contrapeso más eficaz contra el prejuicio materialista.<sup>33</sup>

La existencia de la extensión infinita e inmóvil, distinta por principio, en virtud de estas cualidades fundamentales, del concepto de cuerpo, nos ofrece la ilustración más segura y directamente intuible de una existencia superior e inmaterial. Todo intento de una interpretación y de una debilitación subjetivistas de este contenido "espiritual" está llamado necesariamente a fracasar, como lo expone Henry More con referencia a la teoría del espacio de Hobbes. El espacio no es un simple concepto de relación que se dé en nuestro pensamiento; es, por el contrario, el "fundamento real" en el que nos basamos ya al establecer cualquier clase de relaciones, al predicar cuanto se refiere a la situación mutua y a la distancia de los cuerpos.<sup>34</sup> Debemos necesariamente repre-

<sup>33</sup> Escritos polémicos entre Leibniz y Clarke; segunda réplica de Clarke, § 1.

<sup>34</sup> "Nec eludi potest vis Argumenti dicendo quod distantia non sit proprietas alicujus rei Physica, sed tantum respectiva et notionalis. Esto enim,

sentarnos que la extensión ha existido y existirá siempre, independientemente de que haya o no un individuo pensante que la tenga presente en su "imaginación". Ahora bien, ¿cómo podría existir una cualidad real persistente en toda la eternidad, sin que existiera al mismo tiempo un fundamento real y sustancial para ella?<sup>35</sup> Este fundamento, que necesariamente tenemos que postular, no se encuentra nunca en el campo del ser físico que directamente nos rodea. Las cualidades que apreciamos en los cuerpos son solamente partes limitadas e independientes entre sí de la extensión, cuya suma no arroja nunca el total del espacio infinito y uno.

Por tanto, si esta ley ha de ser algo más que una quimera de nuestra imaginación, tenemos que encontrarle un punto de apoyo más seguro que el que nos ofrecen los objetos empíricos y mutables. El sujeto real del espacio absoluto y del tiempo absoluto no puede ser otro que la sustancia divina, cuya acción ilimitada se nos revela bajo la forma de un ser doblemente infinito.

"Aspiro, pues —tales son las palabras con las que More pone fin a su investigación—, y por ello lucho, a introducir de nuevo a Dios en el mundo por la misma puerta por la que la filosofía cartesiana pretendía expulsarlo de él."<sup>36</sup>

Es cierto que se manifiestan innegablemente, ahora, las premisas escolásticas de esta argumentación. La teoría del espacio de Henry More tiene sus raíces, íntegramente, en su concepto metafísico de la sustancia. Todo "accidente" presupone un portador, equiparado por lo menos a él en cuanto a realidad, pues nada hay que pueda carecer de cualidades.

quatenus utique duo corpora se se invicem dicuntur distare, quod ~~istius~~ modo sit: Relata. Fundamentum tamen hujus relationis est reale quid, ut in multis aliis Relationibus rerum Physicarum" (More, *Enchiridium Metaphysicum sive de rebus incorporeis*, parte I, cap. VIII, § 5. *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera*, Londres, 1679).

<sup>35</sup> "Imo vero non possumus non concipere Extensionem quandam immobilem omnia in infinitum pervadentem existisse semper et in aeternum extituras (sive nos de ea cogitemus, sive non cogitemus) et a materia denique mobili realiter distinctam. Ergo necesse est ut reale aliquid subjectum huic subsit Extensioni, cum sit attributum reale. Haec argumentatio ita firma est, ut nulla possit esse firmior. Nam si illa vacillet, nullius prorsus realis Subjecti existentia certo concludere possumus in rerum natura" (*Enchiridium*, parte I, cap. VIII, § 6).

<sup>36</sup> L. c., § 7.

Dentro de este horizonte visual se mueve también todo el resto de la argumentación, que tiende a demostrar cómo la extensión y la duración coinciden y son compatibles con los demás atributos y caracteres fundamentales de la divinidad.

Van enumerándose sucesivamente las conocidas determinaciones dogmáticas, los diferentes "títulos" del Ser supremo, poniéndolas en relación con las características lógicas del espacio y el tiempo.<sup>37</sup> Dios es concebido como la *unidad* y la *simplicidad* incondicional, pero estas características se dan también en el espacio absoluto, el cual es, cualitativamente, un todo homogéneo y, cuantitativamente, único, ya que no se le puede dividir en una pluralidad real de partes. Del mismo modo que no se halla formado por elementos físicos, no puede realmente desintegrarse en ellos; lejos de ello, toda desintegración a que mentalmente lo sometamos tiene un significado puramente abstracto y lógico. Así como Dios se contrapone a las cosas como una existencia *independiente*, así también el espacio se contrapone a los objetos como algo que se basta a sí mismo, ya que no necesita de ellos para su propia existencia y sólo permite que entren en él *a posteriori*, como una naturaleza acabada y circunscrita dentro de sí misma. Por tanto, si nos imaginamos todas las cosas destruidas, en modo alguno podremos imaginar por ello que ha desaparecido su existencia misma, pues ésta se afirma necesariamente para nuestra representación.<sup>38</sup>

Y, del mismo modo, va pasando revista este pensador a los demás predicados del espacio, como son su inmovilidad, su carac-

<sup>37</sup> "Neque enim reale duntaxat, sed Divinum quiddam videbitur hoc Extensum infinitum ac immobile... postquam Divina illa Nomina vel titulos, qui examissim ipsi congruunt enumeraverimus: qui et ulteriorem fidem facient illud non posse esse Nihil, utpote cui tot tamque praeclara Attributa competunt. Cuiusmodi sunt quae sequuntur quaeque Metaphysici primo Enti speciatim attribuunt. Ut Unum, Simplex, Immobile, Aeternum, Completum, Independens, A se existens, per se subsistens, Incorruptibile, Necessarium, Immensum, Increateum, Omnipraesens, Incorporeum, Omnia permeans et complectens (l. c., § 8).

<sup>38</sup> "Necesse autem est concipere tanquam existens a se, cum sit omnino independens ab alio. Quod autem ab alio non dependet, hoc manifestissimo est indicio, nempe quod tametsi res reliquas omnes tanquam rerum natura exterminabiles concipere possumus, hoc tamen Extensum infinitum immobile ne cogitatione quidem vel fingi potest exterminabile" (l. c., § 10).

ter imperecedero y su inmensidad, invocándolos como otros tantos testimonios de su carácter espiritual superior. Claro está que la imagen sensible que solemos formarnos del espacio sólo puede ser considerada, ahora, como el contorno impreciso de su verdadera realidad. En el símbolo de la extensión se revela ante nosotros un ser inteligible. Remontarse hasta éste es considerado, ahora, como la verdadera misión de la filosofía, en la que ésta se coloca muy por encima de la matemática, la cual se limita simplemente a contemplar el esquema intuitivo de las cosas.

"El objeto espiritual que llamamos espacio no es más que una sombra que tiende a esfumarse y que nos representa la verdadera naturaleza general de la ininterrumpida omnipresencia divina a través de la débil luz de nuestro intelecto, hasta que estamos en condiciones de contemplarla con los ojos despiertos y desde más cerca."<sup>39</sup>

Nos movemos plenamente, como se ve, dentro de la órbita del pensamiento panteísta: en el mismo terreno en el que ha brotado la teoría spinozista de la sustancia infinita, que conocemos bajo el atributo de la extensión ilimitada. Pero al desarrollo total del pensamiento se oponen aquí, en seguida, ciertos obstáculos teológicos decisivos. La *personalidad* de Dios debe mantenerse en pie por doquier como principio indubitable, con lo cual no se hace sino acumular las dificultades para seguir desarrollando el pensamiento. La "inmanencia" de Dios en la naturaleza se mantiene intangible, como una meta inasequible. La trabazón armónica entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus, que ha de ser garantizada mediante el concepto intermedio del "espacio puro", fracasa en su objetivo de elevar el ser sensible; tiene que terminar, en contra del propósito originario, revistiendo incluso lo puramente conceptual bajo formas sensibles y antropomorfas.

Fácil es comprender, partiendo de aquí, el duro y brusco dualismo que preside la separación de principio establecida por Descartes entre la sustancia pensante y la sustancia externa. El espacio, y con él la ciencia de la naturaleza, se sustraía con ello, por lo menos, a toda confusión con aquel algo "inmaterial" bajo el que acechaban todos los peligros de la vieja metafísica. La

<sup>39</sup> *Enchiridium Metaphysicum* (Opera, I, 171 ss.; cf. además *Antidoton adversus Atheismum*, apéndice, cap. 7, 1 y 2: Opera, II, 162).

separación fue establecida con la claridad y la nitidez del espíritu analítico, el cual, para salvaguardar la separación metodológica entre las dos zonas de problemas, se veía impulsado hasta su total contraposición.

Las estrechas relaciones que en Newton unen de nuevo la teoría del espacio y la teoría de Dios representan, en comparación con esto y concebidas desde este punto de vista, un defecto interior en la fundamentación filosófica de la ciencia empírica. Newton, al apoyarse en la doctrina de Henry More, retiene con ella un fragmento de la concepción medieval del mundo y de la naturaleza, que en lo sucesivo y gracias a su autoridad, podrá seguir manifestando todavía su fuerza y su eficacia plenamente dentro de la investigación exacta.

Y, sin embargo, tampoco este momento —tan complejas son las vías y las posibilidades del desarrollo de las ideas— puede enjuiciarse en un sentido puramente negativo, ya que la *espiritualización* del espacio y el tiempo señalaba, como hemos de ver, el camino para su futura idealización.

## II

La investigación crítica de la teoría del espacio de Henry More empieza manteniéndose —si, al principio, la consideramos solamente dentro de los estrechos marcos de la filosofía inglesa de esta época— exclusivamente dentro de la órbita de los problemas teológicos, para encauzarse luego gradualmente por los cauces psicológicos.

Para la teoría especulativa de Dios, la concepción de More parecía representar una ventaja decisiva, pues parecía, en efecto, como si con ella se arrebatara su arma lógica más poderosa a los “hobbistas” y a los “ateos”. El espacio vacío, que venía siendo el fundamento de toda la concepción atomista y mecanicista de la naturaleza, debía suministrar ahora, a su vez, la prueba clara y palmaria en favor de la existencia de una suprema sustancia incorpórea.

En este sentido, vemos cómo Cudworth emplea los razonamientos de More, sin llegar a hacer suyo íntegramente su contenido objetivo, como argumentos *ad hominem* en la lucha contra

los sistemas materialistas.<sup>40</sup> Claro está que estas ventajas de la doctrina tenían que resultar contrarrestadas, en última instancia, por los reparos teológicos con que tropezaba su aceptación. Con ella, venía a derrumbarse, evidentemente, la rígida muralla divisoria entre Dios y el mundo; el espacio puro parecía, por así decirlo, flotar entre el mundo de los sentidos y el mundo inteligible, de tal modo que ambos mundos se entrelazaban y se trocaban insensiblemente el uno en el otro.

Contra la concepción de More y de Clarke se exteriorizan ahora reparos y objeciones semejantes a los que Bayle dirigiera en su tiempo contra Spinoza. Si el espacio forma parte necesaria e inseparable de la esencia divina, todo cuerpo, por virtud de la extensión que le corresponde, es parte real del ser de Dios; de este modo, por tanto, los seres concretos deberán ser despojados por nosotros de toda realidad independiente, a menos que queramos reconocer en ellos otros tantos pequeños “dioses” independientes. Cualquiera que sea la actitud que adoptemos ante este problema, nos veremos envueltos inmediatamente en dificultades insolubles.

El estudio de un conocido escritor teológico de la época, Isaac Watt, que lleva por título *Enquiry concerning Space*, se encarga de resumir —aunque en estilo más retórico que filosófico, ciertamente—, todas estas paradojas de la teoría de More.

“¿Qué es, en último término, esta cosa tan usual y, sin embargo, tan rara que llamamos espacio? ¿Qué significa este misterio, conocido de un modo tan general y, a pesar de ello, totalmente incognoscible? ¿No es nada o es algo, es modo o es sustancia, es Dios o es una simple criatura?”

No es posible negar ni reconocer al espacio, en su conjunto, todas estas determinaciones, sin incurrir con ello en una absurda mezcla de características contradictorias.

“A través de todos estos argumentos trabajosos y difíciles, sólo alcanzamos a conocer, en último resultado, las fallas de nuestra propia razón. Una idea cotidiana y conocida de todo el mundo, en la que todos parecen coincidir, pone en evidencia y cubre de vergüenza, a la postre, a todos nuestros sistemas filosóficos: nos

<sup>40</sup> Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, 1678, fol., lib. I, cap. IV, pp. 769 s.

hundimos en el abismo insondable del espacio infinito y eterno, y nuestro pensamiento se pierde y se engolfa en él.<sup>41</sup>

El único medio para encontrar un camino de escape a este escepticismo parecía residir en la reflexión filosófica acerca de los orígenes y el desarrollo de la representación del espacio. Es éste precisamente el punto en el que falla el análisis de Locke, el cual, dejándose llevar por la autoridad de Newton, retrocede ante el último resultado al que llevaban los principios filosóficos del empirismo (v. *supra*, pp. 210 ss.).

Por tanto, la investigación, sobre la base general aquí establecida, tenía que llevarse a una nueva y consecuente conclusión. Para resolver este problema, Edmund Law, en su *Enquiry into the ideas of Space, Time, Immensity and Eternity*, se apoya en la crítica de Locke acerca del concepto de lo infinito. El error fundamental en que incurren los adversarios de la teoría relativista estriba en ver en la *infinitud* del espacio y el tiempo la prueba de su ser absoluto y trascendente. El hecho de que la extensión y la duración sobrepasen, en cuanto a su magnitud, toda nuestra capacidad finita de captación los hace también, desde este punto de vista —tal como lo argumenta, por ejemplo, Raphson—, permanentemente inconcebibles para nosotros en cuanto a su esencia interior.<sup>42</sup> En realidad, la conclusión que aquí se intenta establecer, debe invertirse: es precisamente el carácter ilimitado del espacio y el tiempo el que nos ofrece la segura garantía de que esos conceptos no entrañan cosas, sino simplemente ideas del entendimiento puro. Por eso representa, evidentemente, una contradicción hablar de los límites puestos a la extensión en el espacio o en el tiempo, pero no porque ello entrañe una falsa afirmación objetiva acerca de la naturaleza de las cosas, sino porque equivaldría a un desconocimiento de nuestro intelecto y de sus funciones fundamentales. Nuestra capacidad para trascender todo límite del espacio o del tiempo no prueba que la extensión y la duración sean realmente infinitas, en lo que a su propia esencia real se refiere, sino que demuestra, por el contrario, que no poseen ni pueden poseer esa esencia que se les

<sup>41</sup> Isaac Watts, *A fair Enquiry and Debate concerning Space* (cf. nota 26), secc. VI, pp. 20 s.

<sup>42</sup> Raphson, *De Spatio Reali*, cap. V, p. 78: "Spatium est nobis incomprehensibile. Ex eo patet, quod infinitum est."

atribuye.<sup>43</sup> Cuanto existe es algo determinado y circunscrito en sí mismo; es nuestro pensamiento y sólo él el que tiende a remontarse constantemente por encima de cada uno de los puntos alcanzados, convirtiéndose con ello en fundamento y en fuente de cualquier clase de infinitud.

Con esto, el problema se retrotrae nuevamente de la teología y la mística especulativas a su verdadero fundamento y a su terreno epistemológico; la vigencia y la necesidad que atribuimos al espacio y al tiempo no deben buscarse en modo alguno en las cosas mismas en cuanto tales, sino solamente en nuestros propios conceptos de las cosas.

En realidad, es —como ahora se expone en detalle— el viejo prejuicio ontológico el culpable de que nos aferremos a los conceptos del espacio absoluto y del tiempo absoluto. Partiendo de la naturaleza y estructura de nuestras ideas, se cree poder inferir directamente la existencia y la estructura y naturaleza de las cosas. Ahora bien, no hay ningún puente, ningún nexo lógico que nos lleve de la representación al ser absoluto. Aunque Law se remita, en este punto, a Locke, en la fuerza y en la nitidez con que ahora se sostiene y defiende este pensamiento se revela, al mismo tiempo, el progreso que el pensamiento de la época ha hecho desde Locke hasta Berkeley. Todo entronque necesario se refiere, en último término, a la relación entre las ideas mismas, no a una relación que exista entre una idea y su objeto exterior. La significación y el valor de todas nuestras verdades sólo pueden buscarse, por tanto, en la interior consonancia que existe entre unos conceptos y otros, y no en los "originales" de las cosas que a ellos puedan corresponder.

"Nos vemos aquí obligados —según observa Law, polemizando claramente contra Clarke y sus secuaces— a apartarnos de nuestros adversarios, no solamente en nuestra concepción del espacio y

<sup>43</sup> "And this very thing demonstrates that they are nothing but Ideas of pure intellect and have no regard to the Existence of any external Object and that therefore to limit them is to destroy one of our Faculties, viz. that of Numbering. The Reason then of their Indefiniteness is with me not 'because in their real existent Natures they are necessarily infinite', but quite the reverse viz. because they have no real existent Nature at all." (Edmund Law, *An Enquiry into the ideas of Space, Time, Immensity and Eternity*, 1734; cf. nota 26), cap. I, p. 32.



el tiempo, sino también en los primeros principios y fundamentos del conocimiento; más aún, en nuestro concepto del conocimiento mismo."<sup>44</sup>

Todo nuestro saber demostrativo se limita a poner de manifiesto la existencia de relaciones inmanentes y válidas entre las representaciones, mientras que la postulación de "ideata" dotados de existencia independiente debe considerarse, por lo menos, como problemática. Lo único que sabemos es que, si a nuestras ideas corresponden ciertos objetos objetivos, éstos deben presentar, además, todas las cualidades y relaciones que hemos derivado como consecuencias necesarias de la consideración de los conceptos; pero nunca podremos afirmar con una seguridad incondicional si este caso se da realmente, es decir, si llegan a realizarse en verdad las condiciones para las que este juicio hipotético rige.

"De aquí que se aplique una pauta falsa de la verdad cuando se pretende demostrar la existencia real o posible de una cosa partiendo del concepto que de ella nos formamos en nuestro espíritu."

Entre la existencia ideal y la existencia real no existe nunca la misma coordinación que entre los términos de una deducción lógica o matemática. La existencia del espacio no se contiene en su representación en el mismo sentido en que el concepto de "cuatro" se contiene en el producto de dos por dos: podemos suprimir mentalmente la unión de ambos, sin que se manifieste por ello ni la menor contradicción lógica.<sup>45</sup> Es cierto que, partiendo de nuestra percepción, podemos llegar a inferir una causa externa

<sup>44</sup> "I am sorry to find that we are obliged to differ from this celebrated Writer, not only in the subjects of Space and Time, but in the first Principles and Foundations of Knowledge, nay in our very Notion of Knowledge itself. He seems... to place it in a connection between Ideas and certain Ideata, or real Existences; we, with Mr. Locke, must place it in a perceiving a connection between our Ideas themselves, and can carry it but a little way into real Existence." (Law, l. c., cap. I, p. 5.)

<sup>45</sup> "To prove therefore either the actual or possible Existence of Things from the Conceptions which we have of them in Our Minds, is, in my opinion, setting up a false Standard of Truth... Is Existence ad extra as clearly implied in the Idea of Space, as four is implied in the Idea of twice two? Can I be as sure of the Existence of a Triangle, as I am of some of its Properties? Or do I as plainly perceive that there is a perfect Square or Globe in Nature, as that a Square is not a Globe?" (Law, l. c., pp. 6 s.; cf. especialmente pp. 46 s.).

que la produce, pero, al hacerlo así, nos limitaremos siempre al contenido de lo que nos es directamente dado en la percepción y de lo que se halla acreditado por ésta. Tan pronto como comenzamos a elaborar en nuestro pensamiento este contenido, tan pronto como le añadimos algo o suprimimos algo en él, nos movemos ya dentro de las formaciones del espíritu, a las que no encontraremos, ni podremos exigir o buscar ningún término correlativo en las cosas mismas.<sup>46</sup>

Ahora bien, por lo que se refiere, especialmente, a los conceptos del espacio puro y del tiempo puro, es evidente que, aunque la primera sugerición para formarlos pueda venir de fuera, por la impresión que los cuerpos producen sobre nuestros sentidos, su verdadero contenido no puede tener su origen más que en el intelecto. Ambos conceptos son el modelo y el molde de ideas relativas, y toda relación añade al contenido comparado algo que no se halla en él mismo, sino que pertenece exclusivamente a nuestra consideración pensante.

Por tanto, el "ser" que atribuimos a la extensión y a la duración tiene sus raíces últimas en el acto espiritual de la comparación y la relativización, reduciéndose a la nada tan pronto como mentalmente prescindamos de ésta.<sup>47</sup> Y no debe inducirnos a engaño la conclusión de que esta relativización del espacio y el tiempo afecte también al mundo de los cuerpos empíricos y lo despoje de su existencia independiente. El que el universo "exista en el espacio" no significa sino que lo referimos en nuestra intuición a un determinado modelo que llevamos dentro de nuestro espíritu.

"Llevamos en nosotros la representación abstracta de este modelo y de esta capacidad (capacity) general, que aplicamos luego al mundo de los cuerpos, o más bien a nuestra representación de él. Dicho en otras palabras, el universo ideal ocupa un lugar ideal en nuestra conciencia."<sup>48</sup>

<sup>46</sup> L. c., cap. I, pp. 10 s.

<sup>47</sup> "All relative Ideas are Comparisons made only by Mens Thoughts and are Ideas only in Mens Minds and of consequence neither have nor can be supposed to have any external Archetypes", l. c., cap. I, p. 36.

<sup>48</sup> "When the Universe exists in Space, we really mean no more than this, that we refer it to a certain Standard or receptacle lodged in our Mind. We

Y sería erróneo creer que este modo de ver el problema prive a nuestro *saber* de ninguna parte de su valor y de su validez objetiva. Si el espacio y el tiempo no son nada real —así argumentaban los partidarios de Newton—, desaparecerán con ello todas las *distinciones* de espacio y tiempo, y ello hará que perdamos toda determinada estructuración y ordenación de los fenómenos. Según esto, las paredes de un vaso deberán tocarse directamente, puesto que no se hallan separadas por nada real; los límites entre el acaecer en el tiempo tendrán necesariamente que borrarse y desaparecerá toda diferencia entre el antes y el después.<sup>49</sup>

Law opone a esta extraña objeción, con un nítido criterio epistemológico, el concepto de la *relación*. El espacio y el tiempo, nos dice, son conceptos relativos ideales, que nos sirven, precisamente en virtud de esta cualidad fundamental, para troquelar en formas fijas y ordenar de un determinado modo los contenidos que nos son dados. No se trata de imágenes de las cosas, sino de puros *conceptos de medida*, empleados por nosotros para la estructuración de la materia empírica. Así como los conceptos de *número y cantidad, de orden y de cualidad*, no son existencias por sí mismos, pero constituyen, a pesar de ello, las *premisas sin las cuales no podríamos ni hablar de las cosas ni pensar en ellas*, otro tanto podemos decir de la extensión y la duración. Su idealidad no menoscaba en lo más mínimo la función real que les corresponde en la estructura y en el sistema de nuestro conocimiento. Así, por ejemplo, el *valor* que atribuimos a dos cosas tomadas en relación la una con la otra no constituye algo propio y aparte, *junto a los contenidos comparados, pero nos sirve, a pesar de ello, para distinguir entre sí estas dos cosas y mantenerlas separadas en nuestra valoración: un centavo y un peso no son lo mismo, aunque a nadie se le ocurriría, por ello, convertir el precio mismo de los objetos, mediante una hipótesis, en un objeto especial, dotado de naturaleza propia.*<sup>50</sup>

have an abstract idea of such a capacity, which we apply to it, or rather to our Idea of it: that is, the ideal Universe has an ideal Place in our Minds and nothing more" (p. 72).

<sup>49</sup> V. acerca de esto, Jackson, *The Existence and Unity of God* (cf. nota 26), pp. 57 s.

<sup>50</sup> "Our Author might as well argue for the Reality of Price, Weight, etc., because if these were nothing, there would be nothing to determinate the

Por tanto, si —como reconoce Law— debemos *referir* todos los cambios empíricos que nos salen al paso a la idea del tiempo puro y uniforme como a su norma fundamental, esta relación no nos obliga en lo más mínimo a la postulación de un nuevo ser metafísico.<sup>51</sup> La experiencia y la ciencia, por lo menos, jamás podrían justificar este paso. Cuando el físico nos habla de la diferencia entre el movimiento "verdadero" y el "aparente", entre el movimiento "absoluto" y el "relativo", tiene perfecto derecho a hacerlo, desde el punto de vista en el que se coloca. Pues, analizando estos conceptos, vemos que no entrañan, en último resultado, más que la contraposición entre diferentes *sistemas de referencias*, a uno de los cuales atribuimos una "generalidad" mayor que al otro. Podemos distinguir el movimiento de un cuerpo, tal y como se ofrece desde el punto de vista de un observador casual, de la "verdadera" trayectoria que le corresponde, por ejemplo, en relación con el sol; pero debemos comprender con toda claridad que —por muy importante que esta distinción pueda ser para nuestro conocimiento físico— no se sale nunca, sin embargo, considerada en un sentido lógico, de los marcos de la relatividad. Estamos, por así decirlo, simplemente ante diferentes estratos o capas de relaciones sobrepuestas las unas a las otras, y la creencia de haber llegado con ello a la superación metafísica de aquellas relaciones no pasa de ser una quimera.<sup>52</sup>

Vemos, ahora, claramente ante nosotros el error que lleva consigo la conclusión de tomar la *necesidad y la independencia* de que están dotadas las ideas del espacio y el tiempo como una prueba

different Value, or Gravity of things. The Idea of Space is indeed a very convenient Measure set up to determine the Relations of things and a more general extensive one than most others, but (this proves not) its Reality ad extra any more than the Reality of these and some other ideal Measures, such as Number, Quantity, Order, Quality, Station, etc., without which we can hardly tell how to speak or think of things at all; but yet few are so far gone in the visionary way as to believe them to be real Existences, to be anything but abstract Notions of our own inventing." (Law, l. c., cap. I, p. 75; cf. cap. II, p. 86.)

<sup>51</sup> Cap. 2, p. 83.

<sup>52</sup> "Real or absolute Motion is allowed in the physical Meaning as opposed to a particular Relative one... But this has nothing to do with the metaphysical Sense of these Words, i. e. as opposed to all Kind of relation", cap. I, p. 69.

de que a ambas tiene necesariamente que corresponder una cosa que sea su imagen prototípica y primigenia. El "original" de los conceptos matemáticos exactos de la extensión y la duración no debe buscarse, ciertamente, en los objetos empíricos concretos; pero, en vez de llegar, partiendo de aquí, a la conclusión de que, para encontrarlo, debemos remontarnos a un ser divino superior, debiéramos comprender, por el contrario, que no se trata, aquí, de ninguna clase de coacción de los objetos mismos, sino simplemente de la necesidad de nuestro pensamiento.<sup>53</sup>

Para explicar y razonar esta necesidad, Law se ve obligado a recurrir, en última instancia, a los criterios de la psicología de Locke. Si el espacio y el tiempo son formaciones del espíritu, necesariamente tienen que poder fundamentarse en la "sensación" y la "reflexión", necesariamente tiene que comprenderse su nacimiento partiendo de la simple articulación pasiva entre las sensaciones simples. Por tanto, la base de la "objetividad" que pueden reivindicar para sí, no debe buscarse en la física, sino, en última instancia, en la psicología de la asociación. Estos conceptos, como todos los conceptos "abstractos", no son tanto creaciones de la razón como de la imaginación, que se nos imponen simplemente en virtud de un largo hábito con una fuerza tan irresistible, que llegamos a considerarlos, por error, como verdaderos fenómenos naturales.<sup>54</sup> Las relaciones que hemos llegado a apreciar entre los cuerpos son consideradas por nosotros, a la postre, como si trascendieran por sobre todos los límites de la experiencia posible. Por el hecho de haber apreciado una relación cualquiera tan pronto en un objeto como en otro, nos creemos autorizados a sustraer esta relación de

<sup>53</sup> "His great Difficulty is to conceive how it should become necessary, infinite, and independent. . . He concludes therefore that it is not a Property of the (material) things; very true: and therefore that we are under a Necessity of conceiving it to be a Property of some other Thing infinite and independent: quite the Contrary. Therefore we are under a Necessity of conceiving it to be, what it really is and what we ourselves have made it, viz. an abstract idea" (p. 80).

<sup>54</sup> "Custom may render it so familiar to us, that we shall at length mistake this Imagination for an Appearance of Nature and, like that too, it will force itself upon us, whether we will or no. The Ideas (of Space and Time) were relative ones, tho' we can easily carry them not by Reason and Proof, but by the Power of Imagination far beyond their original Ideata", cap. I, pp. 11 ss., 21 s.

las condiciones especiales en que se manifiesta, para convertirla en un ser sustancial.

Y si del espacio y el tiempo decimos que "trascienden" la causa que les da nacimiento, lo mismo podemos decir, considerada la cosa más de cerca, de cada una de las creaciones de nuestro pensamiento. Sólo tratándose de las asociaciones fortuitas que no han tenido ocasión de consolidarse y de plasmarse de un modo fijo, logramos de vez en cuando romper de nuevo los lazos anudados por la experiencia, mientras que en los otros casos la simple agrupación permanente de las ideas se convierte en una especie de fuerza natural que las encadena de un modo indestructible.

"Aquello con lo que nos encontramos durante largo tiempo de manera permanente, entra en todas las categorías de nuestro pensamiento y se convierte en la base de todo el sistema de nuestro conocimiento. Exclamamos inmediatamente, llevados de esta creencia, que su destrucción minaría las bases de la estructura misma de nuestro conocimiento y que el poner en duda su razón de ser equivaldría a negar la veracidad de nuestro patrimonio espiritual y a destruir toda la verdad, la evidencia y la certeza. De este modo, nos encontramos frecuentemente con que penetran en nuestro espíritu y se aferran a él las ideas, querámoslo o sin quererlo. Nuestra imaginación se ve tentada por estos inquietos espíritus, de los que no acierta a desembarazarse fácilmente, pues el intento de ahuyentarlos por medio de razonamientos es tan vano como el querer convencer de su error, a fuerza de razones, a quien cree ver fantasmas. Se equivocan quienes sostienen que la imaginación puede destruir lo que ha creado con la misma facilidad con que lo creó. Los hechos y la experiencia demuestran lo contrario y nos enseñan que también puede aplicarse a los filósofos lo que suele decirse de los magos y los encantadores: que no aciertan a desembarazarse de los espíritus evocados por ellos."<sup>55</sup>

Estas palabras —escritas varios años antes de que viera la luz el *Treatise* de Hume y que demuestran, por tanto, cómo estaba preparado el terreno para la aparición de esta obra— señalan claramente los límites de la teoría "relativista". Pero, a pesar de que aparezca aquí muy claramente comprendido el carácter ideal del espacio y del tiempo, no es posible llegar a explicar, partiendo

<sup>55</sup> Cap. I, pp. 27 ss.; p. 29.

de tales premisas, la vigencia general y la necesidad de estos conceptos. Al retrotraerse al círculo de la "subjetividad", se matan las raíces lógicas de estos conceptos, los cuales quedan a merced del hábito y de la arbitrariedad.

Ahora bien, ¿debemos realmente considerar el espacio puro y el tiempo puro —tal como los toma por base la física matemática— como simples "fantasmas filosóficos"? Esta pregunta, que surge necesariamente ahora, no habrá de dejar tranquilo el problema de aquí en adelante. Mientras no se reconozca el peculiar valor *metodológico* que el espacio y el tiempo poseen frente a las sensaciones de los sentidos, mientras no se les valore plenamente como *medios de conocimiento*, tendrán que surgir constantemente nuevos y nuevos intentos encaminados a razonar *metafísicamente* su rango superior, que no es posible eliminar o negar. Al exponer la doctrina de Euler, hemos podido observar cómo los postulados desprendidos de la fundamentación de las ciencias exactas se rebelaban constantemente contra los resultados del análisis psicológico de las representaciones. Los simples productos de la "imaginación" no pueden servir nunca de base para fundamentar las leyes reales de la mecánica, a las que se atienen los cuerpos en sus movimientos (v. *supra*, p. 408). ¿O existe acaso algún medio para afirmar la idealidad del espacio y el tiempo, sin menoscabar con ello su objetividad?

Mientras no se encontrara la respuesta a esta pregunta, la investigación psicológica tenía que desembocar también necesariamente en las mismas dudas y en los mismos reparos a que conducía la física matemática. Los problemas con que terminaba Euler vuelven a presentarse ahora, con la misma fuerza y el mismo apremio, desde un punto de vista distinto.

"Al cabo de todas las trabajosas búsquedas e investigaciones con que, a lo largo de toda mi vida —tal es la conclusión a que llega Isaac Watt—, me he dedicado a leer y a investigar acerca de estos problemas, debo confesar, sin embargo, que se mantienen en pie aquí una serie de dificultades y oscuridades, inherentes sin duda al objeto mismo. Los eruditos se han esforzado siempre, y sobre todo en la actualidad, por despejar estas oscuridades y estas dudas, sin haber llegado a conseguirlo nunca por completo. Pero tal vez en el futuro se encuentre un camino por el que puedan

llegar a eliminarse estas dificultades, resolviéndose el problema a satisfacción de los tiempos venideros."<sup>66</sup>

### 3. LA IDEALIDAD DEL ESPACIO Y EL TIEMPO.

#### LAS ANTINOMIAS DE LO INFINITO

En sus *Cartas* del año 1752, Maupertuis plantea el problema de la distinción entre cualidades primarias y secundarias, problema que investiga en cuanto a su significación epistemológica y metafísica.

¿Qué nos lleva a creer —se pregunta— que la extensión, la forma y el movimiento no son simplemente sensaciones subjetivas que se dan en nosotros, sino que encierran en los cuerpos mismos una realidad independiente y dotada de existencia propia? Las razones que tradicionalmente suelen aducirse en apoyo de esta creencia no resisten nunca a un profundo análisis psicológico.

"Tocamos un cuerpo y recibimos con ello la sensación de la dureza, que parece más firmemente inherente al cuerpo que su olor, su sonido o su sabor. Volvemos a tocarlo y pasamos la mano sobre él: ahora, percibimos una impresión que parece unida todavía más íntimamente al cuerpo de que se trata: la sensación de la distancia entre sus extremos, o de su extensión. Pero, si nos paramos a reflexionar atentamente en lo que son la dureza o la extensión, no encontramos ninguna razón para admitir que pertenezcan a otra clase de sensaciones que las del olfato, el oído o el gusto. Las percibimos exactamente del mismo modo que éstas; no poseemos una idea más clara y distinta de ellas, y nada puede llevarnos, en verdad, a la creencia de que pertenezcan más bien al cuerpo que tocamos que a nosotros mismos. . . Cuando nos hemos convencido de que entre nuestras percepciones y los objetos externos no existe ninguna clase de semejanza ni de relación necesaria, tendremos necesariamente que reconocer que tampoco todas estas cosas son más que simples fenómenos. La misma extensión, que estamos acostumbrados a considerar como el fundamento de todas las demás cualidades y como aquello que constituye su verdad interna, no es, en verdad, más que un fenómeno."<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Isaac Watts, *A fair Enquiry and Debate concerning Space*, secc. XII, pp. 45 s.

<sup>67</sup> Maupertuis, *Leuvres* (1752), núm. IV (*Oeuvres*, Lyon, 1756, II, páginas 198 ss.).

Es éste el pasaje al que se remite Schopenhauer, para emplearlo como prueba en contra de la originalidad filosófica de Kant.

"¡Pero, qué diríamos —leemos en el volumen segundo del *Mundo como voluntad y representación*— si encontrásemos la más importante y la más brillante de las teorías fundamentales de Kant, la teoría de la idealidad del espacio y de la existencia puramente fenomenal del mundo de los cuerpos, sostenida ya treinta años antes por Maupertuis?... Maupertuis formula esta paradójica teoría de un modo tan decidido y sin molestarse en añadir la menor prueba en apoyo de ella, que necesariamente tenemos que suponer que la ha tomado de otro autor anterior a él. Sería de desear que alguien investigara el problema a fondo; y, como ello supone laboriosas y largas investigaciones, tal vez alguna academia alemana se decida a abrir un concurso e instituir un premio para ello."

Y, más tarde, en sus cartas, Schopenhauer vuelve de nuevo sobre este punto.

"Estoy realmente convencido de que Kant tomó de aquí, por lo menos, la idea fundamental para el más brillante de sus descubrimientos. Maupertuis formula la idea con toda perfección, pero sin preocuparse de aducir la menor prueba en su apoyo, como si tuviera detrás de sí algún antecesor. Kant viene luego tras él, como Newton tras Robert Hook. Lo fundamental es siempre el primer atisbo. Este descubrimiento, que abre el camino a la doctrina de Kant, es muy importante y quedará para siempre como un pasaje permanente en la historia de la filosofía."<sup>58</sup>

Este juicio es extraordinariamente característico en cuanto a la concepción general que Schopenhauer se forma de la filosofía kantiana. Pero, aun prescindiendo de esto, es también importante como síntoma general, ya que demuestra cómo se desplazan y embrollan todas las *perspectivas históricas*, cuando se trata de encontrar el centro del sistema crítico en la teoría de la fenomenalidad del mundo de los cuerpos.

No cabe duda de que vale la pena recoger y desarrollar el problema planteado por Schopenhauer; no precisamente para indagar las fuentes ocultas del idealismo crítico, sino para llegar a conclusiones claras acerca de la distinción y la delimitación de su pecu-

<sup>58</sup> Schopenhauer, *Briefe* (ed. Griesebach), p. 123; cf. pp. 252 s.; *Welt als Wille und Vorstellung*, II, 57.

liaridad propia y específica. El análisis histórico enseña y prueba directamente que Kant no necesitó, en verdad, "descubrir" la teoría de la idealidad del espacio y el tiempo. Esta teoría aparecía ya formulada en los más diversos matices y variantes y figuraba entre los problemas científicos firmes de la época. Pero aquí confluyen en realidad tendencias muy diversas. El nombre filosófico genérico del "idealismo" no es más que una unidad aparente, que tenemos que analizar para llegar a las verdaderas fuerzas propulsoras del pensamiento que aquí actúan. Vemos, así, que se manifiestan aquí, sobre todo, tres grupos y direcciones fundamentales del pensamiento, cada cual por separado y que difieren entre sí tanto como se diferencian, en cuanto a su tendencia decisiva, del idealismo "trascendental".

Por lo que se refiere, en primer lugar, a las citadas palabras de Maupertuis, hay que decir que no se contiene en ellas más que lo que era un bien filosófico común e incondicional en el periodo de la recepción de la *teoría monadológica*. No hacen, en efecto, más que repetir y parafrasear las ideas leibnizianas, aunque estas ideas aparezcan aquí desprendidas ya, ciertamente, del marco sistemático originario en que aparecieron, lo que parece proyectarlas bajo una luz nueva.

La afirmación de que, no sólo la luz, el calor y el color, sino también la extensión, la forma y el movimiento, son simplemente cualidades "fenoménicas" y que, por tanto, todo el mundo de los cuerpos no es otra cosa que un "fenómeno", que no posee existencia ni realidad fuera de las sustancias pensantes, figuraba ya entre las tesis más populares de la filosofía de Leibniz.<sup>59</sup> Uno de los más conocidos y más celosos partidarios de la doctrina leibniziana, Johann August Eberhard, señala como el más importante de los progresos aportados por ella el haber eliminado por vez primera con entera claridad la *separación* entre las cualidades "primarias" y las "secundarias", a que venía aferrándose el empirismo filosófico y científico.

"Leibniz transfiere también lo que Newton ponía de manifiesto solamente en las cualidades derivadas de los cuerpos a las cualidades primarias y originarias, a la extensión, la impenetrabi-

<sup>59</sup> Más detalles en el índice alfabético de materias a *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, voz "Phaenomen".

lidad, la figura y el movimiento, haciendo con ello avanzar la psicología mucho más allá que Locke."<sup>60</sup>

Sin embargo, lo que aquí ganaba en unidad el análisis de las representaciones parecía que debía perderlo la física en cuanto a contenido objetivo. La realidad de su objeto parece irse esfumando cada vez más en un caos de sensaciones subjetivas; el mundo de la representación parece perder su carácter de necesidad y su incondicional conexión sujeta a leyes en la transformación que el sistema leibniziano experimenta en manos de sus sucesores.

"Un cuerpo —leemos en el *Versuch über die Seele* de Casimir von Creuz— no es, según el señor Leibniz, más que una colección de mónadas o de cosas que carecen de extensión, de magnitud y de figura...; la extensión, la figura, la magnitud y todo aquello que pensamos, que nos viene a las mentes, que nos representamos cuando un cuerpo se presenta ante nuestra conciencia, son solamente fenómenos, fascinaciones, formas imaginarias; en una palabra, parece como si la naturaleza fuese, para nosotros, una Circe engañadora... Lo que creemos ver y sentir no es más que un fenómeno, una sombra que en vano nos afanamos en aprehender, una nube que abrazamos creyendo tener en nuestros brazos a Juno."<sup>61</sup>

Nada tiene de extraño que la ciencia natural exacta recusara esta concepción, que Euler, sobre todo, combatiera tenaz e incansablemente esta filosofía, para la que "todo es espíritu, engaño, ilusión".<sup>62</sup> Pero, al mismo tiempo, cuantos cooperan por igual al desarrollo de la lógica y de la ontología y al progreso de la investigación empírica, se sienten acuciados en este punto a una síntesis cada vez más profunda del pensamiento. Así, vemos cómo Lambert conjuga la teoría del espacio y el tiempo con la teoría de las

<sup>60</sup> Johann August Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (1776). Nueva ed., Berlin, 1786, p. 9.

<sup>61</sup> Friedrich Carl Casimir Frh. v. Creuz, *Versuch über die Seele*, primera parte, Francfort y Leipzig, 1754, § 43. Sobre el nacimiento y desarrollo del "fenomenalismo" en la filosofía alemana del siglo XVIII, cf. Robert Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik*, Wurzburg, 1892, y Max Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2ª ed., Berlin, 1902, pp. 411 s., 425 s. Cf., además, lib. VI, cap. I, nota 32.

<sup>62</sup> Euler, *Lettres à une Princesse allemande*, carta 127.

sensaciones bajo el título general de *Fenomenología*, mientras que en la *Alethiología* separa cuidadosamente ambos campos y los enfoca desde distintos puntos de vista metodológicos. Lo "ideal" vuelve a contraponerse ahora expresamente a lo "imaginario", en cuanto que es, aunque a ello no corresponda ninguna cosa externa, la fuente fundamental de la verdad científica.<sup>63</sup>

Con ello, se traza una nueva meta a la reflexión: el concepto metafísico del "fenómeno" experimenta ahora en sí mismo una diferenciación epistemológica más rigurosa, que, sin modificar en nada la división y clasificación de las cosas, conduce a una nueva ordenación de los conceptos. Estos dos puntos: la equiparación del espacio y el tiempo con las cualidades de los sentidos en cuanto al carácter de su ser y su diferenciación en lo tocante a su carácter de conocimiento, determinan al mismo tiempo el eje fijo en torno al cual se mueve en el siglo XVIII la discusión de este problema.

Al principio, parece, ciertamente, como si la "idealidad" del espacio y el tiempo debiera afirmarse y desarrollarse en un sentido puramente empírico. En este punto, Maupertuis se limita a desarrollar lo que había iniciado ya en su teoría general del método (cf. *supra*, pp. 418 ss.). Su teoría del espacio y el tiempo, que en las *Cartas* sólo aparece como un esbozo aislado, sólo puede comprenderse en conexión con la teoría general de los juicios existenciales, tal como este pensador la desarrolla a fondo en sus *Ensayos filosóficos sobre los orígenes del lenguaje*. El sistema de signos a que damos el nombre de "lenguaje" no tiene —nos dice Maupertuis— otro fin que el de introducir determinados cortes en la masa de nuestras "percepciones" y crear para los distintos grupos de impresiones coherentes expresiones abreviadas que nos permitan reconocerlos cada vez que vuelvan a presentarse. Por tanto, si nos preguntamos cuál es el sentido del concepto existencia, sólo podremos contestar diciendo que se trata, con ello, de reconocer las representaciones en las que se apoya la palabra "ser". Pero, entonces, vemos que lo que nos lleva a hablar de una "realidad" fuera de nosotros no es tanto una determinada y asequible re-

<sup>63</sup> Lambert, *Neues Organon*, Leipzig, 1764, *Alethiologie*, §§ 42 s. (vol. I, pp. 481 s.). Cf. Lambert, *Deutscher Gelehrter Briefwechsel*, ed. por J. Bernoulli, Berlin, 1781 ss., I, 56 s., 76 ss.

presentación concreta como una especie de agrupación asociativa de diversas impresiones. La frase "existe un árbol" se nos revela, cuando la analizamos de cerca, como una síntesis de varios juicios de percepción diferenciables entre sí: indica simplemente que, en un determinado lugar y en determinadas condiciones, hemos encontrado reunidas ciertas cualidades del tacto y de la vista y que cuantas veces volvamos por el mismo lugar y se reproduzcan las mismas condiciones, podemos esperar que aparezca ante nosotros igual fenómeno.

Sin embargo, si cada uno de los juicios concretos que entra en este testimonio complejo como parte integrante de él no pretende expresar por sí más que un estado momentáneo del sujeto sensible, de la totalidad y la mutua articulación de todos estos testimonios particulares resultará un nuevo contenido físico. Lo que hacemos entonces es desplazar esta conexión, por así decirlo, fuera de nosotros, convirtiéndola en un "objeto" existente por sí. Y necesitamos recurrir a toda la fuerza de la reflexión filosófica para convencernos de que allí donde hablamos de una existencia de cosas, sólo se trata, en realidad, de relaciones constantes entre nuestras propias ideas. Relaciones que no descansan, en último resultado, sobre ninguna clase de relación lógica fundamental, sino que deben su existencia única y exclusivamente a las reglas empíricas de la asociación; se basan, no en el raciocinio, sino en la experiencia y en el hábito. Aunque, en virtud del principio del fundamento, demos por supuesta la existencia de una causa objetiva para las distintas percepciones, la naturaleza precisa de éstas permanece totalmente desconocida para nosotros. El límite de nuestras sensaciones subjetivas es, por tanto, al mismo tiempo, el límite de nuestro entendimiento, en el que nos vemos encerrados para siempre.<sup>61</sup>

Nos vemos, así, situados ante una encrucijada y ante un problema difícil. Maupertuis lo formula del modo siguiente: ¿es nuestra ciencia la ciencia general de las esencias racionales, una parte del saber divino y una intuición de las verdades inmutables y eternas, o es simplemente el resultado de la combinación de las

<sup>61</sup> Maupertuis, *Réflexions Philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, especialmente §§ XXII-XXVIII; *Oeuvres*, I, 277 ss. Cf. *supra*, lib. VI, cap. 1, nota 32.

percepciones específicas de nuestros sentidos, supeditado, por tanto, a la naturaleza biológica determinada de nuestra especie? ¿Puede la inteligencia humana llegar a captar las leyes generales del ser, o es su propia naturaleza estrecha y limitada lo único que se refleja en todos sus conocimientos?

"Es éste un problema tan importante y tan necesario, que nada tiene de extraño que hayan llegado a escribirse tantos y tan voluminosos libros, a construirse tantos y tan grandiosos sistemas, antes de llegar a resolverlo; más aún, antes de llegar siquiera a plantearlo."<sup>62</sup>

Estamos, en realidad, formulando en los términos más concisos y con certera expresión, ante el verdadero y el fundamental problema en torno al cual gira, bajo las más diversas y variadas formas, la teoría del conocimiento de esta época.

¿Es nuestra contingente organización psicológica la que determina el concepto de la verdad y le infunde su contenido, o existen reglas fundamentales, inquebrantables y necesarias, de todo conocimiento, decisivas para todos nuestros testimonios acerca de la existencia y que se contienen, por tanto, implícitamente, en todas y cada una de las afirmaciones acerca de la "naturaleza" y la estructura del sujeto empírico?

Mientras no se dé una respuesta a esta pregunta y se opte por uno de los dos caminos de esta encrucijada, el concepto mismo del idealismo será equívoco y vacilante. La concepción idealista, al paso que, por una parte, amenaza con estrellarse contra un escepticismo relativista, se ve, por otra parte, expuesta al peligro de incurrir en una hipóstasis metafísica, para salvaguardar la validez objetiva de las ideas. Uno de estos dos extremos lo vemos personificado en Maupertuis; el otro encuentra su expresión en un pensador alemán de la época, en Gottfried Ploucquet.

Ploucquet se halla cerca de la escuela de Wolff, pero sobrepasa los resultados de esta escuela, por cuanto que se esfuerza en restaurar, con una crítica propia e independiente, el sentido original de la doctrina leibniziana. Pero tampoco en ésta encuentra definitiva satisfacción, lo que le empuja de nuevo, remontándose por sobre ella, al idealismo de Malebranche, aunque captándolo

<sup>62</sup> Maupertuis, *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu* (*Mém. de Berlin*, 1756), primera parte, §§ 4-7.

casi exclusivamente desde el punto de vista de sus postulados especulativos y relegando al fondo sus motivos racionalistas.

El concepto de la *sustancia* —en esto coincide Ploucquet con el pensamiento central de la *Monadologia*— sólo encuentra su verdadera proyección y realización en el campo de la conciencia de sí mismo. Es aquí donde encontramos el verdadero punto de partida *absoluto*, comparado con el cual cualquier otro debe por fuerza considerarse como relativo y derivado. La conciencia no puede explicarse nunca como una simple cualidad del ser de una cosa situada detrás de ella, sino que es, por el contrario, aquello que nos revela el concepto general y el sentido y la significación del ser mismo. “Existir” no significa otra cosa sino el evidenciarse a sí mismo; a lo que no existe “para sí” y no se vive interiormente a sí mismo en el cambio de sus estados, no se le puede atribuir ninguna *realidad* propia e independiente. Una cosa a la que no correspondan en y para sí ciertas determinaciones internas, no podrá ofrecer tampoco estas determinaciones a ningún observador que la contemple desde fuera: la “observabilitas ad intra”, la “perceptio sui” constituye la premisa objetiva de la “observabilitas ad extra”, por virtud de la cual un objeto se revela a otros sujetos.<sup>66</sup> Y si pretendemos atribuir a la sustancia otras cualidades, junto a este carácter metafísico fundamental que es el suyo verdadero, si queremos atribuirle, por ejemplo, una fuerza motriz, no debemos olvidar que esta nueva característica no constituye nunca su verdadera *esencia* originaria, la cual se halla ya agotada, en realidad, por la conciencia de sí.<sup>67</sup>

Ahora bien, cuanto más claramente se destaca la concepción monadológica, más amenazadoramente levanta la cabeza, de nuevo, el peligro del idealismo *subjetivo*. El contenido que la *mónada* representa no se halla —Ploucquet lo formula de un modo nítido—

<sup>66</sup> Ploucquet, *Principia de Substantiis et Phaenomenis. Accedit Methodus calculandi in Logicis ab ipso inventa, cui praemittitur Commentatio de Arte Characteristica*. Francfort y Leipzig, 1764; cap. II, § 24: “Observabilitas ad intra seu perceptio sui natura prior est observabilitate ad extra h. e. tali qualis caderet in aliud subjectum observans substantiam de qua quaeritur. Quia igitur substantia a substantia observari nequit, nisi prior semet ipsam observet, etiam ex hac ratione patet, principium sui manifestativum esse substantiam et reciproce substantiam esse tale principium.”

<sup>67</sup> Ploucquet, l. c., cap. II, §§ 37 s.

do— fuera de la *mónada* misma, sino dentro de ella.<sup>68</sup> La percepción concreta no hace más que transmitirnos su propio contenido; se reduce al acto mismo de la percepción, sin descubrirnos nada acerca de sus causas.<sup>69</sup>

De este modo, el círculo en que se ve encerrado, de momento, el individuo sensible parece como si no pudiera romperse por parte alguna. En realidad, todas las pruebas que se ha intentado aportar en pro de la existencia de un mundo de los cuerpos existente por sí mismo fuera de toda relación con la conciencia, se revelan como engañosas. Si queremos evitar la sofística de estas pruebas y evitar, sin embargo, que el universo desaparezca en las sensaciones subjetivas y mudables, no queda más que un camino intermedio. El punto de apoyo objetivo de las imágenes de la representación no debe buscarse en su relación con los objetos *materiales* externos, sino en su pertenencia a una conciencia divina y universal. El ser de las cosas no significa que estas cosas sean contenido de representación de un espíritu individual y finito, capaz de suyo solamente de una perduración limitada, sino de una *esencia espiritual eterna y necesaria*.

Los objetos concretos nacen y se revelan en la interna “intuición de Dios”. Si mentalmente suprimimos esta fuente primigenia del ser, si prescindimos del acto intuitivo y sustraído al tiempo por virtud del cual se representa interiormente Dios la sucesión y la ordenación de los fenómenos concretos, desaparecerá todo contenido de la existencia.<sup>70</sup>

De esta concepción se deriva, ahora, la posición que el espacio y el tiempo ocupan dentro del sistema del conocimiento en su

<sup>68</sup> “Quaelibet monas habet mundum perceptum in se. Ergo nulla monas percipit alteram, sed percipit aliquid quod similitudinem habet cum aliis perceptionibus reliquarum monadum. Sic igitur phaenomena non erunt resolvable in monades, sed in perceptiones seu ideas partiales. Id enim, quod monas repraesentat, non est aliquid extra monadem, sed in monade.” Ploucquet, l. c., cap. XI, § 259.

<sup>69</sup> “Primaria... ratio pro idealismo militans, et quam ego omnium fortissimam judico, haec est, quia omnis perceptio semet ipsam repraesentat. Cum igitur sensationes sint perceptiones; necessario semet ipsas repraesentant. Si vero semet ipsas repraesentant, nullum vestigium objecti externi relinquitur”, cap. XXII, § 563.

<sup>70</sup> Sobre la teoría de la “visio realis Dei”, v. especialmente cap. X, §§ 189, 190, 198, 202. Sobre la relación con Malebranche, v. § 196.



conjunto. No son ni las realidades absolutas en que los convierte la ciencia matemática de la naturaleza, ni las simples formas subjetivas de representación que trata de hacer de ellas el empirismo psicológico. Podemos concebir un espacio puro y un tiempo puro desligados de toda relación con las cosas sensibles concretas, haciendo de ambos el fundamento de verdades generales y necesarias; pero la posibilidad de esta vigencia supraindividual sólo puede explicarse, en último término, mediante la referencia a una conciencia supraindividual. Aquí y solamente aquí, y no en el sujeto individual empírico, se halla el verdadero e indispensable "término correlativo" de estos conceptos. La representación no se encuentra con el espacio y el tiempo como con algo externo y dado, sino que es ella la que los crea.<sup>71</sup> Pero, para poder comprender esta función suya, no debemos concebirla con la limitación con que psicológicamente la conocemos, sino en su suprema forma inteligible, como la "visio realis Dei". El espacio y el tiempo no son sustancias subsistentes por sí, es cierto, pero tampoco son simples "fantasmas".

"Es falso creer que todo lo que no existe en sí constituye una simple apariencia (merum phantasma apparens). Lo que se desprende de las representaciones reales y creadoras de Dios no es una simple apariencia, sino que posee toda aquella realidad y

<sup>71</sup> "Spatium esset aliquid absolutum, si extra omnem repraesentationem existeret. Sed cessantibus repraesentationibus ipsum spatium cessat, quia id, quod substantiae charactero destituitur, extra repraesentationem substantiae non existeret potest. Non postulo, ut corporum existentia unice generet spatium, quam sententiam ipse savi. Radix spatii primitiva est Dei repraesentatio... adeoque sublata spatii repraesentatione ipsum spatium tollitur. Sic spatium nec per se existit, nec pendet ab idea corporum, sed a repraesentationibus. Spatium absque corporibus repraesentari posse nihil est absurdum. Sed spatium ab omni repraesentatione separatum non est intelligibile, quia effectus a causa, relatum a correlato nunquam separantur... Idem... applicari quoque potest ad genesis temporis. Dico igitur tempus a parte rei seu objective per se non existeret, neque pendere ultimo a mutationibus corporum, sed a repraesentationibus entis intelligentis. Cessante repraesentatione nullum a parte rei datur tempus. Positis corporum vel aliarum rerum mutationibus simul inferitur tempus, sed sublatis corporum mutationibus non auferitur tempus, quia est aliquid ideale in ente repraesentativo suam radicem habens. Posita autem temporis repraesentatione idem ponitur et sublata tollitur... Repraesentatio facit spatium et tempus, non invenit vel supponit extra repraesentationem", capítulo XII, §§ 294-96.

existencia que pueden corresponder a una cosa finita. La mayor verdad que cabe atribuir a una cosa finita y a su existencia es el provenir de la fuente y el principio de toda existencia."<sup>72</sup>

Para formarse una clara idea acerca de la situación general del problema del conocimiento en el siglo XVIII, es necesario abarcar en una sola mirada las concepciones de Maupertuis y de Flouquet. Los claros y acusados contrastes entre ellas no hacen más que definir y perfilar con mayor nitidez la misión futura del idealismo.

En el punto de la evolución histórica a que hemos llegado, el dilema parece, por el momento, insoluble: frente al escepticismo subjetivista, parece como si solamente la mística ofreciera, en fin de cuentas, segura protección y un punto firme de apoyo. Pero el problema, partiendo de aquí, lleva más lejos. ¿No será posible, sin abandonar el terreno del conocimiento basado en la experiencia, encontrar en esta misma los criterios de la verdad necesaria? ¿Las leyes del entendimiento, que tomamos como pauta de todo el ser, han de abstraerse solamente de nuestra observación psicológica individual y poseen solamente, por tanto, una vigencia inductiva, expuesta a ser derribada y destruida por cualquier nuevo hecho? ¿O cabe llegar a establecer un sistema de principios lógicos dotados de vigencia general y objetiva, que constituya la premisa obligada para la contrastación de todos los hechos, lo mismo en el campo físico que en el campo psicológico?

Sólo cuando hayamos adquirido plena certeza acerca de esto, podremos sobreponernos a la alternativa entre el conocimiento "humano" relativo, que sólo capta una imagen aparente del ser y de la verdad, y el conocimiento divino, capaz de penetrar en la esencia absoluta de las cosas,<sup>73</sup> para abrir el paso a una solución nueva, situada totalmente al margen de las categorías de este antagonismo.

Hemos de ver cómo este problema, aun antes de que llegue

<sup>72</sup> Cap. XXII, § 567.

<sup>73</sup> "Voilà donc une étrange alternative: notre science est elle la science universelle des esprits, une vue de vérités éternelles, une partie de la Science de Dieu? ou n'est-elle que le résultat, la combinaison de nos sensations, notre propre ouvrage, une propriété seulement de notre espèce (Maupertuis, l. c., nota 65).

a cobrar madurez y claridad en el sistema del criticismo, alcanza su expresión típica, dentro de la psicología del siglo XVIII.

Entre las pruebas aducidas por Ploucquet en apoyo de la tesis de que el espacio y el tiempo no poseen ninguna existencia propia y sustantiva fuera de las representaciones divinas, se cuenta la que se refiere a las dificultades del concepto de la división infinita. Si la extensión, y con ella los cuerpos extensos, fuese una sustancia real, existente por sí misma, necesariamente tendrían que poder presentarse algunos elementos últimos de que ambos estuviesen formados y en los que, en última instancia, consistiera su realidad. Es evidente que la mera acumulación de partes no puede crear por sí sola ninguna clase de realidad, a menos que ésta aparezca ya dada y establecida de algún modo en los contenidos elementales. Pero lo cierto es que, por mucho que lo analicemos, jamás llegaremos a encontrar en el campo del ser corporal estos elementos últimos e irreductibles que buscamos.

Todos los intentos que se han hecho para resolver así el problema no han conducido más que a resultados engañosos: los átomos son ficciones vacuas; los puntos físicos son, ya los concebimos a la manera de Zenón o en el sentido de Leibniz, simples quimeras, que no hacen más que ahondar y embrollar las contradicciones lógicas que por medio de ellos se pretende despejar y resolver.

Llegamos, pues, a la conclusión de que la dificultad jamás puede llegar a resolverse a base de la concepción *realista*. Las dudas sólo desaparecen cuando hemos llegado a reconocer que el espacio y los cuerpos sólo existen en cuanto contenidos de nuestra *capacidad de representación*. Y como el fundamento primero de la materia debe buscarse en las representaciones reales de Dios, tenemos que el problema de su divisibilidad admite una doble solución, según que la concebamos en un sentido "subjetivo" o en un sentido "objetivo". Si la enfocamos en el primer sentido, preguntándonos, por tanto, qué es posible para nosotros y para nuestras percepciones, no cabe duda de que existe un *mínimum de percepción* y, por consiguiente, un límite al análisis efectivo de los contenidos de nuestra conciencia; si consideramos, por el contrario, el auténtico ser objetivo que tienen la extensión y los cuerpos

en el espíritu divino, necesariamente tenemos que prescindir de este límite, cuya base reside solamente en la organización fortuita del individuo sensible. La división infinita de la materia es algo *real*, siempre y cuando que la concebamos *realizada* en la inteligencia infinita de Dios, y es *ideal* por cuanto que sólo constituye un acto de la divina conciencia, del que brotan la existencia de la materia y todas sus cualidades y características "físicas".<sup>74</sup>

Como se ve, se emplean aquí las *antinomias de lo infinito* como argumentos en contra de la existencia absoluta del espacio y de los cuerpos; pero esto no entraña, ni mucho menos, un giro nuevo y original del pensamiento, pues se trata simplemente de uno de los motivos fundamentales que contribuyen decisivamente por doquier al nacimiento del idealismo moderno.

Sabemos por el propio testimonio de Leibniz que fue el deseo de encontrar una salida al "laberinto de lo continuo" lo que llevó a este pensador por primera vez a la concepción del espacio y el tiempo como ordenaciones de los *fenómenos*.<sup>75</sup> Y aunque es cierto que el sentido original del concepto leibniziano del "fenómeno" se oscurece en sus continuadores, no cabe duda de que la conexión del problema, aquí establecida, se mantiene en pie y sigue actuando, a pesar de todo; tanto más cuanto que lo encontramos tratado

<sup>74</sup> "Si materia aliquid esset reale per se existens; tum modus compositionis materiae esset intelligibilis. Sed insuperabiles occurrunt difficultates in quocunque modo. Ergo materia pro re existente haberi nequit... Atomi sunt fictiones per se cadentes, Puncta vel Zenonica vel Leibniziana sunt chimerae, quorum nullitas satis fuit demonstrata... Quocunque igitur nos convertamus, nihil in materia detegimus, quod ad existentiam ejusdem realem nos ducere possit" (Ploucquet, cap. XXII, § 561). La solución a esta objeción del "idealista" se ofrece en el cap. XII, §§ 278 ss.: "Fundamentum materiae primitivum sunt reales Dei representationes. Hinc duplici modo divisibilitas spectari poterit. Aut enim de resolubilitate objectiva, aut de subjectiva agitur. Objective, h. e. in quantum materia effective pendet a representationibus divinis eo usque est resolubilis quo usque resolubilitatem intellectus infinitus videt. Divisibilitas materiae subjectiva non ultra perceptiones nostra extenditur."

<sup>75</sup> "Mihi olim meditantem visum est non aliter illo Labyrintho continui exiri posse, quam ipsum quidem spatium perinde ac tempus commune non accipiendo pro alio quam quodam ordine compossibilium vel simultaneorum vel successorum... Quicquid a toto reali abscindi potest, et actu inesse... putavi, non aeque quod a possibili seu ideali, uti numerus non potest intelligi ex omnibus possibilibus fractionibus conflatus nec fingi ultima minimave fractio", etc. Leibniz, *Philosophische Schriften*, eds. por Gerhardt, vol. VII, p. 467.

y expuesto bajo todos los puntos de vista en el foco y el centro literario de las discusiones filosóficas de la época, o sea en el *Dictionnaire* de Bayle. Los argumentos zenonistas en contra de la pluralidad infinita, renovados y ampliados aquí, constituirán en lo sucesivo —como lo revela, principalmente, el ejemplo de Colliers— la objeción más aguda y más irreductible contra la existencia absoluta del mundo de los cuerpos (cf. t. I, pp. 602 s.; t. II, páginas 360 ss.).

Pero al siglo XVIII el problema general se le plantea en seguida en términos científicos más definidos. El mero análisis dialéctico del concepto de la infinitud cede el puesto al análisis del método lógico y matemático del *cálculo infinitesimal*. Es cierto que el nuevo planteamiento del problema sólo va ganando terreno poco a poco, disputando el terreno paso a paso a la teología y a la metafísica, acostumbradas a considerar el concepto de lo infinito como su propio y exclusivo patrimonio.

Los comienzos del siglo XVIII son ricos en intentos encaminados a poner los conceptos y los resultados del nuevo cálculo al servicio de los problemas de la teología especulativa.<sup>76</sup> La creación de algo partiendo de la nada, considerada hasta ahora como el verdadero acicate de la teoría de la fe religiosa, parecía verse de pronto acreditada y justificada por la ciencia misma. Si el conocimiento del ser empírico finito no puede prescindir del recurso de lo infinito, ¿no tenemos en ello la prueba más segura de que este ser mismo, considerado en su principio objetivo, se deriva de un principio inteligible superior?

De otra parte, tenemos que el escepticismo se apodera ahora de lo que hay de "incomprensible en la matemática" —para emplear una expresión favorita de la época—,<sup>77</sup> buscando en ello la verdadera piedra de toque para su sutileza.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> El ejemplo más claro de esto nos lo ofrece la obra de Grandi, *De infinitis infinitorum et infinite parvorum ordinibus disquisitio*, Pisa, 1710, p. 96 y *pass.*

<sup>77</sup> Sturm, *De matheseos incomprehensibilibus*, Francfort y Leipzig, 1722; cf., por ejemplo, Prémontval, *De la notion de l'Infini*, *Mém. de Berlin*, 1758, p. 445.

<sup>78</sup> Cf. acerca de esto, especialmente (Cartaud), *Pensées critiques sur les mathématiques où l'on propose divers préjugés contre ces sciences à dessein d'en ébranler la certitude et de prouver qu'elles ont peu contribué à la perfec-*

La ciencia se ve amenazada, así, en dos direcciones opuestas, por pretensiones enemigas, que ponen en peligro la certeza de sí misma. Pero, en lo que a ella se refiere, todas las dificultades se concentran ahora en el concepto de la magnitud y el número *actualmente infinito*. Lo infinitesimal no puede ser considerado como un simple producto de nuestro pensamiento, sino que —para que pueda serle atribuida una *verdad* incondicional— debe aparecer ya materializado y objetivado en el campo de las cosas reales.

Este postulado, proclamado ya en los comienzos del nuevo análisis por pensadores como Johann Bernouilli y de l'Hospital, es combatido en vano por los verdaderos fundadores filosóficos y científicos del nuevo método. Todos ellos aparecen unánimes al rechazar lo infinitamente pequeño como una *existencia real*. Es característico, en este sentido, que Maclaurin, quien en su lucha en pro del método de la fluxión, se manifiesta siempre como adversario de Leibniz, se remita a la autoridad filosófica de éste, en lo tocante a este punto.<sup>79</sup>

Sin embargo, por el momento, sigue manteniéndose a la cabeza la concepción popular, no crítica, tal como aparece expuesta, por ejemplo, en los *Éléments de la géométrie de l'Infini*, de Fontenelle.<sup>80</sup> El hecho de que una obra como ésta, en la que se acusan tan marcadamente los rasgos del diletantismo, lo mismo en el aspecto filosófico que en el matemático, pudiera llegar a convertirse en el eje de toda la discusión ulterior,<sup>81</sup> revela bastante bien todas las dificultades que se interponen a la comprensión de los verdaderos fundamentos del nuevo método de cálculo.

Todas las típicas incomprensiones del concepto de lo infinito aparecen condensadas y reunidas en este libro. El "número infinito" es presentado y definido lisa y llanamente como el "último miembro" de la serie natural de los números. En cada serie finita de la serie natural de los números, el miembro final es, al mismo tiempo *des beaux arts*, Paris, 1733 (con referencia al artículo del *Diccionario* de Bayle, "Zeno", p. 286).

<sup>79</sup> Maclaurin, *A treatise on fluxions* (1742), nueva ed., Londres, 1801, p. 44.

<sup>80</sup> Fontenelle, *Eléments de la Géométrie de l'Infini*, Paris, 1727.

<sup>81</sup> Cf., además de la crítica de la obra de Fontenelle por D'Alembert y Maclaurin (v. *infra*, nota 86), Prémontval, *De la notion de l'Infini* (nota 77) y Achard, *Réflexions sur l'Infini mathématique* (Academia de Berlin, 1745).

tiempo, la expresión del conjunto de los elementos de la sección correspondiente: debemos, pues, por medio de una analogía necesaria, llegar a la conclusión de que también en la sucesión ilimitada de los números enteros positivos tiene que existir un último término, que, estando como está llamado a expresar el conjunto de todos sus miembros, no puede ser otro que el término "infinito".

El número infinito designa, por tanto, una forma fija y constante, intercalada en la serie natural de los números no de otro modo que cualquiera de sus miembros finitos.<sup>82</sup> El propio Fontenelle confiesa que es inexplicable cómo esta serie, en la que, por mucho que en ella ahondemos, sólo se encuentran números finitos, "trasciende" de pronto a lo infinito. Pero este paso, aunque no lo comprendamos, tiene que ser reconocido por nosotros como necesario, si no queremos abandonar la parte más importante y más destacada de la matemática.

"Partimos, por tanto, del supuesto de que se trata, aquí, de un hecho seguro, aunque incomprensible, y consideramos la magnitud, no tanto en la oscura transición de lo finito a lo infinito como bajo la forma que posee después de haber pasado íntegramente por ella."<sup>83</sup>

Pero, pese a esta explicación, de lo que en realidad se trata es de que la oscuridad que aquí se extiende en torno al nacimiento del número infinito sirva, en el desarrollo ulterior del problema, de manto para encubrir las más difíciles y problemáticas consecuencias matemáticas de detalle que Fontenelle extrae de sus definiciones iniciales.

<sup>82</sup> V. Fontenelle (*l. c.*, parte I, secc. 2, núms. 85 y 86): "Dans la Suite naturelle chaque terme est égal au nombre des termes qui sont depuis 1 jusqu'à lui inclusivement. Donc puisque le nombre de tous ses termes est infini, elle a un dernier terme, qui est même infini... Ainsi  $\infty$  sera toujours pris ici pour un infini fixe et constant, dernier terme de la Suite naturelle."

<sup>83</sup> *Ibid.*, núm. 86: "Il est inconcevable comment la Suite naturelle passe du Fini à l'Infini, c'est-à-dire, comment après avoir eu des termes finis elle vient à en avoir un infini. Cependant cela doit être, ou bien il faut absolument abandonner toute idée de l'Infini et n'en prononcer jamais le nom, ce qui ferait périr la plus grande et la plus noble partie des Mathématiques. Je suppose donc que c'est là un fait certain, quoique incompréhensible et je prends la grandeur qui doit être infinie, non comme étant dans ce passage obscur du Fini à l'Infini, mais comme l'ayant franchie entièrement et ayant passé par les degrés nécessaires, quels qu'ils soient."

Así, por ejemplo, se pregunta por la suma de todos los miembros de la serie natural de los números, que —siendo el miembro inicial = 1 y el miembro final =  $\infty$ — se presenta, de acuerdo con las reglas usuales que rigen para la suma de las series aritméticas, como

$$\frac{\infty (\infty + 1)}{2} = \frac{\infty \cdot \infty}{2} = \frac{\infty^2}{2} \quad 84$$

Y, a base de conclusiones y analogías semejantes, se establece además que lo infinito, puesto que ningún número precedente es un divisor de él, es un número primo, que un número infinito elevado al cuadrado puede ser infinito, etc.<sup>85</sup>

Fácil es comprender, a la vista de estos ejemplos, por qué los matemáticos científicos que se hallaban a la cabeza de su época, tales como un Maclaurin o un D'Alembert, tenían que rechazar enérgicamente, desde el primer momento, la obra de Fontenelle, presentándola sin titubeos como un ejemplo aleccionador de los abusos a que podía llevar la metafísica en el campo de la geometría.<sup>86</sup>

La clara y manifiesta separación entre los "infinitarios" y los "anti-infinitarios", que ahora se manifiesta, parece rozarse, a veces, directamente, con ciertas conocidas disputas modernas en el campo de la lógica de la matemática.<sup>87</sup>

Pero pronto se advierte que en ninguno de los dos campos existe una claridad completa acerca de los problemas debatidos. El mismo recurso de que echan mano los adversarios de lo infinito-actual lleva consigo una dificultad no resuelta. Para luchar

<sup>84</sup> Fontenelle, *l. c.*, parte I, secc. 2, núm. 124.

<sup>85</sup> *L. c.*, parte I, secc. 3, núm. 196: "Les Finis que je suppose qui deviennent Infinis (par l'élevation au quarté), ne le deviennent que dans le passage obscur et incompréhensible, et cependant constant, du Fini à l'Infini. C'est là que se font des changements que nous ne connoissons, à la vérité, que par les effets, c'est-à-dire, par les résultats des Calculs, mais quoiqu'on ne sache pas, comment ils se font, il est pourtant bon de sçavoir que c'est là où ils se font (1) et de pouvoir juger, du moins a posteriori, quels ils ont dû être."

<sup>86</sup> Maclaurin, *A treatise on fluxions*, Londres, 1801, pp. 40 ss.; D'Alembert, *Éclaircissements sur les Éléments de Philosophie*, § XV (Mélanges, V, 264 ss.).

<sup>87</sup> Cf. especialmente los estudios de Achard y Prémontval (*supra*, nota 81).

contra el falso realismo conceptual, se invoca con energía cada vez mayor el carácter puramente ideal y, con ello —puesto que no se ve todavía por parte alguna una separación rigurosa en este punto—, el carácter puramente “imaginario” de todo lo matemático. Pero este remedio lógico tiene por fuerza que antojarse casi más dudoso todavía que el mal que con él se trata de corregir. ¿Acaso no se refuerza la duda en cuanto a la validez de la geometría, al discutirse la posibilidad de aplicarla a la realidad? ¿Y no debemos, por el contrario, reconocer la matemática como la ciencia “más real” y como el verdadero criterio de todos nuestros juicios acerca del ser de las cosas?

Después de lo expuesto, no es difícil reconocer detrás de este problema a su verdadero inspirador: es Euler quien en realidad lo plantea y quien entra a fondo en él, al comienzo de su obra fundamental sobre el cálculo diferencial. Los ataques críticos de Euler van dirigidos, en primera línea, contra la monadología, doctrina que este pensador no aborda, ciertamente, en su versión original, sino a través de la transformación que entre tanto había ido sufriendo en manos de Wolff y de su escuela.

La mónada había perdido, aquí, su distinción característica con respecto al átomo, al borrarse en ella su verdadera nota específica, puesto que se la despojaba de la conciencia y de la capacidad de representación. Las mónadas, así concebidas, no son, en lo sucesivo, otra cosa que los últimos componentes físicos de los cuerpos.

De este modo, la metafísica wolffiana, aunque sin discutir el principio de la divisibilidad infinita, tiene necesariamente que limitarlo a nuestra concepción “confusa” y sensible de las cosas. Más allá del mundo de los sentidos y remontándose por sobre él, debe existir un mundo del entendimiento puro, en el que encuentre su verdadero lugar ese algo “simple” con lo que jamás nos encontramos en el campo de la realidad perceptible. La pluralidad de las cosas empíricas queda reducida a una simple apariencia, mientras que para la reflexión pura de la razón sólo quedan en pie las sustancias indivisibles y su enlace armónico.

Pero ¿qué valor y qué dignidad puede ostentar todavía la matemática, dentro de semejante sistema? ¿No es ella, ahora, la que, lejos de revelarnos la estructura interior de lo real, contribuye, por el contrario, a oscurecer y falsear su imagen? La matemática no

puede aceptar ni conocer ninguna limitación de su esfera de vigencia; quien cierre ante ella un campo del ser, cualquiera que sea, la despoja con ello de toda certeza y evidencia del conocimiento.

“Quien niegue la divisibilidad de la materia hasta el infinito, sólo podrá hacer frente a las dificultades consiguientes recurriendo a ligeras distinciones metafísicas, encaminadas en la mayor parte de los casos a que no podamos confiar en las consecuencias derivadas de nuestros principios matemáticos. Se replica a las objeciones contra las partes simples de la materia diciendo que están tomadas, simplemente, de los sentidos y de la imaginación y que este problema reclama el empleo del entendimiento puro, ya que los sentidos y las consecuencias a que nos conducen son, no pocas veces, engañosos. . . Ahora bien, no cabe duda de que esto último es verdad, pero a nadie se le puede echar esto en cara con menos razón que al matemático. Es la matemática, en efecto, la que nos previene contra el engaño de los sentidos y nos revela la diferencia entre la apariencia y la verdad. Esta ciencia contiene los más seguros preceptos, cuya observancia nos pone a salvo de la ilusión de los sentidos. El metafísico que recurra a semejante réplica, lejos de afirmar y hacer valer con ello su doctrina, no conseguirá sino hacerla todavía más sospechosa.”<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Euler, *Institutiones Calculi Differentialis*, Petropol., 1755, §80 s.: “Hæcque difficultates aliter diluere non possunt, nisi aliquot levisculis metaphysicis distinctionibus, quæ maximam partem eo tendunt, ut ne consequentis quidem quæ secundum mathematica principia formantur, fidamus. . . Cum enim ex hoc labyrintho exitum nullum invenire, neque objectionibus debito modo occurrere queant, ad distinctiones confugiunt, respondentibus hæc objectiones a sensibus atque imaginatione suppeditari, in hoc autem negotio solum intellectum purum adhiberi oportere; sensus autem ac ratiocinia inde pendentia sæpissime fallere. Intellectus scilicet purus agnoscit fieri posse, ut pars millesimus pedis cubici materiae omni extensione carere, quod imaginationi absurdum videatur. Tum vero, quod sensus sæpenumero fallant res vera quidem est, at nemini minus, quam mathematicis opponi potest. Mathesis enim nos imprimis a fallacia sensuum defendit atque docet objecta, quæ sensibus percipiuntur aliter revera esse comparata, aliter vero apparere: hæcque scientia tutissima tradit præcepta, quæ qui sequuntur ab illusionem sensuum immunes sunt. Hujusmodi ergo responsionibus tantum abest, ut Metaphysici suam doctrinam tueantur, ut eam potius magis suspectam efficiant.”

Compárense con éstas las palabras de Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, observación a la 2ª antinomía): “Contra esta tesis de la división infinita de la materia, cuyo fundamento probatorio es puramente matemático, aducen los

La discusión del concepto de lo infinito nos conduce, como se ve, al mismo resultado que nos salía al paso en la disquisición del concepto del espacio puro y del tiempo puro. El concepto fundamental del nuevo análisis hace saltar todas las divisiones tradicionales de la ontología. Ahora bien, ¿qué valor puede conservar todavía la vieja clasificación del conocimiento en diferentes "facultades" disociadas las unas de las otras, si no logra aprisionar el más importante y más seguro contenido de todo saber?

La matemática no pertenece al "intelecto puro", entendiendo este concepto en el sentido que la filosofía escolástica le atribuye. Pero tampoco se la puede atribuir al campo de los "sentidos" y circunscribirla a él, siendo como es, en realidad, la que nos ayuda a remontarnos por sobre las vagas apariencias de los sentidos y la que nos asegura la *verdad* de los objetos empíricos. Por eso no debemos considerarla como una parte de lo sensible, sino más bien como la crítica y el control de ello.

Surge de nuevo, por tanto, el postulado de someter a una renovación y a una revisión las conocidas "clases" de los filósofos (v. *supra*, p. 416). Pero, cualquiera que sea el modo como se establezca la nueva clasificación y la línea de demarcación que se trace entre lo "ideal" y lo "real", debe estar claro desde el primer momento que los conceptos exactos de la *matemática* y los objetos concretos de la *naturaleza* pertenecen al mismo campo

monadistas objeciones que se hacen ya sospechosas por el hecho de que no quieren admitir que las más claras pruebas matemáticas valgan para las nociones en cuanto a la naturaleza del espacio, en cuanto que éste constituye, en realidad, la condición formal de la posibilidad de toda materia, sino que las consideran simplemente como conclusiones derivadas de conceptos abstractos, pero arbitrarios, que no es posible referir a cosas reales. Como si fuese posible imaginar otro tipo de intuición que el que se nos da en la intuición originaria del espacio y como si las determinaciones del mismo no se refiriesen a priori y al mismo tiempo a todo aquello que solamente es posible porque llena este espacio." V. además Kants *Reflexionen zur kritischen Philosophie*, eds. por Benno Erdmann, vol. II, núm. 414: "El error consiste en considerar como representaciones confusas las representaciones sensibles de espacio y tiempo, siendo en realidad las que nos suministran los más claros conocimientos entre todos, los de orden matemático." (Sobre la relación entre estas afirmaciones y Euler, cf. especialmente el prólogo al estudio de Kant *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*.)

del saber. Pretender levantar entre ellos una barrera metafísica constituye un esfuerzo que se condena a sí mismo.

Este pensamiento de Euler aparece formulado todavía con mayor fuerza y nitidez que en la introducción al cálculo diferencial en su obra más popular y más conocida, en las *Cartas a una princesa alemana*. En ella, se califica de "miserable ardid" el querer despojar a los cuerpos reales de sus más nobles y más claras cualidades bajo el pretexto de que lo que se desprende de los conceptos puramente geométricos no es valedero en todo su rigor para las cosas reales. Cuando el filósofo objeta al matemático que la extensión pertenece al campo de lo fenoménico y que, por tanto, todo lo que de ella se deriva en nada obliga a nuestro conocimiento de la *esencia* de las cosas, existe, nos dice Euler, un medio sencillo para sustraerse a esta distinción. Basta con extender lo que aquí se afirma del *espacio* al campo total de los *objetos en el espacio*, para restaurar inmediatamente la *unidad* entre ambos campos. Pues lo que interesa no es saber si, desde el punto de vista del metafísico, que mantiene su mirada fija en un mundo de sustancias absolutas, se debe considerar la extensión como algo imaginario, como una simple "cuasi-extensión", sino que el problema consiste, única y exclusivamente, en saber si las conclusiones que sacamos de los conceptos geométricos puros son ejemplares y obligatorias para todos los objetos de la *experiencia*.

Por tanto, para acallar todas las objeciones, basta con que "los geómetras digan que los objetos cuya divisibilidad hasta el infinito habían demostrado sólo poseían también una cuasi-extensión, lo que demuestra que todas las cosas dotadas de cuasi-extensión tienen que ser también necesariamente divisibles hasta el infinito. . . No hay más remedio que reconocer que el objeto de la geometría es la misma aparente extensión que nuestros filósofos atribuyen a los cuerpos. Y este mismo objeto es divisible hasta el infinito y, en consecuencia, lo serán también, necesariamente, las esencias existentes dotadas de esta aparente extensión". Si no fuese así, la geometría "no pasaría de ser una inútil y ociosa especulación, inaplicable a las cosas que realmente existen en el mundo. Pero no cabe duda de que constituye una de las ciencias más útiles y pro-

vechosas, lo que quiere decir que su objeto tiene necesariamente que consistir en algo más que en una simple quimera".<sup>89</sup>

Es cierto que los metafísicos, desde su augusto punto de vista, suelen mirar desdeñosamente y por encima del hombro el campo limitado de la investigación empírica: "pero, por muy augusta que una posición sea, de nada sirve si no la acompaña la verdad".

Por consiguiente, la ciencia de la naturaleza no necesita preguntarse si su objeto puede calificarse de "absoluto" o simplemente de "fenómeno", en el sentido de la crítica del conocimiento, ni tiene por qué preocuparse de ello. Pero sí tiene que exigir una cosa, y es que el mundo de las verdades matemáticas y el mundo de las cosas se hallen en perfecta consonancia. La matemática no puede dejar que el concepto del ser se le imponga desde fuera, sino que es ella misma la que —a diferencia de las percepciones de los sentidos— determina y circunscribe la verdad del objeto.

La contradicción en el concepto de lo infinito, que amenazaba con ser funesta para la matemática, conduce, como se ve, a una reflexión más profunda acerca de los fundamentos últimos de su validez. Ahora bien, la pretensión aquí formulada por el investigador exacto no podía pasar de ser un simple postulado, mientras el mismo concepto del conocimiento objetivo no cobrase un sentido nuevo y distinto. Y esta tarea reclamaba, a su vez, para ser resuelta, la ayuda y la cooperación de la filosofía misma.

#### 4. EL PROBLEMA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO EN LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. BOSCOVICH

El antagonismo entre Leibniz y Newton fue en el siglo XVIII, como hemos visto, el verdadero acicate para los nuevos esfuerzos críticos. La reconciliación entre las doctrinas de ambos adversarios se convierte, ahora, en la consigna científica de la época.

En vano se esfuerzan los eclécticos de esta época, a que nos referimos, por resolver el problema con sus métodos: <sup>90</sup> la armonización externa de las conclusiones, intentada por el eclecticismo, no logra

<sup>89</sup> Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessin*, Petersburgo, 1768 ss., cartas 124 y 125.

<sup>90</sup> V. v. gr.: Béguelin, *Essai d'une conciliation de la Métaphysique de Leibniz avec la Physique de Newton* (Acad. de Berlín, 1766). *Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'Espace et le Vide* (Acad. de Berlín, 1769).

sobreponerse en ninguno de los puntos a la pugna entre los principios de los dos sistemas antagónicos. No bastaba tampoco con deslindar la validez general de los dos métodos distintos, reivindicando el valor de cada uno de ellos para un determinado campo de problemas, ya que el problema reclamaba una solución dentro de la física misma y con vistas a sus objetos y problemas concretos. La transacción entre las exigencias del pensamiento y las de la experiencia, que había fracasado en el campo del puro empirismo físico, parece reservada de ahora en adelante a una filosofía general de la naturaleza que, aun tomando sus materiales exclusivamente de la observación directa, daba un paso hacia adelante, para lograr una síntesis constructiva de los fenómenos y de su derivación, partiendo de un solo principio fundamental.

La obra principal de la época sobre la filosofía de la naturaleza, la *Theoria philosophiae naturalis*, de Boscovich, es el exponente característico de esta doble tendencia. El nuevo concepto de fuerza que aquí se expone trata —como el propio Boscovich subraya, al comienzo de la obra— de armonizar la concepción newtoniana de la *actio in distans* con la concepción leibniziana de los elementos "simples" de las cosas.<sup>91</sup> Pero, por la vía de esta asociación, surge un nuevo concepto de la realidad, que viene, al mismo tiempo, a dar un nuevo cariz al problema del tiempo y el espacio.

En la filosofía de la naturaleza de la época moderna habían ido destacándose cada vez más resueltamente dos problemas fundamentales. La reducción de todo acaecer a procesos mecánicos venía siendo equivalente, desde Descartes, a la reducción de toda acción a procesos de impulso. El problema de la comunicación del movimiento en el choque de dos masas formaba ahora el meollo del problema general de la causa. Leibniz descubre aquí el principio de la conservación de la energía viva; es aquí también donde toman pie las dudas y los ataques de Hume contra la vigencia racional del concepto de causa. Sin embargo, mientras la disputa entre las escuelas filosóficas seguía girando, al principio, en torno a este punto solamente, el desarrollo concreto de la ciencia parecía haberse sobrepuesto ya a él. En vez del impulso

<sup>91</sup> Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis redacta ad unam legem viuum in natura existentium*. Venecia, 1763, praef., p. X y §§ 1 ss.

directo, había ido destacándose la *fuerza a distancia* como el verdadero tipo fundamental de toda acción. Los progresos de la física conducían cada vez más al postulado de que esta fuerza, que al principio se había rechazado como "inconcebible", debía reconocerse, en realidad, como el último principio dotado de validez general para la comprensión de todos los procesos empíricos.

Es aquí donde interviene la crítica de Boscovich. El proceso del impulso, el tránsito de un efecto a un lugar vecino e inmediato, que durante tanto tiempo había venido considerándose como algo directamente "inteligible" y que no necesitaba de más explicación, da ahora pie a los más graves reparos conceptuales. No podemos emplear este proceso para el esclarecimiento de los fenómenos, antes de penetrar totalmente en los elementos concretos que lo integran y de exponerlo y explicarlo sin contradicción alguna.

Ninguna de las teorías anteriores había hecho esto. Imaginémonos, por ejemplo, dos masas iguales, carentes de elasticidad en distinto grado, que se mueven hacia adelante en la misma dirección y una de las cuales despliega una velocidad de 12 m. por unidad de tiempo, mientras que la otra desarrolla una velocidad de 6 m. En el momento del choque, nos encontraremos, pues, con que una determinada parte de la cantidad de movimiento es transmitida por el cuerpo más rápido al más lento, lo que hará que ambas masas juntas avancen ahora a la velocidad común de 9 m. Sin embargo, el tránsito de la velocidad inicial a la velocidad nueva se efectúa mediante un salto, sin que pueda señalarse un solo momento en el que una de las dos masas adopte un grado medio de velocidad entre el resultado inicial y el final.

Basta con considerar este caso sencillísimo, que puede dar pie a investigaciones mucho más complicadas, para apreciar una tangible violación del principio de la continuidad, el cual exige que cada magnitud, para pasar de un valor a otro recorra todas las fases intermedias del proceso.<sup>92</sup> Ello nos lleva a descubrir, además, una pugna dialéctica muy peculiar. Ciertos pensadores se aferraban a los efectos por el contacto por considerar una mediación constante entre la causa y el efecto como fundada en el concepto mismo de causa, reconociendo con ello la continuidad como un

<sup>92</sup> Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, § 18.

postulado de todo nuestro conocimiento causal. Pero, en realidad, este principio se abandonaba en la *teoría de los principios* de la ciencia, aunque aparentemente se le salvara para la intuición de los sentidos. La consideración filosófica de la naturaleza tiene que marchar por el camino opuesto, manteniendo a salvo el postulado de la continuidad, asegurado por la inducción y por la prueba "metafísica", aún en aquellos casos en que la observación y las apariencias de los sentidos parecen oponerse a él.<sup>93</sup> En efecto, la verdadera ciencia no consiste en recoger y agrupar las experiencias sin seleccionarlas, sino en interpretarlas con arreglo a criterios conceptuales.

Por tanto, según esto, lo que debemos hacer, a la vista del problema planteado, es comprobar como un principio inquebrantable el del aumento o disminución continua de las velocidades, viendo en seguida cuáles son los eslabones teóricos intermedios necesarios para aplicarlo de un modo general en el campo de los fenómenos concretos. Partimos, pues, del supuesto de que la velocidad de los dos sistemas materiales no cambia bruscamente en el momento del choque, sino que ya antes, al irse acercando continuamente los dos cuerpos, se van compensando sus velocidades respectivas, aumentando la de uno y disminuyendo la de otro. Ahora bien, para ello es necesario partir, además, de otro supuesto previo, a saber: que, al disminuir la distancia entre los dos cuerpos hasta caer bajo una determinada magnitud, entran en acción entre ellos determinadas *fuerzas de repulsión*.

Partiendo de aquí y en una línea rigurosamente lógica, llega Boscovich a su conocida teoría física de los *puntos simples de fuerza*, que —siempre que su distancia exceda de una cierta magnitud— ejercen una determinada atracción los unos sobre los otros, pero teniendo, al mismo tiempo, su esfera propia y exactamente definida de acción, dentro de la cual experimenta una repulsión cada uno de los cuerpos que entran en ella. Desde el punto de vista matemático, cabe expresar esto por medio de la hipótesis de que las fuerzas de la repulsión disminuyen con la distancia en una medida extraordinariamente mayor que las de la atracción y que, por tanto, sólo cobran un efecto perceptible con respecto a éstas cuando la aproximación llega a un grado muy alto, pero

<sup>93</sup> *Theoria philosophiae naturalis*, §§ 31, 43, 63 ss.



que, en cambio, al disminuir constantemente la distancia, rebasan toda magnitud, excluyendo con ello todo contacto real de los elementos que se mueven. La imagen de una masa uniforme y coherente de materia se desintegra, así, para nosotros en una serie de centros aislados de acción, tan pronto como la consideramos desde el punto de vista de los principios dinámicos, transformándola con arreglo a esto.<sup>94</sup>

Nos encontramos pues, ante un resultado paradójico: la continuidad material aparece destruída por virtud de la misma ley de la continuidad. Para asegurar y mantener en pie con todo rigor la continuidad del *acaecer*, es necesario desintegrar el ser en elementos discretos. El principio mismo de la continuidad, cobra, ahora, una formulación y una plasmación lógicas más nítidas. Maupertuis lo había atacado, al expresar la condición de la continuidad —haciendo pie para ello en una formulación vaga de este concepto— en el sentido de que todo estado sucesivo sólo podría distinguirse del anterior “por una magnitud infinitamente pequeña”. ¿Pero acaso —preguntábase dicho pensador— la transición de la magnitud  $x$  al valor  $x + dx$  es, en un sentido cualquiera, más comprensible lógicamente que su incremento en cualquier magnitud finita, ya que también en el primer caso se trata siempre de estados distintos, separados entre sí por una distancia, evidentemente muy pequeña, pero, a pesar de ello, constante y fija? <sup>95</sup> Por oposición a una concepción semejante, Boscovich señala como verdadero error de principio aquel en que se incurre al tratar de captar y seguir el tránsito de un valor de lo cambiante al valor “inmediato” por medio de la intuición sensible inmediata. Esta concepción es contradictoria en sí misma, ya que el concepto de

<sup>94</sup> *Theoria philosophiae naturalis*, §§ 81 ss.: “Quoniam imminutus in infinitum distantia vis repulsiva augetur in infinitum facile patet nullam partem materiae posse esse contiguam alteri parti: vis enim illa repulsiva protinus alteram ab altera removeret. Quamobrem necessario inde concluditur prima materiae elementa esse omnino simplicia et a nullis contiguis partibus composita. . . Ita omne Continuum coexistens eliminabitur e Natura in quo explicando usque adeo desudarunt et fere incassum Philosophi.”

<sup>95</sup> V. Maupertuis, *Essai de Cosmologie, Oeuvres*, Lyon, 1756, I, 38, y *Examen philosophique de la preuve de l'Existence de Dieu* (Acad. de Berlín, 1756), 2ª parte, § 48. Cf. también Kaestner, *Anfangsgründe der höheren Mechanik*, Gotinga, 1766, pp. 191 ss.

la continuidad del espacio y el tiempo lleva precisamente consigo el que, si partimos de un determinado punto en ellos, no haya un punto “inmediato” en el espacio ni en el tiempo.

Podemos formular en general el sentido de la ley de la continuidad sin mezclar en ello para nada el concepto de una magnitud constante e infinitamente pequeña. La continuidad del movimiento no significa, en última instancia, más que el postulado de que a cada punto determinado en el tiempo se halla unívocamente supeditado única y solamente una situación del cuerpo movido.<sup>96</sup>

Pues bien, este postulado resultaría infringido en cada cambio brusco de lugar. Supongamos, por ejemplo, que el movimiento, en el momento  $t_1$ , se interrumpa en el lugar  $a$ , para reanudarse, en el momento  $t_2$ , en el lugar  $b$ : caben, aquí, dos posibilidades, según que consideremos  $t_1$  como diferente de  $t_2$  o como coincidente con él. En el primer caso, tendremos que —con arreglo a la divisibilidad infinita del tiempo, que Boscovich da aquí por supuesta, aunque sin detenerse a demostrarla— entre  $t_1$  y  $t_2$  cabe señalar un número infinito de puntos en el tiempo, pero sin que sea posible indicar ninguna situación respectiva del cuerpo, mientras que en el segundo caso tendremos que hacer corresponder dos lugares distintos a uno y el mismo momento.<sup>97</sup>

Y lo que aquí decimos con respecto al concepto de lugar puede aplicarse también, del mismo modo, a la velocidad. También esta tiene que tener un valor unívoco en un momento dado del tiempo, ya que no es otra cosa sino una determinación del movimiento futuro y, por tanto, simplemente la ley con arreglo a la cual subordinamos determinados puntos en el espacio a ciertos puntos futuros en el tiempo.<sup>98</sup> La teoría del “impulso” sólo comprendía y explicaba la conexión continua, al buscarla en las partes de la materia, como una transfusión sensible de los límites de las partículas concretas: es ahora y solamente ahora cuando, por el

<sup>96</sup> Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, §§ 30-33; cf. especialmente la disertación de este mismo autor titulada *De continuitatis lege et ejus consecutivis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque vires*, Roma, 1754, §§ 104 ss.

<sup>97</sup> *Theoria philosophiae naturalis*, § 50.

<sup>98</sup> *Theoria*, §§ 60 ss.

contrario, aparece fundamentado el verdadero concepto lógico de la continuidad, al desaparecer lo continuo del campo de las cosas físicas.

Sin embargo, se plantea y necesariamente tiene que plantearse cada vez con mayor fuerza el problema de saber qué significación y qué función pueden corresponder todavía, dentro de este sistema, a la idea del espacio unitario y uniforme. No se le puede reconocer una existencia, pues la realidad que la física conoce se encierra siempre en los puntos simples de fuerza, carentes de extensión. Es nuestra falta subjetiva de capacidad de distinción la que nos hace concebir engañosamente la imagen de la extensión continua, en vez de los elementos dinámicos aislados y de su acción intermitente.<sup>99</sup>

Y, sin embargo, no podemos rebajar el espacio hasta convertirlo en un simple producto de nuestra imaginación, ya que sus determinaciones características fundamentales se repiten directamente en el concepto del punto de fuerza y, por tanto, en el concepto de lo físicamente real.

Por eso, a la vista de este problema, toma la investigación, en realidad, un nuevo giro. El "aquí" y el "ahora" del punto de fuerza, el lugar que éste ocupa en el espacio y en el tiempo, indican desde luego cualidades reales, que ese punto posee, independientemente de nuestro modo de considerarlas. Ambas representan un especial y peculiar "modo de existencia", "inherente" al punto físico sustancial a la manera como a una cosa cualquiera corresponden sus diferentes cualidades y características sensibles.

Los conceptos de espacio y tiempo aparecen aquí, así considerados, en una peculiar afinidad lógica. Sus elementos forman una nueva clase de cualidades reales con que un determinado centro de fuerza aparece revestido en su movimiento y de las cuales vuelve a despojarse de alguna manera.

"Necesariamente tenemos que admirar un modo real del ser, por virtud del cual una cosa existe allí donde es y cuando es. Este modo puede ser considerado como una cosa o como una cualidad, como un algo o como nada, pero desde luego tiene que darse

<sup>99</sup> "Continuitas exacta (materiae) est illusio quaedam sensuum tantummodo et quoddam figmentum mentis reflexione vel non utentis, vel abutentis" (Theoria, § 159).

fuera de nuestra propia imaginación, puesto que son los objetos mismos los que lo hacen cambiar y revestir tan pronto esta como aquella modalidad del ser en el espacio o en el tiempo."<sup>100</sup>

Hasta ahora, no se ha hablado para nada, como se ve, del espacio y el tiempo como de un sistema de relaciones: trátase exclusivamente de cosas físicas concretas, a las que, según esta concepción, corresponden "lugares" concretos absolutos. Tan pronto como un centro de fuerzas cambia de posición, desaparece un determinado "aquí" y "ahora", que venía existiendo como cualidad real, y nace como de la nada otro carácter local y temporal. Si, por tanto, los lugares sólo existen como cualidades o como cosas físicas, ello quiere decir, tomada la cosa en rigor, que sólo pueden existir, asimismo, en número limitado. En efecto, toda existencia se halla vinculada a la ley del número determinado; lo infinito, por el contrario, es solamente un producto de nuestra fantasía subjetiva, que no encuentra nunca cabida en los objetos.<sup>101</sup>

Ahora bien, si en realidad sólo existe una cantidad cerrada de puntos de fuerza y de lugares reales correspondientes, ¿cómo podemos llegar a postular una línea continua, que encierre necesariamente una pluralidad ilimitada de puntos? En la disquisición de este aspecto de la cuestión se concentra a partir de ahora todo el contenido del problema, pues aunque se niegue la existencia

<sup>100</sup> Theoria, § 143: "Ego quidem continuum nullum agnosco coexistens... nam nec spatium reale mihi est ullum continuum, sed imaginarium tantummodo... Censeo nimirum quodvis materiae punctum habere binos reales existendi modos, alterum localem alterum temporarium, qui num appellari debeant res an tantummodo modi rei ejusmodi licet quam arbitror esse tantum de nomine nihil omnino curo." Cf. "De Spatio ac Tempore" (Suplemento I a Theoria philos. naturalis), §§ 2 s.: "Inprimis illud mihi videtur evidens tam non qui spatium admittunt absolutum natura sua reali continuum, aeternum, immensum, tam eos qui cum Leibnitianis et Cartesianis ponunt spatium ipsum in ordine quem habent inter se res quae existunt, praeter ipsas res, quae existunt debere admittere modum aliquem non pure imaginarium, sed realem existendi, per quem ibi sint, ubi sunt et qui existat tum cum ibi sunt, pereat cum ibi esse desierint, ubi erant. Necessario igitur admittendus est realis aliquis existendi modus, per quem res est ibi, ubi est et tum cum est. Sive is modus dicatur res sive modus rei, sive aliquid, sive non nihil; is extra nostram imaginationem esse debet et res ipsum mutare potest, habens jam alium ejus modi existendi modum, jam alium."

<sup>101</sup> Sobre la "ley del número determinado", v. Theoria, § 90, y Elementa universae Matheseos, Roma, 1754, t. III, núm. 879.

a la extensión continua, no hay más remedio que explicar y justificar su *idea* y el modo como ha llegado a formarse.

Si nos fijamos en la estructuración dada de la materia en un momento dado, es evidente que sólo tenemos ante nosotros, en cada caso, un número constante y limitado de puntos físicos, separados unos de otros por distancias fijas y finitas. Pero, partiendo de aquí, nuestro pensamiento sigue hacia adelante: enfoca la posibilidad de que el estado actual del conjunto cambie, del tránsito a una configuración distinta, en la que a cada elemento dinámico correspondería como cualidad propia suya otro lugar.<sup>102</sup> De este modo, pueden crearse en la fantasía nuevos y nuevos lugares, cuyo conjunto, sin embargo, no se realiza nunca simultáneamente. La distancia entre dos centros materiales puede ocuparse en el pensamiento con nuevas y nuevas situaciones "posibles", que tal vez en el futuro lleguen a ser ocupadas por un elemento físico, pudiendo entonces, si ese caso se da, ser consideradas como actuales. La continuidad y la infinita divisibilidad del espacio y del tiempo no representan más que esta capacidad subjetiva de intercalación de nuevos y nuevos lugares intermedios imaginados.<sup>103</sup>

"En la *realidad* existe siempre un determinado límite y un determinado número de puntos e intervalos; en la *posibilidad*, en cambio, no se manifiesta jamás un límite. Es, por tanto, la consideración abstracta de las posibilidades la que hace nacer en nosotros la idea de la continuidad y la infinitud de una línea imaginaria. Sin embargo, como esta posibilidad es, por sí misma, algo eterno y necesario —ya que es necesaria y eternamente verdad que los puntos físicos pueden existir con todas las cualidades y

<sup>102</sup> "Quoniam autem puncta materiae habent semper aliquam a se invicem distantiam et numero finita sunt: finitus est semper etiam numerus localium modorum, nec ullum reale continuum efformat. Spatium vero imaginarium est mihi possibilitas omnium modorum confuse cognita quos simul per cognitionem praecisivam concipimus licet simul omnes existere non possint" (*Theoria*, § 143).

<sup>103</sup> *De Spatio ac Tempore*, §§ 8 s.: "Quotiescunque illa puncta loci realia interposita fuerint interpositis punctis materiae realibus, finitus erit eorum numerus, finitus intervalorum numerus illo priore interceptorum et ipsi simul aequalium: at numerus ejusmodi partium possibilitium finem habebit nullum. . . Hinc vero dum concipimus possibilitia haec loci puncta spatii infinitatem et continuitatem habemus cum divisibilitate in infinitum."

modalidades—, tenemos que también el espacio imaginario, continuo e infinito es *algo eterno y necesario; pero no algo existente*, sino simplemente la hipótesis indeterminada de algo que puede existir."<sup>104</sup>

La denominación del espacio y el tiempo como "posibilidades" recuerda la concepción leibniziana; sin embargo, mirando la cosa más de cerca, vemos en seguida que aquí se emplea en un sentido totalmente distinto y con una tendencia opuesta. Para Leibniz, el espacio y el tiempo forman un conjunto de relaciones necesarias, dotadas de validez apodíctica para todos nuestros juicios acerca del ser empírico y del acaecer empírico. Las reglas "ideales" y abstractas forman, aquí, la base para toda determinación y comprobación del ser concreto del objeto de la experiencia (cf. *supra*, pp. 111 ss.).

Boscovich, por el contrario, parte de la existencia absoluta de los puntos de fuerza y, a base de ella, investiga la determinabilidad en el tiempo y en el espacio como una *cualidad* que les corresponde junto a otras características físicas, tales como, por ejemplo, su impenetrabilidad. Pero no es difícil comprender que, por esta vía, no es posible llegar a obtener y a derivar los puros conceptos geométricos fundamentales.

Aun cuando considerásemos totalmente inobjetable el método de Boscovich, nos permitiría explicar, a lo sumo, la divisibilidad infinita de la línea, nunca su continuidad. En efecto, la ilimitada intercalación de valores intermedios entre dos elementos simples de situación dados no puede dar nunca como resultado un todo continuo; de ello sólo resultaría, en el mejor de los casos, una cantidad discreta, aunque infinita, de puntos, del mismo tipo que el sistema de los números racionales, pero que no correspondería nunca al conjunto continuo de los números reales.

Vemos, pues, que no es posible justificar, desde el punto de vista originario de Boscovich, el concepto del *intervalo* entre dos puntos de fuerza simples. Y, sin embargo, no se puede prescindir

<sup>104</sup> "Cumque ea possibilitas et aeterna sit et necessaria (ab aeterno enim et necessario verum fuit posse illa puncta cum illis modis existere), spatium hujusmodi imaginarium continuum infinitum simul etiam aeternum fuit et necessarium, sed non est aliquid existens, sed tantummodo aliquid potens existere et a nobis indefinite conceptum" (*De Spatio ac Tempore*, § 9).

de este concepto para la fundamentación de la realidad física, ya que afirma su lugar en la *ley real de las fuerzas*, que Boscovich proclama como la regla suprema de todo acaecer. La atracción y la repulsión de los elementos simples se rige por las *distancias* que en cada caso los separan a unos de otros. Volvemos a encontrarnos así ante la vieja pregunta planteada por Euler: ¿cómo explicarse que la materia, en sus manifestaciones reales, dependa de algo puramente "pensado" y simplemente "posible"?

También en otro sentido se echa de ver, ahora, que la explicación de Boscovich se mueve dentro de un círculo vicioso. Para llegar al concepto de la *distancia*, se ve obligado a admitir que los múltiples y distintos "aquí" y "allá" que conocemos como determinaciones de los puntos físicos revelan entre sí una *relación* mutua fija.

"Todos estos modos reales y concretos surgen y desaparecen; pero son, en sí mismos, totalmente indivisibles, inextensos, inmóviles e inmutables en su ordenación. Ofrecen, de este modo, la base para la relación real de la distancia, ya entendamos por ella la distancia en el espacio entre dos puntos o la distancia en el tiempo entre dos sucesos. El que dos puntos materiales posean una cierta distancia sólo quiere decir que les corresponden estos dos modos determinados y diferenciables del ser."<sup>105</sup>

No es, sin embargo, en modo alguno, evidente por sí mismo, ni se desprende tampoco de lo que queda dicho que entre las distintas características especiales *cualesitativas* —de las cuales las únicas que aquí conocemos son los puntos del espacio y el tiempo— medien un orden y una sucesión tan fijos que nos permitan compararlas entre sí y establecer entre ellas una relación de "mayor" o "menor" distancia. Lejos de ello, tenemos que llegar a la conclusión de que ya en esta misma hipótesis se postula implícitamente el espacio como un sistema de lugares, al lado y por encima de los *lugares concretos*. Partiendo del momento absoluto y totalmente aislado, no es posible llegar a comprender jamás las características de la *relación* en el espacio y en el tiempo; ésta sólo puede introducirse, así, por medio de una *petitio principii*. La relación no es nunca un simple resultado accesorio obtenido por la suma de los elementos "simples"; por el contrario, hay que ver

<sup>105</sup> *De Spatio ac Tempore*, § 5.

claramente que lo que *hace* de un punto un punto en el espacio o en el tiempo es precisamente la relación originaria y específica en que mentalmente lo situamos.

Este mismo problema nos sale al paso, desde otro punto de vista distinto, en el esclarecimiento del concepto de *medida* por Boscovich. La medición concreta consiste en aplicar a unos sitios y a otros la longitud determinada que empleamos como unidad fundamental; presupone, pues, la *posibilidad de desplazar en el espacio* la medida empleada, sin que por ello cambie su naturaleza. Pero este supuesto —como imperativamente se desprende de la propia concepción física de Boscovich— no puede llegar a darse nunca en la realidad. La línea ha sido definida, hasta aquí, como un conjunto de puntos en el espacio, que por nuestra parte conocemos, a su vez, solamente como cualidades dependientes de puntos de fuerza. Consecuentemente, hemos de llegar, partiendo de aquí, a la conclusión de que no existe nunca, en el sentido estricto de la palabra, la *identidad de medida* indispensable para poder establecer una comparación *exacta*. La unidad de medida, al ser aplicada a un lugar distinto del espacio, sufre un cambio interno, ya que se encuentra aquí con una distribución distinta de los puntos físicos, apareciendo compuesta, por tanto, por otros "lugares" reales que antes.

Si existiera una extensión uniforme y constante de la materia, nuestra pauta material de medida podría desplazarse a nuestro antojo en ella, sin experimentar cambio alguno; pero como, en realidad, la materia se halla siempre diferenciada, sin que se repita nunca la misma configuración de los puntos discretos de fuerza, tenemos que la *identidad* entre las longitudes no pasa de ser, en el fondo, una especulación abstracta, una ficción, tal vez útil para la geometría, pero que no encuentra el menor punto de apoyo en los objetos reales y concretos.<sup>106</sup>

Nos encontramos, pues, vista la cosa de este modo, ante una

<sup>106</sup> L. c., § 21: "Illam ligneam vel ferream decempedam habemus pro eodem comparationis termino post translationem. Si ea constaret ex materia prorsus continua et solida, haberi posset pro eodem comparationis termino, at in mea punctorum a se invicem distantium sententia omnia illius decempedae puncta dum transferuntur perpetuo distantiam revera mutant. Distantia enim constituitur per illos reales existendi modos, qui mutantur perpetuo."

desintegración empírica de la geometría, ya que es, según esto, la naturaleza efectiva de los cuerpos la que decide acerca de la vigencia de los conceptos matemáticos. Es cierto que Bosovich trata de atenuar esta consecuencia obligada de su criterio, al subrayar que podemos hablar de la *igualdad* entre dos líneas situadas en distintos lugares absolutos del espacio, sin necesidad de afirmar la estricta *identidad* de la pauta de medida.<sup>107</sup> Sin embargo, tampoco de esto tenemos ni podemos tener ninguna garantía *lógica* exacta, dadas las premisas de que parte el sistema: es, una vez más, la imprecisión de nuestros sentidos la que favorece la formación de este concepto igualmente "imaginario". La geometría es de suyo "verdadera" por cuanto que, aceptando las premisas de las que parte, llega a conclusiones exentas de toda contradicción; pero no hay en ella, por otra parte, el menor asidero que le permita intervenir en la configuración de la física, ya que la continuidad que tomamos como base en el campo puramente matemático se halla en contradicción con el concepto del objeto físico "actual".<sup>108</sup>

El conflicto entre lo *ideal* y lo *real* no queda zanjado aquí, como se ve, sino que, lejos de ello, se ahonda y agudiza. La curiosa y difícil teoría del espacio y el tiempo formulada por Bosovich es una última e interesante tentativa para explicar estos dos con-

<sup>107</sup> "In mensura locali aequae in mea sententia ac in mensura temporaria impossibile est certam longiitudinem, ut certam durationem e sua sede abducere in alterius sedem, ut binorum comparatio habeatur per tertium. Utrobique alia longitudo, ut alia duratio substituitur, quae priori illi aequalis censetur, nimirum nova realia punctorum loca ejusdem decempedae novam distantiam constituentia... Vulgus tantummodo in mensura locali eundem haberi putat comparationis terminum: Philosophi ceteri fere omnes eundem saltem haberi posse per mensuram perfecte solidam et continuam, in tempore tantummodo aequalem, ego vero utrobique aequalem tantum agnosco, nusquam eundem" (*De Spatio ac Tempore*, § 24).

<sup>108</sup> "At erit fortasse qui dicet sublata extensione absolute mathematica tolli omnem Geometriam. Respondeo Geometriam non tolli quae considerat relationes inter distantias et inter intervalla distantias intercepta, quae mente concipimus et per quam ex hypothesebus quibusdam conclusiones cum iis connexas ex primis quibusdam principiis deducimus. Tollitur Geometria actu existens, quatenus nulla linea, nulla superficies mathematicae continua, nullum solidum mathematicae continuum ego admitto inter ea quae existunt, an autem inter ea quae possunt existere habeantur plane ignoro" (*Theoria*, § 373).

ceptos fundamentales y su relación con los objetos físicos de la realidad.

Echando ahora una ojeada a la trayectoria precedente, vista en su conjunto, vemos qué esfuerzos tan grandes e ininterrumpidos dedicó el siglo XVIII al estudio de este problema y al empeño de llegar a dominarlo. En los diferentes intentos de solución a que hemos ido pasando revista, hemos visto cómo los conceptos del espacio y el tiempo recorren toda la escala de la existencia "subjetiva" y de la existencia "objetiva". En el primero de estos dos sentidos, se los considera, unas veces, como productos de la percepción directa interior o exterior, otras veces como productos abstractos del pensamiento, otras como frutos de la asociación habitual de ideas y otras, por fin, como conceptos necesarios y dotados de validez general. Y, por analogía con esto, su existencia se concibe aquí a la manera de una existencia sustantiva e independiente, mientras que allí se los presenta e interpreta como simples cualidades y modalidades de las cosas o como relaciones objetivas entre ellas.

Se ha recorrido, como vemos, toda la órbita del posible ser físico o psíquico, sin que los conceptos del espacio y el tiempo lleguen a encontrar su verdadero lugar lógico. La solución definitiva del problema sólo podía aportarla una filosofía orientada hacia la transformación crítica del concepto *del ser* y capaz, por tanto, de enfocar a través de una *relación* totalmente nueva, en sus conexiones mutuas, los campos de lo "subjetivo" y lo "objetivo".

### Capítulo III

## LA ONTOLOGIA. EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN Y EL DE RAZON SUFICIENTE

### I

Si a la trayectoria seguida por el desarrollo de la física matemática en el transcurso del siglo XVIII contraponemos el proceso de desarrollo de la lógica profesada por las escuelas, advertimos en seguida claramente la incongruencia entre la *forma* y el contenido del saber.

El contenido, que la investigación exacta lucha incansablemente por conquistar, empieza burlándose de todos los esfuerzos que hacen los pensadores por encuadrarlo dentro de los esquemas de los conceptos tradicionales. La filosofía y la ciencia se ven expuestas así a la amenaza de divorciarse completamente. Sólo bajo la versión y la orientación popular que la Ilustración francesa da a la filosofía vemos cómo ésta se mantiene aún en contacto vivo con los intereses de la ciencia empírica, contacto que va perdiendo, en cambio más y más, cuanto mayor es la fuerza con que tiende a deslindar sistemáticamente su propio campo y su verdadera función.

Y, sin embargo, sería erróneo e injusto empeñarse en medir el valor de la *doctrina wolffiana* fijándose tan sólo en lo que esta doctrina aporta a la conformación técnica externa y a la derivación silogística formal del saber. Por muy pobre y estéril que la filosofía de Wolff pueda parecernos hoy, con frecuencia, en sus detalles, no debemos olvidar que fue ella la que mantuvo permanentemente vivo y despierto el problema central de la filosofía, el problema del método del conocimiento. En este punto, podemos afirmar que Wolff fue el legítimo heredero de la doctrina leibniziana: a él le corresponde, innegablemente, el mérito de haber sabido mantener indemne ante la conciencia de la época, aunque lo atenuase y debilitase en algunos aspectos concretos, el planteamiento del problema formulado por Leibniz, sacándolo a flote de todos los ataques e impugnaciones.

La relación entre el *pensar* y el *ser* encuentra en Leibniz una determinación totalmente nueva.<sup>1</sup> Al desintegrarse toda la realidad en el conjunto de los sujetos de las representaciones y de sus contenidos de conciencia, planteábase ahora el problema de encontrar un *criterio general* que permitiera distinguir entre el objeto "objetivo" de la física y los fugaces y caprichosos contenidos de la fantasía. Sin que valiera, para estos efectos, remitirse a una causa externa, existente por sí misma, ya que se había cerrado el paso a toda posibilidad de salirse del círculo de las representaciones para cerciorarse de ella.

El único criterio asequible y realmente aplicable para establecer la verdad de una percepción no podía seguir buscándose ya en las cosas situadas en el más allá y distintas a ella, sino solamente en las características lógicas internas propias de la percepción indagada. Cuando decimos que un determinado fenómeno ante el que nos encontramos es "real", esto no puede significar, si lo analizamos de cerca, que posea una segunda *forma de existencia* totalmente distinta, paralela a la que directamente se nos muestra y situada fuera de todos los sujetos pensantes, sino que se refiere solamente a la *posición* que aquel fenómeno ocupa dentro del *sistema total de nuestra experiencia*. Decimos que un fenómeno es "real" cuando no surge en nosotros de un modo caprichoso y sin sujeción a reglas, sino que aparece vinculado a una serie de condiciones constantes invariables, tanto en su modo de manifestarse como en sus consecuencias. Las representaciones que en nosotros se dan no van y vienen de un modo arbitrario y por capricho, sino que se ordenan dentro de una trabazón fijamente circunscrita y con arreglo a determinadas leyes.

Estas *leyes*, que agrupan y ordenan las representaciones, son las que dan a éstas el carácter de *realidad*, pues solamente llamamos reales a aquellos contenidos que no son la imagen indecisa y vacilante del momento, sino que revelan siempre a nuestra consideración pensante la misma inmutable peculiaridad.

Ahora bien, la determinabilidad que aquí se postula jamás

<sup>1</sup> Resumimos aquí los resultados de anteriores investigaciones detalladas sobre estos problemas. V. *Leibniz' System*, cap. VII, y la edición de *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlage der Philosophie*, t. II, pp. 108 ss.

puede ser garantizada por la simple asociación empírica de las representaciones. Todo enlace empírico presupone ciertos principios generales y necesarios en los que se apoya. Son, pues, éstos y sólo ellos los que en última instancia sirven de fundamento a la realidad del mundo fenoménico. Los fenómenos de los sentidos sólo pueden ser considerados por nosotros como seguros siempre que aparezcan enlazados tal y como lo exigen las "verdades inteligibles".<sup>2</sup>

Como modelo de estas verdades sobre las que descansa en último resultado todo ser deben considerarse ante todo, según Leibniz, los principios de la *matemática*, y aparte de éstos, principalmente, las reglas fundamentales de la *dinámica*, como por ejemplo la ley de la conservación de la energía. Aunque todos estos principios sean puramente "ideales", rigen rigurosamente en toda la extensión del mundo objetivo concreto, pues no en vano es la consonancia que rige entre nuestras verdades y esos principios lo que convierte a aquéllas en "hechos" firmes y bien fundados (cf. *supra*, p. 112).

El gran mérito del sistema wolffiano reside en haber sabido atenerse fielmente a este criterio fundamental del racionalismo leibniziano, transmitiéndolo en toda su pureza a la posteridad. Mientras enfoquemos solamente un objeto concreto y aislado, no podremos descubrir lo que verdaderamente caracteriza la realidad de las cosas y las distingue de los sueños. La "realidad" de un fenómeno no constituye una característica absoluta inherente a él y que salte a la vista, sino que es el resultado de la interdependencia y la ordenación de los fenómenos.

"Ahora bien, como semejante ordenación no puede darse en el sueño, ya que en éste sería imposible indicar ninguna razón basada en la experiencia de por qué las cosas se hallan unidas y entrelazadas como lo están y de por qué se suceden así sus cambios los unos a los otros, es fácil percatarse claramente de que la verdad se distingue del sueño precisamente por esta ordenación. Y de que la verdad, según eso, no es otra cosa que la ordenación a que se halla sujeto el cambio de las cosas... Quien recapacite

<sup>2</sup> Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, lib. IV, cap. IV, § 4 (Gerhardt, V, 373).

acerca de esto, llegará claramente a la conclusión de que no puede existir verdad fuera del principio de la razón suficiente. Más aún, se verá con claridad que la verdad se conoce cuando se comprende la razón de por qué puede ser así esto o aquello, es decir, la regla que preside la ordenación con que nos encontramos en las cosas y en sus cambios."<sup>3</sup>

La ordenación racional de las cosas con arreglo al principio de razón suficiente no es, por tanto, ningún resultado deducido, sino la condición fundamental que ha de darse para que podamos hablar, en general, de un ser de los objetos. La "objetividad" no radica en las percepciones de nuestros sentidos, sino en las leyes formales del pensamiento que aseguran la trabazón de todos los fenómenos especiales en una unidad sistemática.<sup>4</sup>

El principio de contradicción y el principio de razón suficiente son la fuente de la "verdad trascendental" en las cosas, como lo son de la verdad lógica de nuestros testimonios. Si no existieran conexiones necesarias e inmutables a las que tienen que someterse los objetos en su ordenación, no habría ninguna razón que nos autorizara a atribuir a un determinado sujeto un determinado predicado, como propio y esencial de él; en esas condiciones, todo juicio tendría que limitarse a la comprobación de ciertos estados de conciencia momentáneamente dados, en vez de expresar una relación valedera de una vez por todas y para todos los individuos pensantes.<sup>5</sup> Con ello, quedaría descartada en absoluto la posibilidad de la ciencia,<sup>6</sup> y si aún quedara en pie alguna clase de "realidad", esta pretendida "realidad" sería solamente un mundo de

<sup>3</sup> Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1720, §§ 142-145. Cf. acerca de esto, por ejemplo, Büßlinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tubinga, 1725, secc. II, cap. 2, § 162; Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, parte primera, Halle, 1755, W 33, 89, 91 y pass.

<sup>4</sup> V. acerca de esto y lo que sigue: Edmund König, "Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert, mit Beziehung auf Kant", en *Zeitschrift für Philosophie*, t. 85, pp. 292 ss.

<sup>5</sup> Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Francfort y Leipzig, 1730, § 499: "Si nulla datur in rebus veritas transcendentialis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur, nisi in instanti."

<sup>6</sup> *Ontologia*, § 501.

fábulas y de quimeras, en el que todo podría surgir de todo y conducir a todo.<sup>7</sup>

Debe exigirse, pues, que medie una total *correspondencia armónica* entre el ser de las cosas y las leyes generales del pensamiento; sin embargo, la *relación de rango* entre estos dos elementos dista mucho de hallarse, hasta ahora, plenamente esclarecida. ¿Es nuestro intelecto el que da a los objetos la norma o, por el contrario, sólo se reconoce e imita en la verdad lógica un comportamiento entre las cosas existente por sí mismo e independiente?

El sistema de Wolff no da una respuesta unívoca a esta pregunta. La verdad lógica es subordinada a la verdad "trascendental", pero ésta encuentra, a su vez, su punto de apoyo y su origen en la "inteligencia divina", la cual, por mucho que descuelle por encima de la nuestra, coincide, sin embargo, con ella en sus reglas básicas más generales, lo que las equipara en lo esencial.<sup>8</sup>

Por donde es, en fin de cuentas, un concepto metafísico el llamado a establecer y asegurar la conexión entre lo ideal y lo real. El mundo de las cosas se somete a las leyes de nuestra comprensión, porque él mismo proviene de un principio espiritual. Este criterio mediador es el que da al racionalismo wolffiano su cohesión y su universalidad. Es verdadero lo que puede ser considerado como necesario, partiendo del *concepto* de una cosa, pues el concepto primario, el "conceptus primus" de una cosa es, al mismo tiempo, el prototipo con arreglo al cual ha sido creada ésta y al que tenemos que ajustarnos para determinar si tiene acceso a la realidad.<sup>9</sup>

Al principio, esta concepción de conjunto del problema sólo suscita oposición, dentro de la filosofía alemana, en algunos luga-

<sup>7</sup> Sobre el concepto del "mundus fabulosus" (el "país de las maravillas"), v. *Ontologia*, §§ 77 y 493, y Georg F. Meier, *Metaphysik*, parte primera, § 92.

<sup>8</sup> V. *Ontologia*, § 502.

<sup>9</sup> Cf. Darjes, *Elementa Metaphysices* (nueva ed., Jena, 1753), Philos. prima, § 188: "Est ergo veritas in genere convenientia eorum, quae simul ponuntur. Quare cum metaphysici sit, ut de iis, de quibus dicit, dicat qua talibus; de objecto vero qua tali dicere idem sit, ac in iis quae de eodem dicuntur nil supponere, quam ipsius notionem, patet veritatem metaphysicam quae etiam transcendentalis dicitur esse convenientiam eorum, quae de re dicenda, cum ipsius notione seu conceptu primo."

res; pero la resistencia y la oposición contra ella van ganando, poco a poco, en fuerza y en extensión.

La lucha es asumida, sobre todo, por Andreas Rüdiger, en su obra lógica fundamental, *De sensu veri et falsi*. El concepto puro —nos dice este pensador— no puede garantizar ni garantiza nunca la *existencia* de una cosa; la garantía de ésta sólo nos la pueden ofrecer, por el contrario, las impresiones de los sentidos.<sup>10</sup> Es falsa, por tanto, e induce a error la acostumbrada definición de la verdad según la cual ésta consiste en la coincidencia entre nuestros pensamientos y las cosas, ya que la tal definición presupone, por nuestra parte, la posesión directa de la *esencia* de las cosas, para poder contrastar sobre ella la legitimidad de nuestras representaciones. Situándonos, por el contrario, en el punto de vista efectivo de nuestro conocimiento, vemos que la verdad lógica no puede significar para nosotros sino la coincidencia de nuestros conceptos con las percepciones de los sentidos, que son para nosotros el supremo principio de la certeza.<sup>11</sup>

Tampoco el método de la matemática —y es ésta una objeción decisiva que tiende a dar en el blanco de la concepción fundamental del racionalismo— nos brinda ninguna fuente nueva y específica de la certeza. Las raíces de este método no se hallan, como erróneamente se supone, en la silogística, sino en la intuición directa de los sentidos. Y esto no se refiere solamente a sus conceptos fundamentales, los cuales, como todas las ideas abstractas, se remontan, en última instancia, a las sensaciones, sino —cosa decisiva, en este punto— al verdadero método de razonamiento y argumentación de la matemática. En efecto, todos los razonamientos y conclusiones de esta ciencia pueden reducirse, en último término, a un solo acto, que es el de *contrastar*; acto que es, necesariamente, de naturaleza sensible, ya que se basa siempre en elementos concretos, que, en cuanto tales, sólo pueden sernos dados por la *sensación*.<sup>12</sup> Y más claramente todavía que en el álgebra se mani-

<sup>10</sup> Andreas Rüdiger, *De sensu veri et falsi* (1ª ed., Halle, 1709), Editio altera, perpetuis scholiis auctior, Leipzig, 1722, lib. I, cap. 2, § 17 (pp. 39 s.).

<sup>11</sup> Rüdiger, *l. c.*, lib. I, cap. 1, §§ 8-12 (pp. 25 ss.); cf. especialmente cap. 3: "De sensatione, veritatis primo principio et ultimo criterio" (pp. 57 ss.) y la *Disputatio de eo quod omnes ideae oriuntur a sensatione*, Leipzig, 1704.

<sup>12</sup> "Omnis quidem ratiocinatio, quantum ad primam sui originem, sensibilis est, adeoque mathematica hoc respectu minime sensibilis dicitur, sed a modo



fiesta este factor sensible en la *geometría* pura, cuya función se reduce toda ella, como es sabido, a reunir y agrupar, para que la mirada pueda abarcarlas de un golpe, las cualidades de hecho de las figuras perceptibles, que, dada su diversidad, no es posible captar inmediatamente al primer golpe de vista.

Por tanto, mientras que en la silogística se parte de un principio para desarrollar a base de él, deductivamente, toda una serie de normas, la investigación, aquí, procede a la inversa, reuniendo y sumando en una impresión total y unitaria una *pluralidad* de hechos intuitivamente dados. Reconocido esto, se llega claramente a la conclusión de que la filosofía no tiene por qué esperar ningún progreso importante de la aplicación del método matemático. Todo lo que puede aprender de la matemática se limita a la forma externa de la exposición y la ordenación, ya que difiere de ella por principio así en cuanto a su verdadera meta intrínseca como en cuanto a los medios por los que aspira a alcanzarla.<sup>18</sup>

Como se ve, la *separación* entre el método filosófico y el matemático se establece aquí a costa de que el segundo pierda su valor *lógico* propio y peculiar. El problema adquiere ya una formulación más profunda en el discípulo y continuador de Rüdiger, es Christian August Crusius. La pugna fundamental entre las dos corrientes fundamentales de la filosofía alemana se manifiesta en *concludendi*, qui in sola hac ratiocinatione sensualis est... Omnes enim partes matheseos ex arithmetica et geometria procedunt. Sed et modus argumentandi in geometria procedunt. Sed et modus argumentandi in geometria non alius est, quam arithmeticus, quoniam et magnitudines numerando mensurantur, ut adeo tota mathesis, si modum argumentandi respicias, recte ad arithmetici referatur... Omnis autem numeratio est individuorum quatenus eorum termini sensu percipiuntur: hi quippe termini sunt principia numerationis, h. e. verae et reales unitates. Ergo omnis numeratio est sensualis: universus autem modus ratiocinationis mathematicae est numeratio, ergo universus iste modus est sensualis." Rüdiger, l. c., lib. II, cap. IV, p. 283, nota a); cf. todo el texto del capítulo "De ratiocinatione sensuali seu mathematica, ἀσπλογοῦστος."

<sup>18</sup> "Ex hoc patere exemplo potest, quid distet ratiocinatio haec mathematica ab idealis syllogistica. In hac enim ex una propositione elicitur alia, in illa ex multis una conficitur. Plures enim illae circumstantiae sensuales singulae conclusionem faciunt. Porro in illa per assumptionem aut transumptionem ideae argumentamur: hic nulla nova assumitur idea; sed per conjunctionem plurium illarum circumstantiarum sensualium conclusio numerando, non subsumendo... exurgit" (l. c., pp. 285 s.; v. además p. 296, nota f y lib. II, cap. 3: "De veritate ratiocinativa in genere").

seguida, clara y nítidamente, cuando Crusius, polemizando en contra de Leibniz y Wolff, manifiesta que quienes buscan el criterio de la verdad de nuestro conocimiento solamente en su coincidencia interior *formal* acaban perdiendo de vista todo el contenido material del ser, para fijarse en las simples *relaciones*. Este sistema, nos dice Crusius, destruye todo lo que hay de "medular y positivo en los primeros conceptos humanos", para "montarlo todo sobre ejes y conceptos relativos convergentes".

"En efecto, si la esencia de una mónada consiste en representarse otra y la esencia de la segunda en representarse la primera, no nos dice cuál es el objeto absoluto que precede a la esencia de ambas. Si *toda* la esencia de ellas consiste en eso, no será posible tampoco llegar a formarse tal concepto. Y donde no hay nada absoluto, resulta también contradictorio postular algo relativo."<sup>14</sup>

El concepto fundamental y primario de la *existencia* no se puede desintegrar nunca, por tanto, en simples relaciones, sino que descansa sobre un postulado absolutamente simple que no es posible reducir a otro anterior. En vez de comenzar por los "conceptos posibles", para luego, partiendo de aquí —como lo hace Wolff— esforzarse en determinar lo *real* por medio de determinaciones lógicas progresivas, debemos seguir el camino inverso.

"Merece señalarse que, a pesar de que el concepto de lo posible contiene menos que el concepto de lo real, el concepto de lo real es anterior al concepto de lo posible, tanto en cuanto a su propia naturaleza como en cuanto a nuestro conocimiento. Digo, en primer lugar, que es anterior en cuanto a su naturaleza. En efecto, si nada fuese real nada sería tampoco posible, ya que toda posibilidad de una cosa aún no existente implica una relación causal entre una cosa existente y otra inexistente. Digo también que el concepto de lo real es anterior al de lo posible, en lo que se refiere a nuestro conocimiento. Nuestros primeros conceptos son cosas existentes, a saber, sensaciones, partiendo de las cuales tenemos que llegar posteriormente al concepto de lo posible."

El simple hecho de que un concepto no se contradiga y sea,

<sup>14</sup> Chr. Aug. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiewfern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (3ª ed., Leipzig, 1766; 1ª ed., Leipzig, 1745), § 423; cf. especialmente "Prólogo a la otra edición".

por tanto, desde un punto de vista formal, consonante consigo mismo, no encierra en sí solo ni la más leve referencia a ninguna clase de existencia fuera de él; lejos de ello, la indicación y la prueba del ser brotan a base de premisas completamente distintas.

"Para que una sustancia exista, tiene que existir directamente en algún sitio y en algún tiempo. Por consiguiente, si la posibilidad de una sustancia no ha de encerrar nada contradictorio con la existencia, hay que presuponer ya y dar por conocidos, en el más amplio de los sentidos, el espacio y el tiempo, ya que esto es una parte de lo que para la posibilidad de una sustancia se requiere. Además, para que una cosa aún no existente sea verdaderamente posible, hay que dar por supuesto ya en otra cosa existente algo por medio de lo cual, en virtud de la causalidad, pueda llegar a adquirir realidad y que posea en verdad la fuerza necesaria para ello. Por donde la fuerza, el espacio y el tiempo son las partes que han de reunirse para que se dé la posibilidad completa de una cosa pensada."<sup>15</sup>

No puede negarse cuán fecundos son estos pensamientos para una crítica general del método ontológico. Hay que decir, sin embargo, que Crusius no acierta a dar una solución al problema por él planteado. Se da cuenta de que el pensamiento tiene que ser por fuerza estéril e incapaz para estructurar el objeto de la experiencia mientras se halle dominado y dirigido exclusivamente por el principio de la contradicción. Pero no sabe indicar otros medios para llenar esta laguna que la invocación de las sensaciones "simple." de los sentidos. Reincide con ello en una concepción a la que ya el análisis psicológico había privado de base y que, por tanto, no puede brindar ahora un punto de apoyo seguro para luchar contra el sistema racionalista del conocimiento.

La afirmación de que la fuerza, que Crusius señala junto al espacio y al tiempo como la verdadera "realización de la posibilidad", nos es asegurada directamente por la percepción, constituye un verdadero anacronismo, después de haberla refutado tan convincentemente las investigaciones de Hume.

Esto no hace, por tanto, más que renovar y agudizar el problema. La concepción simplista de que las cosas existentes cons-

<sup>15</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, §§ 57 y 59.

tituyen el comienzo de nuestro conocimiento, de que nuestras primeras sensaciones llevan directamente en sí la certeza de la existencia exterior, había sido ya totalmente desechada por los progresos de la misma teoría psicológica del conocimiento. El concepto del objeto —tal es la conclusión segura a que se llega también aquí— no es un patrimonio originario y evidente por sí mismo, sino la resultante de un complicado proceso de conciencia, en el que vamos formando y transformando las impresiones dadas. Lo único que en adelante puede discutirse son los medios de que nos valemos para esta interpretación, pero nunca el hecho mismo, que es incontrovertible.

Surge así, de ahora en adelante, un doble movimiento especulativo que, por lados distintos, se dirige hacia la misma meta. De una parte, se le asigna al racionalismo la tarea de desarrollar sus principios generales de un modo cada vez más claro y más preciso, de modo que puedan ponerse cada vez en mayor consonancia con el objeto concreto de la física. De otra parte, va poniéndose de manifiesto más y más claramente la participación de otros factores y "facultades" en lo que hasta ahora venía considerándose, por lo general, como la simple obra de la sensación.

Lo que Crusius aporta de propio y de positivo a la teoría del conocimiento se orienta también en el sentido de esta tarea. La verdadera pugna entre la lógica escolástica y la lógica de la ciencia empírica llegó a una transacción, como recordaremos, en el problema de la definición. Mientras que la ontología concebía la definición como el verdadero comienzo y el conato del pensamiento, necesariamente anterior a todo nuestro conocimiento empírico, los pensadores del bando contrario sólo venían en ella la descripción de un hecho psicológico, no atribuyéndole, por tanto, más significación que la de una "verdad de hecho" puramente fortuita (cf. *supra*, pp. 381 ss.).

Crusius interviene ahora con su punto de vista en la discusión general de este problema. Según él, constituye un esfuerzo vano el querer partir, en la ontología, de la explicación de los conceptos simples, para llegar luego, mediante el razonamiento sintético, al establecimiento de las características complejas. Los conceptos fundamentales primitivos no pueden definirse por medio del género y la diferencia específica, sino que sólo pueden señalarse y

ponerse ante la vista directamente como un conjunto de elementos de hecho que entran a formar parte de todos nuestros contenidos complejos de conciencia. No llegamos a ellos en virtud de postulados lógicos, que siempre llevarían consigo, necesariamente, la apariencia de lo caprichoso, sino por medio del análisis de las representaciones *dadas*.

"Debemos observar, así, que hasta los conceptos más simples sólo se ponen en claro ante nosotros por la vía analítica de la reflexión. Lo único que podemos conseguir y lo único que podemos exigir con respecto a ellos es que se nos explique el modo como se llega a los conceptos simples, es decir, cómo, si nos fijamos cuidadosamente en todo, analizando continuamente las cosas complejas que afectan a nuestros sentidos, lo único que queda, a la postre, después de esos análisis sucesivos, son los conceptos más simples."

Así, pues, la certeza y la "claridad" que corresponden a los fundamentos de la ontología son de un tipo muy peculiar y no pueden equipararse ni a la "claridad usual" que presentan nuestras sensaciones ni a la claridad que poseen los demás *conceptos* científicos abstractos. Se distingue de la segunda en que es imposible, aquí, una definición exhaustiva consistente en la enumeración de las distintas partes y características del concepto, y de la primera en que, para llegar a captar el contenido de los conceptos ontológicos, es necesario recurrir a un procedimiento especial de *abstracción*.

"La tercera clase de claridad se da cuando, al analizar los conceptos complejos provenientes de los sentidos, nos fijamos en cómo de los conceptos más complejos nacen los más simples, prescindiendo de lo que no pertenece a ellos, de tal modo que sólo se retiene mentalmente lo que de ellos forma parte. Podemos llamar a esta claridad la *claridad lógica* en sentido estricto, o claridad obtenida *por vía de abstracción*. . . El claro conocimiento del entendimiento humano termina por abajo, necesariamente, en la claridad usual y por arriba en la claridad lógica. Nuestro conocimiento tiene que comenzar por los sentidos, ya que nos encontramos con conceptos que escapan al análisis y con respecto a los cuales no podemos adquirir otra claridad que la usual. A fuerza de persistir en la reflexión, pueden aquellos que posean el entendimiento

y la paciencia necesarios, penetrar hasta los conceptos más simples, los cuales, sin embargo, precisamente en razón de su simplicidad, no pueden esclarecerse a nuestro entendimiento por el análisis, sino solamente por el análisis de la *totalidad* de la que forman parte. Muchos no aciertan a desenvolverse aquí, ya que con estos dos extremos del conocimiento humano no se puede proceder como con el campo intermedio que en ellos queda comprendido y en el que se mueven tantas ciencias, cuyos conceptos es posible explicar por medio del análisis. Algunos, al ver que en los extremos del conocimiento humano no es posible obtener la claridad a que están acostumbrados en los campos de otras ciencias, se quejan en seguida de la oscuridad general que, según ellos, es inherente, en última instancia, a todo conocimiento humano. Otros, en cambio, queriendo huir de este reproche, *se entregan bastante incautamente a los sentidos*. No admiten más conceptos que los analizados por el intelecto. Al llegar a los más altos límites de todo conocimiento humano, pretenden *definir y esclarecer también los conceptos simples por medio de un nuevo análisis*. Ello hace que se muevan necesariamente en un círculo vicioso, sin acertar a avanzar un paso. Dan vueltas y más vueltas, confunden lo uno con lo otro, definen esto por aquello y lo segundo por lo primero. Por no saber emplear el método adecuado para aclarar los conceptos simples, caen en conceptos puramente relativos y negativos, perdiendo de vista lo absoluto y lo positivo, sin retener más que palabras vacuas y círculos viciosos."<sup>16</sup>

No hemos tenido más remedio que reproducir por extenso estas palabras de Crusius, ya que fueron ellas las que sirvieron de acicate a la crítica del "método geométrico" de la filosofía.

En el campo de la filosofía alemana, se produce ahora una poderosa reacción contra el sistema escolástico predominante. La influencia histórica ejercida en este punto por la doctrina de Crusius se percibe claramente no sólo en Lambert y Mendelssohn, sino también, sobre todo, en los escritos de Kant anteriores al período crítico. El propio Kant cree haber descubierto en la contrastación

<sup>16</sup> *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, §§ 7 y 8; cf. especialmente Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1747, §§ 172 s. (Cf. con esto las determinaciones de Rüdiger, *De sensu veri et falsi*, p. 285, § 2, nota y p. 296, § 2, nota.)

del método matemático y el metafísico el "método de esta nueva sabiduría universal", que "en poco tiempo se ha hecho tan famosa" y que "tiene, indudablemente, un gran mérito, por cuanto contribuye notablemente a esclarecer ciertas ideas".<sup>17</sup>

No cabe duda de que la obra de Crusius tenía que presentarse como un progreso decisivo, dentro del estrecho círculo histórico en que se movía: no en vano hacía resaltar claramente por vez primera que la filosofía no tenía por misión crear arbitrariamente los conceptos de las ciencias especiales, sino simplemente aceptarlos como un hecho que se trataba de fundamentar y de analizar en sus premisas. Los principios simples y fundamentales sólo pueden revelarse a nuestra conciencia de un modo: poniéndolos de manifiesto en la intuición empírica misma, como otros tantos momentos y condiciones necesarios de ella. Sin esta relación constante con el objeto concreto de la experiencia, la sistemática filosófica de los conceptos se hundiría necesariamente en un abismo insondable.

Y, sin embargo, hay que reconocer que tampoco la doctrina de Crusius acierta a razonar claramente, poniéndola a salvo de toda objeción, la correlación entre la experiencia y el pensamiento, por ella postulada. Quien fuese lo suficientemente atento e ingenioso para ello, podría —como el mismo Crusius dice— "abstraer de cualquier cosa existente en la realidad y presente ante nuestros sentidos, toda la ontología".<sup>18</sup> Los conceptos simples "se encierran", por tanto, en las cosas sensibles; se trata, sencillamente, de sacarlos de ellas para proyectarlos ante nuestra conciencia. Pero, en rigor, el método que ha de seguirse para lograr esta reducción permanece en el misterio. Crusius no se propone, pese a toda su propensión al empirismo, renunciar al ideal general de la metafísica. La metafísica es, para él, la "teoría de las verdades necesarias de la razón, por oposición a las verdades contingentes"; sólo se propone establecer, por tanto —como Crusius nos dice, como un eco de la especulación leibniziana—, aquellos principios valederos partiendo de la postulación de un mundo cualquiera. Es, por tanto, la que sienta "los fundamentos de la posibilidad o de

<sup>17</sup> Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (ed. académ. II, 293).

<sup>18</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 8.

la necesidad *a priori*" para los conocimientos que en las demás ciencias sólo captamos *a posteriori* y por medio de los cuales aclaramos y completamos el conocimiento de éstos.<sup>19</sup>

Ahora bien, ¿cómo llegar al conocimiento de estas verdades fundamentales de validez general y necesaria, ya que no poseemos nunca los conceptos por sí y de una manera aislada, sino que tenemos que contemplarlos siempre en el ejemplo concreto? Puesto que no tenemos más punto de partida y de apoyo que la sensación, ¿no se convierte esto, nuestro saber, en un conjunto de normas concretas y fortuitas, valederas tan sólo para este o aquel momento y bajo tales o cuales circunstancias individuales? La filosofía de Crusius no da una respuesta definitiva a estas preguntas; la expresión tan multívoca de "abstracción", que Crusius emplea, más que resolver la dificultad, lo que hace es, sencillamente, señalarla.

Teniendo en cuenta esta limitación, cobra toda su significación histórica el progreso que la teoría de Lambert trae consigo. Lambert recoge el problema exactamente en el punto en que lo dejara Crusius. Él mismo toma de éste las objeciones generales que Crusius había aducido contra el método de Wolff, calificándolo, junto a Darjes, como uno de los más destacados renovadores de la ontología.<sup>20</sup>

El desarrollo de los conceptos simples y su combinación para formar conceptos cada vez más complejos, por muy fecundo y necesario que sea, no nos hace remontarnos nunca por encima del campo de lo simplemente "concebible" y posible.

"Partiendo de la forma solamente —escribe Lambert a Kant— no se llega nunca a la materia, y no saldremos nunca de lo ideal y de las simples terminologías, si no tendemos la mirada en torno de lo que es lo primero y pensable por sí en la materia, en torno de la materia objetiva del conocimiento."<sup>21</sup>

Hasta ahora, ciertamente, se ha procedido de otro modo en la doctrina fundamental, "pues, al abstraerse de la realidad, por

<sup>19</sup> V. el prólogo a la primera edición del *Entwurf* y § 1.

<sup>20</sup> Lambert, *Anlage zur Architectonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 2 vols., Riga, 1771, § 11.

<sup>21</sup> Carta de Lambert a Kant (13 de noviembre de 1765). V. *Kants Briefwechsel* (ed. académ.) X, 49.

la preocupación de no caer en la apariencia, y al emplear axiomas establecidos por la tradición en vez de fijarse en la cosa misma, ateniéndose a principios que no se referían a la materia, sino a la forma del conocimiento, se retenían solamente, cuando más, *simples conceptos de relación*. Pero como a base de *simples relaciones no es posible determinar ninguna cosa*, seguía en pie, íntegra, la dificultad de saber cómo era posible llegar a lo *real* ateniéndose al orden establecido en la ontología.<sup>22</sup>

Y, para resolver este problema, no bastaba con remitirse simplemente a las *leyes de la combinación*, que habían invocado Leibniz y Wolff.

"En metafísica, se ha definido la verdad metafísica como el orden que reside en las cosas y en sus partes. Véase, en efecto, que la *verdad lógica* debía distinguirse del *error* y la *falsedad* y la *verdad metafísica* del *sueño*. La segunda distinción se encontraba principalmente, en el hecho de que lo soñado no presentaba ni entre sí ni con lo que experimentamos despiertos aquella conexión que presentaría si se tratase de un fragmento del mundo real. . . Buscábase, así, en este orden total, lo esencial de la verdad metafísica y definíase ésta como el orden en las cosas. Pero esto no la distingue de la *verdad lógica*, ya que ésta presenta también una *completa armonía, pensabilidad, y un fundamento y una conexión perfectos*. Lo que vemos, sentimos, pensamos y nos representamos cuando estamos despiertos puede considerarse como *pensable*, con cuanto guarda relación con ello, aunque nada de ello existiera. Por tanto, esta conexión por sí sola no demuestra todavía la posibilidad de su existencia, aunque es cierto que sin ella no sería tampoco posible la existencia o el poder existir."

La ausencia de contradicciones y la armonía interior no es, por tanto, más que la condición negativa del ser, mientras que la condición positiva "debe buscarse en lo sólido y en las fuerzas". Solamente en ellas se establece verdaderamente "un algo categórico real" y, por tanto, el fundamento de todos los predicados y los juicios acerca de la existencia.<sup>23</sup> Ahora bien, las fuerzas no pueden pensarse y deducirse de un modo puramente lógico, sino que, para

<sup>22</sup> Lambert, *Architektonik*, § 43.

<sup>23</sup> *Architektonik*, §§ 297 y 304.

llegar a encontrarlas y establecerlas, tenemos que remitirnos exclusivamente al "sentimiento" inmediato.<sup>24</sup>

De este modo, toda determinación de la existencia aparece adherida a la *experiencia*,<sup>25</sup> y todo intento de reducir a características conceptuales abstractas lo que entendemos por la *realidad* de un contenido se halla necesariamente condenado al fracaso.

Hasta aquí, Lambert no hace más que seguir en detalle las huellas de Crusius, pero, al llegar aquí, se ve situado, sin embargo, ante un problema nuevo y más profundo. El problema de la existencia se confía a la *experiencia*, para que ésta lo resuelva y lo decida; pero este concepto reclama, a su vez, una comprensión y una formulación más nítidas. ¿La *experiencia* es simplemente la suma de observaciones de nuestros sentidos, o intervienen también en ella puntos de vista y máximas generales del pensamiento? Por muy rigurosamente que se sostenga que son solamente las percepciones de los sentidos las que pueden suministrarnos el conocimiento de lo sólido y de las fuerzas, ofreciéndonos, por tanto, la primera e inexcusable instancia para la fundamentación de la realidad, cabe preguntarse, sin embargo, si todo nuestro conocimiento de los nexos y relaciones de las fuerzas descansa sobre una base puramente empírica. La dinámica como ciencia presupone tanto la geometría como la pura fononía, es decir, dos disciplinas fundamentales, que tratan solamente del desarrollo de las posibilidades "ideales" y en las que, por principio, se prescinde, por tanto, de toda existencia. Por donde el conocimiento de la realidad representa una trama peculiar de elementos "apriorísticos" y "aposteriorísticos", que antes de nada es necesario separar, para tratar de comprenderlos en sus relaciones mutuas.

Para esclarecer los conceptos *simples*, que forman el acervo fundamental de todo nuestro saber, no disponemos de otro medio que el de que realmente nos sean *dados*, es decir, el señalar el camino por el que el sujeto puede llegar a adquirirlos y a cobrar una conciencia clara de ellos. Locke establece el método proto-

<sup>24</sup> *Architektonik*, §§ 94 y 374; cf. *Neues Organon*, Leipzig, 1764; *Aléthiologie*, § 93, y "Gedanken über die Grundlehren des Gleichgewichts und der Bewegung" (en *Beiträge zum Gebrauche der Mathematik*, Berlin, 1765 ss.), §§ 3 y 9.

<sup>25</sup> *Neues Organon*, *Dianoilogie*, § 660.

típico para esta clase de conocimiento, al señalar —sin preocuparse para nada, en lo sucesivo, de definir los distintos conceptos fundamentales— sencilla y exclusivamente la clase de sensaciones por medio de las cuales podemos llegar a estos conceptos.<sup>26</sup>

“En su análisis de los conceptos, se limita a imitar los análisis del cuerpo humano. Tomaba nuestro conocimiento tal y como es, separando en él lo abstracto, es decir, lo meramente simbólico, de lo que puede considerarse realmente como concepto y clara representación y observando a qué sentidos y sensaciones debemos todas las clases de conceptos y cuáles nacen de sensaciones mixtas. Diferenciando los conceptos simples de los demás, los agrupaba en determinadas clases. Estos conceptos simples los tomaba de tal modo como base de todo concepto y de todo conocimiento humano, que lo que no podía reducirse a esto quedaba necesariamente descartado de nuestro conocimiento.”<sup>27</sup>

Pero, si no existe otro camino para llegar a establecer la tabla de los conceptos fundamentales que este método de la selección empírica, por virtud del cual “pasamos revista a todos los conceptos humanos”, una vez obtenidos y establecidos estos conceptos, el método del conocimiento toma un giro distinto. Ahora podemos, sin necesidad de seguir invocando de ningún modo la experiencia, sacar de la consideración de estos mismos conceptos conclusiones y derivar determinaciones que guardan con ellos una conexión necesaria. Así, por ejemplo, aunque el concepto de la extensión provenga de los sentidos, el geómetra, aceptándolo como dado, sin necesidad de pararse a indagar cómo nace, deriva de él principios dotados de una verdad incontrovertible e inmutable y que, por tanto, pueden ser considerados como “apriorísticos” en el sentido riguroso de la palabra. En efecto, esta expresión no se refiere al tipo ni al origen de la representación concreta que entra en el juicio como sujeto, sino que hace referencia exclusivamente al carácter de vigencia del juicio mismo. Un predicado posee vigencia apriorística cuando se nos revela de un modo directo e imperioso la primera vez que se considera el objeto enjuiciado, es decir, cuan-

<sup>26</sup> *Architektonik*, § 51.

<sup>27</sup> *Architektonik*, § 9.

do no necesitamos, para fundamentarlo, remitirnos a la inducción, o sea a la repetición de circunstancias iguales o análogas.<sup>28</sup>

Y las verdades de esta clase no se hallan circunscritas en modo alguno —como por error suele admitirse— al campo de las disciplinas matemáticas en el sentido tradicional de la palabra, es decir, a la geometría y a la aritmética, sino que toda representación simple, cualquiera que su estructura sea, puede servir de fundamento a principios apriorísticos, siempre que sepamos, sencillamente, desarrollar de un modo progresivo lo que se contiene directamente en ella y va intrínsecamente postulado con ella misma. En toda variedad —aun cuando sus elementos, como ocurre, por ejemplo, con los colores y los sonidos, se hallen determinados simplemente por los sentidos—, cabe siempre distinguir ciertas relaciones y combinaciones generales, que se desprenden de un modo puro de la consideración de los contenidos y de la comparación establecida entre ellos. El mejor ejemplo a la luz del cual podemos explicar y esclarecer lo que Lambert quiere decir es el ejemplo moderno de la “geometría de los colores”. Y, en este punto, se trata ahora de completar el pensamiento de Locke, quien, después de seleccionar los conceptos simples, los deja intactos y ociosos, en vez de desplegarlos en las conclusiones que cabe obtener deductivamente de ellos.

“Locke se detiene casi exclusivamente en su anatomía de los conceptos o, por lo menos, no los maneja como habría podido hacerlo. Parece como si no dispusiera del método o, por lo menos, como si no hubiese sentido la necesidad de intentar con respecto a los demás conceptos simples lo que los artistas de la medida habían hecho ya con respecto al espacio.”<sup>29</sup>

El auténtico método de la filosofía ocupa, por tanto, un lugar intermedio entre el método de Locke y el de Wolff: mientras que podemos seguir al primero en la definición de los elementos simples, podemos aprender del segundo el riguroso método lógico sin el cual no es posible llegar a establecer la necesaria conexión entre ellos.

“No basta con haber seleccionado los conceptos simples: debemos, además, esforzarnos en ver cuáles son las posibilidades gene-

<sup>28</sup> *V. Dianoologie*, § 639.

<sup>29</sup> *Architektonik*, § 10.

rales de llegar a combinarlos",<sup>30</sup> es decir, cómo podemos llegar a sentar reglas y verdades universales mediante la combinación independiente de los conceptos primitivos, susceptibles de "ser pensados" por sí mismos.

Tales son los rasgos generales y fundamentales del modo peculiar como Lambert plantea el problema. Lo que dificulta la clara caracterización histórica de este planteamiento del problema y la comprensión de los motivos a que responde es el hecho de que no encontremos, en el medio histórico que lo rodea de cerca, ninguna analogía con la que podamos establecer una comparación. Existía hasta hace poco la tendencia casi general a ver en Lambert un precursor directo de Kant, pero una investigación más a fondo de su doctrina ha venido a demostrar últimamente que esta concepción carece de fundamento. Aunque en algunos de sus puntos se halle muy cerca, en realidad, de la letra de la doctrina crítica, no cabe duda de que dista mucho de la verdadera tendencia y la intención fundamental en que ésta se inspira. Los "conceptos objetivamente simples" que Lambert se esfuerza en establecer no coinciden en modo alguno con las categorías de Kant, pues mientras que éstas son las reglas *formales* generales que engendran y plasman nuestra experiencia científica, aquéllos forman la materia fundamental del saber que tomamos directamente de las sensaciones o de la intuición.<sup>31</sup> Así, por ejemplo, las cualidades del color y del gusto pueden, según Lambert, clasificarse entre los conceptos "simples", equiparándose en este sentido a la extensión y a la duración.<sup>32</sup>

Sería erróneo, sin embargo, considerar la teoría lambertiana de la experiencia simplemente como una combinación ecléctica de elementos del sistema de Locke y el de Wolff, pues no cabe duda de que Lambert introduce un punto de vista nuevo y peculiar en el desarrollo del problema del conocimiento. El interés esencial de Lambert no se orienta hacia la psicología ni hacia la crítica del conocimiento, sino que gira en torno a lo que recientemente se ha intentado deslindar y designar como la *teoría del objeto*. Po-

<sup>30</sup> *Alethiologie*, § 29; cf. especialmente el prólogo al *Neues Organon*.

<sup>31</sup> V. acerca de esto, Otto Bnensch, *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tübinga y Leipzig, 1902, especialmente pp. 75 s.

<sup>32</sup> *Alethiologie*, § 28.

demos concebir los contenidos, sin pararnos a indagar su origen psicológico ni preguntar para nada si a ellos corresponde o no una existencia real, fijándonos exclusivamente en su modo de ser, para descubrir en ellos determinadas relaciones dotadas de validez general y "destacar y preparar", por así decirlo, lo que en ellos es posible conocer *a priori* y sin referirse para nada a la agrupación inductiva de los casos concretos.<sup>33</sup> Cuando captamos una representación simple, nos viene implícitamente dado con ella un rico contenido de principios y verdades necesarios. Si, para cobrar conciencia del contenido mismo de una representación, necesitamos atenernos a la mediación de la experiencia, el juicio que empalmamos a esta representación no tiene ya por qué seguir recurriendo a ella.

"Puesto que la posibilidad de un concepto fundamental se abre paso a la par con la representación, ello hace que este juicio sea ya totalmente independiente de la experiencia y si nos lleva a pensar en la experiencia, ésta no es, por así decirlo, más que *lo que da pie para la conciencia del mismo*. Una vez que cobramos conciencia de él, no necesitamos ya ir a buscar a la experiencia el fundamento de su posibilidad, porque ésta viene dada ya con la simple representación. Finalmente, conociendo la base sobre que descansa la posibilidad de la conexión, estamos ya en condiciones de formar a base de estos conceptos simples otros complejos, sin necesidad de derivarlos de la experiencia. Por tanto, también en este punto podemos decir que nuestro conocimiento es un conocimiento apriorístico, en el riguroso sentido de la palabra."<sup>34</sup>

Pero tampoco ahora han desaparecido las dificultades relacionadas con la *determinación de las relaciones* entre el *a priori* y el *a posteriori*. Tenemos ante nosotros dos modos distintos, y al pa-

<sup>33</sup> Sobre el concepto de la teoría del objeto, v. Meinong, "Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften", primer artículo, en *Zeitschrift für Philosophie*, octubre de 1906. La analogía de la concepción total de este autor con la de Lambert se manifiesta, principalmente, en el § 7: "Libertad de existencia y aprioridad." El concepto de la aprioridad en Meinong difiere del kantiano tanto como coincide, objetivamente, con el de Lambert. (Cf. con esto, especialmente, las manifestaciones de la *Dianoilogie*, §§ 634 ss., cotejándolas con el estudio de Meinong, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, Berlín, 1906, § 1.)

<sup>34</sup> *Dianoilogie*, § 639.

recer completamente heterogéneos, de conocimiento: poseemos una clase de juicios que renuncian a todo postulado de existencia, pero que adquieren precisamente por ello una certeza y una necesidad aún mayores; de otra parte, se hallan los postulados acerca de la estructura real de las cosas, los cuales, no obstante, pueden reclamar una vigencia puramente empírica y fortuita.

Esta contraposición, sin embargo, no puede ser exclusiva, pues si lo fuera quedaría descartada con ello toda posibilidad de una teoría de la naturaleza. Nuestro conocimiento científico de la naturaleza se centra exactamente sobre el punto en el que coinciden y entran en contacto las dos clases de juicios que parten de los dos distintos centros. Una teoría pura de lo "pensable" tiene que servir de pauta y de dirección a toda comprobación y acumulación de hechos. No podemos llegar a comprender y a dominar la experiencia si antes no hemos sabido desarrollar el reino de la verdad, que se desprende de la trabazón sistemática de los conceptos simples.

"Por eso consideramos aquí —para transcribir las palabras con las que Lambert formula en la *Alethiología* el problema y el modo como lo aborda— el sistema íntegro de todos los conceptos, principios y relaciones posibles, como si aparecieran ya combinados y en cohesión, considerándolos ya como partes y fragmentos concretos de este sistema, ya que de este modo, al presentarse ante nosotros nuevos fragmentos y al ponerlos en cohesión con los anteriores, tenemos ante nuestros ojos el plano de todo el edificio y podemos, a la vista de él, examinar y contrastar cada fragmento."<sup>25</sup>

Por tanto, la contrastación de una simple verdad de hecho no puede concebirse, así considerado el problema, como si un resultado nuevo viniera a sumarse desde fuera al acervo del saber existente, sino que toda nueva adquisición de saber se halla ya condicionada, en parte, por los factores internos del sistema general del saber y por su estructura deductiva. No podemos imaginar a nuestro capricho los conceptos complejos, ni podemos tampoco tomarlos directamente de la observación, sino que tenemos que hacerlos brotar sintéticamente de sus elementos fundamentales. Y sólo podemos emplear, para engarzar con ellos los principios y los juicios científicos, aquellos conceptos que hemos ido creando de

<sup>25</sup> *Alethiologie*, § 160.

este modo, en progreso constante, y de cuya ausencia de contradicciones interiores hemos ido cobrando conciencia de este modo.

Los conceptos complejos se presentan, así, "en el reino de la verdad, como *predicados*, antes de presentarse como *sujetos*", en la medida en que "debe demostrarse ya la posibilidad de la composición sintética de un concepto antes de que éste aparezca como sujeto".<sup>26</sup>

Pero esta estructura rigurosamente sujeta a leyes y que procede a base de "las posibilidades simples e incondicionadas" se distingue de las clasificaciones de las cosas en géneros y especies, por medio de una diferencia característica. Mientras que en estas clasificaciones, mediante el método de *prescindir* de las características individuales de las cosas, nos vamos remontando a clases cada vez más abstractas y, por tanto, al mismo tiempo, más pobres de contenido, aquí, por el camino que Lambert preconiza, partimos de un caso simple, para luego ir *añadiendo* al concepto inicial nuevos y nuevos fragmentos determinantes, al incorporar al círculo de la consideración nuevas y más complejas condiciones. Aunque las fórmulas generales a que se llega de este modo sean cada vez más complicadas, tienen en cambio la ventaja de que no eliminan de su seno lo particular, sino que, por el contrario, lo contienen directamente, de tal modo que podemos en todo momento recobrarlo y descifrarlo a base de ellas mismas.

"También en esto, como en todo lo que es método, puede la matemática marchar delante de los filósofos, ofreciéndoles un buen ejemplo... Es cierto que los matemáticos procuran buscar sus conceptos, principios y problemas de un modo general, pero no lo hacen omitiéndolo todo en sus abstracciones, sino más bien añadiendo nuevas y nuevas circunstancias... En la abstracción filosófica, por el contrario, se prescinde de los conceptos especiales en medida tanto mayor cuanto más abstractos o más generales se trata de hacer los conceptos. Y este camino es tan opuesto al que hemos descrito primeramente, que los matemáticos procuran generalizar sus conceptos y sus fórmulas con el mayor cuidado y el mayor esfuerzo, de modo que aparezcan incluidos en ellos los más especiales y que éstos puedan fácilmente derivarse de los generales; para los filósofos, en cambio, la abstracción es muy fácil, pero

<sup>26</sup> *Alethiologie*, § 241.



la determinación de lo especial partiendo de lo general resulta mucho más difícil, ya que, en sus abstracciones, prescinden hasta tal punto de todo lo especial, que después no aciertan a encontrarlo de nuevo y, menos aún, a enumerar con toda precisión los cambios que experimentan."<sup>37</sup>

En virtud de este método, consistente en la combinación y la complejión de lo simple, se crean, en primer lugar, tres ciencias ideales fundamentales, que giran solamente en torno al desarrollo de nuestras propias representaciones y que son, por tanto, en este sentido, "obra del entendimiento puro".<sup>38</sup> Los conceptos ideales del espacio y el tiempo sirven de base a las disciplinas rigurosamente apriorísticas de la *geometría*, la *cronometría* y la *foronomía*.

La geometría no postula más posibilidad que la de una línea recta y la de su situación en torno a un punto, para poder construir a base de ello ángulos, círculos y esferas. La cronometría sólo exige un postulado, el del transcurso uniforme del tiempo, para construir a base de ello sus ciclos y periodos. La foronomía, finalmente, combina el espacio y el tiempo, para erigir sobre ellos la teoría general del movimiento, la velocidad y la traslación de puntos móviles.<sup>39</sup>

Conseguido esto poseeremos la pauta fija con la que podemos ya abordar la *experiencia* física y astronómica. Sólo tendremos derecho a hablar de *hechos* en un sentido científico, cuando comprobemos que un contenido cualquiera de la observación coincide con una de las posibilidades anteriormente consideradas que tienen su lugar fijamente circunscrito "en el reino de la verdad". Queda, así, explicado el principio según el cual la determinación de la existencia es propia de la experiencia. El ser no es determinado y fundamentado pura y simplemente por la sensación concreta, sino por su coincidencia con los criterios generales e ideales de la razón. Es cierto que la coincidencia total entre el campo de los hechos observados y el de las reglas establecidas *a priori* constituye un *ideal* que no es posible realizar íntegramente en

<sup>37</sup> *Architektonik*, §§ 193 ss.; § 197; *Dianoilogie*, § 110.

<sup>38</sup> *Neues Organon*: "Phaenomenologie", § 120.

<sup>39</sup> *Dianoilogie*, §§ 658 ss.; *Alethologie*, §§ 127 ss.; *Architektonik*, §§ 79-85. Cf. especialmente los pensamientos acerca de las teorías fundamentales del equilibrio y el movimiento, § 2.

ninguna de las fases de la reflexión. Entre ambas clases de conocimiento media siempre, a la postre, una *distancia* "que no podemos expresar o representarnos por medio de ninguna medida conocida, a pesar de que en muchos casos sea posible para nosotros establecer la cohesión entre ambas clases de conocimiento por medio de cadenas de razonamiento, formadas con un número mayor o menor de eslabones"<sup>40</sup>

Sin embargo, a pesar de la gran claridad con que Lambert describe aquí el doble camino de la ciencia teórica de la naturaleza, en cuyo desarrollo participa él mismo de un modo creador, sigue en pie, desde el punto de vista filosófico, el problema fundamental y decisivo. Esta armonía entre la experiencia y el concepto, que se postula para todos los juicios válidos acerca de la realidad de las cosas, ¿se debe exclusivamente a un afortunado azar, o poseemos una garantía objetivamente necesaria de ella? ¿Existe una explicación imperiosa por virtud de la cual estos dos caminos distintos, que discurren en sentido independiente el uno del otro, hayan de encontrarse a la postre en un punto y llegar a un mismo resultado?

La solución que Lambert da a este problema sigue mateniéndose, a pesar de todo, en fin de cuentas, dentro de los cauces tradicionales de la ontología. Las posibilidades ideales carecerían de todo apoyo si no encontrasen su base en una realidad absoluta y suprema. La simple "pensabilidad" no es nada de suyo, si a ella no se añade la verdad metafísica, es decir, si no existe un ser pensante, que piense realmente todo lo pensable.

"El reino de la verdad lógica sería solamente un sueño vano sin la verdad metafísica que reside en las cosas mismas; y sin la existencia de un *suppositum intelligens*, no sería ni siquiera un sueño, sino que no sería absolutamente nada. . . Por tanto, el principio según el cual existen verdades necesarias eternas e inmutables nos lleva a la consecuencia de que tiene necesariamente que existir un *suppositum intelligens* inmutable y eterno y de que el objeto de estas verdades, es decir, lo sólido y las fuerzas, debe poseer una posibilidad necesaria de existir."<sup>41</sup>

<sup>40</sup> *Alethologie*, § 66.

<sup>41</sup> *Architektonik*, § 299; cf. especialmente § 473.

En este oxymoron de la "posibilidad necesaria" desemboca la teoría lambertiana de la experiencia.

"Existen verdades porque existe un Dios, y viceversa: existe un Dios, porque existen verdades."<sup>42</sup>

A esta modificación de la prueba ontológica se aferra inmoviblemente Lambert, y con él toda su época. Para convencerse del significado típico de esta concepción y de la difusión que llegó a adquirir, hay que comparar la doctrina de Lambert, en este punto, con la de Mendelssohn. También éste parte de la premisa de que debe establecerse más nítidamente la divisoria entre el concepto abstracto y la realidad empírica. El problema de la existencia forma la rigurosa línea de demarcación entre la matemática y la metafísica.

"No se encontrará en toda la extensión de la matemática un solo ejemplo demostrativo de que sea posible deducir la realidad de un objeto partiendo de conceptos puramente posibles. La naturaleza de la cantidad, que es el objeto de la matemática, contradice a semejante deducción. Nuestros conceptos de la cantidad guardan una relación necesaria con otros *conceptos*, pero nunca con las *realidades*."

Sin embargo, esta transición, vedada para siempre a la matemática, constituye el privilegio genuino de la metafísica. Mientras que, cuando se trata de demostrar la existencia de las cosas concretas y finitas, no podemos invocar más testimonio que el de la perfección sensible, el razonamiento que parte de la posibilidad para llegar a la realidad tiene su razón de ser plena e indiscutible cuando se trata de la posibilidad del ser infinito.<sup>43</sup>

Contra esta inconsecuencia interior se estrella la crítica del sistema de la ontología escolástica, a pesar de la energía de sus primeros pasos, ya que es, en efecto, una contradicción reconocer al pensamiento puro la posibilidad de captar directamente el ser absoluto y supremo y pretender, en cambio, poner coto a su capacidad para comprender los objetos concretos de la naturaleza.

<sup>42</sup> *Alethologie*, § 234 a.

<sup>43</sup> V. Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, secciones primera y tercera.

## II

La contraposición que hemos venido examinando se nos presenta bajo una versión nueva y más general, si nos fijamos en la relación entre los dos principios ontológicos fundamentales. Mientras que en Wolff, al principio, se enfrentaban el *principio de contradicción* y el *principio de razón suficiente* como dos verdades sustantivas e independientes, vemos que la tendencia monista de su sistema tiende con fuerza cada vez mayor a abolir esta distinción fundamental.

La meta del racionalismo sólo parece alcanzarse cuando se logra deducir el principio de las *verdades de hecho* del más alto de los principios constitutivos del pensamiento en general. Para que el principio de razón suficiente se afirme y acredite verdaderamente como una verdad racional y necesaria, tiene que demostrarse que la abolición de este principio encerraría una *contradicción*. Y Wolff intenta, en efecto, desarrollar esta prueba con todo rigor silogístico.

"Allí donde exista algo a base de lo cual sea posible llegar a comprender por qué es, ese algo tiene un fundamento suficiente. En cambio, donde este fundamento no existe, no existe tampoco *nada* a base de lo cual pueda comprenderse por qué algo es, es decir, por qué puede llegar a ser realmente, lo cual quiere decir que tiene que nacer de la nada. . . Pero, como es imposible que de la nada pueda nacer algo, llegamos a la conclusión de que todo lo que es debe tener su fundamento suficiente, por virtud del cual es lo que es; o, lo que es lo mismo, tiene que existir siempre algo a base de lo cual pueda comprenderse por qué puede realmente llegar a ser."<sup>44</sup>

Si hiciese falta una prueba histórica de cómo una formación escolástica rigurosamente formal es incapaz de precavernos contra los más graves paralogismos, cuando se trata de la derivación de verdades consideradas como establecidas de antemano, por razones de orden material, esta prueba la tendríamos aquí. La *petitio principii* contenida en la argumentación wolffiana, salta a la vista: andando el tiempo, le servirá a Hume de ejemplo típico para

<sup>44</sup> Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, etc.*, § 30; cf. especialmente "Ontología", §§ 66 y 70.

demostrar la imposibilidad de probar el principio causal a base de simples conceptos.

Sin embargo, dentro de los marcos de la escuela wolffiana, se admite entre tanto, de un modo general, la posibilidad de reducir el principio del fundamento al principio de contradicción.<sup>45</sup> Los reparos que contra ello podrían suscitarse se manifiestan, a lo sumo, de un modo indirecto en el hecho de que ciertos pensadores no se dan por satisfechos con la prueba puramente "lógica", sino que tratan de apoyarla y reforzarla con argumentos de otro tipo, los cuales, sin embargo, forzosamente tienen que poner en tela de juicio la fuerza demostrativa de aquella prueba. Así, se recurre, unas veces, a la *experiencia* y otras veces a las razones de orden *teleológico*, haciéndose la consideración de que, si todas las cosas no tuviesen un fundamento, sería vano y contrario a su fin el instinto natural que nos lleva a indagar por doquier las causas de las cosas.

"La naturaleza nos habría inculcado un hambre, olvidándose de suministrarnos el alimento necesario para aplacarla, lo cual sería incompatible con su sabia ordenación."<sup>46</sup>

De nuevo es Crusius el primero que sale aquí al paso de las convicciones generales de la escuela. Ciertamente es que su actitud de contradicción frente a ella no radica tanto en motivos lógicos como en móviles éticos: su tendencia es la de defender la libertad y la responsabilidad de los actos humanos contra el sistema de la necesidad fatalista. El postulado de la conexión causal, tal y como el sistema racionalista lo entiende, significa algo más de lo que un principio da a entender la incolora expresión del fundamento "suficiente": lo que en realidad quiere decir es que todo acontecimiento en el tiempo se halla determinado *íntegra y unívocamente* por la serie de los que le preceden. Lo que aquí se llama "*ratio sufficiens*", entendida como aquí se la entiende, es en realidad

<sup>45</sup> V. por ejemplo Bülfinger, *Dilucidationes philosophicae*, secc. I, cap. 3, § 73; Darjes, *Elementa Metaphysices: Philosophia prima*; Carpovius, *Tractationes Duae, prima de Rationis sufficientis principio*, etc., Recusae 1735, § XV; Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, secc. I y *pass.*

<sup>46</sup> Georg Friedrich Meier, *Vernunftlehre*, Halle, 1752, § 30; *Metaphysik* parte primera, Halle, 1755, § 33.

la "*ratio determinans*": el resultado viene imperativamente postulado y preestablecido por el conjunto de las condiciones.

Y ninguna distinción de carácter lógico es capaz de atenuar este postulado categórico. La distinción entre la necesidad hipotética y la necesidad absoluta, en particular, no pasa de ser —según demuestra Crusius— una evasiva o un subterfugio, pues de lo que se trata no es de saber si el *concepto* general del sujeto lleva consigo el que le corresponda como predicado esta o la otra característica, sino de si las circunstancias especiales de lugar y tiempo en que se halla exigen y llevan consigo, en su conjunto, semejantes cualidades características. Por ejemplo, el hecho de que Cayo aparezca aquí y ahora como un mentiroso no es, evidentemente, algo que vaya implícito en el concepto genérico hombre, el cual no encierra más cualidades que las que son comunes a los hombres todos, sino que es —según el punto de vista que aquí se mantiene— algo inherente a las características *individuales* de Cayo y a las relaciones específicas dentro de las cuales aparece situado este hombre concreto.<sup>47</sup>

Una vez establecido de un modo nítido y acusado el sentido del principio de fundamento, o razón suficiente, se manifiesta claramente y de un modo necesario la laguna que se abre en la demostración. En lo sucesivo, el principio de contradicción no puede ya ser considerado como el principio suficiente de la deducción, ya que se trata de un "principio totalmente vacuo" que solamente indica una cosa, y es "que nada puede entenderse de tal modo que pueda, al mismo tiempo, ser y no ser".

El concepto de causa, por el contrario, trata de enlazar entre sí dos estados del ser *separados en el tiempo*, y, por tanto, distin-

<sup>47</sup> "Quid enim ad rem facit, si oppositum separatim spectatum cogitari potest, possibilitas autem ejus vel existentia ob eas circumstantias, quibuscum simul est cogitari non potest?... Homo cogitari potest sine impostura, non vero Cajus, quia dum Cajum cogita, ejusmodi cogitas subjectum, in quo impostura rationem habet determinantem, sinceritas vero non habet. Eodem sane jure adseverare possem, figuram aequilateram circulo inclusam angulos habere posse inaequales. Scilicet figura aequilatera angulis constans inaequalibus nihil habet contradictorii. Attamen in hoc conditionum complexu contradictionem implicat, quia reliquis circumstantiis, quae simul sumuntur contradicit." (Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principi rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Leipzig, 1743, § VI.)

tos; se halla, por tanto, desde el primer momento, fuera del marco y de las facultades del principio escueto de la identidad. Podría ser absurdo e inconcebible representarse un algo que nace por sí mismo y sin fundamento alguno, pero no es de ninguna manera contradictorio. Quien afirma la aparición de un acaecimiento sin causa sólo quiere decir una cosa, y es que el acaecimiento que ahora existe no había existido antes, lo que no entraña, por cierto, ni la más leve contradicción, ya que los dos juicios de que se trata se refieren a dos momentos distintos en el tiempo y no recaen, por tanto, sobre el mismo *sujeto*.

Y la operación subrepticia que se comete se destaca todavía con mayor claridad cuando se invoca, en apoyo de la demostración de este principio, la circunstancia de que el *concepto* de un "efecto" lleva consigo el concepto de una "causa". Pues aquí no se trata de la formación de nuestros conceptos ni del nombre que hayamos de darles, sino de una ley objetiva del acaecer. Por el solo hecho de presentar algo como un efecto, va implícito en ella, evidentemente, la necesidad de pensar en la causa correspondiente, pero ello no entraña todavía, necesariamente, el que este pensamiento tenga alguna razón de ser y posea una significación objetiva, cualquiera que ella sea.<sup>48</sup>

De aquí se desprende, por tanto, una nítida y consciente separación entre los conceptos de "fundamento" y de "causa". El fundamento real (*principium essendi vel fiendi*) que un acaecimiento real presupone y que determina en el tiempo el momento en que ha de producirse, se distingue del *fundamento puro del conocer* (*principium cognoscendi*), el cual representa simplemente una condición psicológica de nuestra conciencia.

"Decimos, a veces, que algo es el fundamento de una cosa, aunque se trate simplemente del fundamento del conocer de esa cosa y aunque no se lo entienda de otro modo. Hay que tener en cuenta esto para no caer en confusión y para no pensar, por ejemplo, que, al postular un concepto del que puede derivarse cómodamente otro, se ha explicado con ello, al mismo tiempo, el fundamento real de la cosa representada en el segundo."<sup>49</sup>

<sup>48</sup> *De usu et limitibus, etc.*, § XIV; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit menschlichen Erkenntnis*, § 260.

<sup>49</sup> *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 37.

En el transcurso de la investigación, surge luego en Crusius aquel esquema general que habrá de mantenerse en pie hasta llegar a los tiempos modernos y que reaparece, por ejemplo, casi inalterable, en la obra de Schopenhauer *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. El fundamento real se escinde, a su vez, en dos momentos distintos, según que lo condicionado siga en el tiempo a la condición o vaya necesaria y directamente implícito en ella. Solamente en el primer caso se tratará de la relación de causa a efecto en sentido estricto, ya que el segundo caso envuelve la determinación sujeta a ley entre dos contenidos objetivos, y no la *creación* de uno de ellos partiendo del otro. El ejemplo clásico de este tipo de relación, que Crusius designa con el término del "fundamento real insuficiente" o del "fundamento existencial" (*principium existentialiter determinans*), lo tenemos en la *matemática*.

"Así, por ejemplo, los tres lados de un triángulo y su relación entre sí constituyen el fundamento real de la magnitud de sus ángulos, pero solamente un fundamento insuficiente o puramente existencial; en cambio, podemos decir que el fuego es la causa suficiente del calor."<sup>50</sup>

Como se ve, se intenta distinguir aquí, dentro de los "fundamentos reales", el concepto empírico de la *causalidad* del concepto matemático general de la *función*. Si la causa debe necesariamente preceder al efecto, si, por tanto, la posición de ambos en el tiempo se halla determinada y regulada de un modo unívoco, tenemos que lo propio y lo peculiar de la dependencia funcional es que el fundamento y lo fundamentado se condicionan mutuamente y que, por tanto, la relación entre ambos puede invertirse en toda su pureza.<sup>51</sup>

Otra contraposición, la última, es que la que va contenida en el hecho de que las causas físicas se contraponen en última instancia y en su conjunto a las causas "morales": mientras que las primeras tienden exclusivamente a la determinación del ser, las segundas versan sobre los fundamentos determinantes de la *voluntad*,

<sup>50</sup> *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 36; cf. *De usu et limitibus*, §§ XXXVI y XXII, y *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 141.

<sup>51</sup> *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 141.

sujetas a una norma ética fija y que representan, por tanto, un tipo nuevo y peculiar de leyes.<sup>52</sup>

La repercusión que las tesis de Crusius encontraron puede valorarse, ante todo, por el hecho de que, en adelante, hasta en la filosofía popular se manifiesta cada vez más claramente la exigencia de una distinción lógica más nítida entre los principios. Característico de esto que decimos es, principalmente, un estudio de Béguelin, publicado en 1755 en los escritos de la Academia de Berlín y en el que se acusa ya claramente la influencia de los pensamientos de Hume, que entre tanto había ido extendiéndose también por Alemania.<sup>53</sup>

También en esta disertación se parte de la contraposición entre el tipo matemático y el tipo metafísico de conocimiento: mientras que el matemático crea por sí mismo los objetos por él enjuiciados, lo que le permite arrancar de definiciones formuladas a su antojo y de la combinación entre ellas, el metafísico tiene que atenerse al ser absoluto como al modelo objetivo que puede alcanzarse o al que puede faltar. Es aquí donde comienza la discordia entre la explicación y la fijación de los conceptos fundamentales. Asistimos al espectáculo de que cada uno de nosotros, aunque todos nos hallemos pertrechados con las mismas reglas lógicas, cada cual puede llegar, desarrollándolas consecuentemente, a una "metafísica privada", no compatible con las de los demás, pero no refutable tampoco a base de ellas. En vano trataríamos de llegar, en este punto, a un entendimiento ni a una salida, ya que la pugna penetra hasta en los mismos principios de todo conocimiento.

Así, vemos que el principio de fundamento no puede derivarse del principio de contradicción,<sup>54</sup> ni es posible tampoco aducir en

<sup>52</sup> *De usu et limitibus*, §§ XXX y XXXVIII.

<sup>53</sup> Béguelin, *Mémoires sur les premiers principes de la Métaphysique* (Academia de Berlín, 1755). El autor se remite exclusivamente a las "Reflexiones filosóficas de Maupertuis sobre el lenguaje", basadas a su vez en el desarrollo de las ideas fundamentales de Hume (v. *supra*, pp. 389 ss. y 442 s.).

<sup>54</sup> "Il ne reste donc à chercher le fondement de notre principe que dans celui de la contradiction. Il faudroit donc que la proposition opposé à notre principe fut contradictoire, c'est à dire qu'on pût prouver, que si une chose pourroit exister sans raison, elle pourroit exister ou n'exister pas en même temps. Or je ne vois rien dans l'idée de l'existence, ni dans celle de l'azard

apoyo de él una prueba estricta basada en la experiencia. Pues la misma realidad de las cosas fuera de nosotros seguirá siendo problemática, mientras no se asegure el derecho de la conclusión causal; por tanto, el principio de fundamento o razón suficiente no puede ser un simple resultado de la observación de los hechos objetivos dados, ya que representa, por el contrario, la condición sin la cual no podríamos hablar de un ser y de una "objetividad" en general.<sup>55</sup> Y asimismo se demuestra como insuficiente la explicación psicológica que, sin fijarse para nada en cualquier existencia externa, trata de derivar el concepto de causa pura y exclusivamente del juego de las representaciones dentro de nosotros. Lo único que nos es dado son las percepciones múltiplemente cambiantes que desfilan por delante de nosotros en abigarrada sucesión. No hay en estas imágenes mudas nada que nos garantice que la una contenga el "fundamento" de la otra. La única que vemos son diferentes contenidos que se presentan ante nosotros simultánea o sucesivamente, sin que se advierta ni lo más mínimo que nos permita hablar de un "tránsito" o de una combinación entre ellas.

Por donde el concepto de causa no viene dado tampoco por la experiencia "interior", sino que, por el contrario, es introducido en ella por nuestra propia interpretación. Sólo podremos extraerlo y derivarlo de la experiencia siempre y cuando que antes lo hayamos depositado en ella como un concepto apriorístico.<sup>56</sup>

Sin embargo, con todo ello no se trata de negar la verdad

qui contientte cette assertion... l'idée d'une existence fortuite ne renferme point de contradiction manifeste." Béguelin, l. c., § X.

<sup>55</sup> "Il est donc manifeste que l'existence réelle des choses hors de nous n'est constatée par l'expérience qu'autant qu'on suppose d'avance la vérité du Principe de la raison suffisante. Par conséquent toute démonstration de ce Principe a posteriori, qui supposera l'existence réelle des choses hors de nous sera une pure pétition de principe." (L. c., § XVII.)

<sup>56</sup> "Regardera-t-on cet ordre, ces rapports, ces retours constants (des perceptions) comme une preuve démonstrative qu'il y a une raison suffisante, pourquoi B précède toujours G, pourquoi G précède toujours L et pourquoi A accompagne toujours E? Oui, assurément, s'il étoit déjà prouvé que rien n'est sans raison suffisante. Mais cela n'étant pas encore prouvé, ne serait-ce pas là le même cercle, que nous voulons éviter? Cela ne voudroit-il pas dire que pour pouvoir prouver notre Principe a posteriori il faudroit qu'il fut déjà démontré antécédemment a priori! (Ibid.)

del principio de fundamento; lo único que se pone en duda es su *demostrabilidad*, como medio para esclarecer el carácter general de nuestro conocimiento metafísico. Comprendemos ahora por qué teorías contradictorias entre sí pueden, sin embargo, encerrar, en este punto, la misma fuerza de convicción; por qué incluso los sistemas del fatalismo, del idealismo y del egoísmo, por absurdos que a sus adversarios puedan antojárseles, se hallan y tienen que hallarse a salvo de toda refutación *lógica*. En estas circunstancias, sólo queda un camino abierto a nuestro comportamiento práctico: que cada cual se cree para sí solo la metafísica que mejor le parezca, su propia metafísica, pero sin dejarse llevar por la tentación de imponérsela a otros. De este modo, si la metafísica no hace ninguna clase de progresos, se hallará, por lo menos, a salvo de verse despreciada o desconocida, mediante esta renuncia a su carácter científico de validez general.<sup>57</sup>

Tal es el fallo, impregnado de resignación y que, en ciertos puntos, se nos antoja muy moderno, con que termina el estudio de Béguelin. Ante la imposibilidad de deshacer el nudo, hay que cortarlo. Los dos términos de la contraposición, las cosas y los conceptos, aparecen ahora tan claramente separados, que en lo sucesivo debe quedar excluida toda posibilidad de mediación entre ellos, toda correlación entre el pensar y el ser.

Y, sin embargo, hasta el escepticismo de Béguelin se basa en una premisa dogmática, que este pensador comparte con sus adversarios. Un conocimiento necesario y dotado de validez general —tal es la premisa de que parte Béguelin— sólo puede darse dentro del campo situado bajo la dirección y el dominio del *principio de la contradicción*. Demostrar un principio *a priori* no significa ni puede significar otra cosa que reducirlo, en última instancia, a un principio de identidad. En la escuela de Wolff, todas las premisas objetivas del conocimiento giran dentro del círculo de este tipo de consideraciones. Por esta vía de deducción lógica se trata, ahora, de obtener, no sólo el principio de fundamento, que debe ser considerado, en sentido estricto, como una regla de nuestros conceptos, sino también los conceptos del espacio y el tiempo, es decir, los fundamentos de toda realidad objetiva.

“Lo que pensamos como *distinto* de nosotros —leemos en las

<sup>57</sup> L. c., § IV.

*Institutiones Philosophiae Wolfianae*— nos lo representamos como existente fuera de nosotros. Y lo que distinguimos entre sí, nos lo representamos también, en virtud del principio de contradicción, como algo que aparece ante nosotros *separado*.”<sup>58</sup>

Como se ve, aquí el verdadero contenido positivo de la concepción del espacio no se deduce, en realidad, sino que, por el contrario, se desliza subrepticamente por medio de una *petitio principii*: por debajo de la función lógica de la distinción se desliza insensiblemente la forma concreta de la “agrupación” y la “yuxtaposición”. Si se lograra romper con esta concepción general y fundamental, demostrar la existencia de “axiomas” que, sin ser tomados de la experiencia, no deben, sin embargo, su valor ni su fuerza probatoria al principio de identidad, se vendría a tierra como insostenible la conclusión a que llega Béguelin y podría plasmarse una “metafísica” dotada de un carácter de validez totalmente nuevo.

Y no faltan tampoco, ya dentro de la filosofía alemana del siglo XVIII, las referencias aisladas a esta clase de evolución. Junto al principio de la contradicción, formula Crusius otros dos principios reales del conocimiento, que califica como el “principio de lo inseparable” y el “principio de lo no combinable”.

“Lo que no puede pensarse lo uno sin lo otro no puede tampoco ser lo uno sin lo otro” y “lo que no puede pensarse con lo otro y junto a lo otro, o viceversa, no puede tampoco ser conjuntamente”. “La más alta característica de las cosas posibles y reales reside en la esencia de la comprensión de que no es posible o real lo que como tal no puede pensarse; y que, por el contrario, es posible aquello que, si se negara, obligaría a reconocer, directa o indirectamente, algo que no es posible pensar como verdadero.”<sup>59</sup>

Por tanto, mientras que al principio Crusius buscaba el criterio de toda realidad pura y exclusivamente en las *sensaciones*, insistiendo con toda fuerza en que, en vez de exigir dondequiera un fundamento ideal *a priori*, debiéramos contentarnos casi siempre

<sup>58</sup> Thümmig, *Institutiones Philosophiae Wolfianae*, Francfort y Leipzig, 1740; *Ontologia*, § 49. Cf. acerca de esto la derivación del concepto del espacio por Wolff: *Ontologia*, § 544, y *Vernünftige Gedanken von Gott*, etc., §§ 45 s.

<sup>59</sup> Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, § 15; *De usu et limitibus*, § XXVII; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 261.

con fundamentos de conocimiento *a posteriori*,<sup>60</sup> aquí le vemos dispuesto, por el contrario, a conceder al racionalismo la premisa general de que éste arranca. Aquí, no son las percepciones directas de los sentidos las que se invocan en contra del pensamiento puro, sino que se postula un nuevo principio del conocimiento, como complemento del principio de la contradicción.

No importa que este principio, en Crusius, aparezca todavía formulado de un modo insuficiente: con él aparece ya, y esto es lo importante, con contornos bien perfilados, un *desideratum* de la teoría del conocimiento.

"El principio de la contradicción presupone ciertos conceptos que encierran ya su propia organización y a los que aquél se aplica", y en estos conceptos es precisamente donde aparece fundado, en última instancia, todo "lo positivo y lo medular" de nuestro saber.<sup>61</sup>

¿Cabe aducir también en favor de estas categorías de nuestro pensamiento, categorías positivas en el más alto sentido de la palabra, la prueba de la verdad y de la certeza? ¿Cabe asegurar también a ellas un contenido y una significación objetiva? <sup>62</sup> Estas

<sup>60</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 38; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 142.

<sup>61</sup> Crusius, *Weg zur Gewissheit*, §§ 258 y 259.

<sup>62</sup> Cf. *Weg zur Gewissheit*, § 260: "Adviértase de antemano que no se trata de saber si estas proposiciones son totalmente verdaderas y ciertas, cosa que nadie trata de negar, sino solamente de averiguar cómo nacen en el entendimiento humano y de dónde nos viene, por tanto, el conocimiento de ellas... El problema estriba en si el principio de la contradicción es también el fundamento suficiente de la ordenación de los conceptos mismos, o ha podido serlo. Y no es difícil demostrar que no puede ser así. Pero no debe deducirse de aquí que ello haga que la cosa sea incierta, sino más bien comprender que el principio de la contradicción, por ser un principio vacío, no es el único principio de la certeza humana. Así, por ejemplo, es fácil demostrar por medio del principio de la contradicción que todo efecto tiene una causa. Pero ello se debe a que se entiende por efecto algo producido por otro factor denominado causa, es decir, a que en el concepto del efecto se introduce ya el de la causa, sin que pueda negarse éste al postular aquél sin incurrir en contradicción consigo mismo... Pero lo que no puede comprenderse por virtud del principio de la contradicción es que toda cosa que nace tiene una causa... No obstante (un acaecer sin causa) es algo que debe ser considerado por nosotros como absolutamente falso e imposible, ni más ni menos que lo contradictorio consigo mismo. De donde se deduce, por tanto, que el principio de la causa suficiente

preguntas, que se desprenden aquí con la fuerza de una necesidad interior, nos sitúan ya en los extremos confines del sistema escolástico racionalista: en el punto en que este sistema se orienta ya hacia el sistema de la filosofía crítica.

y, por consiguiente, la realidad en los conceptos de causa y efecto tiene en nuestro entendimiento, originariamente, otro fundamento que el principio de la contradicción". . . Ahora bien, la causa fundamental de que "en nuestro tiempo se tienda a ver en el principio de la contradicción, el fundamento único de nuestras deducciones", estriba "en que nos sentimos más inclinados a sacar conclusiones de conceptos que damos por supuestos que a buscar los fundamentos de la realidad en la ordenación de los conceptos mismos. Sin embargo, por este camino o podemos ir demasiado lejos o podemos, incluso, atribuir a los conceptos la realidad misma, confundiendo con proposiciones reales las consecuencias puramente hipotéticas deducidas de los conceptos admitidos".

Esta cita encierra el mayor interés histórico, ya que ilumina del modo más nítido la situación general del problema de que habrá de surgir la "clásica" distinción kantiana de los juicios analíticos y los juicios sintéticos.

### Capítulo IV

## EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA. FUNDAMENTACIÓN SUBJETIVA Y OBJETIVA DEL CONOCIMIENTO

### I

El desarrollo de la psicología en el siglo xviii se enlaza por todas partes a Locke, cuyos principios aspira a seguir hasta en sus últimas consecuencias. Pero, cuanto más allá se lleva el análisis de la doctrina lockeana, más claramente se destaca la dualidad de sentido que encierra en los primeros conceptos fundamentales de este pensador.

La relación sistemática en que aparecen entrelazadas las dos fuentes del conocimiento, la experiencia exterior y la interior, no habían logrado ser esclarecidas por el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (cf. *supra*, pp. 201 ss.). Según la interpretación que se diera, principalmente, al concepto vacilante de "reflexión", podía llegarse ahora a concepciones y conclusiones de tendencia opuesta. Por tanto, para poder fundamentar de un modo seguro y estable la dominación del empirismo, no parecía ofrecerse otro camino que el de abolir el dualismo de los principios. Era necesario demostrar las percepciones externas de los sentidos como el origen único y exclusivo del saber, en contraste con las cuales todo otro tipo de conocimiento sólo podía reivindicar un valor indirecto y secundario. Sólo así, puede hablarse de un método verdaderamente unitario, que abarque y domine todo el campo de la experiencia posible.

El primer paso en esta dirección lo da una obra titulada *The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding*, publicada en Londres en 1729 como obra anónima. Su autor, Peter Browne, es un alto clérigo inglés, y ello explica por qué son motivos de orden teológico todos los que sirven aquí de base a la crítica de la doctrina de Locke y los que —de un modo bastante paradójico— postulan la acentuación y el robustecimiento de su tendencia sensualista.

Según Browne, sólo hay "ideas", en el verdadero sentido de la

palabra, de las cosas que se encuentren fuera de nuestro espíritu y lleguen a nuestra conciencia por medio de las imágenes sensibles que en nosotros proyectan. Tan pronto como se reconocen, al lado de estas impresiones inmediatas, que nos dan una noticia directa de los objetos, otros contenidos distintos, pero igualmente originarios, desaparece con ello la claridad y la cohesión de la teoría del conocimiento.

Cuando se admite una clase especial de "ideas de la reflexión", se da el primer paso fatal, se pone en el camino la verdadera "piedra de escándalo", que es necesario remover.<sup>1</sup>

La verdad religiosa y la fe en la revelación nada tienen que temer del reconocimiento incondicional de la regla según la cual no puede existir en el intelecto nada que no existiera previamente en los sentidos: lo peligroso, para ellas, es, por el contrario, que no se tome completamente en serio esta regla, que se trate de someterla a condiciones restrictivas de cualquier clase o naturaleza. La sensación encierra la más alta forma posible de la "evidencia", que no cabe negar ni superar: podremos disputar contra ella de palabra, pero nunca sabremos colocarnos por encima de ella en la realidad, ni afirmar una posición al margen de ella. El problema no consiste ni puede consistir nunca en saber si el testimonio de nuestros sentidos es verdadero, sino en si un determinado hecho se halla realmente acreditado por los sentidos y es, por tanto, evidente. Los axiomas y postulados del entendimiento poseen una certeza tanto mayor cuanto más cerca se hallan de esta fuente primaria del saber, cuanto más se limitan a describir directamente los hechos dados por la percepción, sin añadir a ellos nada de nuestra propia cosecha.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> (Peter Browne), *The Procedure, Extent and Limits of human Understanding*, 2ª ed., Londres, 1729, pp. 66, 414, 419 s.: "This is to shew the great mistake and absurdity of that Expression 'Idea of Reflection'; since we neither have nor can have Ideas, pertinently speaking, of any thing but what is external to the Mind; and which can enter into no other way than by Similitude only; or Representation of itself. . . The laying down Ideas of Sensation and Reflexion as Equally original and equaly the Ground of all our Knowledge doth shamefully mislead and confound the Understanding; under a Pretence and solemn Profession of Helping it forward, of setting out its true Bounds and Limits and describing its Progress."

<sup>2</sup> L. c., especialmente pp. 216 s.



Por consiguiente, nuestra conciencia es, al nacer, una página completamente en blanco, una tabula rasa, una superficie en la que no aparece absolutamente nada escrito y que no brinda al entendimiento el menor punto de apoyo ni materia alguna de consideración y comparación.

"No poseemos ninguna clase de ideas innatas acerca de las cosas materiales o inmateriales, ni disponemos de la capacidad o la posibilidad de crear de la nada los conceptos puros del entendimiento, independientemente de toda experiencia, o de formular ninguna suerte de primeros principios, no derivados o inducidos por nosotros de nuestras representaciones de los objetos corpóreos y sensibles."

Cuando hablamos de los conocimientos que el espíritu adquiere, no por la consideración de las cosas exteriores, sino por la reflexión proyectada sobre su propio ser, empleamos una metáfora engañosa y que se presta a error.

"Así como no podríamos formarnos un concepto de lo que es la visión si los objetos de fuera no actuasen sobre el ojo, así el intelecto no podría llegar a adquirir conciencia de ninguna de sus operaciones si no precediese una representación sensible sobre la cual las realiza. Y así como el ojo puede abarcar con la mirada todo el orden y toda la belleza de las cosas visibles, pero carece de la capacidad para volver la mirada sobre sí mismo, así también el alma del hombre puede considerar la inagotable plenitud de las representaciones acumuladas en la imaginación, pero nunca adquirir ni la más leve idea directa o derivada acerca de sí misma y de sus propias actividades."<sup>3</sup>

Lo que llamamos la "conciencia de nosotros mismos" no se produce mirando con el rabillo del ojo, por así decirlo, de un modo antinatural, volviendo la vista torturada hacia nuestro propio interior, sino que consiste pura y simplemente en el apercebimiento directamente de las actividades que realizamos sobre la materia de las sensaciones, al ordenarla y transformarla de diversos modos.

<sup>3</sup> L. c., p. 67; cf. especialmente pp. 412 y 382 s.

<sup>4</sup> "The Eye of the Mind... cannot take a view either of its own Substance or Essence, or of its own Properties or Qualities by any Reflex Act: It can nor come to the knowledge of its own Faculties by any such unnatural Squint, or distorted Turn upon itself, but by an immediate Consciousness of the several

Todo lo que sabemos acerca de nuestra propia alma es, por tanto, un saber necesariamente simbólico: sólo podemos hablar de ella en forma de metáforas, tomadas del ser y del acaecer corporal.

Ahora bien, habiendo avanzado hasta este punto, la investigación toma ahora un giro insospechado, con el que se orienta a su verdadera meta final. Si no poseemos ningún conocimiento directo de nuestro propio ser, sería necio, por otra parte, pretender exigirlo del ser divino. Sólo por medio de analogías y de símiles podemos llegar a captar lo suprasensible; pero no tenemos, por ello, ninguna razón, ningún pretexto, para rechazarlo, ya que acabamos de ver que la misma forma analógica del saber prevalece también en otros campos que consideramos, sin embargo, como conocidos con seguridad.

Como vemos, el fundamental esquema lockeano es rechazado aquí por reparos de orden teológico. En seguida veremos cómo surge ante él un adversario todavía más serio en la psicología de la asociación del siglo XVIII.

David Hartley, el fundador de esta psicología, determina también la diferencia que la separa de la nueva doctrina de Locke en el hecho de que, en aquélla, no es considerada la "reflexión" como fuente propia y distinta de conocimientos, sino que, por el contrario, se postula la necesidad de reducir hasta las ideas más complejas a las simples impresiones de los sentidos. En la teoría de Locke, la reflexión —según pone de relieve Hartley— desempeña simplemente el papel de una magnitud desconocida, de una incógnita: es solamente la expresión de un residuo irreductible que queda después de realizado el análisis psicológico.<sup>5</sup> Para someter también este residuo al conocimiento y a los métodos de la ciencia de la naturaleza, es necesario combinar, en la teoría de la percepción, el método de Locke con el de Newton.

Resurge así el problema de una física del alma, que Locke *different ways of its own working upon these Ideas of Sensation lodged in the Imagination*" (l. c., p. 97).

<sup>5</sup> David Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (1749), 5ª ed., Londres, 1810, p. 373. "It appears to me, that all the most complex ideas, arise from sensation; and that reflection is not a distinct source, as Mr. Locke makes it... We may conceive, that he called such ideas as he could analyse up to sensation, ideas of sensation; the rest ideas of reflection, using reflection as a term of art, denoting an unknown quantity."

había rechazado expresamente, como algo ajeno a su propósito (v. *supra*, pp. 198 s.). Sus primeros conatos parecían contenerse ya en las propias alusiones de Newton al final de los *Principios* y en el apéndice a la *Óptica*. Junto a los fenómenos de la naturaleza exterior, Newton incluye también dentro del círculo de sus consideraciones el nacimiento de las sensaciones de los sentidos. La hipótesis de un éter que llena por todas partes el espacio no sólo bastaría para explicar la trasplatación de la luz y los fenómenos de la electricidad y de la gravedad, sino que ayudaría a esclarecer también el problema de cómo los cambios producidos en las cosas exteriores pueden llegar a la conciencia del sujeto empírico. Si nos representamos un medio extraordinariamente sutil que penetra todos los cuerpos densos, cabrá comprender que las vibraciones que actúan sobre él se transmitan a los órganos periféricos de los sentidos, para ser transmitidos desde ellos por medio de los conductos nerviosos al cerebro, donde cobra conciencia de dichas vibraciones el alma, que tiene aquí su sede y su "presencia" directa.

Toda la teoría de Hartley consiste en el desarrollo y en la detallada fundamentación de esta observación aforística de Newton. Así como las vibraciones del aire, sobre las que descansan los sonidos, se transmiten a otros cuerpos y les comunican vibraciones análogas, las vibraciones del éter se comunican a las partes más diminutas de la sustancia nerviosa, la cual, a su vez, se halla en comunicación con el órgano central.

Según esto, la conciencia es despertada por estos procesos elementales del movimiento y, en consecuencia, todo contenido psíquico complejo debe poder referirse a ellos como a su causa y poder explicarse como la resultante de tales procesos. Todas las particularidades de las representaciones tienen necesariamente que expresarse, en última instancia, por medio de las particularidades que se dan en las vibraciones que les sirven de base.

Cabe, sin embargo, distinguir aquí cuatro momentos esenciales, a saber: de una parte, la amplitud y la velocidad de la vibración misma y, de otra parte, el lugar del cerebro afectado por ella y el camino por el que la vibración llega a su destino.

Ateniéndonos a esta pauta en nuestras consideraciones, no sólo

<sup>6</sup> Newton, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, hacia el final.—*Óptica*, Quaestio XXIII y XXXI.

comprenderemos plenamente el nacimiento de las distintas percepciones, sino que se proyectará, además, una clara luz sobre las reglas por las que se rige la combinación de las representaciones. Es evidente, en primer lugar, que las vibraciones reiteradamente transmitidas a la sustancia cerebral desde el exterior dejan siempre en ella una determinada "huella" fisiológica. Crean una cierta predisposición a engendrar otras vibraciones semejantes, que son como a modo de imágenes en miniatura de las vibraciones originarias provocadas por el impulso de fuera y en las que se repiten, en formato disminuido, todas sus características y determinaciones. Esto explica por qué una emoción comunicada una vez al cerebro puede repetirse más adelante sin necesidad de que intervenga ninguna causa exterior, provocando así una imagen mnemotécnica atenuada de la primera impresión.

Si nos imaginamos, además, que dos diferentes incentivos de fuera, A y B, actúan simultáneamente sobre el cerebro, veremos que cada uno de ellos tiende a producir el movimiento a o b correspondiente a él, lo que da necesariamente como resultado una vibración, que ocupa el lugar intermedio entre ambos. La predisposición que ello engendra es, por tanto, una especie de estado intermedio, que no tiende unilateralmente ni a la creación de a ni a la de b, sino que tiende a reproducir simultáneamente los dos movimientos, en una determinada modificación mutua que ambos experimentan. Y si esta predisposición llega a consolidarse en virtud de la reiterada y frecuente combinación de A y B, tendremos que cada uno de los dos movimientos a y b, aunque ahora se manifieste por separado y por sí solo, acaba viéndose desviado y modificado por su tendencia hacia la resultante común; es decir, que las correspondientes representaciones tenderán por modo directo a provocarse mutuamente. Y de modo análogo a esta asociación de lo simultáneo (*synchronous association*) se explica también el entrelazamiento de aquellas representaciones que se siguen las unas a las otras en una sucesión regular.<sup>7</sup>

La tendencia fundamental de la teoría de Hartley va, por tanto, dirigida a prescindir de la combinación como una función propia de la "conciencia": el yo se disuelve en la mecánica de los movimientos cerebrales. Es cierto que este pensador se esfuerza

<sup>7</sup> Hartley, *Observations on Man*, pp. 22, 60 ss., 67 ss.

za en esquivar las consecuencias materialistas que pueden desprenderse de su propia teoría;<sup>8</sup> pero este veto no ha podido evitar que su inmediato continuador, Joseph Priestley, que es, además, el editor de sus obras, llegara consecuentemente y sin reserva alguna a tales resultados.<sup>9</sup>

Si todo lo anterior vino a desviar de nuevo la reflexión por los rumbos de lo metafísico, vemos que los pensamientos de Hartley encontraron una difusión y un desarrollo generales en el terreno *psicológico* gracias a la doctrina de Condillac. El principio de la pura *pasividad* del espíritu encuentra su expresión plástica y característica en la conocida ficción de Condillac según la cual la conciencia es comparada a una estatua que va cobrando vida poco a poco, a medida que se le van sumando las impresiones externas de los sentidos.

Sin embargo, el verdadero contenido de la teoría de Condillac no debe buscarse en este símil, sino que radica más bien en su concepción y en su crítica del *lenguaje*. Quien sepa penetrar en las relaciones entre el concepto y la *palabra* adquiere, según él, la visión del fundamento real de todo el conocimiento, ya que las ciencias no son, en su conjunto, otra cosa que idiomas sujetos a reglas y organizados. Lo que la "reflexión" parece poseer como algo propio, lo que parece añadir de su propia cosecha a las impresiones de los sentidos, no es tanto, por consiguiente, un nuevo contenido como la *denominación* del material que los sentidos nos ofrecen. Sólo es "real" aquello que nos suministran las sensaciones dadas; pero no podríamos abarcar con la mirada y retener en la memoria toda esta variedad sensible, si no fuésemos capaces de aglutinar determinados grupos de sensaciones y de proveerlos de ciertos signos de orientación, para distinguirlos.

De este modo, vamos creando en el conocimiento un sistema de nombres genéricos de orden superior e inferior, en el que en vano pugnamos, ciertamente, por encuadrar la totalidad del ser, que consiste en un conjunto de cosas individuales.

Se comprende, ahora, por qué nuestro saber exacto no puede trazarse el objetivo de remontarse a abstracciones cada vez más

<sup>8</sup> Hartley, l. c., p. 33.

<sup>9</sup> Joseph Priestley, *Disquisitiones relating to Matter and Spirit*, Londres, 1777; cf. el prólogo, pp. XII ss.

puras y más alejadas de la percepción, sino que la tarea consiste, única y exclusivamente, en sustituir las denominaciones primitivas e insuficientes por otras más claras y más diáfanas. Así vemos que toda el *álgebra* no encierra ni una sola operación especulativa que no se contuviera ya, rudimentariamente, en las cuentas hechas con los dedos; lo que la distingue de este procedimiento primitivo es, sencillamente, la ventaja *técnica* de que, por una parte, los signos algebraicos son extraordinariamente numerosos y de que, por otra parte, se hallan *ordenados* de tal modo que resulta mucho más cómodo manejarlos y abarcarlos con la vista.

Pues bien, lo que el álgebra es con respecto al arte primitivo y rudimentario del cálculo es, a su vez, la *metafísica* con respecto al álgebra. La metafísica es "la gramática del álgebra", la que se encarga de explicar y demostrar en su significación y validez generales las reglas que el álgebra emplea sin conocerlas. El método del *análisis*, que en la matemática sólo se aplica en casos aislados, adquiere, por tanto, vigencia universal en la metafísica.<sup>10</sup> Al analizar en sus hilos sueltos la trama de nombres en los que vamos tejiendo los datos simples de las percepciones, la metafísica nos da a conocer, al mismo tiempo, el modo como los contenidos complejos se integran a base de los elementos concretos suministrados por los sentidos, que forman sus verdaderos componentes reales.

Se llega, pues, a la conclusión de que la meta única y la función exclusiva del conocimiento son la ordenación y la estructuración de la materia dada. Toda operación de enjuiciamiento científico se desarrolla y lleva a cabo por medio de ecuaciones idénticas. Los progresos que creemos apreciar en él, el paso hacia nuevas concepciones, no se refiere al contenido real del conocimiento, sino a la forma de expresión, exclusivamente. Las afirmaciones de la ciencia, aunque idénticas, no son, sin embargo, testimonios "frívolos" y vacuos: es cierto que en ellas no se enlazan y combinan entre sí diferentes *ideas*, pero sí se comparan diferentes *términos*, que se revelan al conocimiento como denominaciones de la misma cosa.<sup>11</sup> Todo pensamiento es un *cálculo*; es, por tanto, en última instancia —como expresamente destaca Condillac—,

<sup>10</sup> Condillac, *La langue des calculs* (*Oeuvres*, Paris, 1798), vol. XXIII, pp. 10 ss., 210 ss., 228 s.

<sup>11</sup> Condillac, *La langue des calculs*, pp. 60 ss.

una operación puramente mecánica realizada por nosotros sobre las percepciones de los sentidos.

La consecuencia que esta concepción entraña para el concepto general del "espíritu" y de la conciencia se manifiesta nítidamente y de un modo muy expresivo en el campo de la estética. Tampoco la imaginación del artista es, según esta concepción, un principio peculiar y creador, sino solamente una especial aplicación o modalidad del método lógico general del "análisis". Una obra de arte perfecta, lo mismo que cualquier problema físico o astronómico, no es más que un ejemplo de cálculo bien resuelto. Constituye un prejuicio pensar que sea necesaria una función o actividad especial de la "imaginación" para la invención poética.

"Un geómetra nos dirá tal vez que Newton necesitaba poseer tanta imaginación como Corneille, ya que poseía tanto genio como éste, pero no se da cuenta de que también el genio de Corneille consistía solamente en saber analizar las cosas con la misma perspicacia que Newton. Es el análisis el que hace al poeta, como hace al matemático... Partiendo del tema o la materia de un drama como de algo dado, la invención del plan de conjunto, de la acción, de los personajes, del lenguaje, no es ya más que una serie de problemas susceptibles de ser resueltos analíticamente. ¿Qué es, pues, el genio? Sencillamente, la inteligencia directa y poderosa que sabe descubrir lo que ninguna otra antes de ella había descubierto."<sup>12</sup>

Con estas afirmaciones, en las que el drama, al ser analizado, se reduce a una especie de regla de tres superior, se revela Condillac como el portavoz y el representante típico del "esprit classique" de los franceses. Nos hallamos en el centro de aquella concepción filosófica de la cual nos habla Goethe, refiriéndose a la influencia que hubo de ejercer sobre él mismo y sobre su círculo estrasburgués.

"Cuando oíamos hablar de los enciclopedistas o abríamos uno de los volúmenes de su enorme obra, teníamos la sensación de movernos por entre los innumerables y ajetreteados husos y telares de una gran fábrica, en medio de un ruido y un tráfago incesantes que aturdían nuestros sentidos, incapaces de comprender la trabazón de aquel complicado mecanismo y, a la vista del cual, asu-

<sup>12</sup> *La langue des calculs*, pp. 233 s.

tados ante todo lo que hacía falta poner en movimiento para fabricar un pedazo de tela, llegábamos incluso a sentir desazón por el vestido que cubría nuestro cuerpo."

La reacción contra este aspecto de la Ilustración francesa, que se manifiesta claramente en el período de los genios, determina ahora la tendencia adoptada por la cultura teórica general de la época. Es extraordinariamente interesante observar, a la luz de un ejemplo concreto y muy elocuente, cómo la nueva concepción general que esta época se forma acerca del contenido y la riqueza de la vida interior del espíritu, acucia al mismo tiempo y de un modo cada vez más enérgico a la transformación del esquema psicológico abstracto.

La nueva concepción del "alma" a que llega la época de Rousseau y de Goethe condiciona y engendra un nuevo concepto filosófico de la "conciencia". Y también en este punto vuelve a ser muy significativo ver cómo son los problemas y los intereses estéticos los que sirven de punto de partida para la reforma de la psicología. Los suizos, al esforzarse por restituir a la "imaginación" sus derechos propios, luchando para ello contra Gottsched y la hegemonía de la regla, se ven obligados por la fuerza de una necesidad interior a remontarse de nuevo a los fundamentos de la teoría leibniziana.

La autonomía del genio, por ellos proclamada, nace de su concepto de la autonomía del espíritu. La conciencia no debe considerarse simplemente como el foco y el palenque del juego asociativo de las sensaciones, sino que alberga dentro de sí una serie de fuerzas libres y creadoras. Por tanto, la emoción estética, según los suizos, no descansa sobre la sensación, sobre la sensibilidad, "destituída por Leibniz de sus atributos de juez, que durante tanto tiempo ejerció sin razón alguna", sino sobre los "juicios del alma", juicios que, a su vez, forman parte de una jurisdicción especial y se hallan sujetos a una propia "lógica de la fantasía".

Esta concepción hace de los suizos los verdaderos precursores de la estética científica: la obra de Baumgarten se inspira directamente en las sugerencias de aquellos pensadores y nace bajo su influencia, en lo que se refiere precisamente al planteamiento del problema decisivo.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> V. acerca de esto Danzel, *Gottsched und seine Zeit*, Leipzig, 1848,

Y el concepto de la *fuerza poética*, acuñado ahora y empleado para expresar una peculiar potencia fundamental del alma, repercute, a su vez, sobre la orientación de la psicología y de la teoría del conocimiento. Fue un discípulo de Baumgarten, Georg Friedrich Meier, el primero que atribuyó a dicho concepto esta significación general.

"Hay quienes creen que esta capacidad de conocimiento sólo engendra obras poéticas y otras invenciones semejantes. No es necesario, sin embargo, meditar muy profundamente para convenirse de que llega mucho más allá. Nuestras dotes poéticas e inventivas, en efecto, entran en acción cuando entrelazamos, para construir con ellas un concepto armónico, las partes de diferentes representaciones e imágenes de la imaginación que nuestras claras sensaciones nos suministran como conceptos separados."

Junto a las "vagas" invenciones poéticas, entre las que hay que contar todas las ficciones poéticas, formadas exclusivamente a base del material de las representaciones suministradas por nuestros sentidos, poseemos, por tanto, otras "invenciones poéticas claras", como son, por ejemplo, todos los conceptos que surgen mediante la "combinación" de sus partes integrantes por obra de nuestra "voluntad" y que, por consiguiente, se forman, no por abstracción, sino de un modo constructivo.<sup>14</sup>

Pero el concepto de capacidad poética no alcanza su plena perfección y madurez hasta llegar al más importante de los psicólogos de la época, Tetens, en cuyo sistema ocupa este concepto una posición central y predominante. La teoría de Tetens es especialmente característica en cuanto a la evolución histórica del pensamiento, puesto que este pensador no presenta la nueva concepción de conjunto ya perfecta y acabada, sino que vemos cómo va elaborándola gradual y paulatinamente. En sus comienzos, los *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana*, escritos por este autor, parecen hallarse todavía presididos y dominados por el

secc. VII, pp. 185 ss. Sobre las relaciones de Baumgarten con los suizos, v. páginas 223 ss.

<sup>14</sup> Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, parte tercera: "Die Psychologie", Halle, 1757, §§ 587 y 588 (pp. 185 ss.). Sobre el concepto de la facultad poética y su desarrollo en la psicología y la estética alemanas del siglo xviii, cf. Robert Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der neueren deutschen Psychologie und Aesthetik*, pp. 55 s., 208 s., 274 ss.

esquema general de la psicología de la asociación: las representaciones del alma son las "huellas" de las influencias exteriores, que el alma se limita a recibir pasivamente, pero que, una vez asimiladas, puede agrupar y ordenar como mejor le parezca.

"Las representaciones originarias constituyen la materia de todas las demás, es decir, de todas las representaciones derivadas. El alma posee una capacidad que le permite analizar, desintegrar y separar aquéllas las unas de las otras, para volver a mezclar, agrupar y combinar los diferentes elementos y partes integrantes. Se revela aquí la capacidad poética del alma, su fuerza creadora y plasmadora, y se manifiesta en formas tan diversas como la fuerza creadora de la naturaleza física, la cual, aunque no pueda hacer brotar una nueva materia, nuevos elementos, puede representarse y se representa, mediante una disolución de los cuerpos que va más allá de lo que pueden alcanzar nuestros sentidos y mediante una nueva combinación de esas partículas invisibles, nuevos corpúsculos y nuevas criaturas, todavía simples a los ojos de nuestros sentidos."<sup>15</sup>

En el transcurso de su exposición, Tetens subraya que esta actividad de la conciencia no se limita a la combinación de los elementos conocidos, sino que, mediante la comparación entre las diversas sensaciones sueltas, podemos también descubrir y producir, por así decirlo, representaciones simples antes inexistentes; pero, a pesar de ello, sigue ateniéndose todavía, en principio, al punto de vista del sensualismo. La función del pensamiento se reduce todavía, por ahora, a la operación de "disolver y volver a mezclar las representaciones". También "los principios simples de la teoría de la naturaleza" se conciben ahora, por tanto, en primer lugar, como "recopilaciones de una muchedumbre de experiencias coincidentes y análogas": no son —como expresamente se reconoce, con referencia a Hume— otra cosa que "impresiones constantemente reiteradas y que nos salen al paso por doquier, y a base de las cuales nacen en nosotros ciertas series de representaciones combinadas que han ido entrelazándose indisolublemente las unas con las otras".<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Joh. Nikolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Riga, 1777, 2 vols., I, 24 s.

<sup>16</sup> Tetens, *Philosophische Versuche*, t. I, p. 315.

Pero esta explicación, aunque pueda ser satisfactoria para el método seguido por la observación habitual y no crítica, resulta insuficiente, como más adelante reconoce el propio Tetens, para fundamentar los *principios científicos exactos*. Nos sale al paso aquí un elemento que no es posible captar con los recursos tradicionales de la psicología. Los "nuevos investigadores", tales como Locke y Condillac, Bonnet y Hume, no saben colocarse a la altura de la naturaleza de nuestra visión racional de las cosas, pues no aciertan a esclarecer el proceso seguido por el entendimiento en las especulaciones y en la *formulación de las teorías generales*. No cabe duda de que se trata, aquí, de algo más que de la "trasposición de simples fantasmas". El artista que crea en su fantasía la imagen de un objeto jamás percibido antes por él no se limita a engarzar exteriormente ciertas representaciones dadas, sino que las entrelaza y entreteje, para crear con ellas una concepción de conjunto unitaria y totalmente *nueva*.

Esta *síntesis creadora*, que se remonta por sobre toda "endeble imitación" es también la que podemos y debemos reconocer en los conceptos de la ciencia. Se acredita ya en la *geometría*, pues la exactitud de las figuras geométricas es "un resultado de la capacidad poética, como tantas otras que se dan en nuestros ideales"<sup>17</sup>. Y, del mismo modo, se revelan, bien miradas, como productos ideales las leyes fundamentales del movimiento, que estamos acostumbrados a considerar como simples generalizaciones empíricas. El principio de la inercia, la ley de la igualdad de la acción y la reacción, no deben su carácter de certeza, en modo alguno, a la simple observación inductiva de los hechos concretos.

"No cabe duda de que son las sensaciones las que empiezan dando pie para el descubrimiento de estas leyes, pero a ellas viene a añadirse un razonamiento, una *actividad interior y autónoma del entendimiento*, que es precisamente la que determina aquella combinación de las ideas... Estos pensamientos generales son verdaderos pensamientos, anteriores a toda experiencia. No los extraemos de ésta por vía de abstracción, ni depende tampoco, por tanto, del ejercicio reiterado el que estas combinaciones de ideas se fijen y consoliden" (I, 320 s.).

Por consiguiente, la verdadera *naturaleza* del entendimiento

<sup>17</sup> Tetens, l. c., I, pp. 116, 125 s., 135.

sólo podrá llegar a fundamentarse si vamos a buscarlo e investigarlo en otro campo de actividades completamente distinto de aquel en que hasta ahora veníamos tratando de descubrirlo.

"Lo más frecuente y usual es observar el pensamiento allí donde agrupa experiencias y donde se forma las primeras ideas sensibles partiendo de las sensaciones, como en la teoría de la naturaleza y en la teoría del alma; no se han seguido, en cambio, sus huellas con la misma sagacidad, la misma profundidad y el mismo espíritu inquisitivo allí donde esta misma fuerza del pensamiento remonta su vuelo a las grandes alturas de las teorías generales y escala las cumbres de las verdades y las ciencias, por este camino tan sinuoso en la filosofía como firme y llano en la matemática; no se indaga cuál es aquí su marcha y cuál la pauta por la que se gobierna su método. En esto reside precisamente la causa de tantos y tantos juicios unilaterales. Cuando la fuerza del pensamiento especula, ¿no se entrega cabalmente a lo que constituye su propia y natural ocupación? ¿No caerá fuera de su atmósfera el terreno de las abstracciones generales y de las combinaciones entre ellas? ¿No será ésta una atmósfera demasiado sutil, oscurecida constantemente por la niebla y las nubes, para que en ella puedan prosperar nunca los conocimientos seguros? *Estos ya no son, a mi juicio, problemas, y de que no lo sean tenemos que dar gracias a las ciencias matemáticas*. No quiero remitirme aquí a una *ciencia básica* general que sea como el álgebra de la filosofía, ya que se discute todavía lo que esta ciencia sea y signifique... Pero *la geometría, la óptica, la astronomía, estas obras del espíritu humano, pruebas irrefutables de su grandeza, no cabe duda de que son conocimientos reales e invulnerables*. Pues bien, *¿a qué reglas fundamentales se atiene la razón humana para construir estos inmensos edificios? ¿Dónde encuentra el cimiento para edificarlos y cómo se las arregla para extraer de sus sensaciones concretas ideas y principios básicos generales que puedan servir de inmovible fundamento a tan airoas construcciones? No cabe duda de que es aquí donde la fuerza del pensamiento revela su más poderosa energía*" (I, 427 ss.).

Con las anteriores afirmaciones da Tetens un paso verdaderamente decisivo: aunque toda la intención fundamental de su investigación empezara orientándose en un sentido puramente psi-

cológico, este pensador lleva el problema psicológico, en su desarrollo, hasta el límite en el que linda ya con el problema "transcendental". No se trata de describir el entendimiento en su actividad directa de entrelazador de representaciones, sino de ponerlo de manifiesto en lo que constituye su *producto* más alto y más maduro, en la física matemática, enjuiciándolo con arreglo a él. Ciertamente, hay que reconocerlo, que Tetens no va más allá del planteamiento del problema: su investigación termina precisamente allí donde comienza la crítica de la razón pura.

Sin embargo, aunque el nuevo pensamiento no llega a desplegarse aquí de un modo general, se afirma y acredita a la luz de un importante problema concreto, que es el de la *teoría psicológica del juicio*. La concepción tradicional con que se encuentra Tetens descubre la esencia del juicio en la agrupación y la comparación de representaciones dadas, consideradas como iguales o afines o como distintas. ¿Acaso esta concepción, cuyo predominio absoluto se acusa, por ejemplo, en Condillac, agota todo el contenido del problema?

"¿Pueden reducirse todas las relaciones —se pregunta Tetens— a la *identidad* y la *diversidad* o, según se expresan algunos, a la *coincidencia* y a la *contradicción* y condensar, por tanto, todos los juicios en las ideas propias de esta única categoría de relaciones?"

El método habitual de los racionalistas no se halla nunca a la altura de la riqueza y la multiformidad interior del conocimiento: sólo por medio de artificiosos rodeos logra supeditar a este último tipo la variedad de todos los posibles testimonios.

"Esto facilita, no cabe duda, la teoría de los juicios, pero al mismo tiempo la empobrece, y en vez de una rica y jugosa teoría sobre las actividades del intelecto, a lo que podría conducir el desarrollo de la primera fecunda explicación, no obtenemos más que una rúbrica limitada y poco esclarecedora."

El más importante de los ejemplos que Tetens aduce en apoyo de esto es también el juicio de la *conexión causal*. La dependencia de una cosa con respecto a otra constituye una relación peculiarísima, que no es posible subsumir bajo ningún otro título. Y lo mismo podemos decir de los otros conceptos fundamentales de relación; la sucesión de unas cosas tras otras, su yuxtaposición, su modo especial de coexistir, la situación de las unas con respecto

a las otras, la "inherencia" de determinadas cualidades a su sujeto: todo ello no es simplemente una variante de la identidad o la diversidad, sino que indica un modo nuevo y específico de relación.

Tetens se remite en apoyo de esto a Leibniz, "cuya sagaz y penetrante visión de los modos generales de pensar del intelecto humano" distinguía y destacaba ya dos clases fundamentales de relaciones simples, distinguiendo las simples *relaciones comparativas*, que se refieren tan sólo a la semejanza o desemejanza de las representaciones, y las *relaciones objetivas a base de combinaciones*, que afectan ya al orden objetivo de las cosas. Pero dentro de la segunda clase de relaciones hay que establecer una nueva separación. Deben distinguirse las relaciones inoperantes de la simple "correalidad", como son las que existen entre dos cosas separadas en el espacio o sucesivas en el tiempo, y las relaciones dinámicas, tales como la relación de lo *fundamentado* con su *fundamento* o la del *efecto* con la *causa*. No es lo mismo, en efecto, coordinar las ideas simplemente en una determinada sucesión y relación que presentarlas de tal modo que la una se desprenda de la otra. La semejanza o la agrupación asociativa de las representaciones puede servir de apoyo psicológico a esta conclusión, pero no encierra su fundamento objetivo. Este reside, por el contrario, en una actividad propia del entendimiento: en "la operación activa que consiste en hacer brotar un pensamiento de relación de otro, lo que es algo más que percatarse de la existencia de dos relaciones, una tras otra".

Sin embargo, aunque estas tres clases fundamentales de juicios que Tetens distingue agoten el contenido de todos nuestros *predicados*, ello no contesta, evidentemente, a la pregunta de si se encuadran también en ellas todas las *relaciones de las cosas absolutas, existentes por sí*. La "pensabilidad de las cosas" implica la relación con el entendimiento de un ser cognoscente; la investigación de todos los nexos y relaciones de las cosas pensables por nosotros representa, por tanto, "el *radio de acción* y los *límites del entendimiento humano, considerados desde un nuevo punto de vista*". Pero, ¿es este entendimiento humano la norma de la realidad en general?

"¿Podríamos afirmar que no son concebibles por otros espíritus

otras relaciones objetivas generales, acerca de lo cual tenemos una poca idea como podamos tenerla del sexto sentido o de la cuarta dimensión?"<sup>18</sup>

Tocamos con esto otro problema, que apunta hacia una antítesis todavía más general dentro de la filosofía del siglo XVIII.

## II

El camino psicológico, cuando se le sigue consecuentemente, conduce necesariamente a un punto en el que el *concepto de la verdad* pierde su anterior significación. Si todo nuestro saber no consiste en otra cosa que en una comparación que se establece entre nuestras representaciones, resultará ocioso preguntarse por un criterio objetivo de la verdad. Serán las reglas del acontecer efectivo del pensamiento las que decidan acerca del contenido de lo pensado. Reaparece, así, con redoblada significación la tesis de Protágoras según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Lo que solemos presentar como leyes inquebrantables del ser no es más que el resultado de una coacción natural que domina nuestras cabezas. Es la estructura biológica de cada especie lo que decide qué es para ella lo verdadero y lo falso. Inútil empeñarse en buscar una pauta amplia y universal, libre de esta condicionalidad con respecto al sujeto específicamente organizado. No existen postulados dotados de verdad por sí mismos, en virtud de su contenido exclusivamente y con absoluta independencia del sujeto a quien se refieren. Toda evidencia, por muy grande y muy aparente que sea, dice solamente lo que es posible o imposible *para nosotros*, y no "en sí".

Donde más claramente se manifiestan las consecuencias derivadas de esta concepción es en el principio fundamental de todo conocimiento, en el principio de la contradicción. La interpretación dada a este principio expresa del modo más claro y más acusado la contraposición entre el punto de vista "lógico" y el "psicológico".

En la lucha que aquí se entabla se manifiestan con nítidos

<sup>18</sup> Sobre el problema en su conjunto, v. Tetens, l. c., I, 328-335.

contornos, ya en el siglo XVIII, todos los argumentos que siguen empleándose todavía hoy.<sup>19</sup>

¿El principio de la contradicción es una norma *necesaria* y dotada de validez general, o radica tan sólo en alguna cualidad o textura fortuita de nuestro pensamiento? ¿Es realmente el principio sobre el que descansa toda comprobación de hechos en general, o constituye tan sólo un hecho concreto como otro cualquiera, que nos limitamos a recoger y aceptar, sin detenernos a fundamentarlo?

Estas dudas, que ya nos han salido al paso con anterioridad, aunque de pasada (cf. *supra*, pp. 444 s., 449), cobran ahora forma fija y consistente, al enlazarse a la concepción fundamental de la *psicología de la asociación*. Si es cierto que todo nuestro pensamiento no es más que una agrupación y una fusión de las impresiones sueltas de nuestros sentidos, serán las leyes naturales con arreglo a las cuales se efectúa este proceso las que nos suministren la única explicación satisfactoria acerca de los resultados del pensamiento, lo que vale tanto como decir que estos resultados no entran dentro de la jurisdicción de la *lógica*, sino en la de la *fisiología del cerebro*. La teoría de la razón —así formula esta concepción Lossius, en su obra sobre las *Causas físicas de lo verdadero*— no tiene por qué ser otra cosa que un conjunto de reglas del pensar, abstraídas de la historia del espíritu humano.

"Es un fragmento de la teoría del alma, que se comporta con respecto a ella como la metafísica con respecto a la física experimental o a la historia natural, puesto que es la llamada a suministrar los hechos que aquélla compara y analiza, agrupando lo que es común y estableciendo las correspondientes reglas. Claro está que, con arreglo a esta idea, la teoría del nacimiento de los conceptos y la *mecánica del pensamiento* debieran sustituir, como algo más útil, a las inútiles teorías de los principios y las deducciones de la *lógica*. . . ¿Por qué no clasificar los conceptos, ateniéndose a este criterio, más bien con arreglo a los *órganos* que parezcan los más adecuados para tal o cual concepto? ¿Por qué no poner

<sup>19</sup> Para tener una idea clara de esta conexión, debe compararse la polémica entre Lossius y Tetens con la exposición del problema en Natorp, "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" (en *Philosophische Monatshefte*, XXIII) y en Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, 78 ss. y 110 ss.



de manifiesto si el concepto de que se trata puede penetrar en el alma a través de uno o varios órganos al mismo tiempo, y de cuáles precisamente? ¿Por qué no apoyarse en la estructura de este órgano, para explicar el modo como nacen los conceptos que él mismo hace posibles?... No cabe duda de que, por este procedimiento, llegaríamos a conocer la naturaleza de las ideas humanas, si no totalmente, por lo menos de un modo infinitamente más claro que por medio de todas las explicaciones que nos han sido dadas con anterioridad, desde Aristóteles hasta Leibniz.”<sup>20</sup>

La psicología fisiológica se queda, pues, a mitad de camino, al abstenerse de aplicar a la totalidad de nuestro conocimiento el principio aplicado por ella a los conceptos sueltos. Lo que llamamos verdad no es un ideal absoluto e incorpóreo, que flore en el vacío, sino que se halla determinado y circunscrito dentro de límites fijados por el mecanismo de nuestro cuerpo y su sistema fisiológico. El que no puedan coexistir entre sí dos ideas en nuestro espíritu sólo significa, en última instancia, una cosa, y es que las vibraciones cerebrales que a estas ideas corresponden se destruyen mutuamente y son físicamente incompatibles entre sí. El fundamento último y superior de la contradicción sólo puede residir en nuestra propia organización fisiológica y, en última instancia, en el funcionamiento de las fibras cerebrales. No se trata de si las cosas son realmente tal y como nosotros las pensamos, sino de si podríamos pensarlas de otro modo con arreglo a nuestra actual contextura, como hombres de este mundo y con estos órganos humanos de que estamos dotados. Para el autor de la naturaleza habría sido fácil organizar el ojo humano de tal modo que pudiera representarse la imagen de un triángulo circular, en cuyo caso nos sentiríamos tan orgullosos como ahora de la certeza de nuestro conocimiento. Si hubiese colocado en nuestro sistema cerebral una fibra que hiciera posible esto, nada sabríamos del principio de la contradicción, “pero no lo ha querido así, sino que quiso que la contradicción fuese para nuestro entendimiento lo que el dolor es para nuestro cuerpo”.<sup>21</sup>

Y esta analogía es seguida y desarrollada hasta en sus últimos

<sup>20</sup> Johann Christian Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*, Gotha, 1774, pp. 8 ss.

<sup>21</sup> Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*, p. 56.

consecuencias: la verdad no es otra cosa que “la sensación de agrado nacida de la consonancia de las vibraciones de las fibras en el cerebro”. “Parece quedar zanjada así la disputa de si la belleza tiene un carácter *subjetivo* u *objetivo*, inclinándose los criterios en la mayoría de los casos en el primero de estos dos sentidos. Y la verdad comparte en esto la suerte de la belleza: *su carácter es más bien subjetivo que objetivo*, más que una cualidad de los objetos que calificamos de *verdaderos* del mismo modo que llamamos a otros *bellos*, es una representación de la proyección de estas cosas sobre nosotros, *la relación con el sujeto que las piensa*.”<sup>22</sup>

Estamos, como se ve, ante un pensamiento nuevo, envuelto plenamente todavía en premisas oscuras y dogmáticas. El concepto del ser, según esto, sólo puede determinarse conforme a las leyes del pensar, pero estas leyes rigen a su vez, en última instancia, como una institución caprichosa implantada por el autor de la naturaleza y que descansa, por tanto, sobre un fundamento *metafísico*. Ahora bien, ¿sería posible sobreponerse a este dualismo interior, desarrollar la concepción de que nuestro concepto de la realidad radica en las categorías del entendimiento, sin que este concepto se convirtiera con ello en algo quimérico y se esfumara, a la postre, en lo “subjetivo”?

Mérito de Tetens es también haber formulado esta pregunta de un modo preciso y claro. Era natural que este problema se plantease de un modo apremiante ante este pensador, ya que sus propias premisas parecían llevarlo irresistiblemente a la misma relativización del concepto de la verdad operada ya por la psicología de su tiempo. También desde el punto de vista de Leibniz, como desde el punto de vista de Hume, vemos que el criterio de la certeza no se halla más allá del campo de la conciencia, sino que descansa sobre características interiores, sobre la ordenación y el entrelazamiento de las ideas mismas (v. *supra*, p. 475). Por tanto, también aquí parece depender el contenido de todos nuestros conocimientos lógicos fundamentales de la “naturaleza” específica de los sujetos de las representaciones.

Tratábase, por consiguiente, de establecer una más nítida determinación, por virtud de la cual y mediante el riguroso acatamiento de los principios *idealistas*, fuese posible asegurar la validez

<sup>22</sup> Lossius, l. c., p. 65; cf. pp. 58 y 76.

necesaria y objetiva de las verdades fundamentales. La referencia al "sano sentido común" no resuelve nada, a la vista de las consecuencias escépticas a que conduce el desarrollo del punto de vista psicológico. Quien base la existencia objetiva de los objetos sobre un dato inmediato de la experiencia interior, quien recurra para resolver este problema a un "instinto" absolutamente seguro de sí mismo, abandona, para escapar a los principios del escépticismo, el primer postulado de toda auténtica filosofía.

"Es interrumpir demasiado prematuramente la investigación, dejando insatisfechos lo mismo al psicólogo filósofo que al investigador filósofo de la naturaleza, el decirle que la cualidad de atraer al hierro es un instinto del imán. Claro está que cuando no pueda seguirse adelante hay que detenerse, pero por lo menos es necesario intentar lo primero, y ese es el deber de quien se esfuerce por meditar acerca de las cosas y no guste de recurrir al viejo y cómodo método de remitirse a las *qualitates occultas*."

"Lo contrario de esto sucede cuando se aborda el problema como lo hacen Reid, Beattie y Oswald, admitiendo solamente como un principio incondicional el de que es un carácter infalible de la verdad el que el entendimiento humano piense o pueda pensar las cosas así, y no de otro modo. Si no se presta oído al fallo de la razón especulativa y deductiva y se le niega, incluso, el derecho de voto en el enjuiciamiento de la verdad, el prejuicio y el error, ¿cómo sería posible convencer de este modo al escéptico pensante? ¿Acaso es demasiado duro calificar este método de contrario al entendimiento humano?"<sup>28</sup>

Debemos, según esto, partir, indudablemente, de la "necesidad subjetiva" de ciertos principios generales que sentimos como tales dentro de nosotros mismos, pero con ello no hemos resuelto el problema, sino que nos hemos limitado a plantearlo. En primer lugar, porque esta supuesta necesidad es en sí misma insegura y equivoca, sin que se pueda decir nunca hasta qué punto responde, en verdad, a la naturaleza permanente e invariable de nuestro entendimiento o le viene impuesta desde fuera por el hábito y la experiencia. Pero, además, ¿cómo nos las arreglamos para desgajar de ellas, por así decirlo, una relación con que nos encontramos

<sup>28</sup> Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, I, 529 v. además I, 375 s., 393, 402 s.

en nuestras ideas, para interpretarla como una cualidad y una relación que se da en las cosas y que correspondería a éstas aun sin la intervención de nuestro pensamiento?<sup>24</sup>

La pretensión de la objetividad, por lo menos, aparece segura como un hecho; se trata de comprenderlo y de examinar por separado las afirmaciones concretas que en él se condensan. Y así, vemos, en primer lugar, que la objetividad que atribuimos a nuestros predicados no depende de las sensaciones materiales concretas, sino que se refiere solamente al modo como engarzamos mutuamente las sensaciones, ordenándolas en forma de determinadas relaciones. Puede ocurrir que la "impresión" simple del color rojo difiera completamente según los diferentes observadores, de tal modo que otro califique de verde, por ejemplo, lo que a mí me parece rojo; pero si esto no introduce la menor alteración en las relaciones entre unas impresiones y otras, si todos los objetos que tienen para mí el mismo color aparecen también así a los ojos de otros, no se manifestará diferencia ninguna apreciable entre los dos juicios y ambos poseeremos, por tanto, la misma "verdad".

"La exactitud del pensamiento sólo depende de que mi juicio sea exacto, y el juicio es siempre un pensamiento de relación. Las impresiones son solamente los rasgos de la escritura o las letras. Cualquiera que éstas sean, podrán descifrarse siempre y cuando que cada letra tenga sus propios rasgos, y las palabras, cualquiera que sea el lenguaje a que pertenezcan, serán inteligibles, a condición de que cada pensamiento determinado tenga su sonido determinado."<sup>25</sup>

Por tanto, si seguimos preguntándonos qué significa la objetividad de los conceptos de relación, veremos que sólo entendemos y podemos entender por ello el hecho de que estas mismas relaciones que nosotros apreciamos aquí y ahora, bajo las condiciones especiales del momento y con arreglo a nuestra disposición individual, son también *valederas* para cualquier otro sujeto y en cualesquiera otras circunstancias. Sería desconocer totalmente el carácter del problema objetar a esto que todos los pensamientos de relación son, en cuanto pensamientos, algo puramente subjetivo.

<sup>24</sup> Tetens, *Philosophische Versuche*, I, 470 ss.; cf. especialmente I, 527 y 531 s.

<sup>25</sup> Tetens, *i. c.*, I, 534; cf. especialmente I, 550.

Cuando decimos que todos nuestros juicios, y, por tanto, todas las verdades, son subjetivos en el sentido de que sólo puede concebirlos la capacidad del pensamiento y que, por consiguiente, no podemos salirnos nunca del círculo de nuestra conciencia, formulamos una tesis indudablemente exacta, pero banal y estéril, si la enfocamos por sí sola, aisladamente.<sup>26</sup>

Si la metafísica puede tener algún interés por esta tesis, como no alude al interés que por ella pueda tener la teoría del conocimiento, ni mucho menos lo agota. No conseguimos nada con encuadrar conjuntamente todos nuestros conocimientos dentro del concepto genérico y universal de la "conciencia". El verdadero problema consiste, por el contrario, en establecer, a su vez, dentro de esta unidad misma, que tenemos derecho a reconocer y a tomar como base, una nítida separación entre las afirmaciones fortuitas y las dotadas de validez general, entre los predicados de hecho que se refieren al estado momentáneo de un sujeto concreto y las verdades fundamentales de la lógica, necesarias e indestructibles.

"Si, en vez de las palabras *objetivo* y *subjetivo*, decimos lo *invariablemente subjetivo* y lo *variablemente subjetivo*, veremos que no es necesario tomar en consideración la capacidad de pensamiento de otros seres acerca de la cual no poseemos el mismo concepto, y, sin embargo, se mostrará lo mucho que ésta significa. Es lo mismo que si nos preguntamos qué depende de la estructura especial de nuestros órganos y de nuestra actual organización y qué es y tiene que permanecer, por el contrario, siempre así, como algo necesario, por mucho que cambien los instrumentos corporales de nuestro pensamiento, mientras nuestro yo siga siendo solamente un ser pensante."<sup>27</sup>

La línea divisoria no discurre ya, ahora, como en la metafísica, entre las cosas absolutas "fuera de nosotros" y los conocimientos "dentro de nosotros", sino que se mantiene dentro del campo de los conocimientos mismos, para distinguir entre éstos, con arreglo a su valor y al carácter de su validez.

Planteado el problema en estos términos, ya no se exponía la certeza del saber a ningún peligro por parte de las teorías especu-

<sup>26</sup> Tetens, l. c., I, 539.

<sup>27</sup> L. c., I, 540; cf. especialmente I, 560: "lo llamado *objetivo* o, lo que tanto vale, lo *inmutable* y lo *necesario* en lo *subjetivo*".

tivas de la relatividad. Ahora, es fácil ya penetrar en el *πρότον κριτόν* de todas estas teorías. Todas ellas toman por base alguna concepción general acerca del ser de las cosas e intentan, partiendo de aquí, poner en duda el derecho incondicional de la *verdad* lógica.

Pero en vano se intentará hacer que la *lógica* sea absorbida de este modo por la ciencia de la naturaleza y, en especial, por la *fisiología*, pues acaso, para poder hacer esto, no necesitaremos haber demostrado la validez incondicional de nuestros mismos conocimientos en lo tocante a la ciencia de la naturaleza?

"No creo —escribe Tetens, a este propósito, polemizando contra Lossius— que sea dar ninguna explicación de nuestros modos de pensar el sustituir simplemente las palabras representaciones, pensamientos, alma, imaginación, por las palabras vibraciones de las fibras, sistema cerebral y acciones ejercidas sobre él, etc. Las segundas no evocan en nosotros ideas mejores que las primeras."

Y si con ello se pretende, incluso, indicar el modo como lo contradictorio puede unirse y armonizarse en el pensamiento, se nos querrá hacer creer con ello lo más inconcebible de todo. En primer lugar, se falsea aquí el verdadero sentido del principio de contradicción. Si este principio se propusiera, en efecto, indicar algo que se desarrolla efectivamente en nuestro pensamiento, si se propusiera ser pura y simplemente una ley natural empírica del acontecer real del pensamiento, no cabe duda de que sería inexacto. Que un sujeto concreto cualquiera aúne y concilie en sus pensamientos determinaciones objetivamente inconciliables, no sólo no es imposible, sino que es algo que nos demuestra la experiencia diaria.

Sin embargo, el problema de que aquí se trata no es el de saber si pueden asociarse en la representación subjetiva características contradictorias, sino el de si existe entre ellas una coherencia objetiva. El problema aquí planteado no se refiere al *acto*, sino al *contenido* del pensamiento; no a la mecánica psicológica de las representaciones, sino solamente a la significación que poseen como predicados de un juicio.

"Para que estas ideas, nuestros predicados contradictorios, tales como la idea de lo circular y la idea de lo angular y rectangular, pudieran asociarse en una mente cualquiera como predicados de

una figura, tendrían que dejar de ser, como tales ideas, lo que nosotros son. Tendrían que dejar de excluirse entre sí o de destruirse mutuamente. En este caso, dejarían, evidentemente, de ser ideas contradictorias, pero ya no serían *nuestras* ideas, sino quién sabe qué, algo distinto.”<sup>28</sup>

Tan pronto como hablamos de otro entendimiento, para el que rige otro concepto de la verdad que el nuestro, formulamos con ello un *postulado* hipotético, que, como tal y al igual que cualquier otro contenido, debe ajustarse a las leyes formales de nuestro pensamiento. Y fácilmente se ve que es ésta precisamente la condición fundamental que no se da aquí. Un intelecto capaz de pensar contradicciones “tendría al mismo tiempo que percatarse de algo y no percatarse, reconocer las mismas cosas como semejantes entre sí y, al mismo tiempo, como distintas”; es decir, sería, para el yo humano, ni más ni menos que un círculo cuadrangular.

“No tenemos, pues, más remedio que negar la existencia de semejante intelecto, como necesariamente negamos la existencia de todo objeto contradictorio, pues el admitir la posibilidad de tal intelecto valdría tanto como considerar la cosa impensable como susceptible de ser pensada.”

Así, pues, el principio de la contradicción no es una ley solamente para *nuestro* entendimiento, sino para cualquier otro: es, para decirlo en otras palabras, indiscutiblemente, un principio *objetivo* y un principio *verdadero*.

Y lo mismo podemos decir de todos los principios *necesarios*, como, por ejemplo, los principios de la geometría: lo primero que tiene que hacer quien trate de derivarlos de nuestra organización específica es despojarlos de su verdadero *sentido*.<sup>29</sup> Su significación lógica fundamental consiste precisamente en que no sitúan ante nosotros una simple “matter of fact”, es decir, *verdades de hecho* de carácter particular, sino que entrañan relaciones ideales y dotadas de validez general, que nos sirven de fundamento para regular todos nuestros *juicios acerca de los hechos*.

<sup>28</sup> Tetens, I, 543 ss.; para el cotejo con la discusión moderna, v. especialmente Husserl, l. c., I, 118 s.

<sup>29</sup> Tetens, l. c., especialmente I, 545.

El problema del objeto del conocimiento se convierte, así, en el problema de la naturaleza “objetiva” de las supremas leyes del pensamiento, con lo cual entra ya la investigación por nuevos derroteros, los de la filosofía crítica.

LIBRO SÉPTIMO  
LA FILOSOFÍA CRÍTICA

## Capítulo I

### NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA

Ningún sistema filosófico necesita menos que el de la filosofía crítica remontarse, para explicarlo, a las condiciones de su nacimiento. La crítica de la razón forma un todo acabado y armónico, que descansa sobre sí mismo y que quiere encontrar en sí mismo su explicación. Se enfrenta como algo nuevo, propio y peculiar con todo el pasado filosófico y rompe también con toda la trayectoria anterior del pensamiento contenida en los estudios precríticos del propio Kant. La idea metodológica central y fundamental de esta teoría no posee, pues, en cuanto a su contenido esencial, una historia; lo único que cabe hacer es recorrer a lo largo de sus diversas fases en el tiempo su gradual desarrollo y sus aplicaciones cada vez más extensas.

Y, sin embargo, el interés por la trayectoria personal del genio filosófico y, sobre todo, el imperio de la cosa misma, nos hacen volver la mirada constantemente a los estudios precríticos de Kant. La visión del contenido objetivo y de la estructura objetiva del sistema tropieza a cada paso con las complicadas condiciones históricas del problema en que este sistema aparece. El mismo *estilo* de Kant es característico de esto que decimos: parece como si los periodos gramaticales de su prosa se vieran acuciados y perdieran su sereno equilibrio por la muchedumbre de las relaciones críticas y problemas que se anudan inmediatamente a cada nuevo pensamiento. Cada golpe hace brotar miles de nexos; cada tesis nos sitúa en medio de las luchas y los antagonismos de la historia universal.

En este punto, puede la atención que prestemos a los estudios precríticos de Kant servirnos de complemento y de estímulo. En ellos, vemos al pensador de Königsberg entrar en contacto, *por separado*, con las potencias espirituales que más tarde tratará de abarcar con la mirada y de señorear en la *Crítica de la Razón*. Estas obras anteriores a la madurez crítica arrojan, por tanto, una viva luz sobre las relaciones que existen entre Kant y las diversas

corrientes de la filosofía de su tiempo. Y este aislamiento de los diferentes hilos, que luego formarán la trama de la teoría kantiana, contribuye, indirectamente por lo menos, al conocimiento de la estructura lógica del sistema. Pensamientos que dentro de la trabazón de la filosofía crítica nos parecen difíciles y extraños encuentran su explicación y cobran claridad cuando los consideramos como una repercusión de anteriores planteamientos del problema; lo que en la exposición parece, a veces, contradictorio se concilia y se armoniza cuando, en vez de verlo directamente, se atribuye a estratos diferentes en el tiempo.

Aunque el pensamiento crítico tienda a construir una estructura totalmente nueva, no por ello llega a romperse nunca la conexión con la propia trayectoria anterior de Kant. Los motivos y los planteamientos del problema de la época anterior siguen repercutiendo en la exposición de los resultados maduros y definitivos del sistema y ofrecen, no pocas veces, una instancia latente en contra del desarrollo libre del pensamiento.

No existe otro camino para hacer frente a esta dificultad que el de deslindar claramente y seguir por separado estos motivos mismos. Sólo penetrando en las condiciones de las que brota y sobre las que se remonta la Crítica de la Razón, podremos llegar a conocer plenamente lo que significa esta filosofía, independientemente de las condiciones en que nació.<sup>1</sup>

## I

La primera época en la trayectoria del pensamiento de Kant se consagra totalmente a la recepción de la materia que le brinda la ciencia de la naturaleza de su época. Es cierto que ya ahora vemos aparecer en el pensamiento kantiano, inmediatamente, nuevos y fecundos puntos de vista y que el pensador se esfuerza por llevar el método de la inducción física hasta más allá de los límites dentro de los cuales lo había mantenido Newton, por ampliarlo y por demostrar la posibilidad de su ilimitada aplicación.

<sup>1</sup> No es posible entrar en detalle, dentro de los marcos de esta obra, en los problemas especiales relacionados con la historia del desarrollo del sistema crítico ni en la abundante literatura en torno al tema; nos contentaremos con destacar los resultados esenciales de una investigación pormenorizada.

Pero este modo de abordar el problema, que encuentra su exponente y su remate en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, no repercute decisivamente, por el momento, sobre la concepción filosófica fundamental.

El primer estudio metafísico de Kant, la *Nova Dilucidatio*, que ve la luz en el año 1755, se contenta con introducir algunos cambios formales en el esquema tradicional de la ontología, pero sin salirse todavía, en su conjunto, de los marcos trazados por la concepción general del sistema de la escuela wolffiana. Se advierte y se señala, es verdad, la contraposición existente entre las premisas de que parte este sistema y el método de la investigación empírica, pero sin llegar a captarla todavía en su verdadera significación de principio. La conciliación se busca en el campo de la misma filosofía de la naturaleza: una nueva síntesis y una nueva interpretación constructivas de los hechos procuran conciliarlos con los postulados de la metafísica. Así, vemos cómo la *Monadología física* pretende armonizar el principio matemático de la divisibilidad infinita de la materia con la afirmación de los últimos elementos "simples" de las cosas; es decir, cómo trata de conciliar entre sí el concepto newtoniano y el concepto leibniziano de la fuerza.

En todos estos intentos —por muy importantes que, desde otros puntos de vista, puedan ser— no se revela todavía ningún nuevo pensamiento metodológico fundamental: éste sólo aparece cuando se trata, no de fundir, sino de deslindar críticamente los diferentes campos de la ciencia.

Los estudios del año 1763, en los que Kant aborda ya el problema de trazar una línea divisoria entre la matemática y la metafísica, marcan, por tanto, el primer comienzo independiente de su filosofía. Exageran, sin embargo, la importancia de estos estudios quienes se empeñan en descubrir ya en ellos los rasgos esenciales del planteamiento general del problema de la Crítica de la Razón. Aunque, en ellos, Kant adopte ya una actitud bastante libre frente a la doctrina wolffiana, lo cierto es que no añade ningún criterio objetivamente nuevo a las objeciones formuladas ya contra esta doctrina por los filósofos de la época: se limita a agruparlas y a fortalecerlas, encauzándolas todas hacia una meta común.

Recordemos que la primera oposición decidida contra el sistema

wolffiano había surgido en el círculo de los discípulos y adeptos de Newton. Ya en él se expresaba claramente la contraposición entre la ontología y el empirismo y se proclamaba que, en vez de partir de conceptos generales y caprichosos, para derivar de ellos silogísticamente, los casos especiales, debería arrancarse, por el contrario, de la consideración de los fenómenos concretos, procurando descubrir a base de ellos y mediante un análisis progresivo los *principios* sobre que descansan.

Ahora bien, estos principios tienen un valor puramente hipotético: se circunscriben y sólo pueden reivindicar una significación, dentro del campo en el que se acreditan directamente en la predicción y la interpretación de los fenómenos. Son los *hechos*, no las *definiciones*, los que forman el punto de partida válido de toda investigación, ya que las propias definiciones, cuando encierran un contenido real, se limitan a describir los hechos psíquicos más simples (v. *supra*, pp. 380, 382).

Dentro de la filosofía alemana, Crusius se encargó más tarde de recoger y desarrollar enérgicamente esta concepción.

Fácilmente se comprende que un pensador como Kant, que procedía del campo de la ciencia de la naturaleza y se esforzaba, esencialmente, por descubrir los fundamentos de ésta, se sintiera atraído por la doctrina de Crusius y encontrase en ella el primer punto de apoyo para sus propios pensamientos.

El método peculiar de la filosofía, tal como aquí se lo determinaba, por oposición al método de la matemática, era la *vía analítica de la reflexión*. No podemos arrancar —se decía— de la explicación y la formulación de los conceptos simples, sino que debemos, antes, obtenerlos y *descubrirlos* mediante el análisis de los hechos dados, para poder luego agruparlos y ordenarlos en nuevas combinaciones. La “claridad” propia de los conceptos ontológicos no es, pues, más que la “claridad de la vía de la abstracción”; esos conceptos, sin necesidad de seguirlos analizando ni de explicarlos por medio de una pluralidad de características, sólo pueden ponerse de manifiesto en los mismos hechos complejos y como partes integrantes de ellos, e indicar el modo como llegamos, gradualmente, a su aislamiento y a su consciente separación (V. *supra*, pp. 483 s.).

La descripción del método metafísico que Kant hace en el

ensayo sobre la *Claridad de los principios de la teología y la moral naturales*, coincide con esto hasta en los últimos detalles. A la filosofía le está vedado el privilegio de la matemática, que consiste en seguir avanzando deductivamente a base de conceptos establecidos a voluntad. La meta y el propósito fundamental de la filosofía giran en torno a la determinación de la *existencia*, de la que las disciplinas matemáticas pueden prescindir, en virtud de su modo propio y peculiar de ser. El ser sobre el que versan no existe fuera del concepto, sino que nace en él y con él.

“Represente lo que represente un cono, en la matemática nace siempre de la *representación voluntaria* de un triángulo rectángulo que gira sobre uno de sus lados. Es evidente que, en éste como en los demás casos, la explicación brota por medio de la *síntesis*.”

Muy otra cosa acontece, por el contrario, con las definiciones de la filosofía. Aquí, tenemos ante nosotros un material acabado, que se trata de modelar; existe, por tanto, desde el primer momento, un *modelo* fijo, al que ha de atenerse la explicación de los conceptos. La metafísica no puede *crear* ninguna realidad nueva; su misión se reduce a *esclarecer* e iluminar lo que la realidad de la experiencia interior nos ofrece como un todo por el momento inabarcable con la mirada. La meta que se traza guarda, por tanto, íntima afinidad con la del investigador empírico: no se trata de devanar la realidad sacándola de los conceptos, sino de reducir una existencia que tenemos ante nosotros como un hecho seguro e indubitable a los conceptos que nos permitan penetrar con todo detalle en su estructura.

“El método auténtico de la metafísica coincide, en el fondo, con el introducido por Newton en la ciencia de la naturaleza y que ha dado, en ésta, resultados tan fecundos. Hay que proceder, nos dice Newton, por medio de experiencias seguras y siempre, desde luego, con ayuda de la geometría, a indagar las reglas conforme a las cuales se desarrollan en la naturaleza ciertos fenómenos. Aunque no se descubra en seguida en los cuerpos el fundamento primero de ello, podemos estar seguros, a pesar de todo, de que proceden según esta ley, y si queremos explicar los complicados sucesos de la naturaleza, no tendremos otro camino para ello que el de mostrar claramente cómo se hallan contenidos, en efecto, en



estas reglas bien acreditadas. Lo mismo acontece en la metafísica indagada por medio de una segura experiencia interior, es decir, de una conciencia directa y palmaria, aquellas características que se contienen con seguridad en el concepto de una cualidad general cualquiera, y, aunque no conozcáis en seguida la esencia total de una cosa, podréis serviros seguramente de ella, para derivar de aquí mucho de lo que en la cosa se contiene."<sup>2</sup>

Sin embargo, por muy importante que sea, como lo es, esta comparación que aquí se establece con el método de la física experimental, aún no se ha llegado con ella, en modo alguno, a la distinción crítica entre el análisis y la síntesis. Si no queremos oscurecer el sentido histórico preciso que encierran las tesis de este ensayo de Kant, tenemos que dejar a un lado, para interpretarlas, el pensamiento contenido en aquella distinción.

Para el sistema ya desarrollado, son sintéticos todos aquellos juicios cuya verdadera finalidad consiste en determinar el objeto de la experiencia y que, por tanto, se refieren directa o indirectamente al conocimiento de la realidad; analíticos, por el contrario, los que explican la relación entre los meros conceptos. Pero aquí se trata precisamente de lo contrario. La matemática puede ser sintética, puede crearse libremente sus fundamentos, porque procede totalmente del ser real, para limitarse al mundo de los conceptos creados por su voluntad, mientras que la metafísica maneja

<sup>2</sup> "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", 1763, *Sämliche Werke*, II, 286. Las citas del texto se refieren siempre a la edición académica de las obras de Kant.

Para ver con qué precisión reproduce aquí Kant las ideas y los postulados de la escuela newtoniana de la investigación de la naturaleza, basta citar el cotejo contenido en las siguientes líneas de Freind: "How far different and unlike to this is the true Method of cultivating philosophical knowledge! In this nothing is supposed but what most evident observation pronounces to be the constitution of things; and though the Cause and Origin of the principles we make use of is concealed from us, yet from this many things may flow, which daily use will inform us of and may depend upon it. Therefore it is the business of an ingenuous philosopher, first to deduce the powers of bodies by experiments; and afterwards, when they are carefully examined and established, to show distinctly and plainly what other effects will necessary follow from them."

(Freind, *Philosophical Transactions abridged and disposed under general Heads*, vol. I, parte I, p. 435, Londres, 1749.) Cf. además *supra*, p. 380.

como material los hechos concretos y no hace otra cosa que recogerlos y analizarlos.<sup>3</sup>

Por tanto, la unidad entre la filosofía y la física experimental, que aquí se preconiza, sólo puede llegar a establecerse si, al mismo tiempo, se separa la física de la matemática, arrancándola con ello, por consiguiente, de su suelo nutricional.

Partiendo de aquí, es fácil comprender que el pensamiento no podía detenerse en estas conclusiones, sino que en ellas se contenía ya el impulso necesario para marchar hacia nuevos problemas.

Otro pensamiento que dista todavía mucho de la mente de Kant, en esta obra a que nos referimos, es el de fundar la matemática sobre la pura intuición. Es cierto que ya aquí se considera como una de las ventajas esenciales de esta ciencia la de poder contemplar lo general, en todas sus pruebas y deducciones, a través de signos *in concreto*, recurso del que carece la filosofía. El metafísico no dispone de figuras ni de signos visibles para expresar los pensamientos y sus relaciones. Le está vedado, por tanto, "proceder por medio de una trasposición de signos conforme a reglas, en vez de proceder por consideraciones abstractas, trocando la representación de las cosas mismas por la más fácil y la más clara de los signos, sino que tiene que meditar acerca de lo general *in abstracto*" (II, 278 s.).

Sin embargo, tampoco para la geometría es la "intuición", como se ve, otra cosa que un recurso técnico, un medio auxiliar, pero nunca el fundamento sobre el que descansan sus verdades.<sup>4</sup> Por donde lo que al principio parecía ser una distinción sustancial se reduce, a la postre, a una diferencia puramente cuantitativa: la metafísica es susceptible, al igual que la matemática, de una certeza suficiente para inspirar la convicción; sin embargo, la intuición "es más grande en la matemática que en la filosofía". Así formulado, el pensamiento no posee todavía ninguna significación original y acusada: un razonamiento completamente análogo a

<sup>3</sup> Cuán cerca se halla Kant todavía aquí de la filosofía de su tiempo, se ve comparando sus doctrinas de este período con el ensayo de Béguelin *Sur les premiers principes de la Métaphysique* (1755). V. *supra*, pp. 430 ss.

<sup>4</sup> Cf. acerca de esto Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritische Schriften*, Berlín, 1873, p. 19.

éste lo encontramos ya, muy significativamente, en las obras de Mendelssohn y Tetens, quienes tratan o tocan el mismo tema de "la evidencia en las ciencias metafísicas".<sup>5</sup>

Tampoco la crítica de la prueba especulativa de Dios, que arranca de aquí, se remonta esencialmente, por el momento, sobre la concepción fundamental desarrollada por Crusius, para cobrar un sentido epistemológico. Ya Crusius había expresado claramente la idea de que "las existencias no pueden demostrarse y base de esencias posibles, como los teoremas de la geometría".

"Los conceptos en los que nos representamos la esencia de las cosas reales tienen que ser demostrados a su vez partiendo de principios en los que se reconocen existencias, si no queremos desembocar, a la postre, en una serie de principios arbitrarios y en puros juegos de palabras. Por tanto, el camino para llegar a conocer las existencias consiste más bien en tomar por base las sensaciones, para llegar, partiendo de ellas, al conocimiento de las relaciones causales."

Desde este punto de vista, había puesto de manifiesto Crusius, especialmente, el círculo vicioso contenido en la prueba cartesiana de Dios, en la que la esencia del ser más perfecto se deduce de un concepto. Tomando como premisas simples principios ideales que no predicen otra cosa que un ser y una conexión en el entendimiento, será imposible llegar en la conclusión a un principio real a una realidad existente fuera del pensamiento.<sup>6</sup>

Es cierto que Crusius, por su parte, no había llegado nunca a ver claro acerca del verdadero alcance de esta tesis, pues si con ella se venía por tierra la prueba ontológica, Crusius estaba seguro de que la prueba cosmológica y la físico-teológica suministraban los fundamentos suficientes y seguros para poder prescindir de aquélla. En cambio, para Kant, cuyo pensamiento ha dejado ya atrás, especialmente, la prueba teleológica, se plantea aquí un problema más profundo y más difícil. Si la experiencia es el único criterio de la existencia, parece que debe llegarse a la conclusión

<sup>5</sup> Mendelssohn, *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, sección primera. Tetens, *Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind*. Bützow y Wismar, 1760, pp. 15 s.

<sup>6</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, §§ 235 y 377.

de que nuestro conocimiento de la realidad no puede conducirnos más allá que la misma observación de los sentidos, lo que convierte, al parecer, en una *contradictio in adjecto* el postulado de un ser infinito situado fuera de toda experiencia posible.

En este punto interviene el Único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios. Sólo una prueba rigurosamente apriorística puede dar satisfactoria solución al problema; la existencia del ser simplemente necesario jamás podría llegar a inducirse fundadamente partiendo de verdades concretas y contingentes en torno a hechos. Por donde parece como si aquí se exigiera lo imposible: que nos elevemos, por encima no sólo del horizonte de los conceptos puramente lógicos, sino también de todo saber acerca de los objetos empíricos.

Pero Kant intenta de nuevo realizar lo imposible. El postulado que aquí se establece podrá ser cumplido si, en vez de limitarnos a los hechos del pensamiento y de la realidad, nos remontamos a la condición que les sirve de base a todos. La "posibilidad interior" de los pensamientos y de las cosas presupone siempre, necesariamente, una existencia cualquiera. En efecto, esta posibilidad no se halla todavía, en modo alguno, garantizada por la ausencia formal de contradicciones en cuanto tal, sino que requiere, sobre todo, la existencia originaria de algunos elementos concretos, sean los que fueren, de determinados datos, entre los que puedan establecerse nexos y relaciones. Pues bien, nos veríamos despojados de este material de lo pensable y la lógica misma quedaría privada de su materia y su contenido, si pretendiéramos descartar todo ser en general.

"Lo que destruye todo el material y los datos para todo lo posible, destruye y anula también toda posibilidad. A ello equivale, en efecto, la negación de toda existencia; por tanto, cuando se niega toda existencia, se destruye también toda posibilidad, lo que nos lleva a la necesaria conclusión de que es de todo punto imposible que no exista absolutamente nada" (II, 79).

Ahora bien, sentada así la conexión entre lo posible y lo real, se abre el camino para seguir adelante: se trata solamente de destacar y demostrar en la existencia, sentada ya como necesaria, los predicados de la unidad, la eternidad y la inmutabilidad, probán-

dolos como idénticos a la esencia que solemos expresar por el concepto de Dios.

Como se ve, la existencia no se demuestra, aquí, como un predicado de Dios, sino que se presenta, por el contrario, la divinidad como un predicado de la existencia.<sup>7</sup> Pero esta peculiar inversión en la forma de la prueba no afecta en lo más mínima al verdadero contenido lógico de ésta. El motivo ontológico del razonamiento aparece velado, pero no superado.

Pero Kant no tarda en alcanzar, en la crítica del *concepto de causa*, el progreso que aún no había logrado conseguir, pura e inequívocamente, en la crítica del *concepto de ser*. Es verdaderamente característico que un pensador como él, que aún no había logrado dominar por entero la ontología en el campo de los problemas metafísicos, se enfrente clara y firmemente a ella en el terreno de la investigación natural, que sigue siendo todavía el verdadero campo fecundo de su labor especulativa.

Se trata aquí, sin embargo, de un problema nuevo y más difícil, ya que, en el campo de la física, los momentos ontológicos no se revelan directamente, sino que es necesario empezar por descubrirlos y sacarlos a luz. Este paso lo da Kant en la *separación entre el fundamento lógico y el fundamento real*, tal como se establece y desarrolla en el ensayo sobre las *Magnitudes negativas*. Ya en otra obra anterior, la *Monadología física*, había intentado nuestro pensador disolver la *existencia corpórea* en un juego de *fuerzas*, en el juego de la atracción y la repulsión entre los elementos simples. La materia —se nos dice aquí— no es otra cosa que el fruto y la resultante de diversos tipos dinámicos de acción, que se mantienen en equilibrio.

Ahora bien, la *lógica* tradicional no brinda ningún medio suficiente para poder realizar esta nueva concepción del ser físico. Ya que sólo conoce y admite la *contraposición* como un antagonismo entre conceptos, lo que la obliga a reducirlo constantemente, en última instancia, a la forma única de la *contradicción*.

Se manifiesta claramente aquí, sin embargo, la diferencia con respecto al punto de vista en que se sitúa la ciencia de la naturaleza, pues mientras que la oposición lógica entre elementos encontrados deja tras de sí la *nada* total, aquí se tiende, por el contrario,

<sup>7</sup> Cf. la observación de Tieftrunk (en Cohen, I. c., p. 33).

a construir y erigir un *algo real* por el juego de las acciones y las reacciones. La pugna lógica entre los conceptos equivale a la *destrucción* del contenido; en cambio, la pugna real entre las *fuerzas* engendra un estado unívocamente determinado de la realidad, de magnitud fija.

Esta distinción nos parece hoy evidente e indiscutible, pero en tiempo de Kant distaba todavía mucho de poder ser considerada como un bien científico común, reconocido y acatado por todos. La historia de la filosofía nos ofrece un ejemplo clásico, demostrativo de que la influencia de la ontología no termina al llegar a las fronteras de la física. Descartes, en su fundamentación de las leyes del choque, parte de la hipótesis de que una determinada parte de la materia, por la *simple situación* que ocupa en un punto dado del espacio, posee al mismo tiempo una fuerza por medio de la cual tiende a permanecer inerte en su lugar; dicho en otros términos, de que un cuerpo en reposo, caracterizado solamente por el criterio geométrico de la *extensión*, despliega ya una *resistencia* frente a otras masas que actúan sobre él. La verdad de esta concepción se considera asegurada ya por la misma lógica, toda vez que no puede haber nada más opuesto al *movimiento* que el *reposo*, nada, por tanto, que se preste más que éste a entorpecerlo y a destruirlo.

Vemos aquí cómo una oposición puramente *lógica* se convierte insensiblemente en una oposición *real*: el antagonismo entre dos conceptos se trueca, por hipóstasis, en una acción dinámica de los objetos mismos. Este realismo conceptual, reconocido y agudamente criticado ya por Leibniz, seguía, a pesar de ello, conservando toda su fuerza en la filosofía del siglo XVIII. La tendencia predominante del método de Wolff va encaminada a derivar todas las determinaciones fundamentales del ser del principio de la contradicción. Ya veíamos cómo hasta el *espacio* debía "deducirse" de este modo: se entendía que la categoría lógica de la *diversidad* bastaba para explicar la forma de la coexistencia de los cuerpos en un mismo plano (v. *supra*, pp. 507 ss.). La línea divisoria característica la marca, en este punto, el *Ensayo* de Kant dirigido a *introducir en la filosofía el concepto de las magnitudes negativas*. El lugar del simple principio de la identidad pasa a ocuparlo ahora, como suprema regla del acaecer natural, la ley

de la conservación de lo real: "en todos los cambios naturales del mundo, nos encontramos con que la suma de lo positivo, calculada a base de sumar las posiciones unívocas, no contrapuestas, y de restar unas de otras las posiciones realmente antagónicas, no aumenta ni disminuye" (II, 194).

Cierto es que esta solución oculta, a su vez, un nuevo dualismo. Las leyes matemáticas que gobiernan todo el acontecer se hallan firmemente acreditadas por la experiencia y la observación; pero no encontraremos en toda la órbita de nuestro pensamiento nada que pudiera expresar esta relación fundamental del ser. Lo que Kant no puede en modo alguno llegar a "aclarar" en esta fase del tratamiento del problema es cómo "algo puede afluir de un algo distinto, pero no conforme a la regla de la identidad".

"Por lo que se refiere al fundamento real y a sus relaciones con la consecuencia, mi pregunta adopta la siguiente forma, muy sencilla: *¿cómo debo entender que, por el hecho de que algo es, sea también algo distinto?*" "Inténtese llegar a explicar y a poner en claro cómo, por el hecho de que algo es, sea anulado algo distinto y si se puede decir acerca de esto algo más de lo que yo he dicho, a saber, simplemente que no es por obra del principio de contradicción. He meditado acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento con respecto a nuestros juicios acerca de los fundamentos y las consecuencias que de ellos se derivan, y confío en poder exponer algún día, detalladamente, el resultado de estas meditaciones. Dicho resultado me lleva a la conclusión de que la relación de un fundamento real con algo establecido o destruido por él no puede expresarse en modo alguno por medio de un juicio, sino simplemente por medio de un concepto, el cual cabe, ciertamente, reducir a otros conceptos más simples de fundamentos reales, pero de tal modo que, a la postre, todo nuestro conocimiento acerca de esta relación desemboca en una serie de conceptos simples e irreductibles ya en torno a los fundamentos reales, cuyo nexo con la consecuencia no es posible en modo alguno esclarecer. Entre tanto, dejemos que aquellos cuyas pretensiones no conocen límites recurran a los métodos de su filosofía para ver hasta dónde pueden llegar en el examen de este problema" (II, 203 s.).

El aserto de que la relación entre el fundamento real y la consecuencia a que conduce no puede expresarse por medio de un

juicio se nos antoja, ciertamente, paradójico, pues ¿acaso esta relación puede presentarse a nuestra conciencia de otro modo que bajo la forma de los juicios que formulamos acerca de los acontecimientos y de los nexos que los unen?

Esta dificultad desaparece, sin embargo, tan pronto como nos fijamos de cerca en las características del punto de vista en que se sitúa Kant y de la terminología empleada por él en este período. Aquí Kant está todavía muy lejos del concepto del juicio sintético, en el sentido crítico en que más tarde habrá de formularlo (cf. *supra*, p. 544). El acto de "juzgar" sólo significa para él, ahora, atribuir a un sujeto un predicado ya íntegramente contenido en su concepto, aunque sólo se piense en él de un modo confuso. Todos los juicios afirmativos —como lo expresa otro ensayo de la misma época acerca de la sutileza de las figuras silogísticas (1762)— se agrupan, por tanto, bajo una fórmula común, que es el principio de la identidad: *cuiuslibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum*; los negativos, en cambio, bajo el principio de la oposición: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum* (II, 60). La relación entre el fundamento real y la consecuencia envuelve, por el contrario, un nexo totalmente distinto: aquí no se trata de destacar analíticamente en un sujeto existente una cualidad cualquiera, sino de afirmar una relación de dependencia entre dos sujetos distintos o dos estados distintos del ser.

Leibniz no podía plantearse el problema en estos términos, y la razón de ello está íntimamente relacionada con sus más profundas convicciones especularivas. El sistema de la monadología no admite ninguna transición real entre determinaciones pertenecientes a sujetos distintos, sino que toda verdadera acción se limita, para él, al campo de la sustancia concreta y al modo como ésta engendra la variedad de sus fenómenos partiendo solamente de su propio fundamento. En cambio, un pensador como Kant, que no se hallaba sujeto a las premisas metafísicas de esta teoría y que ya en la *Nova dilucidatio* había combatido el sistema de la armonía preestablecida, no podía por menos de percatarse ahora claramente de la laguna abierta en el esquematismo lógico. Claro está que el camino señalado por él para llenarla no es, de momento, menos problemático, pues el concepto a que se remite es aquel concepto de la existencia como una "posición absoluta", al

cual, como veíamos, se sigue todavía aferrando en el ámbito del pensamiento ontológico.

Este intento de solución por sí solo indica bien claramente que no es posible hablar todavía, aquí, de una influencia decisiva de la doctrina de Hume sobre la filosofía kantiana de este período. Si nos empeñamos en atribuir los puntos de vista de Kant a una sugestión exterior, tal vez podríamos buscarla en el círculo en que se mueven de un modo general los pensamientos de esta época. Y no cabe duda de que también en este punto se acusa una gran afinidad entre la filosofía de Crusius y el modo como plantea Kant el problema.

Ya Crusius insistía con toda energía y claridad en que el principio de contradicción no se prestaba para explicar y razonar nuestras conclusiones causales, ya que el efecto no es idéntico a la causa, sino un estado del ser totalmente distinto y separado de ella en el tiempo. El nuevo tipo de conexión que aquí se manifestaba reclama, a su vez, un nuevo principio, principio absolutamente cierto, en verdad, pero no susceptible de ser probado en un sentido silogístico (v. *supra*, pp. 502, 507).<sup>8</sup>

Cierto es que Kant no tarda en remontarse sobre Crusius, por lo que respecta a la determinación más precisa de este principio. En su escrito laudado, Kant elogia como uno de los méritos de la doctrina de Crusius el que por vez primera oponga a los principios puramente formales de la identidad y la contradicción los "principios materiales" del conocimiento, que forman, según el propio Crusius señala, "la base y la solidez de la razón humana".

"Pero, por lo que se refiere a la regla suprema de toda certeza, que este hombre famoso pretende trazar a todo conocimiento, in-

<sup>8</sup> Es cierto que Kant subraya, con razón, que la distinción que él establece entre el fundamento real y el fundamento lógico difiere totalmente "de la distinción del señor Crusius entre fundamento ideal y fundamento real", aunque añadiendo que esta "distinción", en Crusius, tiene una significación relativamente secundaria y no constituye, en modo alguno, la totalidad de su aprehensión. El resultado esencial de su teoría del conocimiento reside, por el contrario, en la conciencia de que para nuestras conclusiones causales debe postularse un principio propio y un fundamento sustantivo e independiente de certeza, distinto del principio de contradicción, y es precisamente esta conciencia la que, según Kant, constituye también el verdadero rendimiento de la obra sobre las "magnitudes negativas".

cluyendo, por tanto, el metafísico, a la regla según la cual es verdad todo aquello que no podemos por menos de pensar como verdad, etc., es fácil comprender que semejante principio no puede ser nunca el fundamento de la verdad de ningún conocimiento. En efecto, si se confiesa que no puede indicarse ningún otro fundamento de la verdad que el de que sería imposible no tenerla por tal, se da a entender con ello que es imposible señalar ningún fundamento de la verdad aparte de éste y que el conocimiento no es, por tanto, susceptible de ser probado. Y no cabe duda de que existen muchos conocimientos que no pueden probarse, pero el sentimiento de convicción que abrigamos con respecto a ellos es más bien una confesión que una prueba de que son verdad" (II, 295).

La dirección en que ha de orientarse en lo futuro el problema kantiano aparece ya claramente marcada aquí. Los fundamentos materiales son "indemostrables", si por prueba se entiende pura y exclusivamente lo que se deriva del principio de contradicción; y, sin embargo, no pueden aceptarse simplemente en virtud de su "evidencia" psicológica, sino que requieren una fundamentación objetiva distinta y más profunda.

Considerando en su conjunto la doctrina kantiana, tal como se contiene en los ensayos del año 1763, vemos dibujarse en ella los lineamientos generales de un sistema, si no original, por lo menos totalmente claro y que forma dentro de sí una unidad armónica. Esta concepción armónica fundamental se oscurece cuando quiere abordar el enjuiciamiento de las grandes tesis kantianas de esta época aplicándole desde el primer momento, irreflexivamente, la pauta de los criterios encontrados del "racionalismo" y el "empirismo". Es claro que, considerada desde este punto de vista, la doctrina de Kant revela no pocos rasgos de vacilación y equivocidad, pero la culpa de ello no es achacable a la doctrina misma, sino a la falsa pauta que se le aplica.

Kant, en este momento, se halla ya al margen del sistema de la escuela racionalista, pero sin que se halle todavía influido en lo más mínimo por la teoría de la experiencia de Locke y Hume. Su punto de partida y la atalaya desde la que pasa revista a las teorías filosóficas de su tiempo es el concepto de la experiencia

de la *física matemática* (cf. *supra*, p. 542). Por tanto, si queremos buscar la genealogía natural de su concepción, no debemos ir a buscarla precisamente a las doctrinas de los ingleses, sino a las de aquellos pensadores que, al igual que él, hacen de la ciencia newtoniana el centro de sus consideraciones epistemológicas.

Y así, vemos que los criterios expuestos en el escrito laureado recuerdan hasta en sus menores detalles la formulación que en D'Alembert se contiene de la teoría lógica de la definición. En ambos nos encontramos con el postulado de que la filosofía no debe arrancar de explicaciones de conceptos, sino de hechos seguros, tales como nos los ofrece la experiencia exterior o interior; en ambos, con el criterio de que el matemático no tiene por qué entretenerse en la desintegración analítica de sus conceptos fundamentales, sino que puede aceptarlos "con arreglo a su clara y usual representación". Y la misma coincidencia en cuanto al modo de concebir el cometido de la definición, el cual no consiste, según ambos pensadores, en descubrir la *esencia* de las cosas, sino simplemente en expresar y describir sus características, intuitivamente dadas (cf. *supra*, p. 382).

En la misma posición por él adoptada ante los problemas de la "teología natural" vemos que Kant —cosa muy significativa— se halla tan cerca de los empíricos matemáticos como alejado, por otra parte, de Hume. Trata, nos dice, de exponer el método "para remontarse al conocimiento de Dios por medio de la ciencia de la naturaleza", lo mismo que D'Alembert y Maupertuis ven en las leyes primitivas del movimiento el punto de partida para toda prueba acerca de la existencia de Dios; al igual que Kant, ambos pensadores franceses insisten en que la inquebrantable sujeción a ley del mecanismo no excluye, sino que, por el contrario, confirma y demuestra el orden teleológico del universo.<sup>9</sup>

Podemos apreciar aquí, a un tiempo, la fecundidad y las limitaciones de la filosofía kantiana, tal como ha venido desarrollándose hasta ahora. La ciencia matemática de la naturaleza forma el fundamento sobre que descansa esta filosofía, pero no es toda-

<sup>9</sup> D'Alembert, *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, IV, 71 s. Sobre Maupertuis, v. *supra*, pp. 389 ss. Las obras de Maupertuis aparecen citadas con frecuencia en los escritos precríticos de Kant. Cf. *Sämtliche Werke*, I, 232, 254, 161, 330 y *passim*.

vía, sin embargo, más que el primer escalón, el peldaño desde el que Kant aspira a ascender hasta el conocimiento especulativo de lo absoluto.

## II

Si pasamos de los estudios del año 1763 a los *Sueños de un visionario*, advertimos que, al cambiar la atmósfera literaria en que ahora entramos, cambia también la atmósfera lógica. Casi tiende uno a considerar como un esfuerzo inicial estéril, condenado al fracaso, el de entroncar con la rigurosa trayectoria del pensamiento kantiano un ensayo como éste, nacido a todas luces del capricho del momento. No en vano el encanto de esta obrilla reside precisamente en la facilidad y en la desenvoltura con que los diversos problemas surgen en ella y se engarzan para formar las imágenes de la fantasía. Parece un empeño pedantesco el querer cortar las alas al vuelo libre de la fantasía, que en estas páginas emprende el pensador, para embutir los resultados del ensayo en un rígido esquema lógico.

Y, sin embargo, no cabe duda de que el nuevo estilo con que aquí nos encontramos es, al mismo tiempo, el testimonio vivo y directo de un nuevo modo de pensar. Lo que por su forma aparece como una inspiración del momento representa, por su contenido, el remate final y consecuente de un difícil y complicado proceso teórico del pensamiento. Y esta combinación es la que imprime al ensayo la característica peculiar que en él se acusa, no sólo en un sentido literario, sino también, y sobre todo, en un sentido filosófico. La desenvoltura estética del humor no es un regalo que le caiga a Kant en el regazo, sin el menor esfuerzo de parte suya; es el fruto de la rigurosa introspección lógica que ahora se esfuerza por realizar el pensador sobre sus propios pensamientos y sobre la idea central que los inspira.

El ensayo sobre las *Magnitudes negativas* terminaba trazando una línea divisoria entre el reino de los conceptos y el reino del ser. El principio de contradicción no sirve para expresar ni resolver los problemas planteados por la existencia empírica. La filosofía wolffiana buscaba el criterio de la *realidad* en la *ordenación* y la *trabazón* de lo concreto, pero ahora se ve que estas

características lógicas resultan insuficientes, si a ellas no vienen a añadirse otros factores y criterios "materiales".

La distinción entre la realidad y el sueño reside, según la conocida teoría de la ontología wolffiana, reconocida con carácter general y recogida en los tratados de metafísica, en el perfecto engarce que en la realidad se acusa: en el hecho de que cada elemento subsiguiente se base íntegramente sobre el anterior y pueda deducirse de él. Las características de la realidad coinciden, así, con las de la verdad lógica. Ahora bien, entre éstas había ido perdiendo cada vez más su valor independiente como criterio el principio de razón suficiente, para convertirse en un simple corolario y aditamento del principio de la identidad (cf. *supra*, pp. 499 y 505 s.).

En este punto interviene el nuevo pensamiento de Kant. ¿Es realmente —se pregunta Kant— la ordenación formal, la ausencia formal de contradicciones, lo único que diferencia del sueño las representaciones que nos formamos cuando estamos despiertos? ¿No revela también el sueño, acaso, una coordinación interior, una recia trabazón sistemática? ¿No existen también sueños de la razón, junto a los sueños de la imaginación?

Los sistemas racionalistas de la metafísica contienen en sí mismos la respuesta inmediata a estas preguntas; nos indican lo que significa por sí sola la ausencia de contradicciones, sin ninguna otra garantía de certeza. La "racionalidad" en que estos sistemas hacen hincapié, nada tiene que ver con la verdad científica, ya que se da, exactamente en la misma proporción, en todas las invenciones y cavilaciones coherentes consigo mismas, en todas las especulaciones caprichosas y en el aire, siempre que se mantengan fieles a las hipótesis arbitrarias de que parten.

En esta contraposición se revela claramente la crisis de la ontología. La filosofía de la Ilustración se jactaba de haber barrido para siempre, gracias a los principios racionales sobre que descansaba, con el "reino de los sueños" de la fantasía; ahora, se pone de manifiesto que no ha hecho, en realidad, sino derribar la barreta que separaba la experiencia científica de las cavilaciones arbitrarias. Tampoco los "arquitectos que construyen sus mundos especulativos en el aire", por muy cuidadosamente que levanten sus

edificios y acoplen unas a otras sus partes sueltas, trabajan con otros materiales que los sueños.

Tal es la conclusión última y consecuente que viene a dictar su fallo condenatorio contra toda metafísica a base de conceptos arbitrariamente establecidos. Y Kant no establece, a partir de ahora, ninguna diferencia entre los filósofos de su tiempo: su veredicto recae no sólo sobre Wolff, sino también sobre Crusius, quien trata de crear el orden de las cosas como de la nada, "por medio de la fuerza mágica de algunas máximas acerca de lo que es y lo que no es susceptible de ser pensado" (II, 342).

En seguida nos damos cuenta de que estamos ante un punto de vista totalmente nuevo, que guía la consideración y el enjuiciamiento. Y el mismo tono y el estilo de los Sueños de un visionario atestiguan que aquella renuncia, que de un modo tan claro y tan consciente se trasluce en la obra, lleva consigo una ganancia profunda y positiva. Lo que hasta ahora había venido sirviendo siempre de punto de apoyo a la metafísica no era las pruebas lógicas, sino los problemas e intereses éticos, con los que parecía hallarse indisolublemente enlazada.

"La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial, pues uno de sus brazos, el que tiene escrito: *Esperanza del porvenir*, posee una ventaja mecánica por virtud de la cual las razones más ligeras depositadas en este platillo de la balanza hacen subir al otro platillo, en el que se colocan las especulaciones dotadas de suyo de mayor peso. Es ésta la única inexactitud que probablemente no será capaz de rectificar nunca y que, en realidad, no querría tampoco corregir, aunque pudiera" (II, 349).

Y, sin embargo, también este motivo ha perdido ahora, para Kant, su fuerza imperiosa e irrefragable. Cualquiera que sea la perspectiva que en última instancia puedan abrir ante nosotros los problemas morales, lo cierto es que, cuando se trata de encontrar a las leyes morales sus fundamentos, debemos atenernos exclusivamente a nosotros mismos, sin que necesitemos apoyarnos en la palanca de un mundo ultraterrenal.

"La verdadera sabiduría va acompañada siempre del candor, y como quiera que en ella el corazón se encomienda a la guía del entendimiento, no necesita recurrir al aparato de la erudición, y sus fines no requieren de tales medios, los cuales, por lo demás,

no están siempre al alcance de todas las personas. ¿Cómo? ¿Acaso tenemos que ser virtuosos pura y simplemente porque exista otro mundo, o debemos, por el contrario, pensar que nuestros actos serán recompensados un día precisamente porque son en sí buenos y virtuosos? ¿No se contienen en el corazón del hombre preceptos morales inmediatos, o será absolutamente necesario apoyar la palanca en el otro mundo, para hacer que el hombre se mueva y obre en éste con arreglo a su propio destino?"

La fe moral en la razón no necesita, para estar segura de sí misma, ninguna clase de apoyos metafísicos.

"Dejemos, pues, a la especulación y al cuidado de cabezas ociosas el dar vueltas a estas ruidosas doctrinas acerca de objetos tan remotos. Para nosotros, son en verdad indiferentes, y si la apariencia momentánea de las razones en pro o en contra puede arrancar tal vez el aplauso de las escuelas, para nada influirá en la suerte futura del hombre honrado... Pero como nuestra suerte en el mundo futuro dependerá presumiblemente, en gran medida, del modo como hayamos sabido desempeñar nuestro puesto en la vida presente, concluiré con las palabras que Voltaire pone en labios de su candoroso y honesto Cándido, como remate de tan largas y ociosas disputas entre las escuelas: cuidémonos de nuestra dicha y pongámonos a cultivar nuestro huerto" (II, 372 s.).

Se trasluce aquí con toda claridad el motivo que impulsa la transformación interior operada en Kant. Los problemas fundamentales de la ética venían preocupando y reteniendo su atención desde los comienzos mismos de su filosofía, pero es al llegar aquí cuando se convierten en el centro dominante de su pensamiento. El centro de gravedad del sistema se ha desplazado: el lugar que antes ocupaban los problemas de la ciencia exacta lo ocupan ahora los problemas morales. Kant asimila y recrea ahora el contenido más puro y más profundo de la ilustración moral del siglo XVIII. En los *Sueños de un visionario* nos habla el discípulo y admirador de Rousseau.<sup>10</sup> La influencia que sobre Kant llegó a ejercer el pensador francés la atestiguan, en términos generales, algunas líneas escritas por el propio Kant.

"Yo mismo soy, por inclinación, un investigador. Siento una

<sup>10</sup> Coincido en este punto de vista con Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3ª ed., II, pp. 26 s.

gran sed de conocimiento y la afanosa inquietud de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mí una gran satisfacción. Hubo un tiempo en que creía que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y en el que despreciaba a la plebe ignorante. Pero Rousseau me ha sacado de mi error. Aquella quimérica superioridad ha desaparecido; he aprendido a honrar al hombre, y me consideraría muy por debajo de cualquier obrero si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad."

La misión de la filosofía ya no consiste, ahora, en enriquecer al hombre con un tesoro engañoso de saber especulativo, sino en circunscribirle a la órbita de su destino moral y necesario.

"Suponiendo que haya sentido por encima o por debajo de sí ciertas tentaciones engañosas que hayan venido a desviarle insensiblemente de sus posiciones peculiares, no cabe duda de que esta guía le ayudará a recobrar su estado de hombre, y por muy pequeño o defectuoso que entonces se sienta, comprenderá que es lo suficientemente bueno para el lugar que ha de ocupar, porque es precisamente lo que debe ser."<sup>11</sup>

Con ello, se ha dado un paso decisivo en la trayectoria de la doctrina kantiana. El "reino de los espíritus" ha perdido su encanto y su poder de seducción; su lugar pasa a ser ocupado ahora por el "reino de los fines", que es un reino ético. Para afianzarse en éste y adquirir carta de ciudadanía en él, para cobrar conciencia de su armónica conexión con la "comunidad de los seres racionales", el individuo no necesita ya de ninguna clase de imágenes metafísicas, las cuales, por muy egregias y "espirituales" que puedan parecernos, se limitan, en último resultado, a convertir en datos sensibles una tarea inteligible. Aunque la realidad de los valores morales y suprasensibles nos parezca segura e inatacable, tenemos que saber renunciar a transmutarla en un ser mítico situado en el más allá.<sup>12</sup> La duda que suscita toda metafísica es, por

<sup>11</sup> Kant, *Sämtliche Werke*, eds. por Hartenstein, VIII, 624 s. Sobre las relaciones entre Kant y Rousseau, cf. Dieterich, *Kant und Rousseau*, Friburgo, 1885.

<sup>12</sup> Cf. acerca de esto, especialmente, la carta de Kant a Mendelssohn del 8 de abril de 1766, en la que Kant abandona expresamente su intento de establecer una analogía entre la constitución moral del reino de los espíritus y la "gravitación universal": este intento, dice, "no constituye una opinión



tanto, en el fondo, la expresión de la profunda y ética certeza de sí mismo. Este sentimiento de liberación interior es precisamente el que imprime su vuelo y su alegría al estilo de los *Sueños de un visionario*.

También en la actitud que Kant adopta ante sus predecesores filosóficos se produce ahora un cambio importante: la doctrina de Hume ha prendido ya en él. Y no cabe duda de que lo que Kant capta primeramente en ella no es tampoco lo que se refiere al contenido puramente epistemológico, sino la significación que encierra para el esclarecimiento moral general. El Hume que comienza influyendo en Kant no es el autor de la *Enquiry*, sino el autor de los *Diálogos sobre la religión natural*.

Pero, partiendo de aquí, el camino tenía que conducir necesariamente más allá. Y los *Sueños* nos muestran a Kant en una época en que coincide con Hume nada menos que en la concepción total de la metafísica y en la valoración de sus posibles resultados. La metafísica es ahora, para Kant, la ciencia de los límites de la razón humana; su misión consiste en separar el reino de la experiencia del mundo de la especulación trascendental (II, 367). En este mismo sentido había llamado Hume a la filosofía, en su tiempo, a ponerse en pie para luchar contra la mística especulativa.

"Expulsados de la tierra abierta, estos bandidos van a esconderse entre la maleza y se mantienen al acecho para irrumpir por todas las brechas no vigiladas del espíritu, abrumando a éste con fantasmas y prejuicios religiosos que lo aterrorizan. Hasta el más fuerte adversario puede ser abatido y dominado, si cede, aunque sólo sea por un momento, en su vigilancia."

Y el único parapeto seguro se halla también para Hume en el análisis crítico de las potencias del entendimiento: "tenemos que desarrollar la metafísica verdadera, para acabar con la falsa y corrompida".<sup>13</sup>

Es el propio Kant quien nos dice, inequívocamente, que lo que ahora toma de Hume, como lo más valioso de su doctrina, es

seria, sino un ejemplo de cuán lejos puede irse, sin tropezar con obstáculo alguno, en las fantasías filosóficas, cuando faltan los datos" (*Sämtliche Werke*, X, 69).

<sup>13</sup> Hume, *Essays*, ed. Green y Grose, pp. 8 ss.

precisamente esta tendencia, esta tónica subjetiva de la filosofía humeana.

"En el temprano desarrollo de vuestro talento —escribe a Herder, en 1767—, vuelvo la vista con gran satisfacción al momento en que el espíritu fecundo, no dejándose llevar ya tanto por las cálidas emociones del espíritu juvenil, adquiere aquel sosiego dulce y sensible que es como la vida contemplativa del filósofo, precisamente lo contrario de aquella con que sueñan los místicos. Espero con seguridad esta época de vuestro genio por lo que de él conozco ya: un estado de espíritu que pocos poseen y que tan beneficioso es para el mundo, del cual tenemos el más bajo ejemplo en Montaigne y el más alto de todos, que yo sepa, en Hume" (X, 70).

Sin embargo, ya en esta época nos encontramos en Kant también con algunos importantes y fundamentales criterios tomados de la teoría del conocimiento de Hume. El conocimiento de las conexiones causales no puede lograrse nunca por la vía de la deducción lógica, sino que se debe solamente a la experiencia, la cual constituye, por tanto, la única instancia para todos nuestros juicios acerca de la existencia. Ahora bien, lo que la experiencia nos ofrece no es nunca más que una agrupación regular y efectiva de representaciones, sin que lleguemos a conocer ni a comprender la trabazón necesaria que entre ellas media. Y tampoco la referencia a la "experiencia interior" puede llevarnos más allá, ya que los fenómenos de la voluntad permanecen mudos, ni más ni menos que los de la observación exterior.

En la época anterior de su pensamiento, Kant había encontrado aquí, por un momento, la solución: "la relación entre las causas la deducimos de nuestros propios actos y la aplicamos luego a lo que es constante en los fenómenos de los actos externos".<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, eds. por Benno Erdmann, t. II, Leipzig, 1884, núm. 289. Esta reflexión, como con razón señala Erdmann, se halla en contradicción con Hume; trátase, sin embargo, de una contradicción expresamente rectificada y superada por los *Sueños de un visionario*. Por eso no es posible deducir de ella, como pretende Erdmann, un argumento en contra de la coincidencia entre los criterios de Kant y Hume en la época a que nos referimos aquí, sino conjeturar simplemente que los *Sueños* son anteriores en el tiempo. Y como, además —según lo prueba el hecho de que en esta obra aparezca ya el concepto del juicio sintético—, los

Pero ahora, esta solución es combatida también por Kant, con las mismas razones empleadas por Hume. Podemos, indudablemente, conocer como una "experiencia simple" la influencia que mi pensamiento y mi voluntad ejercen sobre mi cuerpo, pero nunca llegar a comprenderla por razones. El hecho de que mi voluntad mueva mi brazo no es más comprensible para mí que lo sería el que alguien dijese que podía detener la luna dentro de su órbita: la diferencia consiste solamente en que lo primero nos lo demuestra la experiencia, mientras que lo segundo jamás se ha revelado a nuestros sentidos (II, 370).

Por donde, en general, cuando se trata de determinar las fundamentales relaciones causales originarias, son las experiencias las únicas que tienen derecho a pronunciar la última palabra, mientras que "los fundamentos de razón, en tales casos, no son de la menor utilidad ni para inventar ni para confirmar la posibilidad o la imposibilidad" (II, 371).<sup>15</sup>

Como vemos, la concepción de conjunto acerca del método de la ciencia matemática de la naturaleza acusa ahora una clara desviación, si se la compara con las posiciones mantenidas en el "estudio laureado". En éste —fiel a la indicación dada por el propio Newton y desarrollada en detalle, v. gr., por Roger Cotes en el

*Sueños* siguen al grupo de obras del año 1763, hay que llegar a la conclusión de que su redacción debió de corresponder a los años 1764-66.

<sup>15</sup> Una curiosa objeción contra la hipótesis de la aproximación de Kant a Hume en los *Sueños de un visionario*, es la que presenta Adickes (en *Kant-Studien*, Kiel, 1895, p. 101). Este autor considera como una contradicción entre ambos pensadores el hecho de que Kant —en el año 1766— busque el origen de los conceptos y los juicios causales en la experiencia, mientras que Hume niega abiertamente "que a nuestro concepto de la causa corresponda una 'impresión' cualquiera, emanada de los objetos situados fuera de nosotros". A esto hay que replicar que Hume no entiende en modo alguno por "experiencia" las impresiones concretas en cuanto tales, sino sobre toda su combinación asociativa. Ahora bien, en este sentido, es claro, y Hume lo destaca constantemente, que todas nuestras conclusiones acerca de las relaciones entre causa y efecto brotan de la experiencia. "I shall venture to affirm —dice Hume en la *Enquiry*— as a general proposition which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not in any instance attained by reasonings a priori; but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other" (ed. Green y Grose, p. 24).

prólogo a la segunda edición de los *Principios matemáticos de la teoría de la naturaleza*—, se consideraban todavía, en lo esencial, el análisis y la síntesis como métodos correlativos: una vez que la inducción nos había conducido a los principios generales, podía y debía entrar en juego la deducción, para derivar de ellos y pre-determinar, también en rigurosa conexión, los hechos particulares. Pero, ahora, nos encontramos con que los datos empíricos no forman solamente el comienzo y la materia fundamental de la reflexión filosófica, sino también su término.

Claro está que sólo se trata de una breve fase transitoria del pensamiento kantiano, fase perfectamente explicable en cuanto a sus motivos. La meta que Kant traza ahora a la filosofía, la delimitación del saber dentro del círculo de la experiencia, no parecía que pudiera alcanzarse de otro modo que yendo a buscar también el fundamento del saber exclusivamente a los hechos de la observación. Sin embargo, también para esta época a que nos referimos vale y conserva toda su razón de ser la frase de Kant de que distaba mucho de dar oídas a Hume en lo tocante a sus consecuencias. Aunque, coincidiendo con él, cifre la misión de la metafísica en una teoría del conocimiento por la experiencia, no llegó a considerar nunca como una "opinión seria" la derivación psicológica de los conceptos de la experiencia por el juego de la asociación y del hábito.<sup>16</sup>

Surge aquí, por tanto, un problema nuevo y más profundo. Era natural y obligado que se acentuara y destacara unilateralmente el valor de la experiencia, mientras se tratara de afianzar y deslindar firmemente el auténtico campo de la investigación filosófica frente a los excesos de la mística especulativa.<sup>17</sup> Pero, una vez alcanzada

<sup>16</sup> No coincidimos, por tanto, con Kuno Fischer —quien hace resaltar, con razón, la estrecha afinidad entre Kant y Hume en la época de los *Sueños*— ni en lo referente al momento de la primera influencia de Hume, que él sirva en el año 1763, ni en lo tocante al alcance de esta influencia. En lo que respecta a este segundo punto, hay que decir que K. Fischer, ante las objeciones de Cohen y Riehl, ha modificado esencialmente su punto de vista anterior, en las ediciones posteriores de su *Geschichte der neueren Philosophie*.

<sup>17</sup> La más importante objeción contra la hipótesis de una influencia relativamente temprana de Hume sobre Kant (en el año 1766) consiste en afirmar que no es posible prescindir de la influencia humeana para explicar algunas de las posteriores fases de desarrollo del pensamiento kantiano. Pero esta

esta meta, la investigación podía seguir su curso y tenía que plantearse de nuevo, necesariamente, el problema de encontrar los principios lógicos a los que la experiencia misma debe su solidez y su certeza.

### III

Los estudios del año 1763, y sobre todo el ensayo sobre las *Magnitudes negativas*, terminan con una nítida separación entre los principios lógicos y los reales, entre las *verdades conceptuales* y las *verdades de hecho*. No sólo es imposible construir la existencia de las cosas a base de simples conceptos, sino que ni siquiera poseemos en todo el campo de la lógica un solo medio para poder expresar y reproducir la trabazón empíricamente dada entre los objetos. Todo juicio se limita a esclarecer un concepto dado por medio del análisis; partiendo de él, ningún camino conduce, por tanto, a la existencia, la cual no se contiene nunca, como simple predicado o como determinación, en un sujeto. No existe una lógica de la realidad (cf. *supra*, pp. 550 s.).

Esta conclusión es necesaria e insoslayable, mientras se toma como base —según lo hace Kant todavía en este período— la concepción wolffiana de la lógica y su explicación del juicio.

Esta objeción queda refutada tan pronto como se aclaran los motivos intelectuales que determinan en lo sucesivo la orientación de la filosofía de Kant y que permiten explicarla sin necesidad de admitir un "impulso" exterior. La exposición del texto intenta demostrar —a la luz de las *Reflexionen*— este desarrollo inmanente de la filosofía kantiana.

Una segunda dificultad suele encontrarse, sobre todo, en el hecho de que Kant, en la *Dissertation* del año 1770 —por oposición a la concepción fundamental de los Sueños de un visionario— afirma la cognoscibilidad de las sustancias absolutas, de donde se deduce que todavía en esta época no había despertado de su "sueño dogmático". Sin embargo, hay que decir, en nombre de este criterio, que para determinar lo que en este sentido debe entenderse por "dogmatismo", no debe tomarse como base la opinión subjetiva de los críticos, sino única y exclusivamente la definición que de este concepto da el propio Kant (cf. acerca de esto Höffding, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII [1893], p. 383). El dogmático, según esta definición, es el que "no mide la esfera de su entendimiento, ni determina, por tanto, con arreglo a principios, los límites de su posible conocimiento" (*Kritik der reinen Vernunft*, B, 796). Y esto es precisamente lo que ocurre en los Sueños de un visionario. Con ello queda refutada y superada para siempre la arrogancia dogmática de quienes pretenden "desenvolverse solamente a tenor de los principios, teo-

Pero, ¿sigue siéndolo, a partir del momento en que se convierta en pauta única y exclusiva la propia concepción, alcanzada ya ahora por Kant? ¿Vale lo demostrado por la lógica tradicional de la escuela para todas y cada una de las formas de la lógica, en general? ¿Acaso no deberá emprenderse aquí el camino inverso, por el que los nuevos tipos de relación y de conexión que se nos revelan en lo empírico-real conduzcan al descubrimiento de una nueva forma de juicio, adecuada a ellos?

Preguntas como éstas tenían que hacerse cada vez más apremiantes, a medida que Kant fuese desembarazándose interiormente de la doctrina tradicional. Esto es lo que explica por qué nos vemos llevados ahora a la distinción entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos, no establecida todavía en el "estudio laureado".<sup>18</sup> Nuestros testimonios pertenecen a diferentes categorías lógicas y poseen diferente carácter lógico y valor lógico de validez, según que se limiten a destacar por separado una característica

como desde largo tiempo atrás viene empleándolos la razón, sin pararse a averiguar el modo y el derecho con que se llega a ellos". A partir de ahora, Kant —según escribe en una carta dirigida por aquellos días a Lambert— se considera ya "seguro del método que debe seguirse para no caer en aquella ilusión del saber que le lleva a uno a creer haber alcanzado a cada paso la solución, sin perjuicio de tener que volver atrás otras tantas veces, para encontrar el camino"... "Desde entonces —añade Kant—, veo cada vez, por la naturaleza de la investigación que tengo ante mí, lo que necesito saber para llegar a la solución de cada problema especial y qué grado de conocimiento determina lo que nos es dado, de tal modo que aunque el juicio resulte, con frecuencia, más limitado, es también, al mismo tiempo, más claro y más seguro de lo que suele ser" (carta del 31 de diciembre de 1765; *Sämtliche Werke*, X, 52 s.; cf. carta a Herder [1767], X, 71). Ningún "dogmático" se expresaría con esta claridad y, a la vez, con este retraimiento. Cuando Kant, más tarde, acepta de nuevo una especie de conocimiento positivo del "mundo inteligible", no lo hace ya nunca al modo simplista de la metafísica escolástica, sino dando por supuesta una exacta separación de la "capacidad de conocimiento" y un deslinde de su campo de acción y de sus legítimas pretensiones. En este sentido, también la disertación del año 1770 debe ser considerada como "un ensayo propedéutico para distinguir el conocimiento sensible del intelectual" y, por tanto, como una obra crítica en cuanto a su método, cualquiera que su resultado sea.

<sup>18</sup> V. sobre este punto, Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1875, pp. 77 ss. y 167 ss.

contenida ya en el sujeto o añadan al contenido del concepto del sujeto una determinación totalmente nueva.

Pero la fuente y el fundamento primario de esta ampliación, desde el punto de vista en que ahora nos mantenemos, no pueden buscarse nunca fuera de la *experiencia*. Sólo ésta puede suministrar aquello que para la lógica formal es un misterio, cuando no una contradicción. En ella se ha operado lo inconcebible: la conexión de lo conceptualmente *diferente* aparece aquí ante nosotros como un hecho cierto y palpable. Por donde todos los juicios sintéticos son al mismo tiempo, por su carácter y su origen, juicios empíricos.

Sin embargo, tampoco podemos detenernos en esta equiparación, sin que inmediatamente nos salga al paso un nuevo problema. El estudio laureado había caracterizado la *síntesis* como el método general que sirve de base a la *formación de los conceptos matemáticos*, mientras que los *juicios matemáticos*, que se limitan a desarrollar el contenido previamente dado en la definición se someten directamente al principio de la identidad (II, 294). Pero si reflexionamos —como corresponde al sentido de la *nueva* distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos— no tanto sobre la *forma exterior* del juicio como acerca del *origen del conocimiento*, vemos en seguida que, enfocado desde *este* punto de vista, también el juicio matemático debe ser considerado como *sintético*, ya que su verdadero *contenido de verdad* no descansa sobre un simple análisis, sino sobre una nueva creación.

Si antes el corte de separación entre el método matemático y el metafísico separaba también el método de la *física* del de la *matemática* (cf. *supra*, p. 544), ahora ambos aparecen reunidos de nuevo bajo un título común. Los dos factores fundamentales sobre los que descansa la existencia de la ciencia de la *naturaleza*, la "observación" y la "geometría", no se enfrentan ya el uno al otro, sino que poseen, como fuentes sintéticas de conocimiento, un terreno de principio común.

Pero no cabe duda de que precisamente esta comunidad, la contraposición común en que ambos se enfrentan ahora a los conocimientos abstractos de la lógica y la metafísica, contribuye, al mismo tiempo, a entorpecer el nítido deslinde metodológico

entre ellos mismos y su pretensión de vigencia. Cabe preguntarse, en efecto: ¿estos dos factores que se asocian para la construcción de la *física*, ocupan el mismo plano, el mismo rango, el uno junto al otro, o existe entre ellos una diferencia característica de valor? ¿Existen, al lado de los juicios sintéticos que se limitan a reproducir hechos *concretos* de la observación, otros dotados de vigencia general y necesaria? Si a estas preguntas hubiera de darse una respuesta afirmativa —como evidentemente hay que hacerlo, si no queremos vernos inducidos a error en cuanto a la certeza objetiva de los supremos principios de la ciencia de la *experiencia*—, se abriría con ello ante nosotros una nueva perspectiva; se descubriría, de este modo, un tipo de *necesidad* que no recibiría sus títulos de garantía y justificación de la lógica formal, sino que tendría que ir a buscarlos a otro sitio.

Con esto, nos veríamos llevados de la mano hasta los mismos umbrales de la filosofía crítica. Pero esta trayectoria del pensamiento que brevemente hemos intentado esbozar presenta rasgos tan consecuentes e imperiosos, que precisamente ello nos mueve a mostrarnos un tanto desconfiados, es decir, a ver en esta trayectoria, tal como queda descrita, más bien una construcción conceptual que una verdadera descripción de los hechos históricos.

Pero precisamente en este punto nos encontramos con que el diario filosófico de Kant —editado por Benno Erdmann bajo el título de *Reflexiones en torno a la Crítica de la razón pura*— viene a ofrecernos una confirmación directa de los resultados a que nos había llevado el análisis y la reconstrucción objetiva de la trayectoria del pensamiento kantiano. A la luz de este diario, podemos seguir y documentar paso a paso las distintas fases y los sucesivos estadios transitorios del pensamiento de Kant.

Vemos aquí cómo el nuevo concepto del *juicio sintético* aparece ya en el período que precede a los *Sueños de un visionario*.<sup>19</sup> Sin embargo, de momento, la "posibilidad" de tales juicios sólo puede demostrarse mediante la *experiencia*, estándoles vedada todavía cualquier fundamentación de orden racional, que, como tal, sólo podría basarse en el principio lógico de la identidad.

<sup>19</sup> El concepto del "juicio sintético" aparece ya en las *Reflexionen*, p. 289, anteriores a los *Sueños de un visionario* (v. *supra*, nota 14).

"La posibilidad de los *conceptos* descansa solamente sobre el principio de contradicción, la de la *síntesis* sobre la experiencia" (*Reflexiones*, núm. 296).

Se establece, de este modo, una clara y unívoca interdependencia: "todos los juicios *analíticos* son racionales, y *viceversa*; todos los juicios *sintéticos* son empíricos, y a la inversa" (*Reflexiones*, núms. 500 y 292).

El abismo entre la experiencia y el pensamiento amenaza, ahora, con ser infranqueable, ya que la antinomia excluyente que aquí se establece no parece admitir ninguna suerte de mezcla o conciliación. Tal es la concepción con que nos encontramos en los *Sueños de un visionario*: los *fundamentos de la razón*, cuando se trata de fijar los principios reales del acaecer, "no tienen la menor utilidad", ni para inventarlos ni para confirmarlos complementariamente.

La conexión causal de los fenómenos, y, por tanto, el principio de la razón suficiente, vuelve a servir de caso ejemplar de esta relación. La "generalidad" que tradicionalmente atribuimos a este principio no es la validez general lógica e incondicionada, sino que descansa exclusivamente sobre una vaga generalización de los datos de la experiencia.

"En los *conceptos del entendimiento*, se entiende por fundamento aquello de lo que pueden sacarse, en general, conclusiones para lo otro. *La posibilidad de esto puede encontrarse, evidentemente, en fundamentos lógicos, pero nunca en fundamentos reales.* Ahora bien, la experiencia no establece ninguna verdadera generalidad, porque no establece ninguna necesidad. Sin embargo, la *aplicación* del concepto del fundamento real parte siempre simplemente de la experiencia. *Por tanto, los principios sólo pueden ser empíricamente generales y sólo encierran también una significación empírica, a saber, la de que algo vaya siempre acompañado de algo distinto, como su fundamento*" (*Reflexiones*, núm. 726).

Lo que Kant había expuesto con respecto a las *fuerzas fundamentales*, o sea el que éstas no pueden *inventarse por casualidad*, sino que sólo pueden *leerse* en las observaciones concretas, se hace extensivo ahora, por tanto, a los *principios* de la

investigación. La *vigencia* empírica de estos principios se desprende directamente de su *aplicación* puramente empírica.<sup>20</sup>

Pero aquí, donde Kant parece hallarse más cerca de la doctrina de Hume, se produce también la reacción contra los resultados definitivos a que ésta llega. El propio Kant nos dice que, después de haberse cerciorado del problema planteado por Hume, el primer paso que dio, para seguir adelante, fue el de "representarse la tarea en su conjunto".

"Intenté, por tanto, ante todo, ver si era posible representarse de un modo general el designio de Hume, y no tardé en descubrir que el concepto de la relación de causa a efecto *no es, ni mucho menos, el único* por medio del cual puede el entendimiento pensar *a priori* las conexiones entre las cosas, sino que, por el contrario, en ello consiste totalmente la metafísica."

También en este punto nos permiten las *Reflexiones* seguir en todos y cada uno de sus pasos el camino recorrido por Kant. El principio de razón suficiente se presenta, en un principio, como el principio exhaustivo, que encuadra y abarca todas las relaciones de lo real. Pero no tarda en suscitarse la duda contra la exactitud de este criterio.

"¿Por qué —se pregunta Kant— se determina el *principium rationis sufficientis*, junto al *principium contradictionis*, como la ley única? ¿El principio de la deducción y el de la clasificación?" (reflexión 505). Y, en seguida, opone al principio puramente lógico de la identidad una *pluralidad de principios sintéticos*. "Junto al *principium identitatis et contradictionis*, tiene que haber necesariamente otros principios, tales como los del *nexus* y la *oppositio*, ya que los primeros sólo nos permiten comprender el *nexo* y la *oposición* lógicos, pero no los reales. *Ahora bien, ¿cuáles son estos principia synthetica?*" (reflexión 488).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Cf. además, especialmente, *Reflexionen*, p. 499: "Los conceptos de la causa son conceptos sintéticos y, por tanto, empíricos."

<sup>21</sup> La *localización en el tiempo* de estas reflexiones y las que les siguen en el texto se desprende del hecho de que representan una gradual transformación de la teoría "empirista" del conocimiento, tal como se desarrolla en los *Sueños de un visionario* y según la cual la propia experiencia necesita, para su validez, determinados *principios generales* en que pueda apoyarse. Estos principios aparecen *postulados* ya aquí, pero todavía no *establecidos*, de donde se deduce que las *Reflexiones* correspondientes debieron de ser anteriores al

Aparece así ante nosotros una importante distinción, grávida de consecuencias, que es la que separa los principios empíricos de los matemáticos. "Algunos principios son analíticos, y se refieren a la parte formal de la claridad en nuestro conocimiento; otros son sintéticos, y se refieren a la parte material, como ocurre con los principios aritméticos, geométricos y cronológicos, en una palabra, con los principios empíricos" (reflexión 504).

Qué representa este progreso para la totalidad del problema lo señala también claramente el propio Kant, en un pasaje posterior, en el que analiza y critica el planteamiento humeano del problema. El gran error de Hume —nos dice Kant, en este pasaje— consiste en "haber dejado a un lado, irreflexivamente, toda una provincia del conocimiento apriorístico, y precisamente la más importante de todas: la de la *matemática pura*, creyendo que su naturaleza, su régimen constitucional, por así decirlo, descansaba sobre principios totalmente distintos, es decir, exclusivamente sobre el principio de contradicción... Pero se equivocaba de medio a medio, al pensar así, y este error trajo consecuencias perjudiciales y decisivas para el concepto por él preconizado, en su totalidad... De no haber procedido así, habría podido extender su indagación acerca del origen de nuestros juicios sintéticos hasta mucho más allá de su concepto metafísico de la causalidad, englobando también la posibilidad de la *matemática a priori*, que necesariamente tenía que considerar asimismo como sintética... Y, de este modo, la buena compañía en que se habría encontrado la metafísica, habríala puesto a salvo del peligro de verse desdeñosamente maltratada, pues los golpes dirigidos contra ésta habrían reper-

año 1769, fecha en la que Kant ha establecido ya un sistema desarrollado de principios apriorísticos puros, principios que, aunque se revelen a nuestra conciencia en ocasión de la experiencia, se consideran como totalmente independientes de la percepción sensible, en lo que al carácter de su vigencia se refiere. (Cf. acerca de esto, *infra*, pp. 578 ss.). Ello nos permite señalar los años 1766 y 1769 como la fecha más temprana y la más tardía a que corresponden dichas reflexiones. (Acercas de la significación de estas *Reflexiones* en la historia del desarrollo de la doctrina kantiana, cf. el citado estudio de Adickes, en *Kant-Studien*, pp. 92 ss., 103 ss., quien, sin embargo, en consonancia con su punto de vista en cuanto al momento en que se produjo la influencia de Hume, entiende que la generalización del "problema humeano" no llegó a manifestarse hasta las reflexiones del año 1769 [núms. 483, 502, 512 y 513].

cutido también, por fuerza, sobre la matemática, lo que no entraba ni podía entrar en las intenciones de Hume" (*Prolegómena*, § 4).

Por tanto, al reconocerse como sintéticos, según ahora se hacía, los juicios fundamentales de la matemática,<sup>22</sup> quedaba ya decidido el rumbo que tenía que seguir toda la investigación.

Cierto es que aún sigue afirmándose, por el momento, que los *principios formales* dotados de validez general sólo rigen para los juicios puramente lógicos y racionales, pero no para los juicios empíricos y matemáticos. "Cabe enfocar a priori la posibilidad de las combinaciones analíticas, pero no la de las sintéticas" (*Reflexiones*, 291; cf. 497). Pero es evidente que no era posible aferrarse a este punto de vista, sin atentar contra la seguridad del mismo conocimiento matemático.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Este paso se da, por ejemplo, en la reflex. 496: "Todos los principios *prima* son o bien principios elementales y analíticos, o bien axiomáticos y sintéticos... Los racionales son analíticos, los empíricos sintéticos y, por tanto, matemáticos."

No vemos ninguna razón en pro de la hipótesis de Adickes (en *Kant-Studien*, p. 104) de que el conocimiento del carácter sintético de los juicios matemáticos haya sido alcanzado, "cuando muy pronto, en el curso del año 1768". No puede extrañarnos el que la nueva concepción no aparezca expresamente mencionada y razonada en el ensayo "sobre el fundamento primero de la diferencia de las zonas en el espacio", ya que este breve escrito trata solamente de un problema determinado y concreto, sin retrotraerse nunca a los fundamentos sistemáticos generales de la doctrina kantiana. Sin embargo, implícitamente ya se apunta de un modo claro en este opúsculo el giro del pensamiento, puesto que la tendencia esencial del estudio va encaminada a demostrar que las relaciones y las distinciones referentes al espacio no pueden reducirse a conceptos puros, sino que, para retenerlas, es necesario remontarse a las "sensaciones" de los sentidos (a la sensación del lado derecho y del izquierdo). Estamos, pues, exactamente ante la fase que conocemos con toda precisión de las reflexiones: los juicios matemáticos se hallan ya claramente separados de los juicios lógico-analíticos, pero se acercan con ello directamente a los principios empíricos, ya que no se ha alcanzado aún el pensamiento de la "intuición pura", aunque sin llegar a confundirse totalmente con ellos, en modo alguno. (V. nota siguiente.)

<sup>23</sup> Debe reputarse como algo extraordinariamente inverosímil, desde el punto de vista interno, si tenemos en cuenta el juicio sistemático que él mismo emite acerca de semejante concepción, el que Kant llegase a sacar esta última consecuencia, considerando, en una fase cualquiera de su trayectoria filosófica, los principios matemáticos como *principios de experiencia*. El pasaje de las *Reflexionen* (refl. 498) que invoca en apoyo de este criterio Vaihinger (*Com-*

Por donde se llega, ahora, a la conclusión inversa: si queremos llegar a *comprender* conceptualmente la verdad de la matemática, que aparece ante nosotros como un *hecho* inatacable, no tenemos más remedio que *postular* un principio que nos garantice la posibilidad de una *synthesis a priori*. Con lo cual nos vemos ya situados, por fin, ante el problema *crítico* fundamental y decisivo.

*¿Cómo cobran los juicios empíricos y sintéticos un carácter general? ¿No poseemos, junto a los principios formales de los juicios racionales, otros principios formales para los juicios sintéticos y empíricos? ¿No son los mismos los principios formales de la relación real que los de la relación lógica?*" (refl. 490).

Los "principios materiales", que el estudio laureado contraponía al principio de identidad y de contradicción ceden el puesto ahora a los *principios formales* puros de la experiencia y del conocimiento matemático, que son los que, de aquí en adelante, forman "la base y la firmeza de la razón humana" (cf. *supra*, p. 552).

El ataque de Hume es rechazado, por cuanto que la "razón" cobra, ahora, un contenido positivo: junto a la *lógica*, empieza a surgir una *teoría sintética y general de las formas del conocimiento*.

#### IV

Los *Sueños de un visionario*, aunque en apariencia no hagan más que seguir los razonamientos de Swedenborg y las elucubraciones de la mística especulativa, tocan un problema que aún no había encontrado su solución definitiva, ni siquiera en el campo de la *ciencia exacta de la naturaleza*.

Para explicar la posibilidad de la *acción a distancia*, tanto Newton como Clarke se remitían a un medio inmaterial, "espiritual", que, según ellos, llenaba todos los ámbitos del universo y servía

*mentar zur Kritik der reinen Vernunft*, I, 275) no prueba nada. "Existen —dice este texto— principios sintéticos sacados de la experiencia, es decir, *principia prima synthetica*; tales son también los axiomas de la matemática del espacio; los principios racionales no pueden ser, en modo alguno, sintéticos." El giro "tales son" se refiere simplemente a la palabra "sintéticos" de la oración anterior; junto a los principios sintéticos sacados de la experiencia, existe una segunda clase de juicios sintéticos, que no son ni empíricos ni racionales (en el sentido analítico-formal), que es la clase representada por los juicios de la matemática.

de vehículo para la trasplatación de todo efecto a lugares lejanos.

Esta conjetura, que en el campo de la *física* se aventuraba tan sólo de un modo vacilante e hipotético, cobraba contornos mucho más firmes en la psicología y en la teología, en la teoría del alma y en la teoría de Dios. Para poder comprender la *comunidad* de Dios con el universo y la del alma con el cuerpo, es necesario, se nos decía, poner ambos términos en una relación de *presencia dentro del espacio*. Así como el alma puede percibir directamente las imágenes de las cosas proyectadas en el cerebro gracias al hecho de morar en éste, así también la sustancia divina puede captar, *conocer* y llevar dentro de sí la esencia de todas las cosas porque se halla extendida por igual a lo largo de todo el universo, por medio de su omnipresencia. (V. *supra*, pp. 421 ss. y 513 s.)

La física y la metafísica, la investigación empírica y la monología se aúnan, así, ante el problema de la *relación de las sustancias inmatrimales con el espacio*. En una carta a Mendelssohn, expresa claramente el propio Kant que este problema es precisamente el centro teórico en torno al cual giran también los *Sueños de un visionario*.

"En mi opinión, todo depende de que se indaguen y descubran los datos de este problema: *¿cómo se halla el alma presente en el mundo*, tanto en el de las naturalezas materiales como en el de las afines a ella?" (X, 68).

Ahora bien, esta investigación tiene necesariamente que cobrar ahora un rumbo nuevo, a tono con los cambios que han experimentado el concepto y la función de la metafísica. Ésta no trata ya de las cosas absolutas, sino que es la teoría de la estructura y de los límites de la *razón humana*. Por tanto, el problema, si en realidad lo analizamos y lo seguimos hasta en sus últimos "datos", no consistirá ya en saber cómo se asocian en el espacio y cómo pueden actuar unas sobre otras las sustancias por sí existentes, sino que se orientará con la mira de saber como nuestro *conocimiento de las sustancias* se comporta con respecto a nuestro *conocimiento del espacio*. Es ocioso, en efecto, pararse a investigar la trabazón esencial interior entre el mundo de los espíritus y el de los cuerpos; en cambio, no podemos descartar el problema de cómo la *intuición* de nuestros sentidos, que nos revela cuál es la conexión

empírica de la naturaleza, se coordina con los puros *conceptos de la razón*, por virtud de los cuales, trascendiendo por encima de la realidad empírica, concebimos un orden "inteligible" de los fines.

El primer paso dado en el camino de esta investigación tiene que consistir, necesariamente, en un análisis crítico del *concepto del espacio*. Tal es, en efecto, el problema que Kant aborda desde todos los puntos de vista, en la época que sigue a los *Sueños de un visionario*. La amplitud de visión *histórica* que ahora ha alcanzado nuestro pensador la revela el hecho de que, en el minucioso examen que sirve de introducción a este estudio, no se olvide ni una sola de las múltiples tendencias históricas que entre sí se debatían en la interpretación del concepto del espacio.

Las *Reflexiones* nos suministran la prueba irrecusable de que Kant conoce y sopesa todos y cada uno de los argumentos, de las razones en pro y en contra manejadas en torno a este problema. La mirada del pensador se concentra principalmente en la fundamentación de la geometría y la mecánica en el plano de los principios, pero sin descuidar por ello ninguno de los grandes razonamientos que hemos tenido ocasión de seguir por separado en el proceso de nacimiento y desarrollo de aquella doctrina (v. *supra*, lib. VI, cap. 2). Junto a los problemas de la investigación empírica se estudian los de la filosofía de la naturaleza, junto al análisis epistemológico se destaca el análisis de la teología especulativa. Kant no desdeña ni una sola sugestión histórica, pero sin entregarse por entero a ninguna de ellas. Cuando parece que va a pronunciar la última y firme decisión, vemos cómo le sale al paso, contrariando su derecho, la concepción contraria. El propio Kant caracteriza este período con las siguientes palabras:

"Al principio, sólo llegué a vislumbrar vagamente este concepto. Me esforzaba muy seriamente por encontrar las razones en apoyo de unas tesis y de las contrarias, no porque tratara de construir una teoría escéptica, sino porque presumía detrás de aquello una ilusión del entendimiento y quería descubrir dónde se ocultaba. El año 69 me dio mucha claridad" (refl. 4).

El método y el resultado de la *ciencia newtoniana* parecen suministrar un primer punto de apoyo en este movimiento especulativo. Por eso Kant se orienta nuevamente hacia ella, pero ya

no como discípulo, sino como pensador filosófico original e independiente, esforzándose por afianzar con nuevas razones los resultados adquiridos. Euler había intentado demostrar la validez del concepto del *espacio absoluto* con el argumento de que es una condición latente e inexcusable para la existencia de las supremas *leyes del movimiento*; pues bien, Kant trata ahora de remontarse un paso más atrás en la línea de este mismo método. La prueba decisiva de la verdad de las premisas newtonianas está contenida —nos dice Kant— no sólo en el hecho de la *mecánica*, sino, antes de éste, en el de la *geometría*, como lo proclama el ensayo *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las zonas en el espacio* (1768).

"Los juicios intuitivos acerca de la extensión, tal como se contienen en el arte de la medición", nos ofrecen la garantía de "que el espacio absoluto es independiente de la existencia de toda materia y tiene de suyo una realidad propia, como el fundamento primario de la posibilidad de su composición".

La geometría nos suministra, en efecto, determinadas relaciones dentro del espacio y el ejemplo de determinadas *distinciones espaciales*, que en modo alguno pueden concebirse y esclarecerse como simples distinciones en cuanto a la mutua situación de las partes de un cuerpo. Puede ocurrir que dos figuras sean perfectamente iguales entre sí, que sean, por tanto, idénticas en cuanto a la *ordenación* de sus respectivas partes, sin llegar por ello a coincidir totalmente y sin representar, por tanto, lo mismo, consideradas como "espacios".

Conocido es el modo como Kant desarrolla este pensamiento a la luz del ejemplo de los "opuestos incongruentes". Así, la característica específica y peculiar que forma la diferencia entre la mano derecha y la izquierda no reside precisamente en ninguna cualidad de las manos mismas, ni en la relación entre sus diversas partes: para encontrarla, tenemos que proceder más bien a situar a los dos cuerpos en contraste con la *totalidad del espacio*, tal como lo hacen los geómetras.

"Vemos claramente, partiendo de aquí, que las determinaciones del espacio no se deducen, como consecuencias, de las situaciones respectivas de las partes de la materia, sino que éstas son, por el contrario, consecuencias de aquéllas y que, por tanto, pueden



encontrarse en las cualidades de los cuerpos ciertas diferencias, diferencias verdaderas y no ficticias, que se refieren solamente al espacio *absoluto* y *originario*, ya que solamente a través de él es posible llegar a establecer la relación entre las cosas corporales" (II, 383).

Pero por muy "evidente" que parezca esta solución, que descansa exclusivamente sobre los mismos hechos fundamentales de la geometría, no por ello deja de ser harto paradójica. Kant, al igual que Euler, no acierta a considerar "el concepto del espacio, a la manera como lo concibe el geómetra y al modo como ciertos sutiles filósofos lo incorporan también a su concepto doctrinal de las ciencias naturales", como una "simple cosa especulativa"; pero tiene que confesar, lo mismo que éstos, que "abundan las dificultades que rodean este concepto, cuando su realidad, bastante intuible para el sentido interior, trata de captarse por medio de las ideas racionales" (cf. *supra*, p. 416).

El espacio absoluto no es un objeto de la experiencia ni de la "sensación externa"; escapa, por tanto, a los *medios de conocimiento* a los que en general tiene que atenerse, por no disponer de otros, la ciencia empírica.

Estamos, por consiguiente, ante el mismo conflicto que ya se manifestaba inconteniblemente en la teoría de Newton y Euler: aquello que se erige en condición de todo nuestro conocimiento es por sí mismo, en cuanto a su verdadera esencia, incognoscible. Y no es éste tampoco el único problema que nos sale al paso; hay otros aún más difíciles. Si el *espacio* y el *tiempo* poseen una existencia objetiva aparte, anterior al ser de las cosas, no podemos por menos de preguntarnos de qué modo se llenan de contenido real estos esquemas vacíos, por qué procedimiento se añaden y se encuadran dentro de ellos, *a posteriori*, los objetos.

Para resolver este problema, hay que recurrir, al parecer, nada menos que a una verdadera *creación*. Ahora bien, tan pronto como dejamos paso a la idea de la creación, nos vemos envueltos en una serie de insolubles dificultades. Reaparecen ahora ante nosotros todas aquellas dudas que habían sido tan minuciosamente debatidas en la disputa entre Leibniz y Newton. Tenemos que admitir un determinado *momento* para el nacimiento de las cosas y no podemos, sin embargo, dar a ninguno preferencia sobre otro

cualquiera, ya que el tiempo vacío, en cuanto tal, no encierra ninguna clase de fundamentos determinantes y diferenciales. Tenemos que asignar al universo corpóreo un *lugar* fijo dentro del espacio infinito y reconocer de otra parte, sin embargo, que las relaciones de lugar y de distancia entre las *partes* del todo no son aplicables a la *totalidad* del universo.<sup>24</sup> El problema del espacio y el tiempo se convierte, cuando se le considera y analiza con cuidado, en el *problema de las antinomias*.

Ahora bien, el conocimiento del nuevo problema llevaba también consigo su solución crítica: las antinomias son esclarecidas, dominadas y reducidas en la *teoría de la idealidad del espacio y el tiempo*.<sup>25</sup> Las dificultades desaparecen cuando, en vez de considerar el espacio y el tiempo como objetos exteriores dados, los concebimos como puros *medios* y *formas* de conocimiento, a que recurrimos para ordenar y agrupar en sistemática unidad la variedad indeterminada de las sensaciones. Todo lo que ambos conceptos tienen de contradictorio cuando los contemplamos como esencias o cualidades sustanciales de las cosas existentes por sí mismas, lo tienen de claros y transparentes tan pronto como vemos en ellos, simplemente, conceptos y productos del *entendimiento puro*. Con esta significación, y no como formas de lo *sensible*, es, en efecto, como aparecen ahora ante nosotros el espacio y el tiempo.

<sup>24</sup> Las *Reflexiones* contienen referencias profundas e inequívocas que demuestran cuán detenidamente se ocupó Kant de los problemas planteados en la correspondencia entre Leibniz y Clarke. Cf. por ejemplo refl. 1416, 1417 y 1426 (problema del comienzo del mundo en el tiempo) con la quinta carta de Leibniz, § 55; refl. 1557 (sobre el movimiento del cosmos) con Leibniz, V, 52; refl. 1423 (las dificultades relacionadas con el lugar del mundo y del tiempo antes del mundo) con la tercera carta de Leibniz, § 5 y con la carta cuarta, §§ 13 ss.; refl. 1458 (sobre la divisibilidad "lógica" y no "real" del espacio absoluto) con la cuarta réplica de Clarke, §§ 11 y 12. Todas estas reflexiones giran claramente dentro de la órbita general de pensamientos del problema de las antinomias; ofrecen, por tanto, un punto de apoyo a la conjetura de Vaihinger de que Kant, en el período de 1768 a 1770, "volvió a estudiar cuidadosamente las actas de la gran polémica entre Leibniz y Clarke" (*Commentar*, II, 436 y 530 s.).

<sup>25</sup> No entramos aquí en la significación del problema de las antinomias para la historia del desarrollo del sistema. Puede consultarse sobre este punto la exhaustiva exposición de Benno Erdmann en el prólogo a las *Reflexiones*, pp. XXIV ss. y en el prefacio a su edición de los *Prolegomena* de Kant.

“Algunos conceptos son abstraídos de las sensaciones; otros, simplemente de la ley del entendimiento que preside la comparación, la agrupación y la separación de los conceptos abstraídos. El origen de los segundos se halla en el entendimiento; el de los primeros, en los sentidos. Todos los conceptos de aquel tipo se llaman *conceptos puros del entendimiento, conceptus intellectus puri*. Es cierto que son siempre las *sensaciones sensibles las que nos dan pie* para poner en movimiento estas actividades del entendimiento y para adquirir conciencia de ciertos conceptos abstraídos de las relaciones generales conforme a las leyes del entendimiento, por donde también aquí rige la regla de Locke según la cual ninguna idea cobra claridad para nosotros sin la sensación sensible; pero, aunque las nociones racionales surjan *por medio de las sensaciones* y sólo puedan concebirse en aplicación a las ideas abstraídas de ellas, *no residen, sin embargo, en ellas, ni se abstraen de ellas*; así, por ejemplo, la idea del espacio, en la geometría, no es tomada de la sensación de lo extenso, aunque sólo podamos *esclarecer y explicar* aquel concepto con ocasión de las sensaciones de las cosas corpóreas. La *idea del espacio* es, por tanto, una *notio intellectus puri*, susceptible luego de ser aplicada a la idea abstracta de una montaña o de un barril” (refl. 513).<sup>26</sup>

Llegamos, pues, a la conclusión de que el espacio —y con él el tiempo, que inmediatamente se le equipara, en cuanto a su significación (cf. reflexión 1238)— es una forma pura del “*intellectus ipse*”, concepto que aquí se entiende y explica en un sentido totalmente leibniziano.

Kant, como se ve, había captado y decidido ya, para sus propios fines, el problema fundamental de los *Nouveaux Essais*, publicado

<sup>26</sup> El momento en que fueron redactadas estas y las siguientes reflexiones puede determinarse con bastante certeza. En ellas, el espacio y el tiempo no se consideran ya —como todavía se les sigue considerando en el ensayo *Sobre el fundamento primero de la diferencia de las zonas en el espacio*— como realidades absolutas, sino como *conceptos del entendimiento*; pero, por otra parte, en el mismo sistema de los conceptos fundamentales no se establece todavía la diferencia entre los conceptos elementales “sensibles” e “*intelectuales*”, que en la *Disertación* aparece ya rigurosamente aplicada. Las correspondientes reflexiones pertenecen, por tanto, al breve período que media entre estos dos escritos, es decir, a los años 1768-70.

en 1765. En la disputa entre Locke y Leibniz, abraza conscientemente y sin reservas las posiciones del segundo.<sup>27</sup>

Pero no quiere esto decir que se pliegue pasivamente a Leibniz, ni siquiera que se limite a recibir un “impulso” exterior de la obra fundamental de este pensador en lo tocante a la teoría del conocimiento. Lejos de ello, el camino que había de llevarle a su solución aparecía ya claramente predeterminado en su propio planteamiento anterior del problema. Habíase formulado ya claramente y con toda precisión la pregunta de *cómo se convierten en generales los juicios empíricos y los sintéticos?* Y había concebido ya en sus lineamientos generales el plan de una ciencia racional llamada a destacar y agrupar en sistemática ordenación las formas sintéticas fundamentales de todo nuestro conocimiento (v. *supra*, pp. 570 ss.).

Es este plan el que ahora parece acercarse directamente a su realización, gracias a la obra de Leibniz.<sup>28</sup> El modo como Kant determina ahora el concepto y la función general de la metafísica recuerda hasta en sus menores detalles la exposición de Leibniz en sus *Nouveaux Essais*.

“La filosofía que versa sobre los conceptos del *intellectus puri* es la metafísica, y es al resto de la filosofía lo que la *mathesis pura* a la *mathesis applicata*. Los conceptos de la existencia (realidad), de la posibilidad, de la necesidad, del fundamento, de la unidad y la pluralidad, de las partes, de todo, de ninguno, de lo simple y lo complejo, del *espacio* y el *tiempo*, de los cambios, del movimiento, de la sustancia y el accidente, de la fuerza y el acto y de todo lo que cae dentro de la verdadera ontología guarda con el resto de la metafísica la misma relación *que la aritmética general con la mathesis pura*” (*ibid.*, refl. 513).<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Es la posición que Kant sigue manteniendo hasta llegar al período crítico; cf. una observación del año 1780 (*Lose Blätter*, I, 153): (El primer camino de la crítica del conocimiento) “es el empirismo. Pero, como no sólo el conocimiento matemático *a priori* refuta la falsedad de este supuesto origen de nuestros conocimientos, sino que, además, los conceptos extraídos de la experiencia entrañan una necesidad que la experiencia no podría enseñarnos, Locke... a quien esto honra casi demasiado, desaparece después de haber sido refutado por Leibniz”.

<sup>28</sup> V. acerca de esto Adickes, en *Kant-Studien*, p. 164.

<sup>29</sup> Por tanto, cuando queramos investigar *las relaciones de Kant con Leibniz* y la influencia ejercida por éste sobre aquél, no deberemos partir de la

Nada caracteriza mejor la nueva posición que ahora ocupan el tiempo y el espacio que el medio que aquí los circunda. No se trata ya, primordialmente, de determinar la relación de estos conceptos con las cosas empíricas, sino de asignarles su lugar lógico en el sistema general de las condiciones. Y así, se nos dice que son, atendiendo a su función y significación generales, "principios objetivos de la síntesis"; diferenciándose de los demás conceptos puros simplemente por el hecho de que se refieren tan sólo a la agrupación simultánea y sucesiva, mientras que los otros recaen, en cambio, sobre la relación "cualitativa" de la superioridad y la subordinación y de la dependencia mutua entre los fenómenos.<sup>30</sup>

El espacio y el tiempo se encuadran, por tanto —para decirlo en el lenguaje de la teoría crítica ya perfilada—, dentro del sistema de los principios sintéticos; ocupan, sin embargo, una posición aparte en él, por cuanto que forman el conjunto de los principios matemáticos, a diferencia de los principios "dinámicos" de la sustancia y la causalidad.<sup>31</sup>

*Disertación del año 1770, sino tomar como base la fase intermedia del pensamiento kantiano que se nos revela en las Reflexiones de 1768-69. En ellas, Kant sigue coincidiendo totalmente con Leibniz incluso en la teoría del espacio para el propio Leibniz es el espacio una "idea del entendimiento puro", que procede "del espíritu mismo" y de la que sólo adquirimos conciencia con motivos de las sensaciones de los sentidos. (En contra de esto: Adickes, en Kant Studien, pp. 160 s.; para más detalles sobre esto, v. Leibniz' System, pp. 267 ss.) Claro está que tampoco aquí se trata de pensamientos de Leibniz tomados de él por Kant, sino de una simple coincidencia objetiva entre ambos pensadores, como lo demuestra el hecho de que Kant no tenga conciencia de esta coincidencia suya con la forma auténtica y original de la teoría leibniziana del espacio, sino que siga concibiendo esta teoría totalmente en el sentido de Wolff y aplicándole la crítica consecuente con ello. (Disertatio, secc. III, § 15, D.)*

<sup>30</sup> En la reflexión 514, se distinguen: 1) el principio de la identidad y de la contradicción; 2) los principios objetivos de la síntesis, el espacio y el tiempo; 3) los principios objetivos de la *synthesis* cualitativa; 4) y 5) los principios materiales. Sobre la "synthesis cualitativa" a diferencia de la "synthesis cuantitativa", v. II, 388, nota.

<sup>31</sup> Reaccionando contra la concepción según la cual lo esencial del idealismo crítico reside en la "estética trascendental", debiendo considerarse la teoría de los conceptos del entendimiento simplemente como un aditamento, Cohen mantiene el criterio de que el verdadero centro del problema kantiano debe buscarse en el sistema de los principios sintéticos. Estos, según Cohen, constituyen el verdadero punto objetivo de partida de donde arranca el camino que más adelante conduce al espacio y al tiempo.

A partir de aquí, las "formas de la intuición" van desprendiéndose poco a poco del terreno común de los conceptos intelectuales. El propio Kant nos explica, en los *Prolegómena*, que "sólo tras largas reflexiones logró separar los conceptos elementales sensibles de los intelectuales" Un motivo de esta separación se trasluce ya claramente en los intentos y conatos anteriores. No es posible colocar el espacio y el tiempo, que son las primeras y originarias formas fundamentales bajo las que se ordenan ante nosotros los objetos empíricos concretos, en el mismo plano que conceptos como los de la posibilidad y la necesidad, que predicen solamente una relación lógica con el sujeto enjuiciador.

A los conceptos generales de la razón se enfrentan, así, los conceptos particulares (conceptus singulares). Entre éstos hay que incluir los conceptos de espacio y tiempo, ya que sólo existe una totalidad unitaria del espacio y el tiempo, en la que se contienen, como partes, toda extensión delimitada y toda duración finita.<sup>32</sup> Esta característica es, al mismo tiempo, la que nos permite calificarlas, ahora, como "intuiciones" y distinguirlas de los conceptos genéricos abstractos.

Pero la particularidad del contenido que en ellos se representa no ejerce, por el momento, ninguna influencia determinante sobre la caracterización de lo que significan como tipo de conocimiento.

"Kant parte, en efecto —escribe Cohen—, de este problema, en torno del cual gira su pensamiento: cómo son posibles los principios sintéticos a priori? Y esta posibilidad descansa, a su juicio, sobre la unidad sintética que nosotros, con nuestro propio criterio, ponemos en las cosas. Esta unidad sintética es la categoría. Por tanto, solo partiendo de las categorías parece transferirse al espacio y al tiempo el carácter trascendental del a priori."

Apoyándose en esto, Cohen señala como "una tarea beneficiosa para la comprensión sistemática la de revisar con este criterio el acervo de los manuscritos kantianos, para ver si se encuentran en ellos observaciones en apoyo de esta conjetura" (*Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ed., p. 261).

Las *Reflexiones* han venido realmente —como se expone detalladamente en el texto de la presente obra— a corroborar la hipótesis de Cohen, poniéndola fuera de toda duda: el espacio y el tiempo van desprendiéndose poco a poco del sistema fundamental común de los conceptos puros del entendimiento; son "principios objetivos de la síntesis" antes de llegar a convertirse, primero, en "conceptos de la intuición" y por último en "formas de lo sensible".

<sup>32</sup> Sobre el espacio y el tiempo como "conceptus singulares" y, por tanto, como "intuitus puri", v. refl. 274; cf. refl. 334 y 373.

El espacio y el tiempo se distinguen de los demás conceptos intelectivos por su *objeto*, pero no por el principio peculiar de la *certeza*: son, como Kant dice en una frase compendiada y muy significativa, "*conceptos puros de intuiciones*" (refl. 275).

"Todos los conocimientos humanos pueden dividirse en dos grandes clases: 1) los que brotan de los sentidos y pueden ser llamados empíricos; 2) los que no se adquieren por medio de los sentidos, sino que *tienen su fundamento en la naturaleza constante de la capacidad discursiva del alma*, a los que podemos dar el nombre de representaciones puras... La forma de los fenómenos descansa exclusivamente sobre el espacio y el tiempo, y estos conceptos no brotan de los sentidos o de la sensación, sino que se basan exclusivamente en la *naturaleza de la sensibilidad*, por virtud de la cual las diferentes sensaciones pueden ser colocadas bajo relaciones de este tipo. De aquí que, descartada toda sensación de los sentidos, el concepto del espacio y el tiempo sea un *puro concepto de la intuición* y, por encerrar todo aquello que sólo el entendimiento puede encontrar en la experiencia, un *concepto puro del entendimiento*, un concepto *intelectual*, a pesar de que los fenómenos mismos sean empíricos. Del mismo modo que son conceptos racionales empíricos, y no puros, las sensaciones y los fenómenos generalizados. Ahora bien, cuando se prescinde de todos los efectos de los sentidos, los conceptos son conceptos de la razón pura, como por ejemplo lo posible, la sustancia, etc. De aquí que todos los conceptos puros sean o *intelectuales e intuitivos* o *racionales y reflexivos*. Y, a su vez, todos los conocimientos son de dos clases: o *dados* o *especulativos*. La materia del conocimiento no puede ser obra de la especulación; sólo puede serlo, por tanto, la forma, y en la forma solamente la repetición. Por consiguiente, *todas las especulaciones de la razón recaen sobre la matemática*; por el contrario, la forma, que en la geometría *está dada*, es el espacio" (refl. 278).

Así, pues, los dos momentos que habrán de enfrentarse en la *Crítica de la razón pura* son todavía, aquí, conceptos puramente interdependientes: lo "intuitivo" no es lo contrario a lo "intelectual", sino, por el contrario, una nota que contribuye a precisar y determinarlo. Y es tanta la fuerza con que Kant insiste aquí en el sentido *creador* de las formas de la intuición, que se remite

para ello al concepto de la *imaginación poética*, el cual, como hemos visto, había penetrado aquí en la teoría general del conocimiento, procedente de la estética.<sup>33</sup>

Claro está que en el campo mismo de la matemática se acusa ya una diferencia. El libre método sintético sólo adquiere su pleno desarrollo y su proyección peculiar y completa en la *aritmética*: "no podemos crear con la imaginación más relaciones de cuya posibilidad estemos convencidos que las que pueden crearse en cuanto a la magnitud por medio de la repetición, en la ciencia de los números".<sup>34</sup> En la geometría, por el contrario, interviene ya un factor extraño: la "intuición" no presenta aquí simplemente el carácter de la invención espontánea de las formas del espacio, sino que se enfrenta al espíritu como algo "dado".

Pero, pese a todos estos razonamientos iniciales, la nítida e irreductible separación entre los "conceptos elementales" sensibles e intelectuales sería incomprensible, en último resultado, si quisiéramos buscar sus fundamentos exclusivamente en el terreno en que se mueve el problema del *conocimiento científico*. No cabe duda de que, en este terreno, habría hecho frente a todas las dudas y dificultades el resultado al que ahora llega Kant: los *conceptos* de la intuición podían distinguirse de los conceptos generales de la razón, sin dejar por ello de pertenecer *al mismo* género superior de los "conceptos fundamentales sintéticos".

Lo que en este punto impulsa a seguir marchando hacia adelante no es tanto la crítica de la ciencia como la crítica de la *metafísica*. Recordemos el problema que sirvió a Kant de punto de partida. Los *Sueños de un visionario* trazaron la rigurosa línea divisoria entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus, entre el mundo de la verdad científica y el de la poesía especulativa. La

<sup>33</sup> Sobre el concepto de la "imaginación poética" y su empleo en Georg Fr. Meier, v. *supra*, pp. 520 s.; la obra de Terens con la que este concepto cobra una nueva significación, no se escribió hasta 1776.

<sup>34</sup> Refl. 519 y especialmente refl. 520. "No podrían nacer en nosotros otros conceptos puramente arbitrarios de la razón pura más que los obtenidos por medio de la *repetición* y, por consiguiente, los de número y magnitud" (v. también refl. 507). Es probable que Kant se apoye, para afirmar esto, en Maupertuis, quien considera la "reiterabilidad" (*réplicabilité*) de los objetos matemáticos como su característica más señalada, que hace posible su conocimiento exacto (v. *supra*, pp. 390 s.). Sobre Maupertuis, ver también la nota 9.

*experientia* —enseñaba esta obra— es el único criterio de la certeza; por tanto, toda hipótesis que se sale de su terreno se coloca por ese solo hecho al margen de la distinción entre lo “verdadero” y lo “falso” y ya no puede exigir que se la mida con la pauta lógica y filosófica.

Ahora, en cambio, parece haberse superado esta exigencia, desde el momento en que poseemos de nuevo un sistema de *conceptos puros de la razón*, cuya validez es independiente de la experiencia y anterior a ella. Esto quiere decir que no está cerrado ante nosotros el mundo de los espíritus; que podemos, pertrechados con este nuevo recurso, abordar nuevamente la tarea de descifrar la estructura del reino de las sustancias absolutas. La barrera entre lo “sensible” y lo “inteligible” parece haber desaparecido. Mientras los *conceptos* del espacio y el tiempo sigan figurando exactamente en el mismo plano lógico que el *concepto* de la sustancia, nada puede impedirnos, al parecer, transferir directamente al mundo de las sustancias simples las relaciones con que nos encontramos entre los *objetos* considerados en el espacio y en el tiempo.

Y no se trata, ciertamente, de una simple posibilidad apreciada en abstracto; no, el peligro de una confusión semejante, que obligue a lo “espiritual” a encuadrarse en las formas de lo sensible, aparece de un modo claro y tangible ante los ojos de Kant. La disertación del año 1770 nos revela, junto a los correspondientes pasajes de las *Reflexiones*, el cuidadoso examen crítico a que Kant hubo de someter la teoría del espacio y la teoría de Dios en Newton y Henry More.<sup>35</sup> Era precisamente en estos au-

<sup>35</sup> Cf. la teoría kantiana del espacio como la “*omnipraesentia phaenomenon*” en la *Disertación* (II, 409 s.), y los correspondientes pasajes de las *refl.* 337, 342, 363. No se trata, sin embargo, en estos pasajes —como supone Erdmann, *Ref.* pp. 104 ss.— de un pensamiento tomado de More y Newton, sino, por el contrario, de una crítica de la teoría del espacio y el tiempo de estos pensadores, inspirada en el punto de vista epistemológico de la separación entre lo sensible y lo intelectivo. Las *antinomias* que surgen al convertir el espacio y el tiempo en *atributos absolutos* de la divinidad, se resuelven mediante la distinción entre los *conceptos sensibles* y los *conceptos intelectuales*: los problemas especulativos, que representaban una seria dificultad para More y Newton, se reconocen ahora como “*quaestiones inanes*”, nacidas de la confusión de los límites entre los diversos tipos de conocimiento (cf. especialmente *Disertación*, § 27 [II, 414] y *refl.* 1375 y 1379).

tores donde cobraba su expresión típica aquella transmutación de las determinaciones sensibles en criterios absolutos y trascendentes.

“La necesaria unidad del tiempo y el espacio —para decirlo con las palabras con que el propio Kant describe este proceso, en un apunte de una época posterior— se convierte en la unidad necesaria de un ser primigenio, la inmensidad de aquéllos en la autarquía universal de éste. El comienzo del mundo en el tiempo, en los orígenes del mundo, la divisibilidad de los fenómenos, en lo simple.”<sup>36</sup>

Esta transición de unos principios a otros debe ser evitada, si queremos que existan en su pureza los dos reinos del saber; si, de una parte, se quiere salvaguardar a la ciencia de la naturaleza de toda ingerencia de la metafísica y, por otra parte, evitar que la fe moral de la razón se desintegre en la mística espiritualista. Pues el misticismo no consiste precisamente en aceptar y afirmar en general un mundo “inteligible” de seres morales, sino en confundir sus límites con los de la realidad empírica, en tratar de representarse los *conceptos puros* de la razón por medio de imágenes de la intuición.

“Cuando pienso el *mundum sensibilem* con arreglo a los *conceptos del mundus intelligibilis*, aquel mundo es ya un *mundus mysticus*” (*refl.* 1152).

Por consiguiente, la mira esencial del ensayo titulado *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* no es la de descubrir el mundo puro del pensamiento, sino la de *deslindarlo* y *diferenciarlo*. Es una prueba no tanto de la *metafísica* como de una *propedéutica* a la metafísica, que se propone como tarea deslindar el radio de acción y el campo de las dos fundamentales *fuentes de conocimiento*.<sup>37</sup>

“Si la teoría del espacio y el tiempo —según una declaración incidental de Kant— se hubiese limitado a decirnos que se trata de simples afecciones del ánimo, y no de condiciones objetivas, sería una consideración sutil, sin duda alguna, pero poco importante. Lo importante consiste en que no por ello deben extenderse

<sup>36</sup> *Lose Blätter*, I, 111.

<sup>37</sup> *Disertación*, secc. II, § 8.

estos conceptos por encima de los límites de lo sensible" (reflexión 417).

Kant pasa revista una vez más a todas y cada una de las fases de la polémica entre Leibniz y Newton, entre la metafísica y la matemática; pero ahora no es ya parte interesada en esta disputa, sino —fiel al postulado que a sí mismo se impusiera— "el árbitro incorruptible, que, llamado a pronunciarse entre dos partes en disputa, sopesa sus razones respectivas, procurando colocarse mentalmente en el lugar de quienes las aducen" (II, 67 s.).

Ambas partes, por mucho que en lo demás difieran, incurrirán en la misma "confusión de los tipos de lo inteligible y lo sensible": una, al convertir el espacio y el tiempo, simples funciones y condiciones de nuestro conocimiento de los objetos empíricos, en atributos de la divinidad;<sup>38</sup> la otra, al emplear el concepto de lo "simple", perteneciente a otra esfera completamente distinta del pensamiento, como principio para la explicación de los fenómenos naturales.<sup>39</sup> Ambos contendientes se dejan llevar, aunque en distinto sentido, de una *petitio principii*, pues "cuando se buscan en una cosa los predicados del espacio y el tiempo *a priori*, se formu-

<sup>38</sup> Cf. especialmente la carta de Kant a Lambert del 2 de septiembre de 1770: "Las leyes más generales de lo sensible desempeñan falsamente un importante papel en la metafísica, donde lo que importa son simplemente los conceptos y los principios de la razón pura. Parece como si hubiese de preceder necesariamente a la metafísica una ciencia especial, aunque puramente *negativa* (la "phaenomenología generalis"), en la que se determina la validez y se trazan los límites de los principios de lo sensible, para que no embrolen los juicios acerca de los objetos de la razón pura, como hasta ahora viene ocurriendo casi siempre... Cuando... algo es concebido, no como un objeto de los sentidos, sino, por medio de un concepto general y puro de la razón, como una cosa o una sustancia en general, etc., se llega a posiciones muy falsas en el caso de que se las quiera someter a los conceptos fundamentales propios de lo sensible" (X, 94); cf. *Lose Blätter*, I, 160.

<sup>39</sup> Cf. por ej. refl. 1124. "No podemos argumentar en torno a los fenómenos sino hasta allí donde llegan las condiciones del fenómeno mismo. No, por tanto, a base de los fundamentos de los conceptos intelectuales sobre el espacio y el tiempo, según los cuales no son sustancias, accidentes o relaciones. Pues de aquí se sigue que es simplemente la forma del fenómeno. Y, asimismo, partiendo de la impenetrabilidad y la extensión, no podemos llegar sino hasta la divisibilidad que el espacio consiente y que nos revela el fenómeno, y no partiendo del concepto de sustancia, cuando se le desprende de su sentido interior." Cf. especialmente refl. 1473.

la una *petitio phaenomenorum*; y cuando se predicán conceptos reales y generales del entendimiento de cosas que sólo se conocen desde el punto de vista de los fenómenos del espacio, se incurre en una *petitio noumeni*. La primera es una *synthesis* subreptiva, el segundo un *analysis* subreptivo" (refl. 1222).<sup>40</sup>

Pero todavía ahora, después de haber llegado a la meta, cuando ya se parece haber *fundamentado* la ciencia exacta y *deslindado*, al mismo tiempo, su campo propio, surge una nueva dificultad, que vuelve a poner en tela de juicio todos los resultados obtenidos. El espacio y el tiempo no poseen ya un ser incondicional; considerados por sí solos y desprendidos de todas las condiciones del conocimiento, no son más que "entidades imaginarias".

Con lo cual, Kant parece verse arrastrado de nuevo a la concepción filosófica de la escuela wolffiana. El "espacio puro" y el "tiempo puro" amenazan convertirse de nuevo en un vacío "fraude de la imaginación".<sup>41</sup>

Es precisamente la concepción que Kant había combatido sin descanso con anterioridad, como opuesta a la seguridad y a la evidencia del conocimiento matemático. Lo que reprochaba a la metafísica era precisamente el que, "en vez de aprovecharse de algunos de los conceptos o teorías de la matemática, se armara no pocas veces en contra de ellos y se esforzara en presentar los conceptos del matemático *pura y simplemente como sutiles invenciones*, dotadas de muy poca verdad fuera de su propio campo".

En contra de este método, vemos cómo ya en el ensayo sobre las *Magnitudes negativas*, escrito en el año 1763, invoca la autoridad de Euler, a quien cita constantemente desde entonces y según

<sup>40</sup> Para determinar el período de estas reflexiones, v. las manifestaciones de la *Disertación* sobre los "axiomata subreptica", que nacen de la confusión de las determinaciones sensibles y las intelectuales (secc. V, §§ 24-27). Cf. además refl. 1376 sobre el "vitium subreptionis transcendente".

<sup>41</sup> Cf. acerca de esto, v. gr., Götsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (6ª ed., Leipzig, 1756), § 265: "Fuera de estos verdaderos conceptos del espacio (como relación entre los cuerpos) se suele representar también un espacio imaginario, vacío de todas las cosas existentes por sí mismas y que, sin embargo, se concibe como dotado de existencia propia, indivisible, eterno e infinitamente grande. Sin embargo, esto no pasa de ser una ilusión de nuestra imaginación, que se forma este concepto mediante la disociación del espacio realmente lleno" (la analogía con respecto al tiempo: § 267).

el cual se trata de salvaguardar a la geometría y a la mecánica de los excesos de la metafísica (II, 167 ss., 378). Recordemos, en efecto, que la incesante lucha de Euler contra la monadología se inspiraba exclusivamente en la mira de *asegurar la teoría de los principios matemáticos*. Es inútil —oponía Euler a la filosofía de su tiempo— empeñarse en asignar los principios de la matemática a una esfera sensible inferior, pues, lejos de ello, nos suministran el único criterio de que disponemos para poder distinguir la verdad del error, el mundo de la apariencia del mundo de la realidad. Por tanto, quien pretenda restringir en su vigencia un principio matemático seguro, como por ejemplo el de la divisibilidad infinita, quien se niegue a extender al ser de las cosas una conclusión matemáticamente necesaria, no conseguirá con ello más que hacer sospechosa su propia tesis filosófica (v. *supra*, pp. 457 ss.).

Las *Cartas a una princesa alemana*, en las que Euler afirma y defiende estas tesis con mayor energía, vieron la luz en 1768; y Kant las cita varias veces en su disertación, aprobándolas sin reservas.<sup>42</sup> La teoría filosófica usual de la "sensibilidad", según la cual ésta es la "representación confusa de las cosas", degradaría a la geometría, es decir, a "la más fiel intérprete de todos los fenómenos de la naturaleza", en una simple pseudociencia.

"Se ha llevado el error hasta el punto de considerar las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo como representaciones confusas, cuando en realidad nos suministran los conocimientos más claros de todos, que son los matemáticos" (refl. 414).

Por donde se plantea aquí una doble tarea: por una parte, crear un concepto que oriente los principios matemáticos hacia los objetos empíricos, como la única meta verdadera del conocimiento; por otra, distinguirlos así con no menos claridad y precisión de todos los conocimientos puramente empíricos. Esta doble aspiración se cumple con el concepto de la *sensibilidad pura*, la cual garantiza la absoluta certeza de la matemática, al cerrar ante ella el acceso al ser absoluto. Al caracterizar los conceptos del tiempo

<sup>42</sup> *Disertación*, secc. V, § 27: "perspicacissimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter" Cf. la nota al final de la *Disertación*. También la distinción entre "infinitem" y "maximum" (*Disert.*, secc. I, § 1 [II, 388, nota]) se remonta a Euler (cf. las *Institutiones Calculi differentialis* de este autor, Petrop., 1755, § 75). V., por lo demás, acerca de esto, *supra*, p. 457, nota 88.

y el espacio, la disertación destaca todavía claramente este doble punto de vista: ambos son, considerados como *entidades*, puramente imaginarios, mientras que, en cuanto *verdadales*, deben ser reputados incontrovertibles.<sup>43</sup>

Una vez clara y seguramente separado de este modo el ser inteligible del ser sensible, se proyecta también bajo una luz nueva el problema de su *cognoscibilidad*. No entraña ya, por lo menos, ninguna contradicción interior la idea de que debemos prescindir de las condiciones sensitivas especiales de nuestro saber, para poder considerar el objeto tal y como se presenta ante nosotros, como objeto del entendimiento puro: esta idea es perfectamente posible en sí misma. Era la *confusión* de los criterios intelectuales y los intuitivos la que empujaba a la metafísica a afirmaciones antinómicas; en cambio, cada uno de los dos puntos de vista por separado parece prometer al conocimiento un resultado igualmente positivo.

Surge así, ahora, la antítesis entre el "fenómeno" y la "cosa en sí", entre el objeto del conocimiento sensible y el del conocimiento no sensible. Pero este origen del problema encierra ya una importante enseñanza sistemática. La "cosa en sí" no representa ningún ser situado fuera de toda relación con el conocimiento, sino que designa más bien el objeto de un tipo de conocimiento especial, específicamente determinado y orientado. La abstracción que a él nos lleva no hace caso omiso de las condiciones del saber en general, sino que se limita a separar las formas puras del pensamiento de las formas de la intuición, atribuyéndoles una certeza propia e independiente. El concepto de la "cosa en sí" cobra su sentido propio gracias únicamente a esta *correlación* con los conceptos puros del entendimiento: la línea divisoria ya no discurre, aquí, entre los objetos absolutos y el campo total del saber, sino que separa este mismo campo en dos zonas desiguales, para las que rigen *distintas condiciones de conocimiento*.

Ahora bien, ¿qué razón positiva puede impulsarnos a sobrepasar de este modo todas las condiciones sensibles, a justificar esta

<sup>43</sup> "Quaquam autem tempus in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilibus qua talium pertinet, est conceptus verissimus et per omnia possibilia sensuum objecta in infinitum patens intuitivae repraesentationis conditio" (*Disert.*, secc. III, § 14, núm. 6).

concepción de un objeto para la que la concepción empírica no sabría suministrarnos ninguna clase de *datos*?

La *Disertación* contiene la respuesta clara a esta pregunta, respuesta que viene a ser complementada esencialmente, además, por las correspondientes *Reflexiones*. Lo que en vano buscamos en el campo teórico constituye el punto de partida inmediatamente cierto en el campo de la *ética*. La exigencia incondicional que la ley moral formula a cada sujeto es un postulado claro e inequívocamente dado. Esta exigencia no puede ponerse en tela de juicio, ni medirse y expresarse con criterios puramente empíricos. Nuestra *voluntad* moralmente determinada constituye "por sí misma un ejemplo de una idea de libertad, de sustancia inteligible, por el hecho de que *enlaza a razones determinantes, por encima de la experiencia, consecuencias que se dan en la experiencia misma*".

No se abandona, por tanto, el punto de vista al que habían llegado los *Sueños de un visionario*: también aquí vemos cómo el "reino de los espíritus" entra totalmente y en toda su pureza en el reino de los fines. Aquello de que estamos ciertos no son los objetos de una intuición suprasensible, sino las leyes éticas de vigencia supraempírica: lo que aquí se abre ante nosotros no es un mundo nuevo del *ser*, sino un mundo de valores incondicionados y dotados de vigencia absolutamente general.

"El conocimiento es sensible o intelectual; los objetos pueden ser sensibles o inteligibles. Ningún otro mundo fuera del sensible puede sernos dado. Por tanto, todo *mundus physicus* (materialiter) es *sensibilis*; sólo el *mundus moralis* (formaliter) es *intelligibilis*, por la razón de que *la libertad es lo único que se nos da a priori y que existe a priori en este terreno. La regla de la libertad a priori en un mundo constituye la formam mundi intelligibilis*. El mundo inteligible es aquel cuyo concepto rige para cualquier mundo y no encierra, por consiguiente, leyes físicas, sino leyes objetivas y morales. El concepto intelectual del mundo es, por tanto, el concepto de la perfección. El mundo inteligible es, por ende, el mundo moral, y sus leyes rigen para cualquier mundo, como las leyes objetivas de la perfección" (reflexiones 1156 y 1157).<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Sobre la determinación del período de las *Reflex.*, cf. especialmente las palabras de la *Disertación* acerca de la "perfectio Noumenon", secc. II, § 9.

También el *concepto de Dios* se reduce ahora, puramente, en consonancia con la tendencia fundamental de la época leibniziana, en esta idea del "Estado de Dios".

"El *mundus intelligibilis*, concebido como objeto de la intuición, es una mera idea indeterminada; pero, considerado como un objeto de las relaciones prácticas entre nuestra inteligencia y las inteligencias del mundo en general y con Dios, como la esencia primigenia práctica de ellas, es un concepto verdadero y una idea clara y precisa: la *civitas Dei*" (refl. 1162).

Sin embargo, aunque esto no infunda ningún objeto concreto a nuestro conocimiento teórico, los problemas éticos repercuten indirectamente sobre la concepción fundamental acerca del *método* del saber. En la idea de la *libertad*, no nos hallamos gobernados desde fuera por las condiciones de la naturaleza, sino que somos nosotros los legisladores de ella; aquí no nos limitamos a copiar ciertos hechos dados, sino que oponemos a toda realidad empírica un postulado que es obra de nosotros mismos.

Se descubre así ante nosotros, en contraste con la intuición sensible, que sólo representa la "receptividad del ánimo", una espontaneidad originaria y creadora del espíritu, la capacidad de la razón para determinar *a priori* el objeto y crearlo, en vez de limitarse a recibirlo de fuera.

¿Esta autonomía rige solamente en el campo de la *voluntad*, o debemos reconocerla también, de idéntico modo, en el campo del entendimiento? En este problema se concentra ahora el interés de la investigación. El concepto de la autonomía trasciende de la esfera moral a la teórica.

"Todas las leyes reveladas por la experiencia —dice una característica máxima de las *Reflexiones*— caen dentro de la heteronomía; en cambio, aquellas que hacen posible toda experiencia en general, pertenecen a la *autonomía*" (refl. 951).

Si nos fijamos solamente en la *sucesión del acontecer especulativo en el tiempo*, no tenemos más remedio que someter todos los actos discursivos a la ley causal y concebirlos, por tanto, como plenamente determinados por el estado anterior de nuestras representaciones y de sus combinaciones asociativas. Desde este punto

Cf. especialmente refl. 1318: El *mundus vere intelligibilis es mundus moralis*, y refl. 1125.



de vista, no podemos preguntarnos si una conexión de dos o más representaciones tiene o no razón de ser; todo pensamiento, así considerado, es igualmente "necesario", ya que se halla determinado en la misma medida por causas psicológicas suficientes.

Pero no es posible permanecer por mucho tiempo en este punto de vista. Hay principios que no preguntan por las condiciones subjetivas del acto discursivo, sino que se fijan tan sólo en el contenido del pensamiento mismo y que afirman, por tanto, la conexión objetivamente necesaria de lo pensado. Son ellos los que nos permiten descubrir, dentro del equilibrio del acaecer psíquico, determinadas distinciones lógicas; a ellos recurrimos para conferir una vigencia lógica e incondicional a determinados juicios, sin que les corresponda una posición excepcional en la serie de la *causación empírica*.

Por donde, en los conocimientos, al igual que en los actos, puede distinguirse la *consideración valorativa* de la *consideración causal* y, tanto en un caso como en otro, corresponden al mismo contenido, por así decirlo, diferentes dimensiones, según la pauta intelectual que apliquemos. Y el propio Kant destaca esta analogía entre el problema fundamental ético y el teórico, refiriéndolos ambos al concepto central de la *libertad*.

"Todos nuestros actos y los de otros seres son necesarios; sólo la inteligencia (y la voluntad, en cuanto ésta puede ser determinada por la inteligencia) es libre y una actividad autónoma pura, que sólo puede determinarse por sí misma. Sin esta originaria e inmutable espontaneidad, no conoceríamos nada a priori, pues nos veríamos determinados en todo y para todo, y nuestros mismos pensamientos se regirían por leyes empíricas. La capacidad de pensar y obrar a priori es la única condición para la posibilidad del origen de todos los demás fenómenos" (refl. 286; cf. especialmente refl. 948).

Se ha operado, pues, una última, y esta vez decisiva y definitiva, transformación en el modo de plantear el problema. La ética, que parecía brindarnos el último asilo y la última garantía de lo "absoluto", es precisamente la que nos hace remontarnos de nuevo a una profunda fundamentación crítica del concepto general de la *objetividad*. Esta metamorfosis interior aparece claramente descrita en la conocida carta de Kant a Markus Herz, escrita en el año 1772.

"Ya antes —nos dice esta carta— había avanzado bastante en la distinción entre lo sensible y lo intelectual en el campo de la moral, y entre los principios que de aquí emanan. Hacia ya mucho tiempo que había esbozado a mi plena satisfacción los principios del sentimiento, del gusto y de la capacidad de juicio, con sus correspondientes efectos, a saber: lo agradable, lo bello y lo bueno, y, a la vista de esto, tracé el plan de una obra que podría haberse titulado, poco más o menos, así: *Los límites entre los sentidos y la razón*. La obra había de tener, tal como yo la concebía, dos partes, una teórica y otra práctica... Al elaborar mentalmente la parte teórica en toda su extensión con las relaciones recíprocas entre todas sus partes, me di cuenta de que me faltaba todavía algo esencial, que yo, como otros, había omitido en mis largas investigaciones metafísicas y que era, en realidad, la clave de todo el misterio de la metafísica, hasta entonces oculto.<sup>45</sup> Me pregunté a mí mismo, en efecto, *cuál es el fundamento sobre el que descansa la*

<sup>45</sup> De este modo de presentar el problema, se desprende que Kant tenía la conciencia de haber captado aquí un problema totalmente nuevo y fundamental en toda filosofía. Y, en realidad, este problema constituye el verdadero punto crítico que más claramente deslinda los campos entre este pensador y todo el pasado filosófico. A mí me parece que debe descartarse, no sólo por consideraciones relacionadas con la historia del pensamiento, sino incluso por razones objetivas de carácter general, una influencia positiva ejercida en este punto por Hume sobre Kant, como la admite, por ejemplo, Erdmann. Es aquí precisamente donde con mayor fuerza se acusa la contraposición entre Kant y Hume. Mientras que Hume considera fundamentado el valor de realidad de una representación en la "vivacidad" con que ésta se impone a los sentidos o a la imaginación, Kant parte, por el contrario, del supuesto de que ese valor no reside en ninguna de las características psicológicas concretas de la representación, sino que presupone, por el contrario, un acto independiente de empíricamiento. La "dignidad" apriorística de este acto del juicio, que Hume pasa por alto, es lo que, según Kant, se trata de asegurar: el nuevo problema no se capta en consonancia con Hume, sino en directa contraposición sistemática con él. Hume desconoce, según Kant, la aprioridad de los juicios científicos fundamentales por no plantearse con toda fuerza lógica el problema de las relaciones entre la representación y su objeto, desviándose de este camino hacia el interés totalmente distinto de la "derivación empírica" de los conceptos puros. Si hubiese sabido captar de un modo claro y preciso el problema del "objeto" del conocimiento, habría descubierto a base de él la validez precisamente de aquellas categorías generales y necesarias, cuya razón de ser pone en duda.

relación entre lo que llamamos representación en nosotros y el objeto" (X, 124).

Esta relación sólo puede explicarse de una de dos maneras: si la representación es el resultado del objeto o éste, por el contrario, el resultado de la representación. Así es posible comprender la validez general y apodíctica de la matemática, ya que los objetos sobre los que ésta versa sólo nacen por virtud de la definición y no tienen ningún sentido fuera de este su origen conceptual.

Ahora bien, esta salida quedaba cerrada con respecto a los principios reales de la metafísica, ya a partir de los primeros postulados metodológicos formulados en el estudio laureado del año 1763. Se trataba, según estos postulados, de captar un algo real y "externo"; pero este algo no ha de llegar a nosotros sucesivamente y a trozos, por medio de la percepción, ya que esto sólo podría llevarnos a juicios de validez empírica, sino que debe delimitarse y determinarse *a priori* en cuanto a la totalidad de su contenido.

Esto nos coloca ante una contradicción abierta entre el concepto del ser y el concepto del conocer, y no tenemos más remedio que decidimos a abandonar el uno o el otro de estos dos conceptos.

## V

"¿Cómo pueden producirse en nosotros conocimientos cuyos objetos no nos han aparecido todavía? Puesto que no son los objetos los que tienen que ajustarse a los conocimientos, sino, por el contrario, éstos a los objetos, parece que, antes de pensarlos y para poder pensarlos, debieran darse previamente ante nosotros los objetos, por lo menos en sus elementos fundamentales. Nuestro primero y primordial problema versa, pues, sobre la posibilidad de todo conocimiento *a priori*, como un conocimiento consistente por sí y que no necesita ser extraído de los objetos, y no cabe duda de que el solo hecho de haber formulado y comprendido este problema tiene ya algún mérito, sobre todo en una parte de la filosofía que nada debe a la experiencia ni a los sentidos" (refl. 262).

En los términos en que aquí aparece formulado, se advierte una agudización dialéctica del problema. "Objetivo", en el sen-

tido crítico de la palabra, es aquello que es "consistente" en nuestro conocimiento, y consistente es sólo lo que de una vez por todas se halla prescrito por las leyes del conocimiento y no necesita, por tanto, ser tomado de los objetos.

El concepto tradicional del objeto como algo ajeno y exterior al pensamiento destruye la objetividad del saber. Cualquier intento de conciliación metafísica, en este punto, está condenado al fracaso. En efecto, todas las teorías metafísicas presuponen precisamente aquello por lo que aquí se pregunta: parten de un mundo existente por sí, del que debe cobrar conciencia un yo concebido también como una entidad sustancial y autárquica. ¿Cómo explicarse —se preguntan estas teorías— que las cualidades de las cosas, que la extensión y el movimiento se conviertan en sensaciones y representaciones, que el ser se transforme en el pensar y se refleje en él, con arreglo a todas y cada una de sus relaciones? Y contestan a esta pregunta remitiéndose de nuevo a una suprema y originaria estructura del mundo, en la que el espíritu y los objetos aparecen armónicamente entrelazados y puestos en consonancia.

Todas estas teorías terminan, por tanto, en un *Deus ex machina*, que —como dice Kant— "es, en la determinación del origen y la validez de nuestros conocimientos, lo más absurdo que imaginarse pueda" y que, "además de encerrar un círculo vicioso y engañoso en la cadena del razonamiento, tiene el inconveniente de dar alas a todas las quimeras y a todas las cavilaciones, devotas o ensimismadas, de nuestro cerebro" (X, 126).

"Decir que un ser superior se ha encargado de depositar sabiamente en nosotros estos conceptos y principios, equivale a echar por tierra toda la filosofía. Es necesario investigar en la naturaleza misma de los conocimientos cómo es posible una conexión y una articulación cuando sólo se da uno de los términos de la relación" (refl. 925).<sup>46</sup>

Es aquí donde comienza la verdadera tarea de la filosofía crítica: trátase de poner de manifiesto, dentro del mismo círculo del conocimiento, aquellas síntesis y formas de conexión a las que

<sup>46</sup> Que esta reflexión procede del mismo período que la carta a M. Herz, nos lo revela el cotejo con ésta. V. especialmente X, 125 s. Cf. también la observación de B. Erdmann en torno a esta reflexión.

las representaciones deben su objetividad. Pero para dar cima a esta tarea será necesario todavía el trabajo mental incansable de una década. Kant intenta las más diversas clasificaciones de las categorías, para rechazarlas en seguida, por no encontrarlas satisfactorias, ya que no dispone todavía del principio unitario que le permita encuadrar y organizar la totalidad de los conceptos del entendimiento.

Al principio, parece como si debiera colocarse a la cabeza de todos y erigirse en el punto de vista decisivo del razonamiento el *concepto de la sustancia*. "Un objeto de los sentidos —leemos en uno de los apuntes de Kant de la década del 70— es simplemente aquello que actúa sobre mis sentidos, que, por tanto, obra y es, de consiguiente, sustancia. De aquí que la categoría de sustancia sea principal."<sup>47</sup> Pero sólo lo es en cuanto se la concibe puramente como *categoría*, es decir, en cuanto no pretende significar una cosa absoluta, sino simplemente un "*concepto de la percepción*" (cf. refl. 1047).

Pero con ello cambian su función y el campo de su aplicación. "Se plantea incluso el problema —apunta Kant, al principio, todavía con cierto titubeo— de si el concepto de la sustancia, que revela la constancia de algo que permanece a través de los cambios de las determinaciones, no será simplemente un concepto que sólo rija entre fenómenos" (refl. 1164). Pero la conjetura se convierte pronto en certeza.

"Toda verdad consiste en la coincidencia de todos los pensamientos con las leyes del pensar y también, por tanto, entre sí. Tal es el objeto para nosotros, que nos es dado y en la medida en que nos es dado, directa o indirectamente, por la experiencia. Independientemente de toda experiencia no existen ninguna clase de objetos, ni existen leyes del entendimiento (tomemos, por ejemplo, la sustancia: para saber que este concepto es algo hay que basarse en la experiencia de la constancia de un cierto sujeto en todas y cualesquiera circunstancias). Tenemos, por tanto, conceptos: 1) para explicar fenómenos; 2) para comprender los fundamentos de lo moralmente bueno o malo" (refl. 927).

El concepto de la sustancia no tiene, pues, más función que

<sup>47</sup> *Lose Blätter*, I, 38.

determinar el orden de los fenómenos en el tiempo, convirtiéndolos con ello en objetos de la experiencia.

Todavía hoy podemos perfectamente abarcar con la mirada el camino recorrido por Kant. En la primera época filosófica, vemos que a la silogística se contraponen la experiencia, que los fundamentos reales se enfrentan a los fundamentos lógicos. Pero, como tampoco de los fundamentos reales podemos, en última instancia, cerciorarnos más que en nuestro conocimiento científico, no hay más remedio que entrar a investigar este conocimiento, en cuanto a su estructura y a sus condiciones. Y, al hacerlo así, nos encontramos con un nuevo tipo de principios sintéticos, y, por tanto, con una nueva "lógica", que, lejos de ser antitéticos con la experiencia, vienen a complementarla y a realizarla.

Queda, pues, en pie el principio de que sólo en la experiencia existe la verdad, pero el *objeto* empírico sólo posee esta verdad suprema en cuanto coincide "con las *leyes del pensamiento*". Para el realismo metafísico, la sustancia era un ser exterior, existente en sí y por sí, como exponente de una serie de cualidades mutables. También para el idealismo *la sustancia y el fenómeno* pertenecían, hasta ahora, a dos órdenes totalmente distintos: las sustancias eran los *sujetos de la conciencia*, unitarios y permanentes, de cuyo seno se desarrollaba, para enfrentarse en las representaciones, la abigarrada variedad de los fenómenos. Pero era siempre un ser fijo y permanente lo que se concebía como "sustancia", ya se le atribuyeran cualidades físicas o psíquicas. La transformación se opera ahora, cuando el objeto del conocimiento se convierte en una función y un medio del conocer.

"El *nómeno* significa siempre, propiamente, lo mismo, a saber: el objeto trascendental de la intuición sensible. Y esto no es un objeto real o una cosa dada, sino simplemente un concepto, que viene a poner unidad en lo tocante a los fenómenos."<sup>48</sup>

Por donde la sustancia, como ahora se expresa con insuperable claridad, no es otra cosa que una *condición del comprender*.

"El *principium contradictionis* entraña las condiciones del pensamiento en general. Las anticipaciones, que afirman las condicio-

<sup>48</sup> *Lose Blätter*, I, 162 (fragmento de la década del 70).

nes de la aprehensión de los conceptos del entendimiento (por ejemplo, en toda sustancia hay algo perdurable, o una sustancia dura siempre), encierran las *condiciones* (los *postulados*) del *comprender* y, por tanto, *son siempre verdaderas en la intuición de las condiciones sensibles*" (refl. 1011).<sup>49</sup>

La función del concepto de sustancia se reduce, por tanto, a crear *relaciones* objetivamente válidas entre los fenómenos. La pugna entre el concepto de sustancia y el concepto de relación, a que veníamos asistiendo desde los días del Renacimiento, ha llegado a su término: la misma sustancia no pretende ser, ahora, sino un *caso específico de la relación*. Es, por tanto, ésta la que —en una fase nueva de la reflexión y desde un nuevo punto de vista— es convertida en el verdadero centro de la investigación.

"La categoría de la relación (de la unidad de la conciencia) es la más importante de todas. En rigor, la unidad dice referencia solamente a la relación. De aquí que ésta forme el contenido de los juicios en general y sea la única que pueda determinarse *a priori*" (refl. 595). "Sólo con respecto a la relación rigen los principios objetivamente sintéticos de los fenómenos."<sup>50</sup>

Partiendo de aquí, la investigación se orienta en un doble sentido. De una parte, en lo que se refiere al *contenido*, se trata de lograr una exposición sistemática de las posibles relaciones lógicas fundamentales y de derivarlas de una regla suprema; de otra parte, de analizar la *función* sintética de la conciencia y de aislar los momentos que aparecen confundidos en ella.

Así como antes se analizaba el concepto dogmático de cosa, ahora se analiza el concepto dogmático del yo: también el objeto "interior", al igual que antes el "exterior", se convierte ahora en un "concepto de la apercepción". Con lo cual se descubre un punto de unidad totalmente nuevo, partiendo del cual es necesario determinar de un modo nuevo la relación entre el "sujeto" y el "objeto".

"El objeto sólo puede representarse con arreglo a sus relaciones y no es otra cosa que la misma representación subjetiva (del su-

<sup>49</sup> Cf. acerca de esto *Lose Blätter*, I, 136: "Los principios de la exposición de los fenómenos son principios de la *intelección*, no de la *perspicuencia* de los mismos."

<sup>50</sup> *Lose Blätter*, I, 17 (fragmento de la década del 70: v. Reicke, I, p. 2).

jeto), pero ahora generalizada, ya que *yo soy el original de todos los objetos*."<sup>51</sup>

En estas breves palabras queda formulado el nuevo problema, que sólo habrá de encontrar su definitivo esclarecimiento y su total solución en el sistema de la filosofía crítica.

<sup>51</sup> L. c., I, 19.

## Capítulo II

### LA CRITICA DE LA RAZON

#### I

Si abarcamos con la mirada la *trayectoria general del problema del conocimiento*, procurando penetrar en sus motivos esenciales, vemos que se destacan claramente en ella dos tendencias diferentes, en cuanto al modo de enfocar el problema. Podríamos resumir todo el fruto del trabajo histórico diciendo que estos dos modos de plantear el problema, que al principio se entrelazan y confunden insensiblemente, van cobrando una conciencia cada vez más clara de sí mismos, estableciéndose entre ellos un deslinde lógico cada vez más riguroso.

El *primer problema*, que al principio afirma su imperio exclusivo y hegemónico, es tan viejo como el pensamiento filosófico mismo; más aún, trasciende los linderos de éste, para desbordarse sobre los orígenes de la religión y del mito. El yo, el alma individual del hombre, se ve encuadrada dentro de una *conexión universal* con la realidad, a la que no acierta a sustraerse y contra cuya necesidad tiene, sin embargo, que rebelarse, afirmando su peculiar personalidad, si no quiere verse privada de su propia esencia.

El problema de las relaciones entre el alma y la totalidad de la naturaleza se presenta a cada paso y bajo formas constantemente nuevas. El *concepto* del conocimiento radica, visto así, en una interdependencia metafísica fundamental. Es el conocimiento el llamado a tender entre los dos mundos que en un principio se enfrentan como potencias separadas el puente llamado a unir de nuevo el yo y el mundo. Se aspira a superar el aislamiento del yo, su separación del fundamento primigenio sustancial de todas las cosas. El ser y la conciencia no deben concebirse como potencias divorciadas entre sí, sino que, puesto que en el proceso empírico del conocimiento se mantienen en contacto directo, como factores interdependientes, deben necesariamente tener su origen en un último fundamento esencial común.

Esta suprema unidad, en la que aparece superada la antítesis entre el "sujeto" y el "objeto", constituye la verdadera pauta y la verdadera meta de toda especulación. La enajenación del individuo con respecto al fundamento primigenio y último de todo ser y el retorno a él por el camino de la reflexión constituyen el tema constante de la filosofía y de la religión. Lo mismo cuando el entronque se establece haciendo que el yo se someta y supedita a la coacción de las cosas, asimilándose la esencia de los objetos por medio de las sensaciones, que cuando se atribuye al espíritu mismo la capacidad necesaria para evocar por su propia virtud una imagen del ser que corresponda a la realidad absoluta, el resultado es siempre el mismo: la adaptación y la adecuación entre los dos polos separados del ser. La *armonía* que de este modo se logra hace, por tanto, que se destaque con fuerza todavía mayor el originario *divorcio* entre los dos factores fundamentales. El proceso del conocimiento se ve iniciado e impulsado por una diferencia metafísica en cuanto a la esencia de las cosas, diferencia que no introduce por sí mismo el conocimiento, sino que se antepone a éste como un hecho.

Nota peculiar de esta tendencia del pensamiento es que, siendo como es inmensa la riqueza de variaciones y matices con que se extiende a lo largo de la historia de la filosofía, su verdadero tema central apenas sufre la menor alteración por obra de la evolución histórica y, principalmente, por efecto de las transformaciones por las que pasa el pensamiento científico.

El idealismo metafísico de los indios encierra ya, con sorprendente integridad, todos los motivos esenciales cuyas variaciones forman la historia de la metafísica occidental. En la filosofía de los *upanishads* se estudia ya, hasta en sus más sutiles ramificaciones dialécticas, la antítesis entre el yo y el mundo. Ahora bien, la conciliación de esta antítesis no puede llegar a encontrarse jamás en el campo engañoso de nuestro saber empírico. La concepción de las cosas en el espacio y en el tiempo, que desintegra el todo en una pluralidad de seres concretos y distintos, es la muralla divisoria que se interpone ante nuestra comprensión del enlace esencial interior entre el yo y las cosas.

Quien aprende a renunciar a esa concepción, puede captar también directamente la identidad del alma y el ser, de Atmán y

Bramán. "Quien ha sabido ver, oír, entender y conocer el yo, adquirirá también la conciencia de todo este mundo."

Tal es el punto en el que toda pugna desaparece, para convertirse en unidad. El sujeto del conocer, al que sirven de base todas las contradicciones de nuestro mundo empírico sensorial, se halla sustraído de suyo a todas estas contradicciones. Es mayor que el cielo, el espacio y la tierra, porque los abarca todos, y, al mismo tiempo, menor que un grano de arroz, puesto que, como *unidad* rigurosamente indivisible, excluye toda diversidad. No lleva consigo ninguna determinabilidad cuantitativa, ya que toda determinabilidad nace solamente de una dualidad, de una distinción y entraposición y, fuera de la conciencia, nada hay que pueda oponerse. Toda cualidad que quisiéramos predicar del yo limitaría y, por ende, destruiría su esencia infinita y universal; cualquier intento de convertirlo en un objeto determinado y concreto del conocer equivaldría a la destrucción de su *esencia* absoluta. Quien ve la visión no puede ser visto, quien escucha la audición no puede ser escuchado, quien comprende la comprensión no puede ser comprendido. Por donde, la naturaleza del yo, lo mismo que, por otra parte, la naturaleza de la totalidad de las cosas, cuando queremos captarla y expresarla, sólo puede ser vestida por nosotros con el ropaje de simples negaciones: el lenguaje de nuestro saber empírico no acierta a expresar lo que *es*, sino solamente lo que *no es*.<sup>1</sup>

Con esta concepción, la filosofía india expresa, a su vez, de un modo típico, la suerte y el resultado final de toda teoría metafísica del conocimiento. El conocimiento se manifiesta aquí como una relación entre elementos de suyo totalmente *incognoscibles*, como un producto cuyos factores son permanentemente inasequibles para nosotros.

Aparece así ante nosotros la verdadera peripecia de toda esta concepción fundamental del problema. Al principio, se trata de invalidar y desplazar el saber limitado y relativo basado en la experiencia por medio de una forma de conocimiento superior e incondicional; ahora, cuando ya parecíamos tocar directamente esta meta, vemos que se convierte en todo lo contrario, que todo

<sup>1</sup> Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, t. I, secc. 2, Leipzig, 1899.

saber se nos aparece bajo la forma de una relación entre magnitudes del todo desconocidas. El sujeto absoluto, lo mismo que el objeto absoluto, indispensables como puntos de partida para el *planteamiento del problema*, quedan anulados por el *resultado* final.

Si desde aquí tendemos la mirada a los comienzos de la filosofía griega, nos vemos situados inmediatamente en una esfera totalmente distinta del pensamiento. De momento, parece haberse relegado totalmente aquí el problema del yo, de la conciencia *cognoscente*, inaprehensible en su infinitud y, por tanto, no susceptible de revestir ninguna *forma* determinada. La mirada escrutadora parece dirigirse única y exclusivamente a los *objetos* empíricos, a los contornos fijos y seguros del mundo visible.

Cierto es que basta con echar un vistazo al problema, para darse cuenta de que tampoco estos primeros comienzos de la explicación científica del universo se desprenden todavía, sustancialmente, de la idea central y el impulso central de la *mística*. Los pensadores siguen tratando de descubrir el fundamento unitario primigenio que abarca por igual el ser de la naturaleza y el ser del alma; siguen empeñados en interpretar y comprender el hecho del ser, partiendo del hecho de la *vida*.

Sin embargo, aunque no pueda negarse esta realidad, es evidente que no nos explica, a pesar de todo, la *específica* peculiaridad de la especulación griega. Los resultados verdaderamente *originales* a que en ella se *lleva* no se hallan inspirados en el espíritu de la *mística*, sino que, por el contrario, van imponiéndose y afianzándose en contra de ella, aunque la *mística* perviva, ciertamente, como una herencia inveterada, en la poesía y en la religión. Poco a poco, va abriéndose paso y afirmando sus derechos, aunque al principio solamente en algunos intentos y contactos aislados, un nuevo modo de abordar el problema, una nueva actitud del pensamiento ante la realidad. Ya no se capta y describe directamente la existencia y la vida sensible de las cosas, sino que se trata de dominarla por medio de un "principio" general. La *unidad* del ser no es postulada exclusivamente por virtud de un afecto subjetivo, sino que se trata de *crearla* por medio de puros intentos conceptuales. La particularidad de las cosas reveladas por los sentidos es desplazada por un orden universal y sujeto

a leyes, acerca de cuya *verdad* se pronuncia el pensamiento con arreglo a criterios *lógicos* fijos.

Estos nuevos motivos adquieren, ahora, una fisonomía nueva aun allí donde la explicación de la naturaleza por los presocráticos aparece todavía combinada con elementos y partes integrantes cuyo origen último reside en la mística.

Se mantiene en pie, ni más ni menos que antes, el postulado de una *igualdad* originaria, de una identidad entre el sujeto y el objeto, ya que sólo lo igual puede llegar a ser conocido por lo igual. Pero esta identidad no se indaga, ahora, más allá del mundo de los fenómenos, en un ser que rechaza toda determinación empírica, sino que se acredita y se revela directamente en los fenómenos mismos. Así como en la naturaleza material lo igual o lo afín tiende siempre a juntarse y a unirse, así también —según la conocida teoría de Empédocles, en la que se expresa con rasgos muy acusados una concepción fundamental común a toda la filosofía griega de la naturaleza— todas nuestras *percepciones* de las cosas externas descansan sobre un proceso de mutuas compensaciones y afinidades.

“Pues con nuestra materia terrenal miramos la tierra, con nuestra agua el agua, con nuestro aire el aire divino, con nuestro fuego el fuego destructor, con nuestro amor el amor del universo, y su odio con nuestro triste odio.”<sup>2</sup>

Sin embargo, el problema metafísico fundamental, que tan claramente se trasluce aquí, se ha transportado ahora al *lenguaje de la física*, abriéndose con ello a una nueva concepción. La unidad del método químico-físico de explicación tiende a superar la separación del yo y el universo; el conocimiento forma solamente un caso específico del acacer general de la naturaleza y es gobernado por las mismas leyes que éste. El ser físico y el psíquico pueden influir directamente el uno sobre el otro, e incluso llegar a confundirse.

Sin embargo, también esta concepción, si nos fijamos solamente en la tendencia *sustancial* que aquí adopta el planteamiento del problema, se mantiene todavía dentro de la misma antítesis conceptual que constituía el verdadero punto de partida de la metafísica.

<sup>2</sup> Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*: Empedokles, fragm. 109.

Son los comienzos de la ciencia exacta los que verdaderamente empiezan a imprimir un nuevo y decisivo rumbo al problema. La estructura y la contextura sistemática de la *matemática* marcan ahora el camino hacia una tarea totalmente nueva. El problema se desvía aquí claramente de todas las modalidades del *ser de las cosas*, al erigirse sobre nuevas bases el problema de la posibilidad y la certeza del conocimiento.

La *verdad* de la geometría pura no reside ni busca su prueba en el hecho de que en sus proposiciones se expresen y reproduzcan tales o cuales relaciones de la “realidad” efectiva y concreta. A esta “verdad” le tiene sin cuidado lo mismo el problema del ser y del origen de las cosas que el de la naturaleza y la estructura de nuestro *espíritu*. Aquí se trata exclusivamente de una relación conceptual entre normas y principios, cada uno de los cuales carece de toda base y de todo fondo existencial. Cada una de las conclusiones a que llega la geometría es válida porque y en cuanto que se desprende de la anterior en una concatenación deductiva y necesaria; y la totalidad de estas normas y principios forman una unidad en la que cada parte apoya y sostiene a las otras, sin que ninguna de ellas ni el conjunto de todas necesiten guardar la menor relación con ningún ser exterior o apoyarse en él. Tenemos aquí ante nosotros un complejo de *condiciones* cuyo centro de gravedad y cuya firmeza residen exclusivamente en ellas mismas. Sabemos solamente, y con ello nos basta, que, si se admite la validez de la proposición *a* tiene que admitirse necesariamente la de *b*, y esta hipotética afirmación permanece en vigor, sin perder absolutamente nada de su valor, ya se encuentre o no en un campo cualquiera de la realidad una correlación efectiva con los diversos elementos cuyo enlace predicamos aquí.

De este modo, la matemática, pudiendo renunciar de un modo general al postulado de la existencia, se mantiene también, en particular, totalmente al margen de aquel originario *desdoblamiento* dualístico de la realidad que servía de impulso a la teoría metafísica del conocimiento. Así como no tiene directamente nada que ver con los *objetos* físicos concretos, no tiene tampoco por qué engolfarse nunca directamente en los hechos de nuestro mundo interior espiritual, en la consideración y el análisis de las *representaciones*. El juicio matemático no nos dice qué es lo que

ha pensado o podido pensar, aquí y ahora, en estas o aquellas circunstancias, un sujeto psicológico cualquiera, ni tampoco lo que pensará siempre, con arreglo a su naturaleza empírica, sino que se limita a establecer una relación entre conceptos, relación que emana puramente de la significación lógica ideal de éstos y que es, por ello, totalmente independiente del problema de si estos conceptos llegarán a realizarse o no en nuestras *representaciones actuales*.

Por donde la matemática —aun cuando no se la conciba desde el primer momento, ni mucho menos, con esta claridad, por lo que a su tendencia lógica fundamental se refiere— tiende por sí misma, y cada vez con mayor fuerza, a una crítica de la antítesis tradicional entre lo “psíquico” y lo “físico”, entre lo “subjetivo” y lo “objetivo”, que en un principio parecía insuperable, porque se la consideraba como algo exclusivo y dotado de validez general. Ahora, ya no se trata de establecer la transición entre dos esferas separadas del ser, sino de analizar un determinado conjunto de *verdades* de tal modo, que salgan a la luz las condiciones de su validez; el problema, ahora, ya no gira primordialmente en torno a la existencia de las *cosas*, sino en torno a los nexos de relación y dependencia, a la relación de superioridad y subordinación existentes entre los *juicios*.

No es necesario ya que nos detengamos a examinar detalladamente aquí cómo de esta conexión con la matemática surge aquella *nueva forma del ser* descubierta por Platón en su dialéctica y que este pensador trata de fundamentar, contrastándola cada vez más nítidamente con el ser de las cosas concretas y con el ser de las simples “representaciones”. La realidad inherente a la *idea* se descifra y deriva, en última instancia, del análisis del sentido lógico de los juicios matemáticos (cf. t. I, pp. 45 ss.).

Pero, en este punto, vemos que se abre, al mismo tiempo, una nueva conexión, llamada a adquirir una importancia decisiva para todo el desarrollo histórico posterior del problema. La fundamentación platónica del concepto del *conocimiento* ha brotado en el terreno de la *ética*. El pensamiento no parte aquí de la variedad sensible de las cosas de la naturaleza, sino de la indagación socrática del concepto moral. Por mucho que Platón dilate este horizonte, llenando con nuevo contenido el concepto socrático del

saber, la idea del *bien* sigue siendo para él el supremo conocimiento, superior a cualquier otro por su rango y su dignidad.

La naturaleza misma sólo es un problema para la *filosofía* en la medida en que en ella se revele ante nosotros un orden armónico de los fines. El problema del *valor* afirma así ante nosotros, desde el primer momento, su primacía sobre el problema de la *realidad*. Ahora bien, la “objetividad”, en el campo de lo moral, no significa otra cosa, ni puede ser interpretada aquí en otro sentido, sino que existen *reglas* dotadas de validez general por virtud de las cuales nuestra voluntad y nuestros actos adquieren en sí mismos una contextura consecuente y unitaria, sujeta a leyes, en contraste con la diversidad y la pugna de los afectos y las inclinaciones individuales.

Este postulado, formulado por Sócrates para los actos humanos, se hace extensivo ahora a todo el campo del ser espiritual. La antítesis de lo “subjetivo” y lo “objetivo” se trueca de una antítesis del ser en una antítesis del *valor*. La verdad de una representación no se mide para saber si y en qué medida se revela en ella otra clase de *existencia*, sino para comprobar si se ajusta a las *normas* constantes y dotadas de vigencia general que por sí mismas determinan el valor del *saber*. En vez de la distinción entre lo “interior” y lo “exterior”, entre la representación y su objeto absoluto, se destaca ahora en primer término la *distinción entre los grados de certeza del conocimiento mismo*, entre la *dóξα* y la *ἐπιστήμη*.

El verdadero problema fundamental que se ventila no es ya el de saber si las representaciones dentro de nosotros reproducen inmediatamente una existencia exterior concreta, sino de ver si un determinado *testimonio* se ajusta realmente a los criterios y condiciones generales del auténtico *conocimiento*. Aunque la “representación certera”, la *ὀρθὴ δόξα*, se defina como aquella que coincide con su objeto, pronto veremos que este criterio es insuficiente para llegar a una determinación lógica profunda del concepto del saber. Aun suponiendo que la representación posea por sí misma esta cualidad, para *nosotros*, para nuestra *conciencia*, no podrá reivindicar el valor de la verdad mientras no se la *considere* y *razone* como constante y necesaria. Y este razonamiento sólo puede desarrollarse conforme a los principios y premisas



fundamentales de orden *formal* que podemos hallar y descubrir "nosotros mismos y en nosotros mismos". La verdad de una representación no depende ya, por tanto, de su contenido material, de las cualidades absolutas y aisladas de su ser, sino del *marco de la fundamentación* en que se encuadre. Es aquí donde se revela el verdadero ser, el único que el método dialéctico puede garantizar. Decimos que una representación es "verdadera" cuando cobra consistencia con arreglo a este método, cuando se sale de los marcos de una simple opinión y adquiere un nuevo carácter de *necesidad*.

Claro está que la suerte del platonismo y la forma en que pervive en la historia no están determinadas precisamente por este pensamiento fundamental y peculiarísimo suyo, que lo distingue del pasado de la filosofía. En el propio Platón influye desde el primer momento otro motivo, que llega a adquirir una importancia no menos decisiva.

Es cierto que el mismo Platón, en la autocrítica constantemente renovada de su doctrina, tal como se lleva a cabo en los diálogos de una época posterior, va reconociendo y superando cada vez más el peligro de la *hipóstasis* directa de la idea, en la medida en que realmente existía tal peligro. El problema que traza su límite al platonismo, lógicamente considerado, no es la trascendencia de la *idea*, sino la trascendencia del *alma*. En el problema del ser y el origen del alma, se advierte en realidad un enlace vivo y directo entre el pensamiento de Platón y el movimiento religioso de su tiempo, principalmente el orfismo. Hay, sin embargo, un rasgo esencial y fundamental de toda mística que en Platón aparece superado y definitivamente descartado, y es la fusión directa del alma y el *universo*. En su concepción de la realidad objetiva no se mezcla ya ningún afecto personal, ninguna emoción puramente subjetiva. Ya no se pregunta por el alma del hombre, como antes, en relación con los problemas de la naturaleza, sino que esta indagación envuelve solamente, en sentido socrático, el problema de su valor ético y de su destino moral. Pero este destino precisamente sólo parece encontrar un asiento seguro, poder llegar a convertirse en objeto de conciencia y de conocimiento, si se acierta a contestar clara y unívocamente la otra pregunta, la que se refiere al *origen* del alma.

En este punto, el análisis del saber se trueca de nuevo en el problema metafísico del origen del ser. Se pretende asegurar y fundamentar la prioridad lógica del conocimiento fundamental en una *existencia* pretemporal de la conciencia. De este modo, la teoría platónica de la *ἀνάμνησις*, por mucho que en ella abunden los fecundos motivos lógicos, nos retrotrae de nuevo, considerada en su conjunto, a aquel círculo de reflexiones que parecía haber quedado atrás gracias a los criterios, coincidentes en este punto, de la matemática y de la ética. El problema del origen y las vicisitudes del alma individual, de su verdadero ser y su verdadera patria, desplaza al que versa sobre los fundamentos de la *certeza* de los juicios teóricos y prácticos.

La trayectoria que sigue la filosofía en los últimos tiempos de la Antigüedad explica por qué este problema tendía a considerarse cada vez más como la verdadera *sustancia* del pensamiento platónico. El neoplatonismo brota del motivo religioso fundamental de la redención. De nuevo se trata de desembarazar al yo de sus ataduras empíricas, de hacerlo compartir una forma superior del ser. Hay que restaurar de nuevo al alma en su origen divino, del que se la ha hecho descender, empujándola a recorrer de nuevo todos los grados y escalones que median entre ella y el ser supremo incondicional. Y este camino sólo en un breve trecho pasa por el campo del conocimiento, pues el ser primigenio se halla, como tal, por encima de todo ser y de todas las condiciones del saber racional.

Esta concepción del mundo del pensamiento platónico es la que, a través sobre todo de San Agustín, se transmite a la Edad Media cristiana y la que sigue influyendo todavía sin atenuación alguna bajo el Renacimiento. Los verdaderos maestros del platonismo en la época moderna, los pensadores a quienes se consideraba como sus auténticos representantes —un Marsilio Ficino o un Cudworth— aparecen todavía estrechamente vinculados con aquella concepción fundamental de San Agustín (cf. t. I, páginas 128 s.; t. II, p. 352).

Sin embargo, en San Agustín había llegado a su remate definitivo y característico en un punto la *sustancialización* de los pensamientos platónicos. Las *verdades* eternas se han trocado en los pensamientos *de Dios*: la vigencia de las ideas busca su punto de

apoyo y su seguridad en el ser actual del espíritu divino. Ya no somos nosotros quienes fundamos y afianzamos el ser verdadero en la actividad del conocer, sino que la certeza y la verdad de éste emanan del "logos" divino, de donde se transmiten a nosotros.

De este modo, el concepto religioso de la "conciencia de sí mismo" se convierte ahora en la base de la teoría del conocimiento. Dios y el alma forman de nuevo los únicos y exclusivos puntos angulares en torno a los cuales gira toda la especulación, todo el conocimiento filosófico de nosotros mismos.

"San Agustín —para transcribir aquí el juicio de Harnack— lleva a su término la trayectoria de la filosofía antigua, al coronar el proceso que condujo de lo ingenuamente objetivo a lo subjetivamente objetivo. Descubrió lo que durante tanto tiempo se venía indagando: cómo convertir la vida interior en un punto de partida del pensamiento acerca del universo. No se entregó, para ello, a vagas ensoñaciones, sino que investigó a fondo, con los recursos de una verdadera 'psicología fisiológica' todos los estados de la vida interior, desde los fenómenos elementales hasta las emociones más sublimes, lo que hace de él, como la contraimagen de Aristóteles, el verdadero Aristóteles de una nueva ciencia, aunque ésta parezca haber olvidado, ciertamente, que, considerada como teoría del conocimiento y de la observación interior, es la heredera de la fe monoteísta y de la vida de la oración."<sup>3</sup>

Algo verdaderamente fundamental y decisivo se olvida en este juicio, y es que, por muy poderosamente que San Agustín influyera en los tiempos modernos, el moderno concepto crítico de la "subjetividad" no podía llegar a crearse más que saltando por encima de él y en oposición a su pensamiento. Este concepto no nace de la observación religiosa de sí mismo ni de la actitud religiosa ante la realidad, sino de la investigación de los fundamentos conceptuales "objetivos" del saber empírico y exacto. Es cierto que, aun allí donde se lo enfoca, sustancialmente, con toda nitidez y claridad, este problema, en los comienzos de la filosofía moderna, aparece todavía por doquier empapado de elementos que llevan el sello del pensamiento agustiniano.

En el concepto cartesiano del "cogito", cabe distinguir y so-

<sup>3</sup> Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3ª ed., III, 99 ss.

parar claramente ambos momentos. Este concepto señala tanto la unidad del método de la filosofía cartesiana como la unidad de la conciencia empírica de sí mismo; vale lo mismo para el "intelecto", es decir, para el conjunto de las reglas y los principios del saber, como para el ser del alma individual y su distinción del mundo corporal. Y esta dualidad de puntos de vista fue —como hemos visto— la que determinó toda la evolución posterior del cartesianismo, llegando a cobrar en ella expresión cada vez más acusada (cf. t. I, pp. 514 ss.).

Tampoco Leibniz, a pesar del progreso sistemático que este pensador marca con respecto a Descartes, llega a conciliar de un modo definitivo este conflicto fundamental. La investigación del concepto de la verdad constituye, según él —y lo señala con plena conciencia y de un modo resuelto— el comienzo de toda filosofía; Leibniz busca en el análisis del juicio los elementos para toda determinación metafísica del ser. Y no se limita a concebir esta pretensión de un modo general, sino que trata de llevarla a la práctica, con incomparable energía lógica, a través de todos los campos del saber concreto (v. lib. IV, cap. 2).

Sin embargo, esta teoría general de los principios no queda en la historia como la obra más señalada y perdurable de Leibniz. El autor de la "Scientia generalis", ante los ojos de sus contemporáneos y de sus más cercanos continuadores, no tardó en ser relegado a segundo plano por el creador del sistema de la "armonía preestablecida". Sin que la "armonía" se conciba en el sentido esotérico del sistema, según el cual significa en primer lugar y ante todo la consonancia de los diversos puntos de vista del pensamiento y modos de enjuiciar, sino como una comunidad y un nexo objetivo que agrupa y unifica entre sí la infinita variedad de las sustancias individuales. Por tanto, en la imagen del mundo con que se cierra la *Monadología*, vuelve a ser la estructura divina originaria del universo la llamada a explicar la posibilidad del conocimiento, como un caso especial. Los diferentes sujetos empíricos coinciden en su manera de concebir la realidad fenoménica, porque todos ellos son, simplemente, productos y expresiones parciales del intelecto divino, el cual representa la unidad trascendente de todos.

Cuán hondo cala esta influencia general de la metafísica en

los primeros orígenes históricos de la crítica del conocimiento lo prueba en seguida, de un modo convincente, el desarrollo del empirismo filosófico. En este punto, donde exteriormente se cree eliminada la dominación de la metafísica, es precisamente donde con mayor claridad se revela la persistencia latente de su influjo. El viejo esquema sujeto-objeto es todavía en Locke, pese a toda la crítica psicológica, el punto de partida evidente, que no ha llegado a ponerse seriamente en duda. Todo conocimiento se integra sintéticamente a base de las impresiones de los objetos absolutos sobre el yo y de la reacción del "alma" ante estos incentivos del exterior: para Locke, esto no es el resultado del análisis psicológico, sino un hecho anterior a él.

La crítica de Berkeley, quien pone de manifiesto esta falla fundamental, no toca tampoco más que a uno de los dos lados de la antítesis. La eliminación de la materia absoluta sólo sirve para conferir al yo un contenido mucho más sólido y sustancial. Reaparece aquí, con toda su fuerza, el motivo fundamental del *espiritualismo*, el cual, según hemos podido seguir en detalle, a medida que va desarrollándose la doctrina de Berkeley, desplaza cada vez más claramente al análisis empírico-psicológico de las representaciones (cf. *supra*, pp. 275 ss.).

La doctrina de Hume es la primera que parece llevar verdaderamente a término el proceso de la autodisolución de la metafísica; sólo ella parece disolver por igual el "ser" exterior y el interior en la simple combinación asociativa de las impresiones. Pero, aun prescindiendo de que esta doctrina, cuando intenta dar una *explicación* psicológica positiva de los hechos fundamentales del conocimiento, se ve obligada a presuponer la validez objetiva de aquellos conceptos cuyo valor y cuya razón lógica de ser empezaba negando, es lo cierto que la *negación* con que termina Hume aporta la más vigorosa prueba indirecta a favor del poder del esquema metafísico fundamental. Poner en duda este esquema parece equivaler, ahora, ni más ni menos que a negar la posibilidad misma del conocimiento. Tan hondo parece haber caído el concepto del ser absoluto en los fundamentos de nuestro saber, tan indisolublemente parece haberse entrelazado con ellos, que todo intento de eliminarlo y superarlo se considera como tan equivalente a la destrucción de estos fundamentos.

Es aquí donde interviene de la filosofía de Kant. Se le puede aplicar, en verdad, la frase del conocido epigrama de Schiller en que el poeta dice que esta filosofía no sabe nada de la cosa ni sabe nada tampoco del alma. En sus comienzos y en su *fundamentación*, por lo menos, no tiene por qué conocer esta antítesis; no necesita reconocerla como una antítesis originaria y evidente por sí misma. El contenido de la doctrina kantiana no lo forman el yo ni sus relaciones con los objetos exteriores, pues versa primordialmente sobre las leyes y la estructura lógica de la *experiencia*.

Los objetos, lo mismo los "interiores" que los "exteriores", no existen en sí y por sí, sino que nacen para nosotros en el proceso de la experiencia. Este proceso es el que se trata de comprender, desarrollando sus normas y sus reglas, antes de poder decir nada acerca del ser de las cosas.

Hasta ahora, se proyectaban siempre el yo y las cosas, para comprender las relaciones entre ellos, sobre un fondo metafísico común, intentando derivar el uno y las otras de un origen común *objetivo*; a partir de ahora, este problema no tiene ya razón de ser. De aquí en adelante, se investigará tan sólo la forma lógica y generalmente valedera de toda experiencia, forma que ha de ser obligatoria, en iguales términos, lo mismo para la experiencia "interior" que para la "exterior". El *conocimiento* de los objetos no puede diferir totalmente del conocimiento de nuestro "yo", sino que ambas clases de *conocimiento* deben aparecer unidas en un *principio sistemático*, cualquiera que él sea.

En esto reside la propia y verdadera unidad originaria, y basta con retrotraerse a ella para reducir las antítesis absolutas de toda la ontología anterior. Quedan ya clara y seguramente deslindados, con ello, el método y la tendencia fundamental de la investigación kantiana. Ésta no versa sobre las cosas, sino sobre los *juicios* acerca de ellas. Lo que se plantea es un problema *lógico*; y este problema se orienta única y exclusivamente hacia aquella forma peculiar y específica del juicio en la que situamos la *existencia*, en la que afirmamos conocer los objetos empíricos.

Esta dirección dual es la que señala el doble carácter de la filosofía crítica. Si enjuicamos la obra de Kant como lógico puro, es decir, si nos fijamos solamente en lo aportado por él a la lógica

formal y a la teoría de los principios abstractos de la matemática pura, no puede caber la menor duda de que, en este punto, el autor de la *Crítica de la razón pura* se halla por debajo de sus grandes antecesores racionalistas y, principalmente, por debajo de un Leibniz. Pero esta falla guarda una íntima relación con su mérito más peculiar. La mirada de Kant se dirige única y exclusivamente a la experiencia, a los principios del conocimiento empírico.<sup>4</sup> La matemática misma sólo es tomada en consideración en cuanto que puede acreditarse en su *aplicación* a los objetos efectivos y concretos.

La investigación del espacio geométrico puro, la reducción de sus formas a un número mínimo de principios y axiomas equivaldría "a ocuparse de un simple fantasma, si no hubiera de considerarse el espacio como condición de los fenómenos que suministran la materia de la experiencia exterior; por eso aquellos juicios sintéticos puros se refieren, siquiera sea de un modo indirecto, a la experiencia posible o, mejor dicho, a esta posibilidad misma, basando exclusivamente en ello la validez objetiva de su síntesis. Como, por tanto, la experiencia, considerada como síntesis empírica en su posibilidad, constituye el único tipo de conocimiento que imprime realidad a todas las demás síntesis, tenemos que esta realidad, en cuanto conocimiento *a priori*, sólo cobra verdad (coincidencia con el objeto) por el hecho de no contener más que lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general" (Kr. 196 s.).<sup>5</sup>

El análisis del concepto de la verdad, que formaba la base y el comienzo del racionalismo leibniziano, es retenido como postulado primero y esencial, pero, ahora, cobra una nueva meta, en cuanto que se orienta única y exclusivamente hacia el análisis del concepto de la experiencia y se pone al servicio de él.

<sup>4</sup> Cf. acerca de esto mi estudio "Kant und die moderne Mathematik", *Kantstudien*, XII, 1 ss. (1907).

<sup>5</sup> Las citas de la *Crítica de la razón pura* se refieren siempre a la segunda edición de 1787; las páginas referidas a la primera edición de 1781 se señalan con la letra A.

## II

## EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD. LO ANALÍTICO Y LO SINTÉTICO

El método de la prueba sintética que abraza la *Crítica de la razón* no pone de manifiesto el proceso lógico interior de formación del pensamiento kantiano. Las piedras con que se construye el sistema del conocimiento se aportan y se elaboran una a una antes de tener delante, claro y bien visible, el plano general del edificio que se trata de levantar. Este aislamiento de los distintos materiales y elementos sueltos no responde solamente a los fines metodológicos y estilísticos de la *exposición*: claramente podemos observar cómo el propio Kant va perfilando en el curso de la investigación y desarrollando con claridad conceptual cada vez mayor el verdadero criterio de unidad que preside y gobierna toda su doctrina. Son los *Prolegómenos*, que ven ya ante sí, como un todo acabado, los resultados de la *Crítica de la Razón* y que pueden abarcarlos retrospectivamente en una ojeada de conjunto y enjuiciarlos, los que nos llevan ya directamente al centro mismo del planteamiento del problema crítico, para trazar desde él el camino hacia la periferia y hacia las determinaciones y ramificaciones cada vez más amplias del pensamiento.

Kant comienza por una distinción de los juicios, y ello nos permite situar en seguida el problema dentro de la gran trayectoria histórica que hemos venido siguiendo. La antítesis de lo "subjetivo" y lo "objetivo" sirve de introducción al problema de la crítica del conocimiento; pero no entraña ya, ahora, una relación ni una diferencia en cuanto a las cosas mismas, sino una caracterización lógica inmanente de dos modos distintos de enjuiciar.

"Los juicios empíricos, cuando se hallan dotados de validez objetiva, son juicios de experiencia; en cambio, aquellos que sólo rigen subjetivamente son los que yo llamo juicios de percepción" (*Proleg.*, § 18).

Lo que hasta ahora significaba una diferencia del ser significa ahora, por tanto, una diferencia de validez. Se dice que un juicio es simplemente un juicio de percepción cuando se limita a entrelazar diferentes representaciones tal y como éstas aparecen alineadas en el estado momentáneo de la conciencia; cuando se trata, por

tanto, simplemente de registrar la relación que aquí y ahora, en este determinado momento, es apreciada como vivencia inmediata por un determinado observador. La fuerza de semejantes juicios se limita a la simple descripción de lo dado y lo presente; no va nunca más allá del momento exactamente dado en el proceso de la representación individual.

Por el contrario, los juicios de la experiencia, aquellos que se formulan y rigen en la ciencia empírica, pertenecen ya, por la intención que propiamente los anima, a un tipo completamente distinto de juicios. La relación que en ellos se predica no pretende valer solamente para este o aquel sujeto psicológico concreto, sino que pretende regir independientemente de este sujeto y basarse en razones valederas, obligatorias y necesarias para todo sujeto en general. Aquí, nos remontamos por sobre el estado momentáneo de la conciencia individual, aunque éste sea, ciertamente, el punto de partida y aunque nos ofrezca, psicológicamente y en último resultado, el dato en que tenemos que apoyarnos, y encuadramos el predicado del juicio dentro de un marco totalmente distinto.

Cuando decimos que un estado de hecho es "objetivamente válido", no añadimos a él, desde un punto de vista puramente intrínseco, ni el menor rasgo nuevo, no enriquecemos en lo más mínimo la simple *materia* de la representación. Lo nuevo, aquí, radica exclusivamente en el diferente enjuiciamiento formal, como si dijéramos en la diferente iluminación que ese estado de hecho recibe, al ser considerado por nosotros como símbolo de una combinación dotada de validez general, encuadrándolo con ello en otra categoría lógica de valor.

La afirmación de la validez objetiva de un predicado no entraña, por tanto, la relación con algo que se enfrente al conocimiento como a algo totalmente ajeno a él, sino que es postulable pura y simplemente con arreglo a las condiciones de aquél. Validez objetiva y validez general y necesaria son conceptos interdependientes.

"El juicio nos permite conocer el objeto (aunque éste, por lo demás, siga siendo desconocido para nosotros tal y como en sí mismo pueda ser) por medio de la combinación generalmente valedera y necesaria de las percepciones dadas y, siendo éste, como es, el caso de todos los objetos de los sentidos, llegamos a

la conclusión de que los juicios de la experiencia no toman su validez objetiva del conocimiento directo del objeto (ya que éste es imposible), *sino simplemente de la condición de la validez general de los juicios empíricos*. . . El objeto en sí mismo permanece siempre desconocido para nosotros; pero, si el concepto del entendimiento determina como generalmente válida la combinación de las representaciones que nuestros sentidos nos dan de él, tenemos que *el objeto es determinado por esta relación y el juicio, entonces, es objetivo*" (*Proleg.*, § 19).

La importancia que encierra esta introducción al planteamiento crítico del problema se destaca, sobre todo, cuando se tiene presente que aquí no se trata, en modo alguno, de fundamentar el elemento *apriorístico*, sino que lo que se ventila es un problema mucho más general. También los juicios de la experiencia como tales encierran una propia y peculiar "necesidad", que el empirismo, en su análisis psicológico, desconoce y pasa por alto. Cuando decimos que un cuerpo *es* pesado, sólo queremos enunciar con esta afirmación, evidentemente, una cualidad del cuerpo que en la experiencia aparece siempre asociada a él. Pero esta determinación, con ser tan simple, cae ya fuera de la competencia de la simple percepción de nuestros sentidos y tiene necesariamente que retrotraerse a criterios lógicos puros. También en este caso afirmamos la validez de un juicio por encima del momento concreto en que este juicio se emite; también en este caso sustraemos una conexión con la que, por el momento, sólo nos encontramos en un caso concreto y bajo condiciones especiales dadas, a la limitación que estas condiciones especiales le imponen, para elevarlo al rango de la validez general. La cópula del juicio, "el vocablo relativo *es*", señala también en este caso una unidad *necesaria* entre varias representaciones.

"Solamente de este modo, se convierte esta relación en un juicio, es decir, en una relación objetivamente válida y suficientemente distinta de la relación entre aquellas mismas representaciones, que, dentro de estos límites, tendría una vigencia puramente subjetiva, por ejemplo, con arreglo a las leyes de la asociación. A tenor con éstas, sólo podría decir: cuando soporto un cuerpo, siento la presión de la gravedad, pero no podría afirmar que este cuerpo es pesado, lo que vale tanto como decir que estas

dos representaciones se combinan en el objeto, es decir, sin atender para nada al estado del sujeto, y no se limitan a asociarse en la percepción (cuantas veces se repita ésta)" (Kr. 142).<sup>6</sup>

Todo juicio físico trasciende la determinación de una simple asociación de percepciones en un sujeto sensible, para postular una conexión entre los objetos de la experiencia; cada uno de estos juicios encierra la pretensión de poder fundamentarse de un modo cualquiera, sustrayéndose con ello al azar y a los caprichos de las representaciones individuales. Por tanto, aunque los juicios empíricos sólo se propongan regir dentro del círculo cerrado de una determinada observación, dentro de este círculo, sin embargo, la relación que estos juicios predicán se afirma como objetivamente verdadera y reclama su reconocimiento.

También los predicados acerca de los objetos concretos, que, como tales, sólo pueden encontrarse en un determinado punto del espacio y del tiempo, registran el hecho de que, en este punto concreto al que únicamente se refieren, se da algo fijo e incommovible; de que, por tanto, existe e impera aquí una determinabilidad que no podemos cambiar o destruir a nuestro antojo. Esta determinada regla de conexión es la que tiene que sumarse a la simple percepción para conferirle el valor de la "objetividad". El contenido de la percepción no se convierte para nosotros en objeto por medio de una operación de misteriosa metamorfosis en que lo encauzamos hacia otra forma de existencia, sino al plasmar ese contenido, que al principio no parecía ser más que una abigarrada y confusa diversidad de impresiones, en una rigurosa unidad intelectual; al ordenar en cosmos el caos de la conciencia.

<sup>6</sup> Cf. también *Prolegómenos*, § 22, nota: "Ahora bien, ¿cómo cuadra esta tesis de que los juicios de la experiencia deben encerrar una necesidad en la síntesis de las percepciones con mi tesis reiteradamente afirmada de que la experiencia, como conocimiento *a posteriori*, sólo puede darnos juicios puramente contingentes? Cuando digo que la experiencia me enseña algo, me refiero siempre simplemente a la percepción que en ella va implícita, por ejemplo a la percepción de que a la iluminación de la piedra por el sol sigue siempre el calor, y en este sentido toda proposición de la experiencia es siempre contingente. Que el calentamiento se sigue necesariamente a la iluminación por el sol es algo que se contiene, evidentemente, en el juicio de la experiencia (por medio del concepto de la causa), pero esto no lo aprendo por la experiencia, sino que, a la inversa, la experiencia nace solamente cuando un concepto intelectual (de la causa) viene a sumarse a la percepción."

Se trata, por tanto, de descubrir y poner de manifiesto este medio de *plasmación*, si queremos seguir en todas y cada una de sus fases el proceso de la progresiva objetivación. Las condiciones sobre las que descansa la *conexión sujeta a ley* de las percepciones no pueden buscarse en sí mismas, como elementos aislados y concretos. Es el punto de vista lógico del *enjuiciamiento* el que les confiere carácter de unidad y, por tanto, de objetividad. Las impresiones no aparecen ante nosotros, desde el primer momento, ordenadas en categorías y grupos fijos, por separado, de tal modo que sólo necesitemos leer en ellas, por así decirlo, su clasificación y delimitación, sino que es el pensamiento y sólo él quien les confiere esta ordenación, al referirlos a determinados rasgos *fundamentales del juicio*, que les aplica como una norma.

La teoría usual de la *formación de los conceptos* presenta el concepto exclusivamente como obra de la simple agrupación de los datos de nuestras percepciones, coincidentes entre sí en una característica común cualquiera. Pero esta "comunidad" no es algo directamente dado y evidente por sí mismo, sino que surge precisamente cuando agrupamos y ordenamos desde determinados puntos de vista ideales lo que, de suyo y visto a través de las simples sensaciones, es siempre algo diverso. Jamás podríamos comparar entre sí las percepciones, como algo de suyo carente de límites y de meta, si no se determinara en qué "respecto", con arreglo a qué criterios diferenciales pueden referirse las unas a las otras, si, por consiguiente, no pudiéramos agrupar las percepciones en unidad conforme a ciertas *directivas* del pensamiento, dotadas de validez general.

"Por tanto, para tener una experiencia no basta, como comúnmente se admite, con comparar entre sí las percepciones y agruparlas en la conciencia por medio del juicio; por este camino, no conseguiremos nunca dotar a nuestros juicios de esa validez general y de esa necesidad sin las cuales no pueden llegar a convertirse en juicios objetivamente válidos y en una *experiencia*. Esto hace que, para que la percepción pueda convertirse en experiencia, tenga que preceder un juicio completamente distinto. Es necesario, para ello, que la intuición dada se subsuma bajo un concepto, que determina la forma del juicio, en general, con respecto a la intuición, que articula la conciencia empírica de la intuición

en una *conciencia en general*, confiriendo con ello un carácter de validez general a los juicios empíricos; y este concepto es un simple concepto del entendimiento *a priori*, que se limita a determinar el modo como una intuición puede servir para formar juicios" (*Proleg.*, § 20).

Enfocado así el problema, se comprende claramente que la "conciencia en general" no representa para Kant, en modo alguno, una especial capacidad psicológica que aparezca, como una misteriosa potencia primaria, detrás y por encima de la conciencia individual. También este concepto es expresión, no de un ser, sino de una relación puramente lógica de valor; designa simplemente una nueva *facultad*, la pertenencia a un nuevo orden lógico, que una conexión adquiere cuando no la consideramos exclusivamente en cuanto al modo como de hecho se presenta en el sujeto empírico, sino como algo que *se postula* en virtud de principios generales.

*Históricamente* considerado, Kant ha llegado aquí a la meta de una trayectoria del pensamiento cuyas raíces se remontan a los primeros orígenes de la filosofía moderna y de la ciencia moderna. Es él el primero que lleva a su remate interior esta trayectoria, al unificar ahora, con clara conciencia de lo que hace, las dos series de desarrollo, que hasta ahora venían discurrendo por cauces separados.

Dentro de la filosofía, Kant se enlaza, para lograr esto, al modo como Leibniz había plasmado el concepto de la realidad fenoménica. La realidad de los fenómenos consiste en la determinabilidad de sus conexiones, con arreglo a leyes. Lo que distingue al ser empírico del sueño o de un mundo fabuloso meramente inventado, es la perfecta armonía lógica, la consonancia de todas y cada una de sus partes concretas bajo reglas unitarias, que se manifiesta en él por dondequiera que lo miremos. Nuestros sueños no están hechos de la trama de una *materia* totalmente distinta de la urdimbre de nuestras representaciones en estado de vigilia, ya que en ambos casos se trata de un mundo basado en la percepción, en la conciencia: lo que distingue a uno y otro es, por el contrario, un momento formal, puesto que uno de estos mundos obedece rigurosa y exclusivamente al principio de razón suficiente, es decir, a un *principio* puramente racional, mientras que

el otro descansa sobre una masa de impresiones concretas, no regidas en sus consecuencias por ninguna ley (cf. acerca de esto, *supra*, pp. 475 ss.).

A estos pensamientos, mantenidos y desarrollados, como hemos visto, en la escuela de Wolff, recurre de nuevo Kant reiteradamente, lo mismo en las páginas de la *Crítica de la razón* que en los *Prolegómenos*.

"La diferencia entre la verdad y el sueño no debemos buscarla en la naturaleza de las representaciones referidas a los objetos, que son las mismas en ambos casos, sino en la conexión que entre ellas se establece conforme a las reglas que determinan el enlace de las representaciones para formar el concepto de un objeto, para ver hasta qué punto pueden o no agruparse en una experiencia" (*Proleg.*, § 13, nota III).

Por tanto, la verdad empírica de los fenómenos en el espacio y en el tiempo debe considerarse suficientemente asegurada y lo bastante separada de la afinidad con los fenómenos del sueño cuando podemos coordinar exacta y perfectamente aquéllos en una experiencia, con sujeción a las leyes empíricas (*Kr.*, 521). Y el criterio decisivo de esta inmanente "exactitud" debe buscarse, una vez más, en las categorías puras de la relación y, sobre todo, en la relación conceptual de *causa* a *efecto*, la que a su vez determina la relación objetiva de los fenómenos en el tiempo.

"Para que mi percepción encierre el conocimiento de un algo dado, de algo realmente acaecido, tiene necesariamente que ser un *juicio* empírico, en el que pensemos que se halla determinada la consecuencia, es decir, que presuponga en el tiempo otro fenómeno, al que siga necesariamente o conforme a una regla. En caso contrario, si postulamos lo que precede y aquel algo dado no se sigue de ello necesariamente, tendré que considerar esto como un juego subjetivo de mi imaginación y, si me lo represento como algo objetivo, no tendré más remedio que llamarlo un sueño" (*Kr.* 246 s.).

Real es lo que se halla en consonancia con una percepción con arreglo a leyes empíricas y lo que, conforme a ello, podemos ordenar unívocamente dentro del "contexto" de una experiencia.

Este sentido crítico de la realidad encuentra, para Kant, una nueva confirmación en los progresos que la misma ciencia exacta

va alcanzando poco a poco y cada vez más claramente en la formulación de su verdadero problema. Lo que esta ciencia postula es un nuevo concepto de la naturaleza. La "naturaleza" de las cosas es, en su acepción primaria y originaria, el principio con arreglo al cual se mueven; la fuerza motriz que crea las cosas concretas; el poder y la esencia que las conduce al ser y las mantiene en él. La expresión de esta primera raíz objetiva del concepto de naturaleza la tenemos en la analogía etimológica de "natura" y "nasci": la naturaleza es, ante todo, la creadora y la fuente nutricia, la matriz universal que alumbrada de su entraña toda realidad.

Este originario sentido mítico-poético de la palabra "naturaleza" se trasluce ya, visiblemente, en Aristóteles, para quien la naturaleza de una cosa es su fuerza teleológica interior, y se mantiene en vigor hasta muy dentro de la filosofía de los tiempos modernos. Ese sentido determina todavía, en lo esencial, el concepto spinozista de la Naturaleza-Dios y el concepto leibniziano de la entelequia.

Pero, de otra parte, hemos podido asistir también al lento y tenaz esfuerzo con que la física matemática pugna, desde sus primeros comienzos originales, por llegar a una concepción fundamentalmente nueva. Se vuelve, para ello, desviándose de la esencia de las cosas, hacia su ordenación y agrupación numérica, se aparta del camino de su interioridad sustancial, para seguir por el de su estructura matemática, funcional (cf. lib. II, cap. 2).

Esta tendencia fundamental, que cobra ya plena claridad en la lucha de Képler y Galileo contra sus adversarios místicos y peripatéticos, se destaca en el período sucesivo de un modo cada vez más claro y más enérgico. Uno de los más importantes investigadores del siglo XVII, Robert Boyle, formula de un modo muy marcado esta nueva concepción, en su obra *De ipsa Natura*, al expresar que la naturaleza no debe concebirse como un conjunto de fuerzas por medio de las cuales se crean las cosas, sino como un conjunto de reglas conforme a las cuales nacen éstas (v. *supra*, pp. 365 ss.).

Kant no hace más que proseguir y llevar a término esta trayectoria del pensamiento, cuando separa el concepto *material* de la naturaleza del concepto *formal*, descubriendo éste como la

verdadera y originaria premisa. La "naturaleza" no es tanto el conjunto de los objetos de la experiencia como el conjunto de sus leyes generales.

"Y ahora me pregunto si cuando se habla de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de la naturaleza, no sería mejor formular el problema de este modo: ¿cómo es posible conocer *a priori* las leyes necesarias que rigen las cosas como objetos de la experiencia, o cómo podemos conocer *a priori* las leyes necesarias de la experiencia misma, con referencia a todos sus objetos?"

Juzgando solamente desde el punto de vista de la misma ciencia empírica, no parece existir ninguna diferencia objetiva, de principio, entre estos dos modos de plantear el problema, ya que tanto vale decir que, sin referirse al concepto de causa, ningún juicio de la percepción puede llegar a adquirir aquella firmeza y generalidad sin las que no podría ostentar nunca el sello de la "experiencia", como afirmar que todo acaecer empírico *de hecho* se halla enlazado y regulado causalmente. Sin embargo, desde el punto de vista de la crítica filosófica, es "más convincente elegir la primera de las dos fórmulas".

"Pues, pudiendo tener, evidentemente, un conocimiento *a priori* y anterior a todos los objetos dados de aquellas condiciones fuera de las cuales no podríamos llegar a adquirir nunca una experiencia con respecto a ellos, pero no así saber, en cambio, a qué leyes se hallan sometidos sin relación alguna con la posible experiencia, no podremos estudiar la naturaleza de las cosas *a priori* más que investigando las condiciones y las leyes generales (aunque subjetivas) sin las cuales no sería posible este conocimiento como experiencia (en cuanto a la simple forma) y determinando con arreglo a ello la posibilidad de las cosas como objetos de la experiencia; pues, si eligiéramos el segundo modo de expresarnos y quisiéramos encontrar *a priori* las condiciones bajo las que es posible la naturaleza como objeto de la experiencia, caeríamos fácilmente en el equívoco y llegaríamos a creer que teníamos que hablar de la naturaleza como de una cosa en sí misma, lo que nos llevaría a dar vueltas y más vueltas, en esfuerzos estériles e interminables para buscar las leyes de las cosas sin contar con ningún dato acerca de éstas" (*Proleg.*, § 17).

Se ha operado, pues, la inversión copernicana del problema.



Los objetos empíricos no son ya algo que exista por sí y por separado, sino que nos son dados solamente por la experiencia y bajo las condiciones propias de ésta. Pero la experiencia, a su vez, no representa ya para nosotros algo rígido y definitivo, sino el *modo funcional* específico de nuestro conocimiento, que descansa sobre la agrupación y el entrelazamiento de todos sus medios. Es, por sí misma, “un modo de conocer que requiere entendimiento” y que, por tanto —según el significado rigurosamente objetivo que este término tiene, para Kant—, se halla presidido y gobernado por reglas lógicas dotadas de validez general (Prólogo a la 2ª ed., XVII). Sin estas reglas, sin la referencia a los conceptos puros de la magnitud y del número, de la permanencia y de la causa, no llegaríamos a ninguna “objetividad”, ya que ésta, como ahora se pone en claro, no es sino una característica del juicio.

Ha perdido, con esto, toda apariencia de paradoja el extraño y “disparatado” aserto según el cual el entendimiento es el “autor de la naturaleza”. No se trata, en efecto, de afirmar con ello que despliegue ninguna clase de “acción” psicológica o metafísica, sino simplemente de establecer el nexo de una condición puramente lógica. El entendimiento fundamenta la objetividad de las cosas, al determinar los juicios de la percepción como juicios de la experiencia, por cuanto que la diferencia de valor entre estas dos clases de juicios estriba únicamente en sus conceptos y en la necesidad a ellos inherente.

No podemos seguir viendo, como ociosos espectadores, moverse las cosas en torno a nosotros, si realmente queremos encontrar una respuesta a la pregunta de su cognoscibilidad, sino que debemos acostumbrarnos a comprender el conocimiento mismo como el proceso lógico constantemente progresivo de la estructuración y la interpretación del simple material de las percepciones. Las condiciones de este proceso rigen, al mismo tiempo, para todo resultado obtenido en él y que, por lo demás, sólo por medio de él podemos alcanzar y asegurar. El análisis de la función pura de la experiencia pone al desnudo el meollo y la susancia de las cosas empíricas.

“La unidad de los objetos se determina exclusivamente por medio del entendimiento, y con arreglo a las condiciones que van

implícitas en la propia naturaleza de éste; por donde el entendimiento es el origen del orden general de la naturaleza, puesto que encuadra todos los fenómenos bajo sus propias leyes, haciendo posible con ello (en cuanto a su forma) la experiencia *a priori*, por medio de la cual queda necesariamente sometido a sus leyes todo lo que sólo puede conocerse por la experiencia. Pues con lo que nosotros tenemos que ver no es con la naturaleza *de las cosas en sí mismas* (la cual es independiente tanto de las condiciones de nuestros sentidos como de las del entendimiento), sino con la naturaleza como objeto de la posible experiencia, lo que explica que el entendimiento, al hacer posible ésta, haga posible, al mismo tiempo, que el mundo sensible no sea ningún objeto de la experiencia o una naturaleza” (*Proleg.*, § 38; cf. especialmente *Kr.*, A, 126 ss.).

La fundamental distinción entre juicios analíticos y sintéticos sólo cobra plena claridad y precisión dentro de esta conexión del pensamiento. Inmediatamente antes del planteamiento de esta distinción, encontramos en la *Crítica de la razón pura* un pasaje que contribuye a esclarecer considerablemente la tendencia con que se establece esta distinción, pero que suele pasarse totalmente por alto, en medio de la discusión de los ejemplos concretos con los que Kant ilustra sus pensamientos.

“Una parte considerable, tal vez la mayor parte, del cometido de nuestra razón consiste en analizar los conceptos que tenemos ya de los objetos. Esto nos suministra una cantidad de conocimientos, que, aunque no sean más que explicaciones o ilustraciones de lo que en nuestros conceptos pensamos ya (aunque sea de un modo confuso), pueden, sin embargo, por lo menos en cuanto a la forma, ser considerados como criterios nuevos, aunque en realidad no amplien los conceptos que ya tenemos en cuanto a la materia o al contenido, sino que se limiten a desglosarlos. Y como quiera que este procedimiento nos suministra realmente un conocimiento *a priori*, que se desarrolla por cauces seguros y provechosos, la razón, sin darse cuenta de ello, desliza bajo este manto afirmaciones de un tipo completamente distinto, en las que añade a los conceptos dados, y además *a priori*, otros completamente extraños, sin que sepamos cómo llega a hacerlo y sin que semejante pregunta se le pase siquiera por las mientes” (*Kr.*, 9 s.).

Queda claramente señalado aquí el punto diferencial. El juicio analítico limitase a analizar los conceptos "que tenemos ya de los objetos", sin pararse a preguntar por el fundamento de estos conceptos ni por el derecho con que les atribuimos un *significado* objetivo. El concepto y con él, indirectamente, el objeto sobre que versa es, para este juicio, algo dado, que maneja y con lo que opera, sin preguntarse por qué medios de conocimiento viene estatuido y acreditado.

El juicio sintético, por el contrario, se mueve desde el primer momento en una dirección y dentro de un campo del espíritu totalmente distintos. En él, no se trata de los conceptos que poseamos ya de los objetos, sino de aquellos que nos llevan a éstos. Llamamos sintéticos a los juicios con los que relacionamos las simples impresiones de los sentidos y bajo las cuales tenemos que ordenar éstas, para que de ellas nazca el *todo* sistemático unitario de la experiencia y, por tanto, un *objeto* de ésta. La palabra "síntesis" expresa, por tanto, aquella "trascendencia" peculiar por sobre la simple materia de la percepción, aquella transformación del pensamiento sin la cual ningún contenido dado adquiriría los caracteres de necesidad y de validez general propios de un juicio de la experiencia.

Debemos distinguir, pues, rigurosamente y en el plano de los principios, entre los conceptos que se obtienen simplemente mediante la *comparación* de un material sensible o lógico ya existente y aquellos otros que sirven para *fundamentar* la objetividad y sobre los que descansa ésta. La distinción entre juicios analíticos y sintéticos responde a la concepción crítica fundamental de que el entendimiento "no es simplemente la capacidad para establecer reglas mediante la comparación de los fenómenos", sino que es, además, "el que da leyes para la naturaleza", por cuanto que sin él "no existiría nunca ni en parte alguna la naturaleza, es decir, la unidad sintética de la variedad de los fenómenos conforme a reglas" (Kr. 126). El entendimiento no sólo *esclarece* las representaciones por medio del análisis, sino que las hace *posibles*, como representaciones de *objetos* (Kr. 244). La simple operación de sumar y agrupar las percepciones de los sentidos jamás nos permitiría remontarnos por encima del círculo de la subjetividad, en el

que permanecen encerradas las impresiones concretas en cuanto tales.

"En el primer caso, el juicio se limitaría a enlazar las percepciones tal y como nos son *dadas* por la intuición de los sentidos, mientras que en el segundo caso (el del conocimiento de la experiencia) las juicios tienen que decirnos lo que encierra la experiencia *en general*, es decir, no lo que encierra la simple percepción, cuya validez es puramente subjetiva. Por tanto, el juicio de la experiencia tiene necesariamente que *añadir* a las intuiciones sensibles y a su concatenación lógica en un juicio (después de generalizarlas mediante la comparación) algo, que es lo que determina el juicio sintético como necesario y, por ende, como dotado de validez general" (*Proleg.*, § 21 a).

Este criterio de la necesidad es, por consiguiente, para decirlo con otras palabras, la verdadera obra de la "síntesis", lo que convierte a un juicio en sintético. Sin él, la experiencia quedaría rebajada a un "simple conglomerado de percepciones", que escaparía a toda posibilidad de ser fijado científicamente y, por tanto, de ser transmitido a otros de un modo general (*Proleg.*, § 26).

La distinción entre los juicios analíticos y sintéticos viene, pues, a descubrir un doble modo y un doble origen en la *formación de los conceptos*. Si, según la teoría tradicional, el concepto es solamente el resultado de la "abstracción" a base de una pluralidad de datos de las sensaciones, ahora se ve que las sensaciones "semejantes", para que podamos *conocerlas* como semejantes y agruparlas en una "categoría" común, sin lo cual carecería de base el proceso de la "abstracción", tienen que reducirse antes a una determinada *regla de enjuiciamiento*. A la unidad de la "categoría" precede, por tanto, la unidad de una *norma ideal*; a la comparación abstractiva, la articulación constructiva. El concepto no es, si nos atenemos a su verdadera significación fundamental, otra cosa que la conciencia de esta *unidad de síntesis*.

"La palabra concepto —advierde Kant— podría llevarnos ya por sí misma a esta observación, pues es esta conciencia una la que agrupa en una representación lo múltiple, lo que la intuición nos va revelando poco a poco y lo que luego se reproduce. Puede ocurrir que esta conciencia sea, como lo es muchas

veces, débil...; pero, independientemente de esta diferencia, necesariamente tenemos que llegar a formarnos una conciencia, aunque carezca de claridad, ya que sin ella serían imposibles los conceptos y, por tanto, el conocimiento de los objetos" (*Kr.*, 103 s.).

Por donde la unidad analítica de la conciencia presupone necesariamente la unidad sintética.

"Una representación que ha de ser pensada como *distinta* es considerada como perteneciente a aquellas que llevan en sí, además, algo *distinto* y, por consiguiente, debe ser *previamente pensada* en unidad sintética con otras representaciones (aunque sean simplemente posibles), antes de que podamos pensar en ella la unidad analítica de la conciencia que la convierte en *conceptus communis*. De este modo, la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto al que debe atenerse todo el empleo del entendimiento, e *incluso toda la lógica* y, con arreglo a ella, la filosofía trascendental; más aún, esta capacidad es el entendimiento mismo" (*Kr.*, 133).

No es posible una lógica formal de las "clases" sin que la preceda una lógica "trascendental" de las relaciones y los nexos de unión originarios. Estas conexiones no pueden significar simplemente "las reglas de la observación de una naturaleza ya dada", sino que, en cuanto condiciones para la posibilidad de la experiencia, son "al mismo tiempo, las fuentes de las que necesariamente tienen que *derivarse* todas las leyes generales de la naturaleza" (*Proleg.*, § 17).

Kant no se cansa de referirse a esta fundamental diferencia, para ilustrar la relación entre los juicios analíticos y los sintéticos. El principio causal es sintético, porque la afirmación de que cuanto acaece tiene una causa no se desprende simplemente de la consideración del acaecer *acabado* que tenemos ante nosotros, ni puede tampoco deducirse lógicamente del mero concepto de lo que en general acaece, sino porque este principio nos indica cómo es posible, "en primerísimo lugar, llegar a obtener un determinado concepto de experiencia" de lo que acaece (*Kr.*, 357).

Ocurre con esto lo que con todas las demás representaciones puras *a priori*, "que sólo podemos extraer de la experiencia como conceptos claros porque previamente los habíamos depositado en

ella, siendo, por tanto, éstos los creados primerísimamente por aquéllos" (*Kr.*, 241).

Este pensamiento, como el propio Kant percibe y destaca, va en contra de todas las observaciones que siempre se habían hecho acerca de la trayectoria seguida por nuestro entendimiento, según la cual sólo a la vista de los resultados coincidentes, percibidos y comparados, de muchos acaecimientos podemos llegar a la afirmación de una *regla* cualquiera del acaecer, pero expresa, en cambio, con gran fidelidad el verdadero resultado original de la doctrina kantiana y la verdadera intención de la "clásica" diferencia fundamental que le sirve de punto de partida.

Por eso resulta unilateral y expuesto a error el seguir haciendo girar la crítica de esta distinción exclusivamente en torno a los ejemplos con que la ha ilustrado Kant, como si de ellos pudieran realmente derivarse toda la significación de la distinción y todo el esclarecimiento acerca de su sentido. No nos resulta difícil, ahora, comprender cuál es el defecto fundamental de que estos ejemplos adolecen, de un modo necesario y con arreglo a la naturaleza misma de la cosa.

Todos ellos corresponden a la *previa* explicación del juicio analítico y el sintético, en la que se hace hincapié, propiamente, en la diferente relación entre el *sujeto* y el *predicado* que en cada uno de estos dos juicios se establece. El juicio se llama analítico cuando el predicado se contiene ya implícitamente en el concepto del sujeto; sintético, cuando se añade a él como un elemento totalmente nuevo.

Pero esta exposición, que sólo trata de darnos un primer esclarecimiento del problema, no penetra en el verdadero contenido de la distinción, entre otras razones porque, como veíamos, aquí no se trata, primordialmente, de criterios que vengan a añadirse a un sujeto ya existente, sino del origen lógico del mismo *concepto de sujeto* y de las condiciones necesarias para *postularlo*. El problema, por tanto, no se refiere nunca a la forma puramente lógica del juicio, sino al camino y a los medios de conocimiento a través de los cuales es posible llegar a *obtener* y a *fijar* el sujeto mismo.<sup>7</sup>

Los conceptos puros del entendimiento son, en cuanto condiciones de la experiencia, "conceptos del enlace y, por tanto, del

<sup>7</sup> Cf. mi estudio "Kant und die moderne Mathematik", l. c., pp. 36 ss.

objeto mismo", mientras que los conceptos de reflexión de la ontología sólo sirven "para la simple comparación entre conceptos dados", teniendo, por tanto, en realidad, "una naturaleza y un empleo completamente distintos" (*Proleg.*, § 39).

Este sentido fundamental se revela también, indirectamente, pero con toda claridad, en los ejemplos concretos aducidos por Kant. La elección de tales ejemplos se explica, principalmente, por el cuadro histórico de los problemas que Kant tenía que dar por supuesto como conocido de sus contemporáneos y presente en sus mentes, pero que para nosotros es ya, naturalmente, algo extraño, desconocido, de lo que, por consiguiente, se hace siempre caso omiso al enjuiciar este asunto.

Cuando decimos que todos los cuerpos son *extensos*, formulamos un juicio analítico; cuando afirmamos que todos los cuerpos son *pesados*, emitimos un juicio sintético. En realidad, desde los tiempos de Descartes, la extensión se considera como el elemento que forma el verdadero concepto lógico del cuerpo. Todas las demás cualidades del cuerpo, el color y las demás cualidades sensibles, su dureza, su peso, etc., según hace notar expresamente Descartes, sólo se dan en él de un modo fortuito; son cualidades unidas a él en la experiencia, pero que no tienen por qué entrar en su definición. Forman parte, escolásticamente hablando, de su existencia, pero no de su esencia. En cambio, cuando decimos que todos los cuerpos son *extensos* —observa el propio Kant, en contra de Eberhard—, decimos algo "necesaria y eternamente verdadero, existan los cuerpos mismos o no, existan durante corto o durante largo tiempo o a través de todos los tiempos, es decir, eternamente".<sup>8</sup>

Y esta distinción no experimenta tampoco ningún cambio sustancial, de principio, bajo la acción de la física newtoniana. En efecto, por mucho que la gravedad trascienda aquí del angosto campo de los fenómenos terrenales para elevarse a una significación cósmica universal, esta universalidad reviste un carácter puramente empírico. La gravedad es, como el propio Newton expre-

<sup>8</sup> "Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe resultar superflua ante otra anterior." *Sämtliche Werke* (Hartenstein), VI, 52 s. Cf. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ed., p. 401.

sa, una cualidad general, pero no una cualidad esencial de la materia.<sup>9</sup>

"Conozco tan poco la naturaleza interior de los cuerpos —dice el newtoniano Freind—, que estoy muy lejos de afirmar que aquella fuerza sea necesariamente inherente a la materia y forme parte de ella, a la manera como forman parte la extensión y la solidez."<sup>10</sup>

Desde entonces, apenas existirá un solo manual de mecánica, en esta época, en el que no se profese y destaque esta distinción. Basta tomar en las manos una obra como el *Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*, de Bossut, para verla expresada ya desde las primeras páginas con toda nitidez.

"Debemos precaver aquí al lector —leemos en este tratado— contra un prejuicio del cual es difícil guardarse en los comienzos. Como no conocemos ningún cuerpo que no sea pesado, se tiende a creer que la gravedad es esencial a la materia, considerando como sinónimos las palabras "peso" y "cuerpo". Pero esto es un error. La gravedad es una cualidad contingente del cuerpo, que responde a una causa especial. A la palabra "cuerpo" no debemos asociar, pues, ninguna otra representación que la de una extensión impenetrable de tales o cuales dimensiones."<sup>11</sup>

En el mismo sentido vemos que D'Alembert, en sus *Elementos de filosofía*, determina la atracción como una cualidad originaria (une propriété primordiale) de la materia, pero sin que llegue a constituir ninguna característica esencial de ella.

"Cuando pensamos un cuerpo, lo pensamos extenso, impenetrable, divisible y dotado de movimiento; pero no pensamos al mismo tiempo, necesariamente, que este cuerpo actúe o influya sobre otros."<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Newton, *Principios matemáticos de la teoría de la naturaleza*, ed. Wolfers, p. 381.

<sup>10</sup> V. Rosenberger, *Isaac Newton und seine physikalischen Principien*, página 363. En relación con esto, es interesante señalar que también Kant considera la "impenetrabilidad" como un predicado analítico del cuerpo, y la gravedad, en cambio, como un predicado sintético (*Reflexiones*, núm. 503).

<sup>11</sup> Bossut, *Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*, Charleville, 1763, p. 3. V. también, por ejemplo, Marie, *Traité de mécanique*, Paris, 1774, pp. 6 s.

<sup>12</sup> D'Alembert, *Eléments de Philosophie*, § XVII (*Mélanges*, IV, 240).

Con estos antecedentes históricos, resulta claro comprender en qué sentido emplea Kant su ejemplo y qué finalidad trata de alcanzar con él. El cuerpo, pensado como simple "extensión", puede seguir siendo considerado simplemente como objeto de la *ontología*; es la nota de la gravedad la que le añade aquel elemento que lo caracteriza ya como un objeto de la *experiencia*, como un objeto de la física empírica. Por eso el ejemplo ilustra claramente los dos tipos fundamentales de todo conocimiento que la *Crítica de la Razón* se propone, como su verdadero cometido, separar e iluminar diáfananamente la diferencia existente entre el simple "pensamiento" analítico y el "conocimiento" empírico objetivo.

En este ejemplo se destaca, al mismo tiempo, el segundo rasgo esencial que acaba de perfilar la determinación conceptual de la síntesis. La síntesis apriorística sólo admite un empleo empírico; no conoce más material para poder ejercerse que la experiencia misma. De aquí que incluso nuestros conceptos matemáticos más puros, considerados por sí solos, no sean conocimientos, a menos que se parta del supuesto de que existen cosas que sólo es posible exponer ajustándose a la forma de aquella intuición pura de los sentidos.

"Ahora bien, las cosas en el espacio y en el tiempo sólo se dan en cuanto son percepciones (representaciones acompañadas de una sensación) y, por tanto, mediante una representación empírica. Por consiguiente, los conceptos puros del entendimiento, aun cuando los apliquemos a intuiciones *a priori* (como en la matemática), sólo nos suministran un conocimiento siempre y cuando que éste, y también, por tanto, por medio de él, los conceptos del entendimiento, puedan aplicarse a intuiciones empíricas. En consecuencia, tampoco las categorías, por medio de la intuición, pueden suministrarnos ningún conocimiento de las cosas como no sea por medio de su *posible aplicación a la intuición empírica*; es decir, sólo sirven en función a la posibilidad del conocimiento empírico" (*Kr.*, 147).

Y este interés de la *aplicación* se destaca con tanta fuerza y de un modo tan determinante, en la exposición de Kant, que ni siquiera rehuye el giro brusco y evidentemente inexacto de que los objetos nos son dados por la representación empírica en cuanto

tal. Sin embargo, la verdadera relación se establece ya, ahora, de un modo inequívoco y con toda claridad, en el plano de los principios. El "objeto" no reside nunca directamente en la impresión de los sentidos, sino que es mentalmente añadido a ella por las funciones puras del entendimiento. Pero, de otra parte, este proceso sintético no tiene otra determinación ni conoce otra meta que la de convertir el simple *juicio de la percepción*, al conferirle un carácter de validez general y de necesidad, en un *juicio de la experiencia*. La necesidad misma no es pensada, por tanto, como "absoluta", como desprendida de todas las conexiones empíricas, sino que desde el primer momento se deslinda dentro de éstas un determinado campo, una zona claramente circunscrita en la que se desarrolla su acción. Y sólo con respecto a esta zona posee un contenido y un sentido, mientras que, separada de ella, palidece y se convierte en un simple patrón lógico.

"Los mismos conceptos de realidad, sustancia, causalidad y hasta el de la necesidad en la existencia pierden toda su significación y se convierten en simples *títulos vacuos de conceptos sin contenido*, cuando nos aventuramos a salirnos con ellos del campo de los sentidos" (*Kr.*, 707; cf. 724).

Se trata de determinar la necesidad relativa que es posible poner de manifiesto en pleno campo de la "experiencia" misma y que podemos atribuir incluso al juicio "aposteriorístico" concreto, en la medida en que reclama una validez objetiva (cf. *supra*, pp. 616 ss.). Tampoco las figuras de la geometría pura adquieren para nosotros valor y significación más que cuando hemos llegado a adquirir conciencia de que la "síntesis formadora" que en ellas se representa de un modo aislado y abstracto "coincide totalmente con la que llevamos a cabo en la aprehensión de un *fenómeno* para formarnos de él un *concepto de experiencia*" (*Kr.*, 271).

El problema de "*cómo es posible la naturaleza misma*", problema que, según Kant, constituye "el punto más alto que la filosofía trascendental puede tocar y al que necesariamente debe ser llevada como a su límite y a su culminación", ha encontrado aquí, por tanto, su solución general. La naturaleza no es, para nosotros, otra cosa que la experiencia; y ésta, a su vez, se reduce a un conjunto de *juicios sintéticos*. En los principios de estos juicios, de los que podemos cerciorarnos de un modo general, se

determinan de antemano y se limitan a condiciones fijas sus resultados objetivos.

"Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son, al mismo tiempo, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia, y encierran por ello validez objetiva en un juicio sintético a priori" (Kr., 198).

En los rasgos fundamentales de la función sintética del juicio aparece esbozada la imagen de la realidad. Tiene que existir, en efecto, un sistema de la naturaleza que preceda a todo conocimiento empírico de ésta y que, al mismo tiempo, lo haga posible, ya que sólo con ayuda de él podemos obtener y asimilar determinadas experiencias (Proleg., § 23).

"De este modo, todas las posibles percepciones y, por tanto, todo lo que puede llegar a la conciencia empírica, es decir, todos los fenómenos de la naturaleza, tienen necesariamente que hallarse bajo las categorías de las que depende la naturaleza (considerada simplemente como categoría en general), como el fundamento originario de su necesaria sujeción a leyes (como natura formaliter spectata). Pero la capacidad pura del entendimiento no llega nunca a prescribir leyes a priori a los fenómenos con respecto a más leyes que aquellas sobre las que descansa una naturaleza en general, considerada como la sujeción a ley de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. No es posible derivar de aquí íntegramente ninguna clase de leyes especiales, ya que éstas se refieren siempre a fenómenos empíricamente determinados, aunque todos ellos se hallen sujetos a aquéllas. Para que puedan conocerse estos últimos, tiene que añadirse la experiencia, y sólo aquellas leyes a priori nos enseñan lo que es la experiencia en general y lo que podemos llegar a conocer como un objeto de ella" (Kr., 164 s.).

No poseemos, por tanto, otros principios que los principios de la "exposición", de la exposición y el enlace científicos de los fenómenos, y el orgulloso nombre de la ontología tiene que ceder el puesto al modesto nombre de la analítica del entendimiento puro (Kr., 303). Todo medio especial de conocimiento deberá ser considerado en lo sucesivo, por grandes que puedan parecerse su independencia y su valor sustantivo, solamente dentro de los marcos y de los límites de esta función general; toda síntesis

concreta sólo puede llegar a adquirir su fundamentación trascendental con respecto al sistema de la naturaleza, concebido como el sistema de los principios puros del conocimiento.

### III

#### ESPACIO Y TIEMPO

Al examinar la trayectoria histórica del pensamiento kantiano, hemos visto cuáles fueron los motivos de que nació la distinción entre los conceptos elementales de la "sensibilidad" y los conceptos elementales del entendimiento puro. Esta distinción es precisamente la que garantiza al método crítico su seguridad y su independencia frente a la metafísica.

Pero hemos visto, al mismo tiempo, que la primera separación de principio, tal como se lleva a cabo en el ensayo *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, no acertaba a resolver definitivamente el problema de las relaciones recíprocas entre los dos tipos y métodos del saber. Los dos tipos y métodos del saber se orientaban aquí hacia dos mundos distintos, explicándose, por tanto, y expresándose la diversidad de su vigencia por medio de una diferencia fundamental en cuanto al ser de las cosas, solución que, evidentemente, no podía mantenerse en pie ante la versión crítica más profunda del concepto de la objetividad que Kant había ido elaborando poco a poco. En ella van descubriéndose, en efecto, las condiciones lógicas sobre las que descansa de un modo general el concepto del ser; se crea, por tanto, en ella, el foro ante el que debe comparecer para justificarse todo postulado acerca de la realidad de las cosas, cualquiera que en detalle sea su estructura. Esta suprema instancia unitaria, que ahora se establece para todo saber objetivamente válido, no permite ya distinguir entre sensibilidad y entendimiento ateniéndose simplemente a la naturaleza de los objetos sobre que recaen. De aquí que se produzca ahora un cambio característico en el planteamiento del problema.

"La sensibilidad, en el hombre —leemos en un pasaje de las *Reflexiones*, procedente manifiestamente de una época posterior a la *Disertación*—, no difiere tanto de la razón que no puedan una y otra referirse a una sola clase de objetos, por lo menos a

*aquellos que nos representamos del mismo modo*, independientemente de que uno de los modos valga para los objetos con respecto a todas las posibles posiciones de los sentidos, y el otro, en cambio, no" (refl. 1007).

Ahora bien, de ser así, necesariamente tiene que existir algún nexo de unión entre las dos "potencias", en cuanto a su raíz objetiva; tiene que existir, por tanto, un principio en el que ambas coincidan desde el punto de vista metodológico, aunque puedan distinguirse claramente la una de la otra, y que asigne a ambas, como un concepto superior común, su lugar respectivo y su ordenación. Y, en efecto, este principio es el que la *Crítica de la razón pura* formula como el concepto de la *síntesis*. Las intuiciones puras del espacio y el tiempo, al igual que los conceptos del entendimiento puro, no son más que otras tantas maneras diferentes en que se despliega y se plasma la forma fundamental de la función sintética de unidad.

Una de las dificultades esenciales que presenta la *exposición* de la *Crítica de la Razón* estriba precisamente en que no se destaca ni aparece claro inmediatamente, en ella, este nuevo modo de plantear el problema. La *estética trascendental* recoge, en los distintos argumentos aducidos para probar la significación *a priori* del espacio y el tiempo, las tesis centrales de la *Disertación*, sin someterlas a ninguna limitación ni a ninguna transformación esenciales. Ante la coincidencia en cuanto al mismo resultado material fundamental, es decir, en cuanto a la teoría de la idealidad del espacio y el tiempo, pasaba a segundo plano para Kant, por el momento, el hecho de que la posición que ahora pasaba a ocupar este resultado dentro del *sistema total* del conocimiento, había cambiado totalmente. Es la *lógica trascendental* la que viene a aportar, aquí, el complemento y la rectificación necesarios, la que permite abarcar con la mirada y enjuiciar como un todo la nueva concepción que ahora se ha obtenido del tiempo y el espacio. En ella se destaca más claramente que la tendencia a la separación metodológica de los medios de conocimiento, la conciencia de función unitaria y de la meta común hacia la que todos ellos se orientan en la "posibilidad de la experiencia". La experiencia es el único tipo de conocimiento que confiere realidad a toda otra *síntesis*, la que, por tanto, en última instancia, con-

fiere a la misma matemática pura, en sentido crítico, su "verdad", es decir, su coincidencia con el objeto (v. *supra*, p. 614). El espacio y el tiempo son valederos y necesarios en cuanto se acreditan como condiciones para postular el ser empírico.

El carácter *sintético* de la función del espacio y el tiempo puede considerarse y exponerse, en primer lugar, desde un doble punto de vista. De una parte, se halla el interés de la *psicología*, que, aunque no sea, ciertamente, el primero ni el determinante, exige, sin embargo, ser escuchado, y que no en vano se trasluce constantemente en las reflexiones de Kant. Recordemos con cuánta energía se destacó en el siglo XVIII, aun fuera del círculo de los conocidos sistemas empíricos, la tendencia a dominar por la vía del análisis psicológico los nuevos problemas planteados por la ciencia objetiva en sus conceptos fundamentales del espacio y el tiempo. Una vez y otra, se esperaba ver explicadas por este camino las antinomias en las que aparecía embrollado el pensamiento físico (cf. especialmente *supra*, pp. 430 ss.).

Pero, en medio de todas estas investigaciones, se destacaba sobre todo y cada vez más claramente un resultado fundamental, que iba ganando el reconocimiento cada vez más general de los pensadores. El espacio y el tiempo no pueden concebirse y derivarse como una simple suma de las impresiones aisladas de los sentidos, sino que son el resultado de ciertos y peculiares *modos de conexión* de orden psíquico. Representan un tipo especial de *relación*, que nosotros establecemos entre las diferentes impresiones concretas. Sus características diferencias lógicas fundamentales, su unidad y su continuidad, su independencia con respecto a todos los contenidos empíricos y su infinitud, tienen su fundamentación psicológica en el hecho de que no se trata de productos de la sensación, sino de frutos de la *imaginación*, la cual obra con arreglo a sus propias leyes.

Ya Berkeley se detuvo a demostrar en todos y cada uno de sus aspectos que la distancia, lo mismo que el orden de las cosas en el espacio, no pueden ser vistos ni apreciados por los sentidos de un modo cualquiera, que no nos son nunca dados, como algo definitivo, en el simple *contenido* de las distintas percepciones concretas, sino que sólo nacen por medio de la comparación y el *enjuiciamiento* de las impresiones (v. *supra*, p. 239). Pero

el juicio, aquí, no se basa en los propios *principios lógicos*, sino que se disuelve, a su vez, en el mero juego de las *asociaciones*, en una combinación subjetiva y consuetudinaria.

En este punto es donde se introduce, a su vez, el problema general planteado por Kant. La síntesis en que se basan el espacio y el tiempo y en la que éstos, psicológicamente considerados, se disuelven, debe valorarse, a su vez, en su significación "objetiva", es decir, reducirse a *reglas necesarias* y objetivamente válidas. Si no se lograra esto, existirían tanto espacios y tiempos distintos como individuos dotados de sensaciones y, con ello, se vendría por tierra la unidad del espacio y el tiempo, que constituye la primera condición fundamental para la unidad de la experiencia.

"Sólo hay una experiencia, en la que nos representamos todas las percepciones, como enlazadas en una conexión perfecta y sujeta a leyes, del mismo modo que sólo hay un espacio y un tiempo, en los que se desarrollan todas las formas de los fenómenos y todas las relaciones del ser o el no ser. Cuando hablamos de diferentes experiencias, nos referimos solamente a otras tantas percepciones, en cuanto que pertenecen a una y la misma experiencia general. Es precisamente la unidad total y sintética de las percepciones la que establece la *forma de la experiencia*, y no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos con arreglo a conceptos" (A, 110).

De nuevo nos encontramos aquí ante la inversión copernicana del problema. No nos preguntamos cómo el espacio del universo, absoluto y existente en sí, se escinde en los diversos mundos espaciales de los diferentes sujetos de representaciones, sino que tratamos, por el contrario, de fijar las condiciones lógicas que hacen que el espacio subjetivo, el único que en un principio le es dado al individuo, se convierta en el espacio "objetivo" y que, por tanto, obtengamos como resultado un concepto *unívoco* de la realidad empírica, independientemente de todas las diferencias individuales en cuanto a las representaciones.

Esta auténtica objetividad crítica del espacio y el tiempo sólo puede asegurarse siempre y cuando que ambos no sean ya simples cosas concretas dadas que se enfrenten a la representación y se "objetiven" ante ésta, sino que se las reconozca, por el contrario,

como *fuentes del conocimiento*, de las cuales brota el contenido de la objetividad, sin que éste pueda ser anterior a ellas. En esta conexión, vemos que el concepto *a priori* surge de nuevo con su significación específica.

Si la "forma" de la intuición fuese algo cerrado y definitivo en un sentido cualquiera, si representase una "cualidad" de las cosas exteriores o del sujeto psicológico, jamás podría ser considerada como el fundamento y la garantía de concepciones verdaderamente "apriorísticas". En efecto, lo único que de las cosas podemos conocer *a priori* es "lo que nosotros mismos ponemos en ellas".

El espacio y el tiempo deben, por tanto, convertirse de objetos que se trata de conocer en funciones por medio y por virtud de las cuales conocemos. Son determinados estadios y fases en aquel camino de la progresiva *unificación* del material empírico múltiple que constituye el conocimiento científico del objeto.

Para la concepción usual, la forma se confunde con su forma de espacio y de tiempo en la sola masa indistinta de lo dado, de lo simplemente existente; pues bien, se trata, ante todo, de deshacer esta confusión. El espacio y el tiempo son los primeros y fundamentales *medios de construcción* de la objetividad. Conocer un objeto de la experiencia exterior significa, sencillamente, plasmarlo conforme a las reglas de la síntesis espacial pura, a base de las impresiones de los sentidos, y, por tanto, hacerlo surgir dentro del espacio.

"Por tanto, cuando, por ejemplo, mediante la aprehensión de sus elementos múltiples, convierto en percepción la intuición empírica de una casa, tomo como base la necesaria unidad del espacio y de la intuición exterior de los sentidos y dibujo, por así decirlo, su forma, ajustándome a esta unidad sintética de lo múltiple en el espacio" (Kr., 162).

Esta operación consistente en dibujar, como Kant la expresa en sentido figurado, es la que nos permite ver los contornos claros y fijos de las cosas.

"No podemos representarnos una línea sin *trazarla* mentalmente, no podemos representarnos un círculo sin *describirlo*, no podemos representarnos las tres dimensiones del espacio sin hacer converger perpendicularmente tres líneas en un mismo pun-



to, ni siquiera podemos representarnos el tiempo sin tomar en consideración, *trazando* una línea recta (como la representación exterior y figurada del tiempo), el acto de la síntesis de lo múltiple, que nos permite determinar sucesivamente el sentido interior, apreciando con ello la sucesión de esta determinación en la misma. El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación del objeto) y, por consiguiente, la síntesis de lo múltiple en el espacio, si nos abstraemos de esto para tener en cuenta solamente la acción por medio de la cual determinamos el *sentido interior* con arreglo a su forma, es lo primero que hace nacer, incluso, el concepto de la sucesión. Por tanto, el entendimiento no *se encuentra* ya en éste con semejante unión de lo múltiple, sino que, en realidad, *la crea*, al plasmarla" (Kr., 154 s.).

Por donde lo mismo la forma determinada del espacio que la determinabilidad del acaecer concreto en el tiempo sólo son posibles mediante el entrelazamiento de las condiciones de los sentidos y del intelecto, las cuales pueden entrar ambas en "acción", porque no representan, de un modo general, más que dos aspectos distintos del acto fundamental de la síntesis.

Se revela claramente aquí lo que podemos llamar la universalidad *histórica* de la doctrina de Kant. Así como anteriormente pudo apoyarse en los resultados del empirismo psicológico, para conformarlos a tono con la tendencia de su propio pensamiento, ahora se apodera del *problema metodológico fundamental del racionalismo*. Lo decisivo, para todos los pensadores racionalistas de los tiempos modernos, era que debía atribuirse al intelecto, no sólo una función reproductiva, sino una productividad originaria; al que debía reconocérsele, en sus "definiciones causales", la fuerza necesaria para hacer brotar creadoramente de su seno la totalidad del ser. El movimiento del pensar, la combinación sintética deductiva de sus pasos concretos, debía poner al descubierto, al mismo tiempo, las condiciones y las fuerzas reales con arreglo a las cuales nace toda existencia empírica particular (v. *supra*, pp. 25 ss., 64 s.). Este sentido puramente lógico del concepto del movimiento, con el que nos encontrábamos en Spinoza y en Leibniz, es subrayado ahora insistentemente por Kant, a diferencia de su significación empírica.

"El movimiento de un *objeto* en el espacio no entra dentro

de ninguna ciencia pura; no entra, por tanto, dentro de la geometría, ya que el hecho de que algo se mueva no puede conocerse *a priori*, sino por medio de la experiencia. En cambio, el movimiento, considerado como la *descripción* de un espacio, es un puro acto de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición exterior en general por medio de la imaginación creadora, y este acto no interesa solamente a la geometría, sino también a la filosofía trascendental" (Kr., 155, nota).

Lo que aquí se encierra de importante y de nuevo frente al pasado del racionalismo estriba precisamente en que esta forma fundamental pura del movimiento sólo interesa a la filosofía trascendental cuando y en cuanto que se manifiesta y se acredita en la *geometría* y, por tanto, indirectamente, en la plasmación de la *imagen empírica espacial* de la realidad. Spinoza vuelve su mirada a la geometría, porque la considera como el tipo fundamental para la ordenación de los eternos pensamientos divinos y, por ende, para la concatenación originaria en que se enlazan unas con otras las esencias absolutas de las cosas. En cambio, no considera como un problema necesario y divino del auténtico conocimiento intelectual el estudiar la serie de los fenómenos concretos y variables y su enlace causal. Y también para Leibniz, por mucho que, en este punto precisamente, descuelle por encima de Spinoza y ahonde el problema planteado por éste, sigue siendo el intelecto absoluto de Dios, en última instancia, la pauta con arreglo a la cual contrasta el concepto lógico general de la verdad (cf. *supra*, pp. 30 s., 118 ss.). Es Kant quien opera el decisivo cambio de rumbo que consiste en considerar que toda "espontaneidad" del pensamiento tiene que servir exclusivamente a los fines del conocimiento de la experiencia y permanecer atada, por tanto, al campo de los "fenómenos".

Al mismo tiempo, se destaca ahora un *segundo* momento, aún más importante, que es el que aporta su verdadera base a la aprioridad y a la significación sintética del espacio y el tiempo. Junto al punto de vista psicológico, aparece el punto de vista trascendental: el contenido de los conceptos del espacio y el tiempo se determina con arreglo a los conocimientos que estos conceptos hacen posibles en la geometría y en la aritmética y también en la mecánica pura.

"La geometría es la ciencia que determina sintéticamente, y sin embargo *a priori*, las cualidades del espacio. ¿Qué tiene que ser, pues, la representación del espacio, para hacer posible semejante conocimiento de él? (Kr., 40).

La "representación del espacio" no se aborda, pues, como un simple hecho psicológico, sino que actúa, ante todo, como una incógnita, cuya determinación lógica exacta tiene que ser suministrada por el análisis del conocimiento geométrico. El resultado de este análisis decide acerca de nuestro modo de concebir la "esencia" del espacio. Si hemos de considerarla como una esencia absoluta, tendremos que, suponiendo que se comunique en general a nuestro saber, sólo puede transmitirse a éste de un modo fragmentario, ya que sólo podremos llegar a conocerlo en la medida en que se nos represente y revele ya en la experiencia. Los juicios matemáticos, así considerado el problema, no podrán nunca aspirar más que a un vigencia puramente inductiva.

"Si nuestra intuición fuese de tal naturaleza, que se presentara las cosas tal y como éstas son en sí mismas, no tendríamos nunca una intuición *a priori*, sino que ésta sería siempre empírica. Sólo puedo saber qué se contiene en los objetos en sí mismos, cuando éstos están presentes ante mí y me son dados. Claro está que, aun en este caso, sigue siendo incomprendible cómo la intuición de una cosa presente puede darme a conocer ésta tal y como en sí misma es, puesto que sus cualidades no se transfieren a mi capacidad de representación; pero, aun concedida la posibilidad de ello, esta intuición no se produciría nunca *a priori*, es decir, antes de que yo me representara el objeto, ya que sin esto no es posible pensar ningún fundamento sobre el que pueda descansar mi relación con el objeto, a menos que proceda de la inspiración" (Proleg., § 9).

Pero la geometría se halla desde el primer momento al margen de este modo de plantear el problema y de la orientación que lleva consigo. La geometría no conoce ni reconoce más objetos que los que ella misma crea por medio de la definición. El primero que demostró el triángulo rectángulo produjo una *revolución del pensamiento*, llamada a transformar en lo sucesivo el mismo concepto general del saber, al darse cuenta de que "no era de lo que veía en la figura ni siquiera en el simple concepto de ella de

donde podía sacar o descifrar, por así decirlo, sus cualidades, sino que tenía que hacerlas brotar mediante lo que él mismo introducía y se representaba *a priori* y mentalmente en ella (por medio de la construcción)".

Esta forma característica del pensamiento es la que la matemática comunica a todos los campos que guardan relación con ella y, muy especialmente, a la *ciencia teórica de la naturaleza*. Pues así como la geometría toma como base la intuición pura del espacio y la aritmética crea sus conceptos numéricos mediante la sucesiva adición de unidades, así también la mecánica pura sólo puede crear sus conceptos del movimiento por medio de la representación del tiempo (Proleg., § 10).

Esta concepción fundamental, que pone de manifiesto la deducción del espacio y el tiempo, conduce inmediatamente a la concepción trascendental. Queda, ahora asegurada y comprendida la validez apriorística de los principios matemáticos, la cual se basa en el hecho de que estos principios, más que de las formas especiales, que, como tales y en su diversidad, discurren siempre y sólo pueden enumerarse por separado, se ocupan de los *modos de conformación*, cuya ley sí es posible representarse de un modo general. Así, por ejemplo, un triángulo dibujado por separado puede expresar, en la geometría, el concepto puro de esta figura sin perjuicio de su generalidad, porque en esta intuición empírica se atiende siempre solamente al *acto de la construcción* del concepto, al cual, en cuanto tal, le son indiferentes muchas de las determinaciones, tales como la de la magnitud de los lados y de los ángulos. (Kr., 742).

Por donde todas las formas lógicas existentes desaparecen en el proceso lógico puro de la formación. El concepto formal de los escolásticos queda ahora, por primera vez, definitivamente superado, pues desde el momento en que no son las "especies" de las cosas exteriores las que se desprenden de ellas para crear en nosotros un conocimiento, la forma no sigue significando ya una forma plasmada y fija que se le estampa al "sujeto" como un cuño, sino que significa solamente una *condición* lógica general de la experiencia misma, en la que se separan y enfrentan por vez primera lo "interior" y lo "exterior".

"La Crítica —observa Kant, polemizando con Eberhard— no

admite ninguna clase de representaciones originarias o innatas; para ella, todas las representaciones, ya caigan dentro del campo de la intuición o pertenezcan a los conceptos del entendimiento, son *adquiridas*. Existe también (para emplear la expresión propia de los maestros del Derecho natural), una adquisición originaria, que versa, por tanto, sobre lo que *previamente no existía y que, en consecuencia, no ha pertenecido a cosa alguna antes de este acto*. Por consiguiente, según sostiene la Crítica, lo primero es la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo, lo segundo la unidad sintética de lo múltiple en los conceptos, pues ninguna de las dos toma nuestra capacidad de conocimiento de los objetos, como algo dado en ellos mismos en sí, sino que la saca de sí misma, *a priori*.<sup>18</sup>

El espacio y el tiempo no han pertenecido a ninguna cosa antes del "acto" en que brotan, porque, para nosotros, toda "cosa" nace precisamente en este acto y con él.

Pero cuanto más inequívocamente se va destacando, tanto por parte del análisis psicológico como por parte del análisis trascendental, el carácter constructivo de la intuición pura y cuanto con mayor fuerza y nitidez lo acentúa el propio Kant, más va pesando otra dificultad. La antítesis entre las formas de los sentidos y las formas del intelecto parece ir borrándose, ahora, cada vez más. La capacidad sensitiva pierde su carácter puramente "receptivo", para cobrar una actividad propia y autónoma.

La separación y la exclusión que Kant estableciera en la *Disertación*, aunque Kant siga refiriéndose a ella con frecuencia, no puede mantenerse ya en pie, objetivamente. La disociación sólo puede operarse dentro de los límites del concepto superior y común de la síntesis; existe, por tanto, desde el primer momento, una unidad superior, que abarca los dos términos de la antítesis y determina su mutua posición. Pero, con ello, parecen suscitarse de nuevo, al mismo tiempo, todos aquellos peligros metafísicos a los que pretendía salir al paso la distinción crítica de la *Disertación*. De nuevo amenazan con borrarse y confundirse los límites entre el mundo de lo sensible y el de lo inteligible; de nuevo parece como si los modos apriorísticos de conocer pudieran tras-

<sup>18</sup> "Sobre un descubrimiento, etc.", *Sämtliche Werke* (Hartenstein), VI, 37 s.

cender, como capacidades espirituales que se mueven libremente, del material empírico "dado". En este punto, tiene que intervenir de nuevo, por tanto, el segundo motivo fundamental y decisivo de la Crítica de la Razón: la nueva libertad y "espontaneidad" que han asumido las funciones de la sensibilidad, reclaman, de otra parte, una vinculación tanto más recia a la experiencia y a su objeto.

Dentro de este marco, se destaca en su verdadera tendencia fundamental el postulado constantemente reiterado de que todo nuestro pensamiento, para poder suministrar un conocimiento, tiene necesariamente que retrotraerse a los *datos de la intuición*. En la medida en que esta expresión de los "datos" guarda relación con la hipótesis de las "cosas en sí", puede quedar, por el momento, fuera del círculo de nuestras consideraciones (v. acerca de esto, *infra*, apart. V). En efecto, sea de ello lo que se quiera, es evidente que la estructura lógica interior del conocimiento no debe poder exponerse y desarrollarse sino partiendo de sí misma e independientemente de todas las hipótesis metafísicas y que, por tanto, el concepto de lo "dado", si es que se le puede asignar algún rango lógico, tiene que acreditarse y demostrarse como necesario, ante todo, en la caracterización y en el análisis crítico de la *función misma del conocimiento*. Pero, dentro de esta estrecha órbita, Kant formula clara e inequívocamente el significado de esta expresión.

"Para que un conocimiento tenga realidad objetiva, es decir, para que se refiera a un objeto y cobre en éste sentido y significación, es necesario que el objeto pueda sernos dado de algún modo. Sin ello, los conceptos se quedarán vacíos y, aunque hayamos pensado, no habremos llegado a conocer nada con nuestro pensamiento, pues nos habremos limitado a jugar con representaciones. Que un objeto nos sea dado, si no se trata de referirse a él indirectamente, sino de representárnoslo de un modo inmediato en la intuición, no es otra cosa que el referir su representación a la experiencia (ya se trate de una experiencia real o simplemente posible).

"Hasta el espacio y el tiempo, por muy puros que estos conceptos sean de todo lo empírico y por muy cierto que sea que nos los representamos en nuestro ánimo totalmente *a priori*, carece-

rían de toda validez objetiva y de todo sentido y significación, si no pudiera demostrarse su empleo necesario sobre los objetos de la experiencia; más aún, su representación es un mero esquema, el cual se refiere siempre a la imaginación reproductora que evoca los objetos de la experiencia, sin lo que aquella carecería de toda significación; y lo mismo sucede con todos los conceptos sin distinción" (Kr., 194 v.).

Por donde lo "dado", así concebido, no significa sino el criterio, constantemente reiterado, de que la experiencia tiene necesariamente que constituir la meta final de todos nuestros conceptos puros y el problema unitario que a éstos se les plantea desde el primer instante. Los conceptos no son tomados de los objetos dados, como si los leyéramos en ellos, ya que por esta vía no podrían conseguir nunca más que una validez empírica; pero ello no quiere decir que no debamos, para poder aplicarlos a los fenómenos, representármolos constructivamente antes en la intuición pura, es decir, "darles" un objeto.

Ahora bien, esta misma operación de "dar" se concibe, a su vez, como una función activa, como una manifestación fundamental del conocimiento. La materia empírica es referida a las formas puras del espacio y el tiempo. Pero, en éstas, "los objetos son dados (en cuanto a la forma) por los conocimientos mismos a priori, en la intuición" (Kr., 120).

Por tanto, el elemento constructivo no queda aquí oscurecido o eliminado, sino que, por el contrario, la construcción geométrica misma forma el "dato" fundamental para todas las síntesis del conocimiento. El pensamiento no puede crear de su seno una realidad propia, sino que tiene que atenerse para ello exclusivamente a aquel tipo de objetividad que cabe representar en el espacio y en el tiempo y por virtud de la intuición del tiempo y el espacio. Desde el punto de vista del mero entendimiento, la misma síntesis de la intuición pura es algo dado, por cuanto que forma el material que se pone ante él y por encima de cuyos límites no puede remontarse, ni aun en sus más libres manifestaciones.

Visto por este lado, el sistema de los conceptos puros del entendimiento parece quedar reducido, por tanto, a una significación meramente indirecta, puesto que no admite ni puede admitir más función que la asignada a la intuición misma, es decir, la de hacer

posible la articulación unívoca de los fenómenos en el espacio y en el tiempo.

Este resultado, ahora definitivamente establecido, puede ser expuesto, sin embargo, de dos modos; admite, por así decirlo, dos maneras distintas de ser expresado y *acentuado*. Si, de una parte, las categorías aparecen vinculadas a la intuición y, para decirlo bruscamente, sólo existen en función a ella; de otra parte y precisamente en virtud de esta indisoluble conexión, se acreditan como un momento necesario para la intuición misma; momento del cual cabe, evidentemente, abstraerse de un modo transitorio, por consideraciones metodológicas, pero que, objetivamente considerado, constituye una condición positiva e imprescindible para poder postular el mismo orden en el espacio y en el tiempo. Frente a la posición aparte y excepcional que "la sensibilidad" ocupaba al principio en la estética trascendental, en la lógica trascendental se saca ahora expresamente, y se subraya, esta conclusión.

"El espacio, representado como objeto (como realmente se necesita en la geometría), encierra algo más que la simple forma de la intuición, a saber: la síntesis de lo múltiple, que nos es dado en cuanto a la forma por la sensibilidad, en una representación intuitiva, de tal modo que la forma de la intuición nos ofrece algo múltiple y la intuición formal, en cambio, la unidad de la representación. En la estética, atribuía esta unidad simplemente a los sentidos, observando asimismo que es anterior a todo concepto, a pesar de que presupone una síntesis que cae fuera de los sentidos y sin la cual no sería posible ninguno de los conceptos de espacio y tiempo. Siendo ella, como lo es (en cuanto que el entendimiento determina lo sensible), la que nos da y hace posible el espacio y el tiempo como intuiciones, tenemos que llegar a la conclusión de que la unidad de esta intuición pertenece a priori al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento" (Kr., 161, nota).

Como vemos, Kant abraza aquí el punto de vista contrario: es el entendimiento el que primeramente determina la sensibilidad, la cual por sí solamente nos ofrece un vago esquema fundamental, y el que primeramente nos suministra, de este modo, un verdadero objeto, como objeto de la intuición. El espacio y el tiempo requieren, cuando no se los considera simplemente como

formas subjetivas de lo sensible, sino como *objeto de la intuición pura*, el concepto de algo sintético y, por tanto, de la síntesis de lo múltiple; pero, como "esta síntesis no puede caer bajo la acción de los sentidos, sino que tenemos que llevarla a cabo nosotros mismos, no entra dentro de la receptividad de lo sensible, sino que forma parte de la espontaneidad del entendimiento, como un concepto *a priori*."

Ahora bien, las dos tendencias aparentemente en pugna cuando se trata de determinar el rango y el valor relativos de la intuición y el pensamiento, pueden llegar en realidad a complementarse y apoyarse mutuamente. El que todos nuestros conceptos se refieran a la intuición del espacio no significa sino que cualquier conocimiento del objeto que podamos adquirir tiene necesariamente que sernos transmitido por medio de la pura construcción geométrica; ahora bien, una vez establecida y asegurada esta visión, se trata, por el contrario, de reconocer que la geometría misma, en cuanto trata de determinadas formas en el espacio, sólo puede hacer brotar éstas a base de las funciones sintéticas del pensamiento. Lo que hace que el espacio cobre la forma de un círculo, la figura de un cono o de una esfera, es el entendimiento, por cuanto que en éste y sólo en éste se contiene el fundamento para la unidad de construcción de estas figuras (*Proleg.*, § 38).

Partiendo de aquí, se explica también la doble orientación seguida por Kant en la caracterización del juicio sintético. En efecto, de una parte, tenemos que toda la síntesis aparece, en cuanto a su origen puro, como intelectual.

"El enlace de lo múltiple en general no puede sernos dado nunca por los sentidos, ni puede tampoco, por tanto, contenerse al mismo tiempo en la forma pura de la intuición sensible, ya que es un acto de la espontaneidad de nuestra facultad de representación, y como a ésta, para distinguirla de la sensibilidad, debemos llamarla entendimiento, tenemos que todo enlace... es un acto del entendimiento, que debemos calificar con el nombre general de síntesis, para dar a entender con ello, al mismo tiempo, que no podemos representarnos nada enlazado con el objeto sin que previamente lo hayamos enlazado nosotros y que el enlace es, de todas las representaciones, la única que no puede sernos dada

por los objetos, sino que sólo puede ser llevada a cabo por el sujeto mismo, ya que es un acto de su espontaneidad" (*Kr.*, 129 s.).

Toda síntesis, cualquiera que sea el modo como en concreto se determine, constituye, por tanto, una "operación del entendimiento", el cual no es, a su vez, otra cosa que "la capacidad de enlazar *a priori*" (*Kr.*, 134 s.).

Y la investigación de los juicios fundamentales puros de la matemática, lejos de refutar esta concepción, lo que hace, por el contrario, es confirmarla desde otro punto de vista. Así, por ejemplo, el principio de que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos presupone ya la subsunción de la línea bajo el concepto de la magnitud, "el cual no es, ciertamente, una mera intuición, sino que tiene su sede en el entendimiento y sirve para determinar la intuición (de la línea) con respecto a los juicios que pueden formularse de ella, en lo tocante a la cantidad de la misma" (*Proleg.*, § 20).

Sin embargo, por otra parte, parece ser precisamente la referencia a la intuición la que da al juicio sintético su característica específica y peculiar. El verdadero principio de los juicios sintéticos en general consiste en que estos juicios —como lo expresa Kant en contra de Eberhard— no sean posibles sino "bajo la condición de una intuición subordinada al concepto de su sujeto".<sup>14</sup>

También aquí encuentra la contraposición su explicación en el hecho de que mientras en un caso sólo se trata del origen lógico de la síntesis en general, en el otro caso se trata, por el contrario, de la condición de su validez objetiva. La síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo, determinarse y caracterizarse ya con arreglo a su punto de partida, ya fijándonos en la meta hacia la que tiende. La síntesis nace en el entendimiento, pero se vuelve en seguida hacia la intuición pura, para cobrar por mediación de ella realidad empírica.

La separación inicial de intuición y concepto va reduciéndose así, cada vez más claramente, a una pura correlación lógica. La distinción que la estética trascendental pone a la cabeza sólo se refiere, de momento, a la separación de los conceptos genéricos usuales. El espacio y el tiempo no son conceptos "discursivos" o "generales", ya que sólo conocemos un espacio "uno" y omni-

<sup>14</sup> L. c., Hartenstein, VI, 59.

modo y un tiempo único, cuyas partes no preceden al todo, sino que, por el contrario, van destacándose a medida que éste se restringe; porque, por tanto, la *significación* del espacio y el tiempo no "se abstraen", como ocurre en los conceptos genéricos, de una diversidad de ejemplares concretos más o menos afines, sino que sirve ya de base, como postulado fundamental, a todo tiempo y a todo espacio dados. El espacio y el tiempo sólo pueden experimentarse y comprenderse, en cuanto han de ser pensados, en la *totalidad de su función*, y todo contenido concreto en el espacio y en el tiempo presupone esta función como un *todo* cualitativo. El espacio y el tiempo, por tanto, no contienen sus partes, como los conceptos discursivos, *bajo sí*, sino *en sí*, pero sin que hayan de formarse y componerse *a posteriori* como una suma de ellas. Aquí no se considera una y la misma *característica* objetiva como *existente por igual* en muchas representaciones, sino que se piensa una pluralidad de representaciones *enlazadas* entre sí por una determinada y peculiar *regla de síntesis* (cf. Kr., 136, nota).

Hemos visto cómo esta distinción crítica era postulada cada vez más claramente por el desarrollo de la ciencia empírica misma. Ya Euler había expresado con la mayor claridad que el "lugar" que los cuerpos ocupan no constituye una cualidad inherente a ellos *a la manera de otra cualidad real* cualquiera, por ejemplo el color o el peso, y que no puede obtenerse tampoco, de consiguiente, mediante la simple comparación entre varios cuerpos concretos. Y el mismo pensador insiste en que el modo como llegamos a la representación del espacio puro y el tiempo puro nada tiene de común con el método por medio del cual —conforme a la teoría generalmente aceptada de la lógica tradicional— formamos los conceptos abstractos, sino que estamos aquí, por el contrario, ante un método propio y peculiar, cuyo incondicional reconocimiento tiene que recabar la física de la teoría general de los principios filosóficos (v. *supra*, pp. 411 s.).

Kant, por su parte, al ajustarse ahora a este postulado —a tono con su propósito fundamental, que no es precisamente el de dar una nueva interpretación a la ciencia exacta desde el punto de vista de un sistema ontológico de los conceptos, sino simplemente el de comprenderla—, lo lleva esencialmente más allá de como originariamente lo entendía Euler. El análisis de los con-

ceptos fundamentales de la física matemática lleva a una transformación de principio de la *teoría de la formación de los conceptos en general* (v. *infra*, apart. IV).

Pero de aquí se deriva ahora una consecuencia peculiar, pues se pone de manifiesto que el criterio que bastaba para distinguir la intuición pura de los *conceptos genéricos* abstractos no basta, en cambio, para definir su diferencia específica con respecto a las *funciones* puras del entendimiento, que no representan los productos, sino las condiciones de la experiencia. Tampoco éstas pueden ser, ni mucho menos, equiparadas a los "conceptus communes" de la lógica tradicional, ya que no provienen, como éstas, de la unidad *analítica*, sino de la unidad *sintética* de la conciencia.

Tenemos que recurrir, por tanto, a otro principio para fundamentar la distinción. El espacio y el tiempo son "intuiciones", porque son las ordenaciones *primeras y fundamentales* en que es necesario encuadrar todo contenido empírico, porque *sin ellas* no podríamos elevar a "representación" consciente el simple material de las sensaciones. Este primer paso en la formación de los conceptos es el que en modo alguno podemos pasar por alto, si queremos poder hablar en general de un mundo representado, mientras que la *determinada* articulación y agrupación de los fenómenos en el espacio y en el tiempo presupone ya una fase superior de objetivación, de la que desde luego podemos abstraernos, por lo menos para los fines de aislar los medios de conocimiento. El hecho de que los objetos de la intuición sensible se hallan bajo la forma pura del espacio y el tiempo y deben ajustarse a ella en todos los respectos se comprende fácilmente, entre otras cosas, porque de otro modo esos objetos no lo serían *para nosotros*.

"En cambio, no es tan fácil llegar a la conclusión de que deben ajustarse, además, a las condiciones que el entendimiento requiere para la unidad sintética del pensamiento. Muy bien podrían, en efecto, ser los fenómenos de tal naturaleza que el entendimiento no los encontrase en modo alguno ajustados a las condiciones de su unidad y que todo se hallase, de este modo, envuelto en la confusión; que, por ejemplo, no se ofreciese ante nosotros, en la sucesión de los fenómenos, nada que nos brindase una posible regla de síntesis y correspondiese, por tanto, al concepto de causa y efecto, lo que haría, por ello mismo, que este concepto resultara

totalmente vacío, nulo y carente de significado. A pesar de ello, los fenómenos seguirían siendo objetos para nuestra intuición, ya que la intuición no necesita en modo alguno de las funciones del pensamiento" (Kr., 123).

Esta brusca y paradójica manifestación, que Kant habrá de rectificar más tarde mediante una versión más exacta de la teoría de los conceptos del entendimiento, reduciéndola a los límites de su verdadera significación, es explicable, sin embargo, y puede ser comprendida, en los comienzos de esta teoría y en función a un fin de distinción metodológica.<sup>16</sup>

Es cierto que la intuición, en la estructura sintética del conocimiento y en cuanto que, por consiguiente, no se trata de que por medio de ella se dé ni se determine un objeto, no puede prescindir en modo alguno de la función del pensamiento; en cambio, no implica, por lo menos, ninguna contradicción lógica, no representa ninguna infracción del principio supremo de todos los juicios analíticos, el pensarla separada de ésta. La imagen de la realidad que en este caso retenemos, no nos dará ya en ningún sentido una "experiencia", ya que ésta descansa siempre sobre la conexión sintética de las percepciones con arreglo a leyes; pero, por lo menos, retendremos en ella, aunque informe todavía, algún material representativo. Pensaremos en ella, pese a todo, una variedad en el espacio y en el tiempo y, por tanto, una cierta "consistencia", aunque no hayamos todavía de plasmarla como un objeto de la naturaleza.

De este modo, el espacio y el tiempo se hallan más cerca de la materia empírica, más firme e indisolublemente entrelazados con ella, por decirlo así, que las categorías. Función y contenido no se hallan aquí separadas desde un punto de vista puramente fenomenológico en nuestra intuición directa, sino que sólo pueden separarse *a posteriori* por medio de la reflexión, mientras que para las formas del entendimiento vale más bien lo contrario, ya que éstas, en cuanto simples funciones lógicas del juicio, no parecen encerrar por el momento ninguna clase de relaciones necesarias con la intuición empírica, sino que tienen que ser referidas a ella y vinculadas con ella por medio de la crítica trascendental.

<sup>16</sup> V. acerca de esto las observaciones de Cohen contra la crítica de Schopenhauer: *Kants Theorie der Erfahrung*, pp. 360 ss.

Hemos podido advertir, en la trayectoria del pensamiento de Kant, hasta qué punto en la teoría kantiana de la idealidad del espacio y el tiempo se perciben las huellas y las repercusiones de los grandes problemas científicos que, desde Newton, dominaban todo el campo de la investigación de la naturaleza. Hemos visto cómo volvían a reflejarse en esta teoría todas y cada una de las fases del problema recorridas anteriormente por la ciencia exacta y cómo los diferentes intentos de solución que habían ido manifestándose sucesivamente volvían a examinarse críticamente y a contrastarse los unos con los otros, en esta teoría (v. *supra*, páginas 573 ss.).

Todavía en la *Crítica de la razón pura* se advierte clara e innegablemente el rastro de estos problemas. Pero en ella nos encontramos ya con la solución más certera y acusada de todas las dificultades contenidas en el concepto del espacio absoluto y del tiempo absoluto.

"El espacio es simplemente la forma de la intuición externa, pero no un objeto real que pueda ser contemplado exteriormente ni algo correlativo a los fenómenos, sino la forma de los fenómenos mismos. Por tanto, el espacio no puede presentarse de un modo absoluto (por sí solo) como algo determinante en la esencia de las cosas, ya que no es en modo alguno un objeto, sino solamente la forma de posibles objetos" (Kr., 460).

Es decir, que el espacio *puro* y el tiempo *puro* llevan consigo la objetividad de la condición, pero carecen, en cambio, de la objetividad de la cosa. Es reconocido ahora el motivo que guiaba a la física, al distinguir cuidadosamente uno y otro de todos los contenidos empíricos del mundo de los cuerpos, a la par que se sale al paso de todo lo que tienda a convertir esta distinción metodológica en una distinción metafísica.

La física, al operar con los conceptos del espacio absoluto y el tiempo absoluto y al determinar sus leyes fundamentales con vistas a estos dos conceptos, ha demostrado inequívocamente que no basta con el simple material de lo dado *por los sentidos* para hacer brotar la imagen del universo de la ciencia pura de la naturaleza, sino que en la formación de esta imagen del mundo interviene más bien *principios de forma* generales y necesarios. El error nace cuando creemos poseer estos principios mismos a la ma-

nera de objetos; cuando los desglosamos de nosotros para enfrentarnos a ellos como si se tratara de cosas reales y concretas. En vista de que el espacio hace originariamente posibles todas las formas, las cuales no son más que limitaciones de él, se le considera falsamente, a pesar de no ser más que un "principium de lo sensible", como un *algo* necesario y existente por sí mismo y como un objeto en sí dado *a priori* (Kr., 647).

El espacio puro y el tiempo puro *significan* en el sistema del conocimiento, frente a las impresiones de los sentidos, algo totalmente propio e incomparable, sin poseer por ello una *existencia* separada en el mundo de la realidad. La función discursiva que están llamados a desempeñar y en la que consiste toda su esencia no puede desplegarse ni ejercerse nunca más que sobre el contenido empírico mismo. Por donde ambos poseen, ciertamente, una validez *supraempírica*, pero sin revestir por ello, en ningún sentido, una realidad *fuera de lo empírico*.

"El espacio anterior a todas las cosas que lo determinan... que, mejor dicho, nos dan una intuición empírica ajustada a su forma, no es, bajo el nombre del espacio absoluto, otra cosa que la simple posibilidad de los fenómenos exteriores... La intuición empírica no se halla, por tanto, *integrada* por los fenómenos y por el espacio (por la percepción y la intuición vacía). Lo uno no es correlativo de lo otro en la síntesis, sino que ambos elementos se hallan simplemente enlazados en la misma intuición empírica, como la materia y la forma de ésta. Si queremos establecer uno de estos dos elementos fuera del otro (el espacio fuera de todos los fenómenos), nacerán de ello diversas determinaciones vacías de la intuición externa, que no son, sin embargo, posibles percepciones; así, por ejemplo, el movimiento o el reposo del mundo en el vacío infinito es una determinación de las relaciones entre ambos que no podemos llegar a percibir nunca y que constituye, por tanto, el predicado de una cosa puramente pensada" (Kr., 458, nota; cf. *supra*, p. 584).

Queda cumplido así el *postulado* lógico que se tenía siempre mentalmente presente cuando se hablaba del espacio absoluto y el tiempo absoluto, a la par que se elimina críticamente, de otra parte, el peligro de elevar a hipóstasis una diferencia puramente lógica de valor.

A la luz de un importante ejemplo concreto podemos ver, por lo demás, cuán de cerca roza Kant aquí los problemas de la mecánica científica. El carácter del espacio como "intuición pura" se demuestra en la estética trascendental al representárselo "como una magnitud infinita dada". Un *concepto* general del espacio nada podría determinar con respecto a su magnitud; es la ausencia de límites en el desarrollo de la intuición lo que le confiere la garantía de la infinitud.

Se ha querido refutar esta conclusión, atacando las premisas sobre que descansa. Si analizamos —se ha objetado— solamente nuestra imagen del espacio tal y como se da en nuestras representaciones psicológicas actuales, no encontraremos en ellas la menor referencia a la infinitud del espacio, sino que veremos, por el contrario, que en nuestra conciencia sólo aparece realizado en cada momento dado una zona finita y fijamente delimitada de aquél. Pero esta objeción no tiene en cuenta la verdadera tendencia en que se orienta la demostración kantiana. La premisa de este razonamiento no se toma de la observación psicológica, sino de la teoría de los principios de la matemática y de la mecánica. La representación del espacio infinito que aquí se toma como base no designa un *hecho* de la propia observación, sino aquel *postulado* lógico que la física matemática coloca a la cabeza de sus deducciones. La mecánica —había proclamado clara y rídicamente el mismo Euler— no nos dice absolutamente nada acerca de la existencia del espacio infinito, sino que se limita a *postular* que todo el que quiera considerar el reposo o el movimiento absoluto *se represente* semejante espacio y lo tome como norma de su juicio (cf. *supra*, p. 406). Esta "representación" no designa, por tanto, ningún contenido sensible concreto, sino solamente una premisa metodológica general, de la que debemos partir para llegar a tener un concepto exacto del movimiento.

Dentro de este marco histórico, se destaca con verdadera claridad el verdadero carácter de la teoría kantiana de la "subjetividad" del espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo son "subjetivos", porque no son *objetos* de que tenga que adueñarse exteriormente nuestro conocimiento, sino principios y medios de que nos valemos en el proceso de la experiencia (v. *supra*, páginas 638 s.). Son "*dos fuentes de conocimiento*" de las que pode-



mos extraer *a priori* diferentes conocimientos sintéticos, de lo que tenemos un brillante ejemplo, principalmente, en la matemática pura, con respecto a los conocimientos del espacio y a sus relaciones" (Kr., 55).

Sobre este último punto y solamente sobre él hace hincapié como fundamental, la teoría kantiana: el espacio tiene que "subjetivarse", para que puedan objetivarse el conocimiento geométrico y el mecánico. Precisamente porque no tratan de reproducir algo objetivamente *existente*, es por lo que los principios de estas ciencias encierran un significado objetivo, es decir, validez necesaria y general. En este respecto, se distingue con una total claridad de principio la subjetividad de las intuiciones puras de la de las sensaciones, las cuales no son nunca más que la expresión del estado momentáneo del individuo.

No existe, fuera del espacio, "ninguna otra representación subjetiva y referida a algo exterior que pueda llamarse *a priori objetiva*", ya que no podría derivarse de ninguno de los mismos principios sintéticos *a priori* como de la intuición en el espacio (Kr., 44). La "subjetividad" del espacio y el tiempo sólo cobra su verdadero sentido cuando se la entiende, no por analogía con la *percepción*, sino por analogía con el *juicio*. El espacio y el tiempo son subjetivos, en cuanto que los reducimos a conocimientos sintéticos, a puros conjuntos de juicios válidos y ciertos.

El sentido de lo que quiere decirse se destaca más claramente cuando el concepto de la "subjetividad" se sustituye por el de la *idealidad*. Pues la idealidad —como reminiscencia del concepto platónico de la "idea"— significa la *doble relación* por virtud de la cual las intuiciones puras, aun representando funciones del espíritu, deben ser consideradas, además, como la *pauta* de todos nuestros predicados acerca de las "cosas" y los "hechos", siendo ellas, por tanto, las llamadas a determinar y expresar el valor de estos predicados. Los colores y los sonidos, por ejemplo, no encierran, en cambio, "exactamente hablando, ninguna clase de idealidad", ya que les está vedada esta vigencia *normativa*. Son simples "subreproducciones de la sensación", que se deslizan en lugar del auténtico objeto, científicamente descubierto y determinado (Kr., 53).

El que el espacio y el tiempo posean una "idealidad trascendental", de momento sólo significa "que no son *nada* en cuanto

demos de lado a la posibilidad de la experiencia para admitirlos como algo que sirve de base a las cosas en sí mismas"; pero esta concepción en apariencia puramente negativa expresa, sin embargo, aunque desde otro punto de vista, el criterio positivo fundamental de que todo el ser de los *objetos* empíricos radica en su *condicionalidad* por las formas fundamentales del conocimiento y sólo en ella posee su propia consistencia.

Si, por tanto, tomamos como base el nuevo concepto de la objetividad que Kant obtiene y afianza críticamente, podemos fundadamente decir, desde este punto de vista, que el espacio y el tiempo son más objetivos que las cosas, en las que la concepción realista usual cree cifrado todo el ser, por cuanto que sólo contienen de estas cosas lo que cabe reducir de un modo puro y perfecto a una *condición* del saber y lo que, por tanto, podemos demostrar como rigurosamente necesario. Pues sólo mediante la *verdad empírica* de los juicios que a él se refieren podemos cerciorarnos de la *realidad empírica* de un objeto, y estos juicios, a su vez, sólo pueden adquirir consistencia y estabilidad en un sistema de *principios ideales*.

#### IV

##### EL CONCEPTO DE LA CONCIENCIA DE SÍ MISMO

La función esencial de las intuiciones puras, como la de los conceptos del entendimiento, consistía en condicionar y hacer posible el concepto del *objeto*. Eran las unidades sintéticas bajo las que había que encuadrar la diversidad de las impresiones de los sentidos, para que pudiera pensarse con ellas un objeto. Pues el objeto no es otra cosa que aquel "algo con respecto al cual expresa el concepto esta necesidad de síntesis"; representa simplemente el concepto correlativo de nuestro concepto de la necesidad.

Tratábase, por tanto, de establecer ante todo, en un análisis abstracto, las condiciones puras sin las cuales no es posible llegar a convertir los juicios de la percepción en juicios de la experiencia. Por medio de ellas, se define y expone en sus elementos constitutivos el concepto del ser, el concepto del *objeto de la naturaleza*, sin necesidad de que para ello necesitemos reflexionar sobre

el modo como este concepto le es dado a un sujeto empírico cualquiera.

Pero, aunque esta separación metodológica se revele como inexcusable, surge al final de la investigación, a pesar de ello, un nuevo problema. No tenemos más remedio que preguntarnos, ahora, no lo que el ser empírico "es" en cuanto tal, es decir, bajo qué reglas lógicas generales nace, sino también cómo puede ser pensado en cuanto tal, es decir, cómo puede incorporarse a la unidad de la conciencia psicológica.

Estos dos problemas se distinguen claramente el uno del otro en cuanto a su sentido y a su derivación, aun cuando quepa esperar que lleguen a confluír en un resultado final común. Junto a la "deducción objetiva" de las categorías aparece, complementándola, su "deducción subjetiva". Y el propio Kant subraya con la mayor claridad que no pretende ser, en efecto, más que eso, un simple complemento, no incondicionalmente necesario ni esencial para el verdadero problema crítico fundamental.

"Pero esta consideración, un tanto profunda, presenta dos aspectos. Uno se refiere a los objetos del entendimiento puro y trata de demostrar y hacer comprensible a priori la *validex objetiva* de sus conceptos; precisamente por ello es también esencial para los fines que yo persigo. El otro tiende a considerar el mismo entendimiento puro en cuanto a su posibilidad y a las capacidades de conocimiento sobre las que de suyo descansa, es decir, desde un punto de vista subjetivo; y aunque esta consideración encierre un gran importancia con respecto a mi finalidad primordial, no forma parte esencial de ella, ya que el problema cardinal es siempre el mismo: ¿qué y cuánto pueden el entendimiento y la razón, libres de toda experiencia, llegar a conocer?, y no, en cambio, este otro: ¿cómo es posible la *facultad misma de pensar*?" (Prol. a la 1ª ed., pp. X s.).

El hecho de que Kant, no obstante, se detenga en esta segunda versión del problema y lo haga objeto de profundas e importantes investigaciones, se explica ante todo, indudablemente, por la atención que presta a la situación histórica del problema del conocimiento.

La psicología sensualista parecía haber realizado definitivamente su propósito de reducir el objeto exterior a un complejo de

impresiones de los sentidos. Habíase eliminado la apariencia de lo trascendente; el objeto convertíase en la consecuencia y la combinación asociativa de los contenidos de las percepciones. El que fuese inherente al espíritu la capacidad de retener la impresión, una vez recibida, y la de reproducir los grupos de representaciones que la experiencia le suministra en frecuente agrupación, considerábase, aquí, como una premisa evidente por sí misma y nunca puesta en duda. Ni siquiera el escepticismo de Hume intenta atacarla, pues hasta él reconoce al sujeto empírico una estructura y una organización fijas, partiendo de las cuales trata de explicar cómo nace la imagen popular del universo (cf. *supra*, pp. 312 s.). No importa que el ser de los objetos sea caduco y percedero, con tal de que la función psíquica de la imaginación se ejerza de un modo uniforme y regular.

De este modo, todas las leyes de la existencia se explican retrayéndolas al mecanismo de la asociación de representaciones. Con lo cual nos encontramos de nuevo ante el viejo enigma, sólo que bajo una forma distinta. En efecto, ¿de dónde proviene esa seguridad de que la conciencia, de que el ser y el acaecer psíquicos se hallan sujetos a una determinada estructura permanente, de que no imperan en ellos el capricho y el azar, sino que, bajo conclusiones idénticas, debe esperarse siempre idéntico resultado? ¿Cómo es posible admitir semejante automatismo en el movimiento de las representaciones, cómo es posible admitir una "naturalidad" semejante, no de los objetos, sino del sujeto mismo?

La psicología sensualista no da respuesta a estas preguntas. Da por supuestos hechos psicológicos fundamentales, sin tener la conciencia de que todo juicio sobre hechos lleva consigo determinadas condiciones lógicas; con ello, lejos de eliminar el ser incondicional y absoluto de la metafísica, lo que hace es deslizarlo de nuevo en otro terreno.

Por eso el análisis crítico tiene que intervenir aquí de nuevo y con mayor fuerza. Los tipos de actividad de la conciencia no constituyen, como no lo constituye tampoco la existencia de las cosas exteriores, un hecho dado e indubitable, sobre el que podamos apoyarnos. No hacen más que plantear el problema general, aunque desde otro ángulo; ponen de manifiesto una regularidad

empírica, que tenemos que saber retrotraer a sus premisas "trascendentales".

"Aquella regla empírica de la asociación, que debemos dar siempre por supuesta cuando decimos que todo, en la sucesión de los acaecimientos, se halla de tal modo sujeto a reglas que ninguna acaece nada sin que lo preceda necesariamente algo, a lo que sigue siempre lo otro: esto, como una ley de la naturaleza, ¿sobre qué descansa, me pregunto yo, y cómo es posible esta asociación misma?" (Kr., A, 113).

Esta regla sería de todo punto insuficiente, sin duda alguna, para interpretar y explicar los hechos psíquicos, caso de que no fuese válida también para el acaecer futuro aún no observado y de que no se la supusiera eficaz para todo individuo empírico. Más aún, si la analizamos cuidadosamente, veremos que en ella se afirma, no sólo un comportamiento fijo del sujeto empírico ante los incentivos exteriores, sino, además, cierta homogeneidad en el modo de presentarse y en la sucesión de los mismos acaecimientos objetivos. La ley de la reproducción parte del supuesto de que los fenómenos mismos se hallan realmente sujetos a una regla y de que en medio de la variedad de sus representaciones se advierte cierto ritmo o continuidad en consonancia con determinadas reglas.

"Pues, de otro modo, nuestra imaginación empírica se encontraría sin tareas adecuadas a su capacidad y, por tanto, permanecería oculta en el seno de nuestro espíritu como una facultad muerta e ignorada incluso de nosotros mismos. Si, por ejemplo, el cinabrio fuese unas veces rojo y otras veces negro y tan pronto pesado como ligero, si el hombre apareciese revestido ya de esta forma animal ya de aquella otra, si en los días más largos del año viésemos la tierra, a las veces, cubierta de frutos y a las veces cubierta de hielo y nieve, es evidente que mi imaginación empírica no tendría siquiera ocasión de asociar a la representación del color rojo la noción de un cinabrio negro" (Kr., A, 101).

El sensualismo trata de contestar a la pregunta de cuáles son las leyes del acaecer, y recurre para ello a la capacidad de asociación; pero se olvida de que el ejercicio de esta "capacidad" presupone necesariamente cierta constancia en el modo como las impresiones aisladas le son ofrecidas a la conciencia. Esto hace

que el punto de vista del sensualismo —cuando pretende razonar la posibilidad lógica del conocimiento en general— se mueva, en realidad, dentro de un círculo vicioso. Se quiere explicar y derivar la objetividad como el resultado de la asociación de representaciones y, sin embargo, se la registra ya de antemano en las impresiones y en su ordenación. El enlace psicológico sólo puede darse sobre la base de una conexión lógica existente en el material mismo en que aquél se opere, sobre la base de una "afinidad trascendental" que hay que dar por supuesta entre los elementos.

"Necesariamente tiene que existir, por tanto, un fundamento objetivo, es decir, susceptible de ser apreciado *a priori* con anterioridad a todas las leyes empíricas de la imaginación y sobre el que descansa la posibilidad, más aún, la necesidad de una ley que se extienda a lo largo de todos los fenómenos y nos permita considerarlos a todos ellos como otros tantos datos de los sentidos asociables en sí y sometidos a las reglas generales de una articulación perfecta en la reproducción. Este fundamento objetivo sobre que descansa toda asociación de los fenómenos es lo que yo llamo la *afinidad* de los mismos. Y este fundamento no podremos encontrarlo más que en el principio de la unidad de la apercepción con respecto a todos los conocimientos que deben pertenecerme. Con arreglo a este principio, todos los fenómenos, absolutamente todos, deben ser aprehendidos por nosotros o llegar a nuestro espíritu de tal modo, que se hallen siempre en consonancia con la unidad de la apercepción, lo cual sería imposible sin la unidad sintética de su enlace, unidad que debe, por tanto, ser considerada como objetivamente necesaria" (Kr., A, 122).

Basta, según esto, con analizar la forma general de la "conciencia en general", para descubrir en ella algo más que la simple agrupación caprichosa, para encontrar allí la condición para una conexión necesaria y generalmente valedera de los fenómenos. El esquema psicológico del sensualismo necesita ser transformado y ahondado, para que pueda ser aplicable a los problemas de la teoría del conocimiento. La "asociación" es una palabra vaga y oscura, que abarca por igual las más diversas formas de la síntesis, por cuanto no indica para nada en qué sentido específico se lleva a cabo la agrupación de lo múltiple para convertirlo en unidad.

No cabe duda de que la simple "unión", la "síntesis de la aprehensión", tiene que ir por delante, pero representa solamente la fase inferior en el proceso de formación de las representaciones. Los diversos elementos de la representación, que la conciencia sólo puede captar unos tras otros, no deben sólo recorrerse, sino que, además, al pasar al eslabón siguiente, debemos retener en nuestra conciencia todo el conjunto de los anteriores, evocándolos de nuevo ante nosotros en cada momento. Cuando trazamos mentalmente una línea o intentamos recordar el tiempo transcurrido de un mediodía a otro o representarnos simplemente un determinado número, no basta, evidentemente, con que vayamos sumando sucesivamente en nuestra conciencia las unidades parciales que entran en estos contenidos. Lo que hace de éstas verdaderas formas psicológicas, lo que las integra en una totalidad plena de sentido es solamente el hecho de que sumamos a cada una de las fases del proceso discursivo que a ellas nos lleva el conjunto de las fases precedentes.

"Si dejásemos perderse en el pensamiento toda la representación anterior (las primeras partes de la línea, las partes precedentes del tiempo o las unidades sucesivamente representadas) y no la reprodujésemos al pasar a las siguientes, jamás podría nacer una representación completa, ninguno de los pensamientos anteriores, ni siquiera las más puras y primarias representaciones del espacio y el tiempo" (Kr., A, 102).

Por donde la síntesis de la aprehensión se halla inseparablemente unida a la de la reproducción, y, a su vez, ésta presupone un principio conceptual cualquiera que la gobierne. No sólo tenemos que crear de nuevo las representaciones en cada fase, sino que el proceso que conduce del conjunto ya alcanzado al nuevo contenido que se trata de obtener tiene que ajustarse siempre a una y la misma regla, a una regla idéntica.

Así, para que nazca el número, no basta con que, al postular los números más altos nos limitemos a repetir y conservar los más bajos, sino que tiene que imperar, al mismo tiempo, la conciencia de que la función del proceso de unos miembros a otros es siempre y dondequiera una y la misma. Ahora bien, esta función no puede ponerse de manifiesto directamente ni documentarse ante nuestros sentidos en ningún contenido concreto, sino

que es una función pura del concepto. Cuando concebimos el pensamiento de una línea recta o de un círculo, agrupamos una serie de puntos del espacio para crear una forma unitaria. Pero la diferencia y la característica respectiva de ambas formas no descansa sobre este acto psicológico fundamental, sino que consiste en que la agrupación obedece en cada caso a puntos de vista lógicos distintos, por cuanto que en un caso nos atenemos a la identidad de dirección de la línea y en otro caso a la identidad de la curva. Por donde, en fin de cuentas, un contenido, por muy complejo que sea, no nace nunca si no lo construimos a base de contenidos simples y con arreglo a una determinada ley permanente.

El reconocimiento en el concepto, es decir, la conciencia de que la creación sucesiva de lo múltiple obedece siempre al mismo principio lógico, es lo único que nos permite ir destacando y delimitando unidades fijas en el fluir constante de la producción de representaciones. De este modo, el pobre e informe patrón mecánico de la "asociación" es sustituido ahora por una plenitud y gradación de diferentes reglas sintéticas de unificación y, por tanto, de formación de conceptos. No sólo no debemos yuxtaponer lo múltiple, sin seleccionarlo ni sujetarlo a reglas, sino que debemos entrar en las más variadas relaciones de superioridad y subordinación, si queremos que la conciencia llegue a formar un sistema, una verdadera unidad.

Vemos, pues, que Kant parte, aquí, del esquema de la psicología de la asociación, para desarrollarlo y transformarlo. Se apoya para ello, claramente, en Tetens, cuya teoría se orienta toda ella, esencialmente, hacia este desarrollo. Al igual que éste, Kant distingue entre el acto de la simple comparación de las percepciones y la "creación activa de un pensamiento de relación"; y, coincidiendo también con él, hace hincapié en que el pensamiento no se limita a "desplazar de lugar los fantasmas", sino que entraña una productividad originaria (v. supra, pp. 521 ss.).

La representación de la unidad sintética de lo múltiple no puede nacer de la unión de elementos dados, sino que es ella, por el contrario, la que hace posible el concepto de la unión, al sumarse a la representación de lo múltiple (Kr., 131).

Pero, aunque Kant recurra aquí al concepto de la "facultad

poética", que Tetens introdujera en la psicología, no tarda en remontarse por encima de él. La "imaginación" no es, para él, una actividad autónoma y libre que se ejerza sobre las impresiones acabadas de los sentidos, sino una condición del acto mismo de la percepción.

"Probablemente ningún psicólogo ha pensado todavía que la imaginación sea un ingrediente necesario de la percepción misma. Ello se debe, en parte, a que esta facultad se limitaba a las reproducciones y en parte a que se creía que los sentidos no nos suministraban simplemente reproducciones, sino que, además, las agrupaban, dando paso con ello a imágenes de los objetos, lo que evidentemente requiere algo más que la simple receptividad de las impresiones, a saber, una función de síntesis" (Kr., A, 120, nota).

Este encuadramiento histórico del problema contribuye, al mismo tiempo, a derramar nueva luz sobre uno de los más difíciles capítulos de la *Crítica de la razón*, que es el que desarrolla la teoría del "Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento." El esquematismo tiende a superar la "heterogeneidad" interior que parece existir entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones sensibles, sobre las que ha de proyectarse. Era esta dificultad la que había llevado a la psicología sensualista a negar la función específica de todo concepto, reduciéndolo a una mera suma de representaciones concretas. Y esta nivelación tenía necesariamente que considerarse legítima, mientras el concepto mismo sólo podía pensarse como un concepto genérico abstracto; mientras no se veía en él otra cosa que un conjunto de notas reales, inherentes de manera común a un complejo de cosas dadas.

Sin embargo, hemos visto que el mismo Berkeley, quien, situándose en este punto de vista, negaba el derecho de la "abstracción", no había podido descartar totalmente la función del pensamiento, sino que se veía obligado a reconocerla de nuevo, indirectamente, aunque bajo otras formas. No había más remedio que atribuir a la representación concreta singular la capacidad de exponer y representar ante nuestra conciencia todo el conjunto de contenidos afines. Y esta capacidad psicológica de "representación" fue creciendo y cobrando una significación cada vez ma-

yor, al irse desarrollando la teoría berkeleyana; más aún, fue ella la que acabó asumiendo, en fin de cuentas, la función decisiva en el proceso de la formación de las representaciones (v. *supra*, pp. 278 s.).

Ahora bien —debemos preguntarnos de nuevo, tomando pie de las anteriores consideraciones—, ¿cómo entender que un algo no dado se represente a nuestra conciencia como si se tratase de una cosa dada? En esta pregunta se cifra todo el "misterio" psicológico de la formación de los conceptos. Hay que poner de manifiesto cómo una intuición sensible, que, en cuanto tal, sólo parece señalar un determinado contenido concreto, puede llegar a adquirir la capacidad necesaria para convertirse en expresión de una clase total de contenidos y para reproducir cada uno de éstos en su estructura constitutiva.

A la vista de este problema fundamental, entra en acción la teoría del esquematismo. Su verdadero tema consiste en el problema que plantea la posibilidad psicológica del concepto general. Es cierto que la posibilidad lógica de éste es independiente de la decisión que acerca de aquello se tome, ya que dicha posibilidad se halla asegurada ahora, a juicio de Kant, por la deducción trascendental de las categorías, por el análisis del concepto del objeto. Pero, aunque no puede buscarse en las disquisiciones psicológicas la verdadera razón de ser que justifica la validez de los conceptos puros, no cabe duda de que son, sin embargo, necesarias e indispensables como ilustración y como complemento. Hay que poner de manifiesto cómo es posible que los conceptos deducidos de las condiciones necesarias de la experiencia posible lleguen a realizarse también en el proceso efectivo de la representación y cobren también aquí una expresión real.

Para ello, se somete a un análisis a fondo el mismo concepto multívoco de la representación. La representación posee dentro de la totalidad del conocimiento una significación totalmente distinta y cumple una función totalmente diversa, según que se la conciba como una imagen o como un esquema.

"Así, cuando trazo cinco puntos, uno detrás de otro . . . . , tengo ante mí una imagen del número cinco. En cambio, cuando me limito a pensar un número cualquiera, sea el número 5 o el número 100, este pensamiento es la representación de un método

consistente en representarse, con arreglo a cierto concepto, una pluralidad (por ejemplo, mil) en una imagen, más bien que la imagen misma, que en este caso difícilmente podría ser abarcada con la mirada por nosotros y comparada con el concepto. Pero bien, la representación de un procedimiento general de la imaginación para plasmar un concepto en su imagen correspondiente, es lo que yo llamo el esquema de este concepto" (Kr., 179).

Por donde el esquema no es sino la expresión del hecho de que nuestros conceptos puros no deben su existencia a la abstracción, sino a la construcción; de que no son, en realidad, imágenes y copias de los objetos, sino representaciones de un método sintético fundamental. El ejemplo del número es, desde este punto de vista, especialmente instructivo, pues, en realidad, basta fijarse en el desarrollo científico del concepto del número en la matemática pura, basta considerar el proceso del número racional al número irracional, para darse cuenta en seguida de que los conceptos así creados no son copias de impresiones sensibles existentes, sino el resultado, y al mismo tiempo el precipitado, por así decirlo, de operaciones discursivas puras (cf. también t. I, pp. 400 s.). Todos estos conceptos son simplemente la expresión de un método mental lógico y dotado de validez general, y cuando les damos, además, una representación plástica, esto, en vez de servir de base a la conciencia de tal procedimiento, en realidad la presupone ya.

El esquema del pensamiento nos guía y nos orienta en la plasmación de la imagen; aunque debemos reconocer, por el contrario, que el pensamiento sólo cobra su determinabilidad propia lógica en relación con la imagen. Por donde todos nuestros conceptos puros descansan sobre funciones y no sobre afectaciones; lo que quiere decir que no brotan ni pueden brotar, en cuanto a su contenido, analíticamente, mediante la simple comparación entre impresiones dadas (Kr., 93, 103. Cf. *supra*, pp. 627 s.).

También aquí se revela como creadora la "imaginación": no nos limitamos a leer las "imágenes" de los conceptos, sino que somos nosotros quienes damos al concepto, es decir, a la simple definición abstracta, su imagen, al construirlo en la intuición. El "esquema" no debe considerarse como el esquema pálido y des-

vaído de un objeto empírico real, sino como el arquetipo y, por así decirlo, el modelo de los posibles objetos de la experiencia.

De este modo, el esquematismo aúna en realidad la intuición pura y el concepto puro, al retrotraer una y otro a su raíz lógica común. Tampoco los contenidos de la intuición nos son dados, en última instancia, más que mediante el método de la construcción. Cuando, por tanto, queremos demostrar algo con respecto al concepto del triángulo, no nos remitimos para ello ni a un objeto físico existente ni a una representación concreta dentro de nosotros, sino que nos fijamos solamente en la *unidad del acto* que hace brotar ante nosotros el triángulo (v. *supra*, pp. 642 s.).

"Ninguna imagen de él —escribe Kant, apoyándose en el mismo ejemplo empleado ya por Berkeley— sería plenamente adecuada al concepto del triángulo en general. Ninguna lograría la generalidad del concepto, que hace que éste valga para todos los triángulos en absoluto, los rectángulos, los escalenos, etc., sino que se limitaría necesariamente a una parte de esta órbita. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento, y representa una *regla para la síntesis de la imaginación*, con respecto a las formas puras en el espacio" (Kr., 180).

La regla pensada se revela, pues, como el origen de la imagen, y lo que a ésta le permite "representar" al concepto es el que lleva en sí esta regla. La imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación creadora, y el esquema de los conceptos sensibles (tal como las figuras en el espacio), por el contrario, un producto y a la manera de un monograma de la imaginación *pura a priori*, por medio del cual y con arreglo al cual son posibles las imágenes. Si concebimos el entendimiento, no simplemente como una facultad de formar *conceptos genéricos* abstractos, sino, según debemos hacerlo con arreglo a la deducción trascendental de las categorías, como la "*facultad de formar reglas*", dejará de ser, en realidad, algo totalmente "diferente" de la intuición. En efecto, sin una regla aplicable en la sucesión de los contenidos concretos de la representación, sin un "reconocimiento de los conceptos", jamás surgiría ante nosotros una *forma* de la intuición, ni nos serían dadas, por tanto, ni siquiera las representaciones fundamentales más puras y primarias del tiempo y el espacio (A, 102).

Con lo cual la crítica de las teorías psicológicas del concepto nos lleva de nuevo al terreno de la concepción "trascendental". Sólo hemos podido demostrar la validez general del concepto y justificarla frente a las objeciones sensualistas, de un modo: demostrando que la función del concepto se muestra ya eficaz en la intuición misma. El valor de cualquier concepto depende en la sucesivo de esta función suya. Es lo sensible lo que "realiza" el entendimiento, a la par que lo "restringe", al dirigirlo hacia el único terreno en el que éste puede cumplir su función lógica auténtica. Los conceptos del entendimiento no pueden tener otra meta ni una meta más alta que la de hacer posible y la de fijar unívocamente la ordenación en el espacio y en el tiempo. La categoría de la causa, por ejemplo, aparece vacilante y multívoca mientras la aplicamos indistintamente a cualquier clase de contenido, mientras nos preguntamos, v. gr., por la causa de la existencia en general o por la causa del "universo" o de la materia. Sólo cobra su sentido fijamente delimitado y, con él, su vigencia necesaria, cuando comprendemos que no tiene otra función que la de servir para determinar la *relación en el tiempo* del acaecer y que, por tanto, sólo puede admitirse y exigirse una causa para los cambios ocurridos en el tiempo (cf. *infra*, p. 682). Y el mismo criterio se aplica a las demás categorías, a los conceptos de la magnitud y la realidad, de la sustancia y la comunidad.

Desde el punto de vista sistemático de la crítica del conocimiento, podrían formularse aquí diversas objeciones de detalle contra las manifestaciones de Kant, pero no debemos dejarnos llevar por este camino hasta el punto de perder de vista la importante *tendencia* general que en este punto sigue el pensamiento. Tendencia que se destaca claramente cuando se considera la teoría de Kant en relación con la filosofía de sus predecesores.

"Lo que Kant exigía del esquema —ha vuelto a objetarse recientemente contra esta teoría—, a saber: que fuese un tercer término en el que, por su carácter dual, es decir, tanto intelectual como sensible, se asociasen y unificasen las dos facultades de conocimiento del entendimiento y de la intuición, bruscamente separadas la una de la otra, todo esto, se cae por su base desde el

momento en que reconozcamos que ambas ramas del conocimiento se complementan mutuamente."<sup>10</sup>

Ciertamente que, si reconocemos esto, desaparecerá la teoría del esquematismo, ya que ésta no se propone, en efecto, otra cosa ni tiene otro sentido que el servir de vehículo mediador para este conocimiento. Pero, basta con echar una ojeada a la prehistoria del problema, para convencerse de que lo que se nos dice no es precisamente algo que ya se haya conseguido, sino, por el contrario, algo que se trata de conseguir y asegurar.

La limitación de las categorías a lo sensible representa, frente a la metafísica racionalista, un postulado completamente nuevo y paradójico; y este postulado es cabalmente el que se trataba de realizar, sin menoscabar por ello, en el sentido sensualista, la razón de ser lógica del concepto puro. A esta doble tendencia responde, en efecto, la teoría del esquematismo, en la que se entrelazan y condicionan mutuamente las premisas epistemológicas y psicológicas de la Crítica de la Razón.

Hemos visto cómo el enlace que se expresa por el concepto del "yo" debía establecerse necesariamente con arreglo a criterios *objetivos*, si de veras quería crearse por medio de ese enlace una verdadera unidad, y no simplemente una amalgama de representaciones, expuesta a verse disuelta al primer embate. La unidad subjetiva de la conciencia de sí, el criterio del yo empírico presupone ya de suyo la unidad objetiva de aquella conciencia, es decir, un conjunto de reglas dotadas de validez general. El yo del sentido interno no significa otra cosa que la condensación de una serie de modificaciones aisladas de la conciencia, que difieren con los diferentes individuos, siendo, por tanto, totalmente fortuitas, mientras que la forma pura de la "conciencia en general" señala solamente las condiciones a que se halla sujeto todo lo múltiple, en cuanto debe ser *pensado* como tal, cualesquiera que sean el momento y las circunstancias psicológicas especiales en que este pensamiento se realice. No nos preguntamos por el modo concreto y determinado como realmente se lleva a cabo el pensamiento en un individuo empírico, sino única y exclusivamente

<sup>10</sup> Walter Zschocke, "Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft", en *Kant-Studien* (1907), XII, 205.





Para poder señalar a las impresiones un lugar fijo y determinado en el tiempo, representándonoslas como dadas en una posición fija, no cabe más posibilidad que el de someterlas a aquellos principios generales de enjuiciamiento que Kant resume bajo el nombre de "analogías de la experiencia". La prueba de estas analogías, la prueba del principio de la *sustancia*, el de la *causalidad* o el de la *interdependencia* "no versa sobre la unidad sintética de la conexión de las cosas en sí mismas, sino de las percepciones de ellas no precisamente en cuanto al contenido de éstas, sino en cuanto a su determinación en el tiempo y a la relación de la existencia en él, conforme a leyes generales. Estas leyes generales constituyen, por tanto, la necesidad de la determinación de la existencia en el tiempo en general (y, por consiguiente, con sujeción a una regla del entendimiento *a priori*), si la determinación empírica en el tiempo relativo ha de ser objetivamente válida, será, por tanto, una experiencia" (*Proleg.*, § 26).

No es el juego fortuito de la asociación el que engendra y fundamenta el concepto de la causa, sino que es, por el contrario, sobre este concepto sobre el que descansa toda representación de un acontecer objetivo, ya lo concibamos como determinado formalmente o de un modo psicológico.<sup>17</sup> El entendimiento es, por tanto, a la unidad de la apercepción, la condición *a priori* para la posibilidad de una determinación continua de todos los lugares de los fenómenos en el tiempo a través de la serie de causas y efectos (*Kr.*, 256). Por tanto, aunque todas las leyes especiales se derivan de la experiencia, el principio según el cual existe una *unidad general a ley* no se deduce de la experiencia misma; función premisa constitutiva de la función de la experiencia misma; función que, por su parte, es la que nos lleva al conocimiento de los objetos y al del propio yo.

Esta conciencia viene a coronar la misión histórica de la filosofía kantiana. Veámos que su pensamiento central y original, que la distingue nítidamente y en el plano de los principios de todo el pasado filosófico, consiste en que la separación entre el "sujeto" y el "objeto" no se anteponga al análisis del conocimiento,

<sup>17</sup> Sobre el modo de probar las "analogías de la experiencia", cf. especialmente August Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie*, Leipzig, 1876, pp. 83 ss.

sino que, por el contrario, siempre y cuando que se mantenga en vigor, debe derivarse de este análisis mismo y determinarse con arreglo a sus resultados.

Esta meta sólo se alcanza plenamente al llevarse a su término la "deducción subjetiva". Con ella se reconoce que existe un sistema fundamental común de reglas válidas al margen de la antítesis de "sujeto" y "objeto", ya que sólo por medio de ellas podemos establecer los términos mismos de esta antítesis (cf. *supra*, pp. 612 s.). Se nos revela ahora bajo una luz nueva hasta la distinción entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*, que Kant pone a la cabeza en los *Prolegómenos* y que forma también el verdadero nervio de la prueba en la *Crítica de la razón*, cuando se trata de deducir las analogías de la experiencia. Por muy fecunda y muy fructífera que haya resultado ser esta distinción, es evidente que no se persigue ni puede perseguirse con ella, en modo alguno, una separación incondicional en dos partes integrantes totalmente *heterogéneas*. También los juicios de la percepción se hallan, en cuanto juicios, bajo las condiciones de la "unidad objetiva de la conciencia de sí".

Ni siquiera podríamos referir entre sí dos estados momentáneos de un sujeto concreto, a menos que exista la posibilidad de encuadrarlos ambos bajo una regla común que determine las relaciones mutuas entre ellos. Aunque se predique una conexión que sólo aparezca realizada en una determinada conciencia empírica, sin reclamar ninguna otra necesidad por encima de ella, tendremos que esta conexión de que se trata se establece como efectivamente existente aquí y ahora, bajo estas determinadas y concretas circunstancias. No se halla fuera de toda objetividad en general, sino que limita su validez a una esfera restringida del ser, mientras que los juicios de experiencia mantienen la pretensión de establecer un concepto general de la realidad empírica que es el mismo para todo sujeto pensante. Ningún contenido, por muy subjetivo que sea, puede elevarse a conciencia en nosotros si no es previamente plasmado con arreglo a las mismas unidades sintéticas que, en su consumación y en su desarrollo total y perfecto, dan como resultado el objeto de la naturaleza. En uno y en otro caso, nos vemos remitidos a las leyes "por medio de las cuales el juego de los cambios es sometido a una naturaleza de las cosas

(como fenómenos) o, lo que viene a ser lo mismo, a la unidad del entendimiento, fuera de la cual no podría formar parte de una experiencia, como la unidad sintética de los fenómenos" (A, 281). Es decir, que la antítesis sólo puede ser considerada como puramente metodológica, y no como una antítesis absoluta y metafísica.

De este modo, el problema de la "conexión" entre el alma y el mundo, entre el yo y las cosas exteriores, pierde aquí su vez primera todo su peligro dialéctico. Pues no se trata ya "de la comunidad del alma con otras sustancias conocidas y extrañas fuera de nosotros, sino simplemente del enlace de las representaciones del sentido interior con las modificaciones de nuestros sentidos exteriores y de cómo éstas puedan entrelazarse conforme a leyes constantes, aunándose así en una experiencia" (Kr., A, 386).

No se trata ya, para decirlo en otras palabras, de la conexión entre los objetos del conocimiento, sino entre los mismos del conocer. Y no haríamos más que "crearnos dificultades a nosotros mismos", si nos empeñásemos en dar también a este problema un giro metafísico. ¿Cómo es posible la intuición externa en cualquier sujeto pensante, en general, y cómo puede comprenderse que la forma pura del espacio sea, simplemente, un momento y una condición de la conciencia empírica de nosotros mismos? Claro está que "a esta pregunta ningún hombre podría encontrar respuesta, que nadie podría llegar a colmar nunca una laguna de nuestro saber, sino sencillamente señalarla, atribuyéndola los fenómenos externos a un objeto trascendental, que constituye la causa de esta clase de representaciones, pero que nunca podemos llegar a conocer y del cual no podemos llegar a formarnos un concepto" (A, 393).

Ahora bien, esta designación no crea ningún contenido nuevo; no sirve en ningún sentido para resolver el problema, sino solamente para salirle al paso. A este propósito hay que observar, sobre todo, que "no podemos exigir del entendimiento humano que conozca lo sustancial de las cosas, es decir, que sea capaz de determinar por sí mismo, sino más bien que exija conocerlo como una simple idea, en el mismo plano que un objeto dado" (Proleg., § 46).

En efecto, si nos preguntásemos si el alma es algo material

o tiene "en sí" naturaleza espiritual, esta pregunta carecería de sentido, ya que el simple concepto del "en sí", es decir, la abstracción de todas las condiciones del conocimiento, elimina no sólo la naturaleza física, sino la naturaleza en general, es decir, todos los predicados de cualquier experiencia posible. Desaparecerán, con ello, todos los medios para poder pensar un objeto correspondiente a nuestro concepto, que es lo único que puede autorizarnos a atribuir a éste un sentido cualquiera (Kr., 712).

Por tanto, los reparos dogmáticos que en este punto pudieran surgir sólo podrían despejarse mediante la clara conciencia metodológica de que no le es dable al entendimiento divagar en mundos inteligibles, ni siquiera en su concepto (Kr., 345).

Si planteamos el problema en un sentido rigurosamente crítico, ateniéndonos, por tanto, firmemente al criterio de que todo el ser de los fenómenos se reduce a sus leyes empíricas y se cifra totalmente en ellas, sólo podremos preguntarnos una cosa, a saber: "cómo y por qué causa las representaciones de nuestros sentidos se combinan y entrelazan de tal modo que las que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas conforme a leyes empíricas como objetos fuera de nosotros; problema que no encierra, sin embargo, en modo alguno, la supuesta dificultad de encontrar el origen de las representaciones de causas situadas fuera de nosotros y que actúan como factores totalmente extraños" (A, 387).

En realidad, este problema ha sido resuelto ya mediante la deducción trascendental de las categorías y el concepto superior a que éstas responden: la unidad de la apercepción. En efecto, gracias al resultado de esta deducción, el yo y el objeto forman un conjunto de reglas al que se hallan, en cierto modo, supeditadas, y no pueden sustraerse a esta conexión lógica sin perder con ello, al mismo tiempo, su contenido especial y concreto. Este contenido radica únicamente en la trabazón sistemática que aquí adquieren, por donde el verdadero problema que aquí se plantea no consiste en la unidad, que constituye más bien lo originario y lo necesario, sino, por el contrario, en la dualidad, en el desdoblamiento de la experiencia en dos segmentos distintos.

Ahora bien, el "dualismo" que así se produce no debe entenderse en un sentido "trascendental", sino simplemente en un sentido empírico. En relación con la experiencia, la materia, al

igual que el yo, se nos da como "sustancia en el fenómeno", "y conforme a las reglas que esta categoría implanta en el conjunto de nuestras percepciones exteriores e interiores, para convertirlas en experiencias, no hay más remedio que enlazar entre sí diferentes fenómenos" (A, 379).

Por fin, ha sido pronunciada la palabra decisiva: no puede haber para nosotros dos clases absolutamente separadas y heterogéneas de sustancias, porque la categoría de la sustancia, la función que este concepto ejerce, es solamente una y, por consiguiente, sólo existe desde el primer momento un foro común del conocimiento, ante el que necesariamente tienen que comparecer los dos tipos de objetividad.

Las teorías metafísicas de la influencia física, de la armonía preestablecida y de la asistencia sobrenatural adolecen todas ellas del mismo defecto fundamental, y es que se sustraen a este foro de competencia, y lo descartan. Por medio de una "subrepción" dogmática, colocan el contenido del conocimiento totalmente al margen del campo en que se mueven sus reglas fundamentales, con lo que destruyen desde el primer momento lo que constituye la premisa misma de toda comprensibilidad. Por donde, en el fondo, cada una de estas teorías, más que al adversario, lo que destruye es la propia premisa dualista de la que parte (A, 390 ss.).

Por tanto, el materialismo y el idealismo, tomados ambos conceptos en su sentido metafísico usual, se presentan ahora ante nosotros, uno y otro, como proyecciones arbitrarias. La "Refutación del idealismo", que el autor añade a la segunda edición de la obra, no constituye, ni mucho menos, una adición caprichosa; puramente externa, sino que guarda, por el contrario, la más estrecha relación con las primeras convicciones fundamentales de la *Crítica de la razón*. La crítica del idealismo kantiano versaba desde el primer momento, no sobre la existencia de las cosas, sino sobre la vigencia del conocimiento: lo que se trataba de demostrar no era la "subjetividad" del espacio, sino, por el contrario, la objetividad de la geometría (v. *supra*, pp. 655 ss.).

En ello estriba, en rigor, la nítida diferencia de principio con respecto a Berkeley, rigurosamente señalada, aun desde el punto de vista histórico, por los *Prolegómenos*. El idealismo berkeleyano representa, en efecto, el intento verdaderamente paradójico de

llegar a un reino metafísico absoluto de los espíritus arrancando de un punto de partida puramente sensualista. Ambas tendencias confluyen en un rasgo común. Berkeley despoja la experiencia —según el reproche que le hace Kant— de los "criterios de su verdad", criterios conceptuales y dotados de validez general; con la particularidad de que precisamente mediante esta desvalorización lógica, se trata de asegurar más firmemente la conexión con el origen metafísico que se le atribuye (cf. *supra*, pp. 282 ss. y lib. V, cap. 4, nota 79).

A la "intención mística" que aquí se revela de un modo cada vez más manifiesto, opone ahora Kant el sobrio propósito crítico de "comprender solamente la posibilidad de nuestro conocimiento a priori de los objetos de la experiencia" (*Proleg.*, Apéndice). Ahora, ya no cabe preguntarse si los objetos de la naturaleza existen del mismo modo que nuestro yo espiritual, sino que el problema consiste en saber si nuestros predicados acerca de ellos poseen la misma certeza que los que se refieren a las modificaciones de nuestro propio "interior". Pues lo que ahora encontramos ante nosotros como resultado seguro es el hecho de que tampoco el ser del yo empírico es dado más que en la experiencia y se halla, por tanto, condicionado por la forma de ésta. Pero esta forma fundamental incluye como momentos igualmente originarios lo mismo la intuición interior que la exterior, tanto el espacio como el tiempo. Sólo podemos hablar de nuestro yo empírico contraponiéndolo, por así decirlo, a los objetos y destacándolo sobre el fondo de ellos; ahora bien, esta distinción presupone necesariamente la intuición del espacio, la única en que pueden sernos dados los objetos.

El conocimiento empírico del yo no difiere, por tanto, del objeto de la naturaleza ni descansa sobre otros fundamentos de certeza distintos y más valederos. Y esta conciencia es la única que Kant trata de elevar a claridad plena mediante la "refutación del idealismo". No se trata de probar aquí —como a veces se ha entendido, de un modo harto extraño— la "existencia de las cosas en sí", sino que el problema se limita única y exclusivamente a demostrar que algo "existe fuera de nosotros de un modo empírico y, por tanto, como un fenómeno dentro del espacio".

"Nada tenemos que ver con otros objetos que los que pertene-

cen a una posible experiencia, precisamente porque no se nos dan en ninguna experiencia y, por consiguiente, no son nada para nosotros" (*Proleg.*, § 49).

Los contenidos del ser exterior no son menos "reales" que los del ser interior, ya que poseen la misma perfecta trabazón conforme a las leyes de la experiencia y, por tanto, la misma *verdad* objetiva que éstos. No resulta, pues, difícil descartar el idealismo *material*, ya que tan segura es la experiencia de que existen cuerpos fuera de nosotros (en el espacio) como la de que yo mismo existo conforme a la representación del sentido interior (en el tiempo). Y, desde el punto de vista crítico, no puede aportarse ni puede tampoco exigirse más certeza que ésta. La prueba postulada no puede pretender demostrar que los cuerpos existan en sí fuera de toda relación con el pensamiento, con el conocimiento en general, sino simplemente que podemos emitir juicios objetivamente válidos con respecto a cosas externas, es decir, "que también de ellas tenemos una experiencia, y no simplemente una ocurrencia". Pues bien, el único modo de lograr esto es el "poder demostrar que... tampoco nuestra experiencia interior es posible más que partiendo del supuesto de la experiencia exterior" (*Kr.*, 275). El yo no podría adquirir la conciencia de su existencia como determinado en el tiempo, si no refiriera el flujo y los cambios de sus estados interiores a un algo permanente y no lo fijase en él; pero, a su vez, este algo permanente sólo puede llegar a fijarse por medio de una intuición externa, la cual se revela, por tanto, como un factor indispensable en la misma plasmación del ser "psíquico".

De aquí que ahora se le devuelva al idealismo, con mayor derecho, el mismo juego desarrollado por él, pues si admitía que la única experiencia directa era la experiencia interior y que había que partir de ella para *deducir* trabajosamente y por medio de rodeos la existencia de las cosas exteriores, ahora se revela que *la experiencia exterior es la verdaderamente directa*, ya que sin ella no sería posible una conexión necesaria de los fenómenos en el tiempo ni, por tanto, una "objetividad", en el sentido crítico de la palabra (v. *supra*, pp. 616 s.).

La percepción exterior no *prueba* nada real en el espacio que deba ser considerado como su fuente y su causa, sino que es este

algo real mismo, en cuanto regido por leyes necesarias. Lo "real" de los fenómenos exteriores se halla, pues, dorado de realidad, no como algo que se esconda detrás de ellos, sino como aquel *contenido de experiencia* en que nosotros transformamos la simple percepción, al aplicarle las reglas "formales" del conocimiento.

"No necesito deducir en mi intención la realidad de los objetos exteriores, como no necesito hacerlo tampoco con respecto a la realidad de los objetos de mi ser interior (de mis pensamientos), pues tanto unos como otros no son más que representaciones, percepciones directas (conciencia), lo que constituye, al mismo tiempo, una prueba suficiente de su realidad. Por tanto, el idealista trascendental es un realista empírico y reconoce a la materia como fenómeno una realidad que no es necesario deducir ni inferir, sino que es directamente percibida" (A, 371).

La realidad empírica se llama "directa" por cuanto que no es necesario, para cerciorarse de ella, trascender de la conciencia para recurrir a un *modo de ser* totalmente distinto; pero es evidente que, al mismo tiempo, en un sentido lógico, debe ser considerada como *facilitada* tanto por las condiciones del pensamiento como por las de la intuición pura.

La vinculación del "yo" a las condiciones del conocimiento que lo hacen nacer y que son, además, las únicas que permiten postularlo cobran en seguida su remate y su más clara plasmación en la crítica de la psicología racional.

Quien desglose el concepto del yo de su origen lógico, caerá con ello necesariamente en los paralogismos del *concepto del alma*. La simple proposición: "yo pienso", es "el único texto de la psicología racional, del que ésta tiene que desarrollar toda su sabiduría". Sin embargo, esta proposición no contiene otra cosa que la mera forma de todo juicio en general, que entra como tal en todo predicado, pero que, precisamente por ello, no puede hacer brotar de sí misma un *determinado* y característicamente *distinto* contenido del ser. Para que las representaciones puedan ser consideradas como las representaciones de una conciencia, es necesario referirlas mutuamente las unas a las otras, enlazarlas en unidad por medio del acto de la apercepción que acompaña a cada una de ellas.

Pero este acto no representa ningún *contenido* especial, que

venga dado junto a los contenidos concretos de las representaciones. Y éste y no otro es el contenido que la psicología racional se propone descubrir. A ésta no le basta con pensar el yo como relación lógica, como un punto conceptual de unidad, sino que se propone demostrar con respecto a él predicados metafísicos absolutos como el de la indivisibilidad y el de la inmaterialidad, el de la personalidad y el de la perduración ilimitada.

Pero, con ello, una *condición* puramente hipotética se transforma en una afirmación categórica acerca del mundo de los objetos efectivos. Sabemos, evidentemente, que si ha de darse una conciencia y en cuanto se dé, tienen necesariamente que concurrir determinadas condiciones previas; pero esta visión no puede darnos nunca, legítimamente, pie para afirmar que deba necesariamente darse una conciencia fuera de aquellos límites en los que la experiencia nos revela esto. El que yo tenga conciencia de mí mismo como una unidad a lo largo del tiempo en que cobro conciencia de mí, constituye una afirmación incontrovertible y hasta idéntica, ya que la conciencia no significa, en realidad, otra cosa que esta coordinación; pero esta afirmación analítica no puede servir, en modo alguno, para ampliar sintéticamente el ser y la personalidad del yo por encima de los límites empíricos en que el uno y la otra se me dan.

"Pues aunque el yo se dé en todos los pensamientos, esta representación no llevaba aparejada ni la más leve intuición que distinga aquél de otros objetos intuitivos. Podemos percibir, por tanto, indudablemente, que *esta representación se presenta a sí vez en todo pensamiento, pero no que sea una intuición continua y permanente, en la que cambien los pensamientos (como mudables)*" (Kr., A, 350).

Del mismo modo, es indudablemente cierto que al simple pensamiento del yo en cuanto tal corresponde una significación cualitativamente unitaria, que no es posible seguir dividiendo ni descomponiendo; pero, entre este sentido ideal del concepto del yo y la afirmada simplicidad de la sustancia del yo no media ninguna conexión cognoscible. La simplicidad de la representación de un sujeto no es, por tanto, el conocimiento de la simplicidad del sujeto mismo (A, 355).

Así, pues, podemos considerar, indudablemente, valedera

la tesis de que el alma es sustancia, pero tenemos que resignarnos, al mismo tiempo, a que este concepto no nos lleve más allá ni nos permita profesar ninguna de las deducciones habituales de la teoría racionalizante del alma, como la que se refiere, por ejemplo, a la pervivencia de ésta después de la muerte; a que designe, por tanto, "solamente una sustancia en la idea, pero no en la realidad" (A, 351).

Como vemos, también en este punto se separa enérgicamente la doctrina kantiana de las premisas del empirismo y el racionalismo, a pesar de que se la suele considerar como una especie de "conciliación" entre estas dos tendencias del pensamiento.

Kant rechaza el empirismo por medio del concepto del "yo puro", que entraña al mismo tiempo todo el contenido de los principios sintéticos puros. La conciencia no es una simple suma, un "haz" de percepciones sensibles, sino que presupone para su existencia ciertos modos de articulación necesarios y objetivamente valederos. Pero esta forma de la vigencia necesaria no conduce a ningún ser extraempírico. El libre ejercicio del "intellectus ipse" no lleva ya consigo, por mucho que se lo reconozca y se lo destaque, el acceso al mundo de las mónadas como sustancias espirituales. El pensamiento, considerado en sí, es, como Kant subraya, "simplemente la función lógica y, por tanto, todo él espontaneidad en el enlace de lo múltiple de una intuición puramente posible".

"Con ello no me represento a mí mismo tal y como soy, ni como en mí aparezco, sino que me pienso solamente como cualquier objeto en general, de cuyo tipo de intuición me abstraigo. Cuando me represento aquí como sujeto de los pensamientos o como fundamento del pensar, estos tipos de representación no significan las categorías de la sustancia o de la causa, pues éstas son aquellas funciones del pensamiento (del juicio) aplicadas ya a nuestra intuición sensible, la cual sería, evidentemente, necesaria si yo quisiera conocerme. Trato simplemente de tener conciencia de mí mismo como sujeto pensante; dejo a un lado cómo venga dado en la intuición mi propio yo, ya que esto podría ser para mí, como sujeto pensante, un simple fenómeno; en la conciencia de mi propio yo en el simple pensamiento, soy la esencia misma,

pero sin que por ello le sea dado, ciertamente, nada al pensamiento" (Kr., 429).

Es ahora y solamente ahora cuando se lleva a cabo la separación con respecto a Leibniz. Esta separación no estriba en la "crítica trascendental", con la que, lejos de ello, coincide hasta sus últimos detalles la teoría leibniziana de la idealidad del espacio y el tiempo, sino que se lleva a cabo solamente en la crítica trascendental y en la dialéctica.

La trayectoria y el nacimiento de la metafísica leibniziana podrían, en efecto, señalarse así: comienzan por el análisis del concepto lógico del sujeto, para terminar con el postulado del concepto metafísico de sustancia. La mónada, que empezaba expresando, primordialmente, la ley unitaria que entrelazaba todos los miembros de una serie de cambios e imprimiéndoles sus rasgos característicos individuales y concretos, se convierte ahora en fundamento y origen de los cambios mismos, en el principio activo que hace brotar de su entraña la sucesión de las representaciones.<sup>18</sup>

A esta concepción fundamental, según la cual el ser empírico en el tiempo es derivado y explicado a base de principios intelectuales superiores, se enfrenta ahora la deducción trascendental de las categorías. Es aquí donde se acusa la significación de la teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Los conceptos de sustancia y de causa no son, a su vez, según ella, otra cosa que los medios para llegar a conocer la sucesión de los fenómenos en el tiempo y configurarla como una sucesión objetivamente necesaria; no pueden, por tanto, llevarnos nunca a remontarnos por encima de la condicionalidad de lo temporal en general. El "principio del fundamento" pierde su ser metafísico y se limita a la función que puede ejercer en la física científica" (cf. *supra*, pp. 662 s.).

La "aclaración lógica del pensamiento en general" no puede seguir siendo considerada como una "determinación metafísica del objeto". Pues, logrado esto aunque sólo sea en un punto, si llegamos a creer haber captado directamente en nuestro yo el ser absoluto, habríamos dado con ello un paso más allá del mundo

<sup>18</sup> V. *supra*, pp. 118 ss. Más detalles acerca de esto, en la introducción a una edición de Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, t. II, pp. 93 ss.

de los sentidos, "habríamos entrado en el campo de los *nóúmenos*, y ya nadie podría negarnos el derecho a seguir marchando por este mismo camino, a seguir construyendo sobre este terreno y a tomar posesión de él, encomendándose cada cual a su propia estrella" (Kr., 409 s.).

Pero, en realidad, tampoco a nosotros mismos podemos considerarnos más que "en función de una experiencia posible". Tampoco podemos llegar a conocer la unidad de la conciencia más que considerándola indispensable para la posibilidad de la experiencia (Kr., 420).

De nuevo se comprueba con la mayor claridad que el "yo" de que nos habla la *Crítica*, el único a que ésta se refiere y puede referirse, no nos es dado como un hecho metafísico, sino que tiene que ser descubierto simplemente como un requisito lógico, que no le corresponde más ser que el ser de la condición. Determinamos el yo como aquello que lógicamente *necesitamos*; pero, al proceder así, debemos guardarnos de caer en el error de confundir la posible *abstracción* de nuestra existencia empíricamente determinada con la supuesta conciencia de una posible existencia *aparte* de nuestro yo pensante (cf. Kr., 427).

Pero, al llegar aquí, la crítica de los paralogismos de la psicología pura desemboca en un problema más general. La hipótesis de la sustancia absoluta del alma, al igual que la teoría de sus atributos, nos ofrece un ejemplo bien elocuente de la tendencia general del pensamiento a convertir los medios puros de conocimiento en otros tantos objetos del conocimiento mismo. Constantemente intentamos tratar el yo puro, el cual no es sino el "vehículo" de todos los conceptos en general, como si se tratase de un objeto desprendido, capaz de una especial intuición, sensible o intelectual.

No advertimos que este "yo, él o algo que piensa", no nos da a conocer nada en sentido objetivo; que, lejos de ello, no hacemos más que dar vueltas y más vueltas en un círculo vicioso, puesto que necesariamente tenemos que *valernos* de la unidad del yo siempre que queremos predicar algo de él. Empeñarse en trazar una teoría racional en torno a la proposición: "yo pienso" no hace más que embrollarnos en una serie de tautologías, ya que esta

proposición es la premisa de todo juicio que emitamos y, por tanto, de toda teoría en general (A, 366; B, 404).

Así, podemos decir, por ejemplo: soy una sustancia simple; "pero este concepto o esta proposición no me revela ni lo más mínimo acerca de mí mismo en cuanto *objeto* de la experiencia, ya que el concepto de la sustancia, a su vez, es empleado por nosotros simplemente como *función* de la síntesis, sin basarlo en ninguna intuición y, por tanto, sin objeto, y sólo vale con respecto a la *condición* de nuestro conocimiento, pero no con respecto a un objeto cualquiera que podamos indicar" (A, 356).

¿De dónde proviene esta tendencia al parecer invencible a convertir las funciones del conocimiento en objetos, las condiciones en cosas, en qué radica esta propensión fundamental del pensamiento, de la que nace y se nutre, en última instancia, toda metafísica? No basta simplemente con combatir esta tendencia, sino que debemos esforzarnos, además, por llegar a comprender los motivos últimos a que responde, si de verdad queremos asegurarnos en contra de ella y en contra de la ilusión que engendra.

## V

### LA "COSA EN SÍ"

El problema fundamental de la *Crítica de la razón pura* podría expresarse por el concepto de la *objetividad*. Su misión central consiste en demostrar la validez objetiva de nuestros conocimientos apriorísticos. Para llegar a estar en condiciones de atender a este fin esencial, fue necesario proceder, ante todo, a la crítica de la metafísica. En efecto, la premisa de los objetos absolutos, sobre los que descansa esta metafísica, encierra una contradicción latente contra la validez y la posibilidad de nuestro conocimiento de la experiencia. Si la "naturaleza" significase la existencia de las cosas en sí mismas, jamás podríamos llegar a conocerlas, ni *a priori* ni *a posteriori*. No podríamos conocerlas *a priori*, porque el entendimiento y las condiciones fuera de las cuales no puede aquél llegar a pensar en las leyes formales de sus contenidos no prescriben ninguna regla a las cosas mismas, razón por la cual el entendimiento sólo está en condiciones de adquirir un conocimiento de las cosas si éstas le son dadas previamente como obje-

tos a los que tiene que atenerse y cuyas determinaciones puede descifrar. Pero incluso este conocimiento puramente empírico sería imposible, si se tratase simplemente de las cosas en sí mismas, ya que la simple experiencia no suministra nunca aquella necesidad que va ya implícita en el concepto del ser de las cosas (Proleg., § 14).

De este modo, todo conocimiento, para encontrar en sí mismo la firmeza y la verdad, debía quedar necesariamente reducido al campo de los fenómenos. Pero esto parece frustrar una vez más lo que constituye la meta de toda la investigación crítica. El saber parece degradado en su valor lógico puro, en cuanto se le circunscribe a una órbita delimitada del ser. Aunque no se incurra en la confusión tradicional de "fenómeno" y "apariciencia", aunque se reconozca la *realidad empírica* del objeto como afianzada en los principios formales del entendimiento, parece como si se sustrajera para siempre a nuestro conocimiento, sin embargo, el verdadero meollo de la realidad. Como si a nuestro saber, por alta que sea la perfección que éste alcance, sólo fuera asequible una esfera inferior y subordinada del ser.

También en este punto, sin embargo, debemos encuadrar el planteamiento del problema por Kant, si queremos comprenderlo en su significación propia y específica, dentro del marco general del problema histórico.

En primer lugar, la palabra "fenómeno", tal como Kant la emplea, no tiene ninguna resonancia metafísica. Nuestro pensador no toma este término de la terminología de la metafísica, sino del lenguaje propio de la ciencia de la naturaleza, en el que había llegado a echar profundas raíces a lo largo de todo el siglo XVIII.

Para la física newtoniana, "fenómeno" significa sencillamente el objeto empírico, en cuanto directamente dado y conocido por nosotros; en cuanto se nos ofrece a través de los sentidos, sin necesidad de que recurramos, para obtenerlo, a la mediación de hipótesis metafísicas. Cuando se dice que la física versa solamente sobre fenómenos, quiere decirse, por tanto, que esta ciencia no se presta a atribuir los datos y hechos de la naturaleza a ciertas "oscuras cualidades" que se esconden tras ellos, sino que se esfuerza en comprenderlos ateniéndose exclusivamente a las leyes matemáticas por las que se rigen su sucesión y desarrollo.

Así considerado, el fenómeno no es, pues, algo que sólo conocemos de un modo defectuoso, simplemente como expresión parcial del verdadero ser, sino, por el contrario, algo de que tenemos precisamente un conocimiento seguro e incommovible, que no necesita acudir, para confirmarse, a ninguna clase de hipótesis trascendentes. El contenido del fenómeno nos lo dan los "hechos" puros, que podemos establecer y comprobar por la vía del experimento científico, independientemente de toda interpretación especulativa (cf. *supra*, pp. 378 ss., 543).

Basta hojear cualquiera de los conocidos tratados sobre la teoría de la naturaleza que Kant toma como base en sus cursos de ciencias naturales, para descubrir en él inmeditamente esta acepción del concepto de "fenómeno". "Fenómeno" y "hecho" o "dato de la naturaleza" se emplean, aquí, como conceptos equivalentes en absoluto.

"Los cambios que podemos observar a través de los sentidos —leemos, por ejemplo, en los *Primeros fundamentos de la teoría de la naturaleza*, de Eberhard— se llaman hechos naturales (fenómenos); los demás sólo los comprendemos por medio del entendimiento."<sup>19</sup>

Fenómeno es, pues, desde este punto de vista, lo que aparece clara y manifiestamente ante nosotros en el espacio y en el tiempo, sin que, por tanto, necesitemos *deducir* su realidad. Hasta qué punto se halla Kant dominado totalmente por esta concepción general de su época podemos verlo, por ejemplo, a la luz de su "refutación del idealismo". Para demostrar que la materia posee realidad empírica, nos dice que ella misma no es otra cosa sino un fenómeno; que, por tanto, su realidad no tiene por qué buscarse "detrás de" nuestras representaciones en el espacio, como si se tratara de una esencia desconocida, sino que se nos da directamente en la experiencia externa y por virtud de la forma fundamental de ésta (v. *supra*, pp. 677 ss.).

<sup>19</sup> Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre*, Halle, 1767, § 1. Cf. Erxleben, *Anfangsgründe der Naturlehre* (6ª ed., Göttinga, 1794), § 6: "Los cambios que se operan en el mundo se llaman acontecimientos naturales (phaenomena, apparientiae)." La obra de Eberhard fue tomada por Kant como base para sus cursos sobre la ciencia de la naturaleza a partir de 1762 y la de Erxleben desde 1776.

Por consiguiente, el fenómeno, considerado en su sentido originario, no significa otra cosa que el objeto de la experiencia, el cual, como tal, no puede sernos dado nunca más que *bajo las condiciones de la experiencia misma*. Desde el punto de vista de la ciencia pura, no puede haber ninguna clase de coacción o de impulso que nos lleve a prescindir de estas condiciones, en las que se cifra todo el contenido positivo del saber. La relatividad del conocimiento no es una mácula que pese sobre éste, sino la fuente y la premisa de sus verdaderas y más altas realizaciones. También en este sentido se remonta Kant por sobre la teoría del conocimiento del "positivismo", tal y como había sido mantenida en el siglo XVIII, principalmente a través de los grandes investigadores matemáticos, de un D'Alembert y un Maupertuis. La limitación al mundo de los fenómenos no entrafía, para Kant, nada de aquella resignación escéptica que todavía se trasluce claramente a través de estos pensadores (cf. *supra*, pp. 393 s.).

"Si los que se lamentan de que no vemos en absoluto el interior de las cosas quieren dar a entender con ello que no comprendemos por medio del entendimiento puro lo que en sí pueden ser las cosas que ante nosotros se aparecen, hay que reconocer que esas quejas son de todo punto injustas e irracionales, pues pretenden que podamos conocer, y, por tanto, contemplar las cosas sin los sentidos; pretenden, asimismo, que tengamos una capacidad de conocimiento totalmente distinta de la humana no sólo en cuanto al grado, sino incluso en cuanto a la intuición y al modo; es decir, pretenden que seamos, no hombres, sino seres de los que ni siquiera podríamos decir si realmente son posibles y, menos aún, cuál es su naturaleza. En el interior de la naturaleza penetran la observación y el análisis de los fenómenos, sin que nos sea dable saber hasta dónde llegará esto con el tiempo. Ahora bien, aquellos problemas trascendentales que quedan más allá de la naturaleza no podrían llegar a ser resueltos por nosotros, aunque se nos descubriese toda la naturaleza, ya que no nos es posible observar ni siquiera nuestro propio espíritu con otra intuición que la de nuestro sentido interior" (*Kr.*, 333 s.).

El misterio por virtud del cual sólo podemos llegar a conocer partiendo en general de determinadas condiciones y de que son precisamente la intuición del espacio y el tiempo y las categorías



puras las únicas que nos dan a entender algo, no puede scrutarse hasta llegar a su origen metafísico, sino que debemos contentarnos, en este punto, con la conciencia lógica de que, prescindiésemos de estos medios del pensamiento, desaparecería ante nosotros, no sólo el "yo", sino también el "objeto". Quien se empeña en indagar lo interior de la materia, en vez de investigarla en todas sus relaciones y nexos dinámicos, se deja llevar de una "simple quimera" y va perdiendo con ello, poco a poco, la auténtica realidad concreta de las cosas.

Nos sale de nuevo al paso, en su significación general, el pensamiento que Képler y Galileo habían defendido incansablemente contra los místicos y los filósofos de la naturaleza de su tiempo y que todavía Newton opone constantemente a sus adversarios "filosóficos" (cf. t. I, pp. 319, 368; t. II, p. 378). Así como el físico no necesita conocer la fuerza misteriosa que atrae a los cuerpos pesados hacia la tierra, sino que se contenta con conocer el fenómeno mismo de la caída, en su naturaleza objetiva y en sus medidas exactas, así también la misión de la metafísica no consiste, de ahora en adelante, en descubrir los últimos "fundamentos" de la conciencia, para explicar por medio de ellos el hecho de nuestras percepciones y el que nuestro pensamiento adopte tales o cuales formas. Sólo podemos exigir saber por qué camino y en virtud de qué condiciones la simple "materia" de la percepción se estructura bajo la forma científica de la experiencia. No tenemos por qué seguir investigando de dónde proviene la experiencia, sino que nos limitamos a indagar qué es, con arreglo a su estructura lógica pura.

Ya el ensayo precrítico *Sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* (v. *supra*, p. 543) insistía en que el auténtico método de la metafísica era idéntico, en el fondo, al que Newton introdujera en la ciencia de la naturaleza. Sin embargo, la ciencia de la naturaleza no llegará a descubrirnos jamás el interior de las cosas, es decir, lo que no es fenómeno, ni necesita tampoco recurrir a ello para sus explicaciones físicas; "más aún, si se le ofrecieran por otro conducto tales factores (por ejemplo, la influencia de los seres inmateriales), debe rechazarlos y no incluirlos para nada en sus explicaciones, basando éstas única y exclusivamente en lo que, como objeto de los sentidos, forma

parte de la experiencia y puede ser puesto en consonancia con nuestras percepciones reales, conforme a las leyes de la experiencia" (*Proleg.*, § 57).

Por donde tampoco la filosofía crítica puede reconocer misión más alta que la de descubrir la conexión del conocimiento con arreglo a leyes, sin dejarse desviar de ella por ninguna clase de tentaciones o promesas trascendentes.

Por tanto, cuando decimos que no conocemos las cosas, esto, así entendido, no constituye una negación vacía, sino que es, por el contrario, la expresión de una conciencia crítica fundamental, altamente positiva. Este enunciado debe interpretarse, ante todo, en un sentido "trascendental", en el sentido de que "no versa tanto sobre objetos como sobre nuestro modo de conocer éstos". No se trata, propiamente, de establecer una relación, aunque sólo sea negativa, entre las cosas absolutas y nuestra capacidad de conocimiento —pues el idealismo kantiano no se refiere a la "existencia de las cosas" ni, por tanto, a su relación real con el "sujeto"—, sino que se pretende establecer que se refiere exclusivamente a la característica del conocimiento mismo. Se trata del carácter fundamental no tanto de las cosas como del *saber* en torno a ellas, y no "en sí mismo", sino solamente en sus relaciones.

"Conocer" significa, para nosotros, "condicionar": encuadrar algo múltiple bajo las unidades sintéticas del entendimiento. La condicionalidad de todo objeto del conocimiento se halla ya contenida, por tanto, en su función pura: pretender descartarla equivaldría a querer aferrarse a la meta, rechazando en cambio todos los medios necesarios para llegar a ella y cumplirla.

La existencia —esto significa, por tanto, primordialmente, la afirmación de que se trata— no es nada "en sí misma", sino que lo que este concepto entraña sólo puede llegar a establecerse añadiendo una determinada condición de conocimiento. Hablamos, en un sentido popular, tanto de la "existencia" de una cosa concreta perceptible por los sentidos como de la "existencia" de la fuerza o de la del átomo; de la "existencia" del número  $\pi$ , o de la "existencia de los habitantes del mundo".

Es el análisis epistemológico llevado a fondo el que nos revela que constituye una simpleza exenta de crítica el embrollar todos estos significados; que hay que distinguir entre lo que es, unas

veces, una certeza intuitiva y otras veces un simple postulado del pensamiento; que en unos casos se trata simplemente de una determinación lógica perfecta y, en otros, de un ser empírico posible, con el que podemos encontrarnos realmente, por tanto, en el transcurso de la experiencia.

Por consiguiente, el "ser" de un contenido no es nunca un concepto unívoco, sino que sólo adquiere este carácter cuando se afirma la instancia de conocimiento a la que referimos el predicado; es decir, cuando sabemos qué es lo que responde de él, si la sensación o la deducción lógica, si el pensamiento o la intuición. Hay que indicar siempre, necesariamente, un determinado foro de principio, hay que añadir, por decirlo así, un índice y exponente del *saber*, para que el juicio acerca del ser cobre su sentido claro. Desglosado de toda relación con cualquier medio del conocimiento en general, pierde el concepto del ser toda significación intrínseca fija.

De este modo, es claro que no podremos contestar a la pregunta de lo que sea un "objeto trascendente", si nos situamos al margen de todas las condiciones del conocimiento.

"Es la pregunta misma la que no es nada, así planteada, ya que no se nos ofrece ningún objeto sobre el que recaiga... Nos encontramos también, por tanto, ante el caso, por atenernos a la expresión vulgar, de que la respuesta no es tampoco una respuesta, como corresponde a una pregunta totalmente nula y vacua, ya que versa sobre la naturaleza de aquel algo que no puede pensarse por medio de ningún determinado predicado, puesto que se lo sitúa totalmente al margen de la esfera de los objetos que pueden sernos dados" (Kr., 506).

Queda así claramente señalado el marco general dentro del cual debe encuadrarse la discusión de la "cosa en sí". Tampoco este concepto debe destruir nunca, en el plano de los principios, la conexión con el sistema del conocimiento. Podría ocurrir que se abandonase o modificase por medio de él la forma determinada de nuestro conocimiento empírico, pero sería totalmente absurda y vacía, en cambio, la exigencia de romper toda correlación con las condiciones del pensamiento en general. Y no se replique que el concepto de la "cosa en sí" designa ya un ser incondicionalmente necesario en todos y cada uno de los respectos.

"Pues el rechazar por medio de la palabra incondicional todas las condiciones a que en cada instante se halla sometido el entendimiento, para considerar algo como necesario, no me explica ni mucho menos, si, entonces, pienso todavía algo o no pienso nada por medio del concepto de algo incondicionalmente necesario" (Kr., 621).

"La razón se satisface falsamente a sí misma" cuando cree haber llegado a lo verdaderamente "absoluto" dando de lado a todas las condiciones, pues en vez de establecer con ello algo nuevo, lo que se hace es privar de todo sentido al concepto de la necesidad misma, que es también un concepto de conocimiento y que presupone, por tanto, el sistema de las condiciones del conocer. Este tipo de razonamiento por medio del cual creemos llegar a la consumación del concepto, sólo nos conduce, por tanto, a la destrucción de todo concepto en general (Kr., 638).

Por donde el concepto de la "cosa en sí" requiere, como cualquier otro concepto con el que operemos, la justificación y la "deducción" críticas; el camino que conduce a él tiene que ser puesto de manifiesto en todas y cada una de sus fases, señalando claramente el lugar en el que aparece dentro del conjunto del conocimiento.

Sería un profundo error pretender sustraerse a las exigencias de esta deducción lógica diciendo que el contenido que aquí se trata de establecer significa y representa algo "incognoscible". Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que el concepto de la cosa en sí, como concepto, tiene que someterse necesariamente a los criterios de la "verdad" lógica y epistemológica y acreditarse a la luz de ellos.

Lo característico de la filosofía trascendental es que no tiene derecho a rechazar ningún problema de cuantos se crucen en su camino, bajo el pretexto de que no dispone de medios para resolverlo. Pues la razón, que ha planteado el problema, creando con él el objeto del problema mismo y de su planteamiento, tiene que encontrar también dentro de sí misma los medios para reducirlo mediante el análisis a sus elementos concretos, resolviéndolos con ello críticamente. La alegación de una inevitable ignorancia y de una profundidad insondable del problema de que se trata no puede eximirnos de la obligación de resolverlo de un modo

fundamental e íntegro, "porque el mismo concepto que nos permite formular el problema tiene necesariamente que capacitarnos para resolverlo, ya que el objeto no se encuentra nunca fuera del concepto" (Kr., 505). Por eso no podemos considerar inescrutable ninguno de los ideales señalados por la razón pura; lejos de ello, cada uno de éstos, considerado como idea, tiene que encontrar necesariamente su asiento y su solución en la naturaleza de la razón misma.

"Pues la razón consiste precisamente en que sepamos dar cuenta de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, ya partiendo de fundamentos objetivos o, si se trata de puras apariencias, de fundamentos subjetivos" (Kr., 642).

La integridad de esta rendición de cuentas sólo se realiza en el auténtico concepto de la "razón" y es ella la que forma el contenido de este concepto.

Por tanto, tampoco el concepto de la "cosa en sí", en cuanto pretende ser un concepto de razón, puede hallarse en contradicción con este postulado fundamental. No debe presentarse como una mera hipótesis, ni como una vaga conjetura, sino que es necesario fallar claramente y con arreglo a criterios claros y seguros acerca de su derecho o de su falta de títulos. "Opinar" significaría, aquí, como en general en todo el campo de la razón pura, simplemente "jugar con pensamientos" (Kr., 803, 850). Aun allí donde, visto el problema en lo tocante al contenido, nos encontramos ante un límite del conocimiento, tiene que ser el conocimiento mismo el que establezca este límite y el que lo comprenda en cuanto tal. Ningún escepticismo puede permitirnos dudar, por lo menos, de este último postulado. No podemos darnos por satisfechos hasta haber logrado una certeza plena, "ya sea del conocimiento de los objetos mismos o de los límites dentro de los cuales se encierra todo nuestro conocimiento de los objetos" (Kr., 789 s.). El pensamiento de la "cosa en sí" debe ser considerado como un pensamiento necesario, si es que en general ha de tolerársele dentro del sistema de la filosofía crítica.

Sin embargo, la necesidad de mantener, de este modo, el concepto de la cosa en sí en constante correlación con la totalidad sistemática de los medios del conocimiento hace precisamente que se destaque, como algo inherente a este postulado

mismo, toda la dificultad que la exacta y unívoca fijación de este concepto lleva consigo. Es característico de la Crítica de la Razón el que no coloque ante nosotros como un todo acabado, desde el primer momento, las condiciones sobre que descansa todo el conocer, sino que vaya obteniéndolas y elaborándolas poco a poco, en un proceso propio y gradual.

De aquí que su nuevo concepto del conocimiento no pueda presentarse y destacarse como un concepto plenamente definido y perfilado en ninguna de las fases de la exposición, sino que sólo cobra claridad cuando se enfocan el conjunto de todos los pasos lógicos concretos y la regla lógica de la cual hay que partir para llegar a dominarlos en su totalidad.

Pero a las diferentes etapas recorridas en el camino hacia el concepto crítico de la objetividad tiene que corresponder necesariamente una formulación igualmente distinta del concepto de la "cosa en sí". Este concepto no pretende ser otra cosa que el límite de nuestro conocimiento empírico, el horizonte que circunscribe el campo visual de nuestra experiencia. Nos ofrecerá, por tanto, una perspectiva distinta según este mismo campo visual y según los contenidos que en él se deparen a nuestra vista.

Y esto precisamente da al problema aquella forma peculiar tan complicada que hace explicable la disputa entre las diversas interpretaciones. La significación con que el concepto de la "cosa en sí" se aplica al comienzo de la "estética trascendental" no coincide con la que se le da al final de la dialéctica trascendental, ni puede, bien mirada la cosa, identificarse con ella. Ciertamente que esta transformación sería inexplicable si se tratara de la designación de un objeto situado al margen de toda relación con el conocimiento y al que ésta dejara totalmente intacto. Pero si desde el primer momento se considera el concepto de la "cosa en sí" en conexión con su función lógica y epistemológica, es evidente que esta función tiene que aparecer necesariamente bajo una luz distinta según el punto de vista que el saber mismo haya alcanzado en su estructura positiva.

Toda la labor crítica que ha ido desarrollándose entre la estética y la dialéctica no puede por menos de influir en aquel concepto, que se destina exclusivamente a señalar "toda la extensión y la conexión de nuestras posibles percepciones" (cf. Kr.,

523). El concepto de la "cosa en sí" viene a significar la línea crítica de demarcación del saber, línea que, sin embargo, no existe *para* el saber desde el primer momento, sino que éste va fijando y estableciendo en el transcurso del análisis. Esta línea puede considerarse en un principio como flúida y el concepto mismo puede aparecer, a tono con ello, como dotado de diversas significaciones, siempre que del conjunto de sus posibles significaciones se obtenga al final de la investigación una clara unidad; dicho de otro modo, siempre y cuando que estas acepciones no se entremezclen y confundan arbitrariamente, sino que se destaquen claramente las unas de las otras conforme a una determinada regla.

Lo que en última instancia buscamos es un deslinde de la razón trazado con arreglo a principios seguros, deslinde que "la fije *nihil ulterius* y con la mayor seguridad a las columnas de Hércules levantadas por la naturaleza misma, para llevar el viaje de nuestra razón hasta donde lo permitan las costas constantemente extendidas de la experiencia, de las que no podemos apartarnos sin correr el peligro de perdernos en un océano infinito, en el que, a la postre, nos veríamos obligados, entre perspectivas engañosas, a renunciar como desesperado a todo largo y fatigoso esfuerzo" (Kr., A, 395 s.).

Pero estas "costas de la experiencia" no le son dadas desde el primer momento a la Crítica de la Razón como al empirismo dogmático, sino que son los principios sintéticos quienes se encargan de trazarlas y determinarlas; y solamente cuando se haya hecho así, se manifestará también el pleno sentido de lo que hay que suponer existente fuera de ellas, aunque sea de un modo puramente problemático.

Si, por el momento, en el desarrollo gradual de la significación de la cosa en sí, nos atenemos solamente a la estética trascendental, vemos que Kant no ha avanzado todavía por ninguna parte, en principio, sobre la concepción a que había llegado en la *Disertación* del año 1770. La estética trascendental se mantiene todavía, como veíamos, al margen de la definitiva formulación crítica que entre tanto ha ido adquiriendo el problema de la objetividad (v. *supra*, p. 636). Por tanto, si aún no acierta a abarcar y a penetrar en todas sus condiciones el *objeto de la experien-*

*cia*, no desentraña tampoco, consecuentemente, en toda su claridad crítica, la concepción de su contraimagen "absoluta". La cosa en sí sirve, aquí, para expresar el hecho de que nuestros sentidos adoptan una actitud puramente *receptiva* ante el contenido a que se refieren. No puede hacer otra cosa que encuadrar en las formas de la intuición, en las formas del espacio y el tiempo, una multiplicidad "dada".

Por tanto, mientras que los conceptos tienden a las *funciones* puras y originarias del pensamiento, y crean, por tanto, por su cuenta el contenido lógico correspondiente, todas las intuiciones descansan exclusivamente sobre *afecciones*. Esta *vinculación*, específica a un algo empíricamente dado, que el conocimiento se limita a aceptar sin seguir analizándolo hasta llegar a descubrir su origen, no trata el concepto de la "cosa en sí" tanto de *explicarla* como más bien de *designarla*.

"La capacidad sensorial de intuición —así caracteriza la *Crítica de la razón pura* este punto de vista, en uno de sus pasajes posteriores— no es, propiamente, más que una *receptividad*, que consiste en ser afectada en cierto modo con representaciones cuya relación entre sí es una pura intuición del espacio y el tiempo... y que, en cuanto se enlazan y determinan, en esta relación (la del espacio y el tiempo) conforme a leyes de la unidad de la experiencia, se llaman *objetos*. La causa no sensible de estas representaciones nos es totalmente desconocida, razón por la cual no podemos contemplarlas como objetos, ya que semejante objeto no podríamos representárnoslo ni en el espacio ni en el tiempo, condiciones sin las cuales no podemos concebir intuición alguna. Sin embargo, podemos llamar a la causa puramente inteligible de los fenómenos en general el objeto trascendental, *simplemente para tener algo que corresponda a los sentidos como a una receptividad*" (Kr., 522).

No existe, por lo menos, duda alguna acerca del hecho de que la característica introducida por el "objeto trascendental" no puede significar tampoco más que una determinación de nuestro *modo de conocer*. Esta característica describe una condicionalidad que podemos descubrir en los contenidos de la conciencia misma y demostrarla en cuanto tal.

"Sólo son —como con razón se ha destacado— diferencias

dentro de la representación misma las que Kant caracteriza mediante la contraposición entre la cosa en sí y el fenómeno, y no la diferencia absoluta que media entre la representación en general y lo que cae fuera de la representación. Si nos fijamos en esta orientación del interés, dirigido exclusivamente hacia el interior del conocimiento, podremos contestar sin más a la vieja pregunta de la interpretación kantiana: ¿con qué derecho señala Kant las cosas en sí como la causa de las sensaciones, siendo así que la categoría de causa sólo es aplicable a los fenómenos sensibles, pero nunca a las cosas en sí? En realidad, al hablar aquí de la 'causación' de nuestras sensaciones sólo se expresa una cualidad interior de ellas, que es la de presentarse ante nuestra conciencia de un modo peculiar, al que damos el nombre de pasividad o receptividad... Por tanto, con la aplicación de la categoría de causa no se trata de conocer aquí, en modo alguno, la cosa tal y como en sí misma es, sino solamente tal y como es para nosotros, es decir, en nosotros mismos."<sup>20</sup>

Por consiguiente, así como el "sujeto trascendental", según la explicación expresa de Kant, al representárnoslo como fundamento del pensamiento, no es determinado, sin embargo, conforme a las categorías de sustancia o de causa, sino que este tipo de representación sólo se emplea aquí en un sentido figurado, analógico, otro tanto podemos decir en lo que se refiere al concepto crítico correlativo del "objeto trascendental" (cf. *Kr.*, 429). También este concepto significa el intento no tanto de trascender por encima del conocimiento hasta llegar a su fundamento determinante absoluto como más bien de emplear el concepto de causa, libre de toda condición de espacio y tiempo, ateniéndose simplemente a su sentido lógico general, captando con ello, por lo menos mentalmente, otro tipo de "objetividad".

Surge así —como lo expone el propio Kant en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, con referencia a Leibniz— un "en sí, o más exactamente un concepto platónico del mundo, en cuanto se le considera, no como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí, es decir, como un objeto del entendimiento,

<sup>20</sup> G. Simmel, *Kant*, Leipzig, 1904, p. 61; cf. también O. Ewald, "Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft", en *Kant-Studien*, XII, pp. 80 s.

que sirve, sin embargo, de base a los fenómenos de las cosas"; no en el sentido de que trate de explicar el mundo de los fenómenos, sino solamente en el sentido de que se establece al lado de éste, como algo correspondiente a un mundo simplemente inteligible.<sup>21</sup>

Nuestro conocimiento de experiencia descansa, como veíamos, sobre el entrelazamiento de dos distintos y a primera vista heterogéneos medios de conocimiento. Sólo la totalidad de estas condiciones, sólo el entrelazamiento del concepto y la intuición, hace surgir ante nosotros el objeto concreto de la naturaleza. Si consideramos una cualquiera de estas condiciones desprendida del complejo total y nos fijamos en la función que por sí sola puede ejercer, veremos que semejante abstracción no envuelve, por lo menos, ninguna contradicción. Semejante separación es un pensamiento posible, ya pueda reivindicar o no para sí un valor positivo de conocimiento. Las categorías llegan, en cuanto a su origen, más allá que la intuición pura del espacio y el tiempo, ya que son simplemente expresiones de la función general del juicio, que, en cuanto tales, pueden ser consideradas en su significación puramente abstracta y desprendidas de todo contenido especial. Es fácil pensar, ciertamente, que esta diferencia de origen consiente también una diferencia de aplicación, de la que tendría necesariamente que nacer luego otro aspecto de la realidad que el que surge de la independencia entre el entendimiento y los sentidos.<sup>22</sup> Al objeto del "fenómeno" se enfrentaría, así, otro objeto, que, comparado con él, tendría que considerarse necesariamente como "más general", ya que se mantiene al margen de las especiales condiciones restrictivas de la intuición sensible.

Pero esta generalidad, que en la *Disertación* se consideraba todavía como la verdadera ventaja del conocimiento intelectual, representa indudablemente un valor muy dudoso, cuando se la considera desde el punto de vista de la Crítica de la Razón. Se trata, en efecto, de una generalidad analítica, y no sintética; es decir, destruye con la limitación del concepto, la condición fuera

<sup>21</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cap. II, tesis 4, nota 2 (edición de la Academia, IV, 507).

<sup>22</sup> Cf. acerca de esto, especialmente, los "Progresos de la metafísica", en *Sämtliche Werke* (Hartenstein), VIII, 538.

de la cual no puede éste llegar a ser eficaz y fecundo para el conocimiento. El concepto de un objeto, tal y como se ofrecería exclusivamente al "entendimiento puro", no entraña, evidentemente, ninguna contradicción directa ni puede, en este sentido, discutirse ni refutarse desde un punto de vista puramente lógico; pero esta ausencia de toda contradicción, lo mismo en éste que en los demás conceptos ontológicos, se adquiere a costa de la total vaciedad de *contenido* determinado. Donde no se *postula* nada determinado, no existe tampoco, evidentemente, nada que pueda suscitar contradicción.

De este modo, la "causa no sensible" de los fenómenos, a que seguía ateniéndose al principio la estética trascendental y sobre la que no podía, evidentemente, ejercer todavía una crítica completa y profunda dentro de su estrecho círculo visual, va convirtiéndose cada vez más, en el transcurso de la investigación, en un concepto puramente negativo y problemático, que en vez de suprimir en ningún punto la condicionalidad de nuestro conocimiento, no hace más que *expresarla* con fuerza mucho mayor.

El capítulo "Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos" traduce con la mayor fuerza este proceso de transformación, postulado por la crítica de los conceptos puros del entendimiento, que entre tanto ha ido desarrollándose. Cuando el entendimiento llama a un objeto simplemente fenómeno, considerado en un aspecto, no cabe duda de que se forma al mismo tiempo, fuera de ese aspecto, una representación de un objeto en sí mismo; pero tiene que guardarse de confundir el concepto totalmente *determinado* de un ente inteligible como un algo en general fuera de nuestros sentidos con el concepto *determinado* de un ente que podemos llegar a conocer de un modo cualquiera por medio del entendimiento. Lo que ganamos con semejante representación no es un objeto inteligible especial para nuestro entendimiento, "sino un entendimiento al que aquél pertenece y para el que es un problema, no discursivamente y por medio de categorías, sino intuitivamente, por medio de una intuición no sensible que le permite conocer su objeto, como algo acerca de cuya posibilidad no podemos formarnos ni la menor representación" (*Kr.*, 306 s., 311 s.).

El concepto del noumenon no significa, por tanto, la particula-

ridad de un objeto, sino el intento de disociación de una determinada *función del conocimiento*. Si tratara de suministrarnos un verdadero objeto, diferenciable de todos los fenómenos, no bastaría con que yo liberase mi pensamiento de todas las condiciones de la intuición sensible, sino que tendría que tener, además, algún *fundamento* para admitir otro tipo de intuición que la sensible, a lo que, evidentemente, no me autoriza ni un solo hecho positivo del conocimiento.

A la postre, "no se ve, por tanto, la posibilidad de tales noumenos, y la extensión fuera de la esfera de los fenómenos es vacía (para nosotros); es decir, tenemos un entendimiento que se extiende problemáticamente más allá que aquélla, pero no una intuición, ni siquiera el concepto de una posible intuición de cómo puedan sernos dados objetos fuera del campo de los sentidos y de cómo pueda emplearse *asertóricamente* el entendimiento acerca de ellos. El concepto del noumenon es, por tanto, simplemente un *concepto-límite* que nos sirve para poner coto a la arrogancia de los sentidos y que encierra, de consiguiente, un sentido puramente negativo. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que sea una invención arbitraria, sino que depende de la limitación de nuestros sentidos en general, sin poder postular, no obstante, nada positivo acerca de la extensión de los mismos" (*Kr.*, 310 s.).

De este modo, Kant va dejando caer ahora todas las afirmaciones dogmáticas que la *Disertación* había ido estableciendo en su día acerca del mundo inteligible, manteniendo en pie, en cambio, la *separación* crítica hacia la que fundamentalmente tendía aquel estudio y que constituía su verdadera meta.

Recordemos aquí la significación que esta obra llegó a adquirir dentro del conjunto de la trayectoria del pensamiento kantiano. Fue ella la que por vez primera pudo trazar una nítida línea divisoria entre la metafísica y la ciencia, eliminando de la ciencia empírica y de la misma física newtoniana todos los elementos que habían ido penetrando en ella, procedentes de una esfera ajena y cerrando el paso a la tradicional confusión de los predicados del espacio y el tiempo con los predicados "intelectuales".

Sin esta *muralla de defensa*, sin la repulsa del concepto de Dios, como el concepto de lo simple con respecto a los límites de la ciencia de la naturaleza, no era posible, dada la situación

histórica del problema, trazar ni asegurar la órbita de la experiencia misma (cf. *supra*, pp. 584 ss.).

La caracterización positiva del saber de la experiencia sólo podía llegar a obtenerse paso a paso en la distinción del ideal metafísico del conocimiento. En la *Crítica de la razón pura*, vemos que el "concepto-límite" del nómeno apunta todavía claramente a esta conexión, al determinar el campo de la investigación empírica, destacándolo y deslindándolo del "espacio puro" del simple mundo del intelecto.

Sin embargo, aunque el concepto del objeto absoluto aparezca aquí como una creación del puro pensamiento, desligado de todas las condiciones de la intuición, no con ello se ha resuelto, ni mucho menos, el verdadero *problema fundamental*. El problema estriba cabalmente en saber cómo puede el pensamiento llegar a considerar su propio postulado como una formación ajena a él, cómo puede revelársele bajo la forma de una cosa independiente, libre de toda relación con el conocimiento.

La respuesta crítica clara a esta pregunta sólo puede dárnosla la *lógica trascendental*. La meta esencial que ésta persigue consiste en investigar y aclarar las *condiciones de la objetivación en general*. Tenemos que llegar a comprender lo que se entiende y sólo puede entenderse cuando se habla de un "objeto de las representaciones", qué significa lógicamente esta expresión, antes de pasar a establecer una teoría cualquiera acerca de las relaciones entre el conocimiento y su objeto.

"¿Qué queremos decir cuando hablamos de un objeto correspondiente al conocimiento y, por tanto, distinto de él? Fácil es comprender que este objeto sólo puede concebirse como algo general =  $x$ , ya que no poseemos fuera de nuestro conocimiento nada que podamos enfrentar a él como correspondiente. Pero nos encontramos con que nuestro pensamiento acerca de la relación entre todo conocimiento y su objeto entraña cierta necesidad, ya que éste es considerado como aquél, lo que se opone a que nuestros conocimientos se determinen al buen tuntún o caprichosamente, sino como conocimiento *a priori* de un cierto modo, puesto que, al tener que referirse a un objeto, tienen necesariamente que hallarse en consonancia con él, es decir, poseer aquella unidad que es característica del concepto de un objeto. Pero es

evidente que, como sólo se trata de lo múltiple de nuestras representaciones y aquella  $x$  que corresponde a ellas (el objeto) no es nada para nosotros, ya que tiene que ser algo distinto de nuestras representaciones, la unidad que el objeto necesariamente representa no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones" (A, 104 s.).

Es ahora cuando penetramos y descubrimos íntegramente la ilusión que nos lleva al objeto "absoluto": lo que hacemos es elevar a hipóstasis en él la *coherencia* y la conexión objetiva de los contenidos de conciencia en general.

La "cosa en sí" surge como lo correlativo y, por así decirlo, como la "reacción" a la función de la unidad sintética; surge cuando concebimos la  $x$ , que no es en realidad más que la unidad de una *regla conceptual de conexión* como un contenido específico real y exigimos conocerlo en cuanto tal. Es evidente que "objeto no empírico, es decir, trascendental de las representaciones =  $x$ " ya no puede ser intuído por nosotros; pero, no porque sea algo totalmente desconocido y existente por sí mismo, que se oculta detrás de las representaciones, sino porque sólo representa la forma de su unidad, que *sumamos mentalmente* a ellas, pero sin que posea fuera de ellas una existencia concreta y aparte. Ese objeto se revela, en cuanto a toda su esencia lógica, en la función de la síntesis, aunque claro está que no podría llegar a manifestarse "nunca como un contenido individual y concreto, lo mismo que ocurre con el "yo estable y permanente" que a él corresponde (cf. *supra*, p. 680).

Por tanto, el "objeto trascendental" no nos es dado nunca más que como el "simple término correlativo de la unidad de la apercepción con respecto a la unidad de lo múltiple en la intuición sensible".

"No se trata, por tanto, de un objeto del conocimiento en sí mismo, sino solamente de la representación de los fenómenos, bajo el *concepto* de un objeto en general, determinable por lo múltiple de aquéllos. Precisamente por ello, no representan tampoco las categorías un objeto concreto dado solamente al entendimiento, sino que sirven simplemente para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) por medio de lo que nos

es dado en los sentidos, *para poder así conocer empíricamente los fenómenos bajo conceptos de objetos*" (A, 250 s.).

Al dejar el entendimiento en libertad, por así decirlo, haciéndolo actuar solamente conforme a las leyes de su propia naturaleza y sin la acción de ninguna condición restrictiva extraña, surge para él el pensamiento del "objeto en general", ya que la función específica y genuina del pensamiento no es otra que la de establecer y hacer posible la "objetividad". Pero esta función sólo puede ejercerse *determinando los juicios de percepción como juicios de experiencia*, es decir, no abandonando en general lo múltiple-sensible, sino limitándose a encuadrarlo y ordenarlo con arreglo a determinados *puntos de vista* discursivos (v. *supra*, pp. 615 ss., 626). Si mentalmente suprimimos este enlace, quedarán en pie los resortes de la objetividad, pero privados de todo punto de apoyo y de ataque. En este sentido, puede incluso llegar a afirmarse, desde el punto de vista del conocimiento sintético, "que la representación de un objeto como cosa en general no sólo sería *insuficiente*, sino que sería, además, sin la determinación sensorial de ella e independientemente de la condición empírica, *contradictoria* consigo misma, razón por la cual tendríamos que abstraernos (en la lógica) de todo objeto o, caso de admitir éste, pensarlo necesariamente bajo las condiciones de la intuición sensible" (Kr., 335).

Así, pues, si por este lado nos vemos obligados a atenernos de nuevo a los límites del empleo empírico del entendimiento, tenemos que dentro de este empleo mismo, siempre y cuando que aspiremos a perfeccionarlo y completarlo, se nos plantea un nuevo problema, con el que entra ahora en una nueva fase de desarrollo el concepto de la "cosa en sí". Cuando hablamos de una experiencia dada, cuando, para decirlo en términos gramaticales, empleamos la experiencia como sustantivo, en ello se contiene ya una premisa que, desde el punto de vista crítico, tenemos que considerar equívoca y dudosa. La crítica sólo admite la experiencia como un *proceso* de determinación en constante desarrollo, y no como algo determinado en sí, que desde el primer momento sirva de base a este proceso. Aquello sobre lo que, desde el punto de vista de la crítica, recae el análisis es simplemente sobre las *reglas* generales por virtud de las cuales se fijan y fundamentan los conocimientos empíricos, y no sobre el contenido y el conjunto de estos

conocimientos mismos. Constituye una arbitrariedad dogmática querer detener este proceso en un punto cualquiera de su desarrollo y tratar de comprender y encuadrar la totalidad de la experiencia *posible* en la intuición real de un *objeto*. Y, sin embargo, constantemente nos sentimos acuciados, por otra parte, a medir el nivel en cada momento *alcanzado* de nuestro conocimiento empírico por el criterio de lo en general asequible, señalando a la luz de esta comparación su valor relativo. Sin esta contraposición, sin la conciencia de la relatividad de toda fase concreta de nuestro conocimiento basado en la experiencia, jamás podríamos llegar a tener conciencia del modo universalmente válido como funciona el conocimiento empírico.

Se trata, pues, de resolver aquí un doble problema: por una parte, de delimitar el "objeto" de la experiencia, pero sin concebir, por otra parte, el límite mismo como un objeto especial, análogo a aquél. Se repite aquí bajo una forma nueva la función general y fundamental de la crítica: transformar el límite de una *cosa* en un *conocimiento*. Esta versión del problema se nos revela, al mismo tiempo, como inexcusable, cuando volvemos la vista hacia el punto de partida de la investigación. Los objetos de la experiencia, como allí se puso de manifiesto, sólo se dan en el *juicio*; ahora bien, un conjunto de *juicios* sólo puede encontrar su perfección y su remate sistemático bajo una forma del pensamiento, nunca bajo una forma del *ser*. Tampoco aquí puede tratarse más que de dos modos distintos de validez, nunca de dos modos distintos de existencia. Lo "incondicional", cuyo concepto surge ante nosotros cuando nos abstraemos de los límites inherentes a toda experiencia concreta, no significa sino la idea de la integridad absoluta en la serie de las condiciones. Claro está que este *valor postulativo* de la idea amenaza siempre, constantemente, con convertirse en un valor propio y sustantivo, para la concepción simplista del problema.

"La razón pura no se representa en sus ideas objetos especiales situados más allá del campo de la experiencia, sino que se limita a reclamar la integridad del empleo del entendimiento dentro de los marcos de la experiencia misma. Ahora bien, esta integridad sólo puede ser una integridad en el plano de los *principios*, no en el de las *intuiciones* y los *objetos*. No obstante, para poder



representársela de un modo determinado, la piensa como el conocimiento de un objeto, cuyo conocimiento es totalmente determinado conforme a aquellas reglas, pero cuyo objeto es solamente una idea para acercarse todo lo posible al conocimiento intelectual de la totalidad, que aquella idea designa" (*Proleg.*, § 44).

Esta dualidad del punto de vista se revela ya en el simple *postulado* de aquel concepto que toda metafísica toma como base, como si se tratara de un hecho evidente por sí mismo: en la definición del *concepto del universo*. Por mucho que las diversas tendencias de la metafísica difieran en cuanto a la forma de explicar el universo, coinciden, sin embargo, en ver en esto un *problema*, que, en cuanto tal, se manifiesta directamente, bajo una determinabilidad unívoca. No cabe duda de que la crítica, al discutir esta premisa, toca una de las verdaderas raíces de la metafísica. Lo que el concepto del universo significa no puede llegar a saberse sin proceder a un análisis a fondo, y hasta tal punto es ello así, que en ese concepto pueden encontrarse más bien los fundamentos para llegar a determinaciones totalmente contradictorias entre sí. Según la versión que a este concepto se dé, conduce a predicados enteramente contrapuestos, deduciéndose de él con el mismo derecho, desde el punto de vista lógico-formal, el predicado de lo finito o el de lo infinito, el de lo limitado o el de lo ilimitado, el de lo temporal o el de lo eterno. Pero la fuente de todas estas determinaciones antinómicas reside, simplemente, en que el concepto del universo, en todos estos juicios, aparece ya desligado de su verdadero fundamento lógico. Sólo cobra su significación cuando se le pone en relación con el *concepto de la experiencia*, del que no se le puede separar y al que no se le puede contraponer como un resultado independiente.

Los "fenómenos" en el universo no son otra cosa que "conocimientos empíricos", razón por la cual sólo pueden concebirse y enjuiciarse bajo las condiciones con arreglo a las cuales los *conocemos* (*Kr.*, 527). Si nos atenemos estrictamente a este requisito, vemos que desaparece inmediatamente toda apariencia de antinomia. Lo que como determinación haría que las cosas absolutas pugnasen las unas con las otras, puede ser perfectamente admisible y compatible, considerado como uno de tantos elementos, en la caracterización lógica de la experiencia. La experiencia, en efecto,

presenta ante nosotros los dos rasgos aparentemente contrapuestos, según el punto de vista desde el cual la enfoquemos. Es al mismo tiempo *finita e infinita*: lo primero, si nos fijamos solamente en el resultado que en ella se da en cada momento; lo segundo, si nos atenemos al modo y a las leyes del progreso fuera del cual no son asequibles los resultados concretos.

Así planteado el problema, toma, pues, un giro sistemático totalmente nuevo. Hemos visto que un punto de vista crítico fundamental consiste en que todo predicado acerca de la existencia necesita de un exponente que nos indique con respecto a qué "facultad" de conocimiento debe entenderse aquél y ante qué foro del *juicio* pretende afirmar su validez (*v. supra*, p. 690). La afirmación de la existencia puede encerrar un sentido diferente, según el exponente que se elija.

Pues bien, esta concepción fundamental puede ilustrarse y corroborarse ahora a la luz de un problema concreto. La totalidad de la experiencia posible a que damos el nombre de "universo" posee para nosotros verdadero ser, siempre y cuando realmente necesitemos la idea de esta totalidad para asignar a lo concreto su verdadero lugar y exponerlo dentro de una conexión sistemática perfecta; pero no por ello nos es "dado" como "ser", sino simplemente "propuesto", lo que vale tanto como decir que representa una realidad de otro *orden* frente a los objetos intuitivos a través de los sentidos. Y este orden no puede calificarse sencillamente como un orden "subjetivo", pues la razón no es llevada a sus ideas de un modo caprichoso, sino de un modo *necesario*, en el proceso continuo de la síntesis empírica, cuando pretende liberar de toda condición y captar en su totalidad incondicional lo que, según las reglas de la experiencia, sólo puede determinarse en cada caso de un modo condicional (*Kr.*, 490).

En este proceso es como *surgen* ante la razón los conceptos de los objetos especiales. La regla del progreso no indica, evidentemente, qué es el objeto, sino cómo debe abordarse el regreso empírico; no "anticipa" lo que se nos da en el objeto en sí antes de todo regreso, sino que se limita a "postular" lo que en el regreso deberemos hacer (*Kr.*, 357 s.). Pero, con ello, se capta y determina al mismo tiempo, directamente, todo aquello cuyo ser no puede ser descubierto y determinado por nosotros más que

por medio del proceso del razonamiento empírico. Si hemos de ver confirmado el principio, que consiste, visto a través de su significación subjetiva, en determinar en la experiencia el mayor empleo posible del entendimiento, "es exactamente como si determinase los objetos en sí mismos y *a priori*, como un axioma (lo que es imposible, desde el punto de vista de la razón pura); pues tampoco esto podría, con respecto a los objetos de la experiencia, ejercer mayor influencia sobre la ampliación y rectificación de nuestros conocimientos que el que se demostrase *activo* en el más amplio empleo empírico de nuestro entendimiento" (Kr., 544 s.).

La característica última y suprema de toda verdad reside en que se manifieste productivamente en la creación de nuevos conocimientos; por donde, a la inversa, el auténtico postulado de la "verdad" aparece cumplido allí donde esta acción creadora se hace valer. La "idea" no nos dice que en los objetos exista, en cuanto tales, además de aquel algo condicionado, una serie infinita de condiciones, sino solamente que nosotros, por muy allá que podamos llegar en esta serie, tenemos que preguntar necesariamente por un eslabón superior de la cadena, ya lo conozcamos por experiencia, o no (Kr., 546).

Ahora bien, esta pregunta es ya de suyo una forma y un caso especial del juicio; determinararlo y encauzarlo por derroteros fijos equivale, por tanto, al mismo tiempo, a asegurar el único método por medio del cual podemos alcanzar la objetividad. La ley de la razón que consiste en buscar la unidad de la naturaleza es necesaria, "porque sin ella no tendríamos nunca una razón y sin ésta, a su vez, no podríamos emplear de un modo coherente nuestro entendimiento, lo que nos impediría obtener una característica suficiente de la verdad empírica, y ello nos obligaría, en vista de esto, a dar por supuesta la unidad sistemática de la naturaleza como dotada de absoluta validez objetiva y como absolutamente necesaria" (Kr., 679).

Con lo cual recobra el pensamiento de lo "absoluto" una significación totalmente positiva, en un sentido nuevo. Lo que antes se nos revelaba como algo eternamente incomprendido se manifiesta ahora como un principio de comprensión, como una máxima de la misma formación empírica de los conceptos. El criterio de lo "incondicionado" no debe abandonarse; pero no debe significar

ya, en lo sucesivo, un límite del conocimiento, sino un motivo fecundo y constante. Lo que la metafísica consideraba como su meta final, meta situada ante ella, aunque nunca pudiera llegar a alcanzarla y realizarla, pese a sus continuos y repetidos esfuerzos, se revela ahora como la constante fuerza propulsora del conocimiento, que espolea a éste y lo empuja a resultados continuamente nuevos.

Las ideas tienen "un empleo excelente e indispensable, de carácter regulativo, que consiste en orientar el entendimiento hacia una cierta meta, con vistas a la cual las líneas directrices de todas sus reglas convergen en un punto, que, aunque no sea más que una idea (un *focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten en la realidad los conceptos del entendimiento, ya que se halla situado totalmente al margen de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para asegurarles la mayor unidad, junto a la mayor extensión posible. Nos hacemos, ciertamente, la ilusión de pensar que estas líneas directrices irradian de un objeto mismo situado fuera del campo del conocimiento posible (al modo como creemos ver los objetos detrás de la superficie del espejo); pero esta ilusión (cuyos efectos engañosos podemos, desde luego, prevenir) es, sin embargo, necesaria e indispensable, si además de los objetos que tenemos ante la vista, queremos ver también y al mismo tiempo aquellos que se hallan a nuestra espalda, es decir, si, en nuestro caso, queremos proyectar nuestro entendimiento por encima de toda experiencia dada (de la parte de toda la experiencia posible), dándole con ello la mayor extensión posible" (Kr., 672 s.).

El "objeto absoluto", que huía constantemente ante nosotros cuando intentábamos acercarnos a él y captarlo mediante los recursos del conocimiento dogmático, se revela ahora ante nosotros como un reflejo de las fuerzas que determinan la experiencia y la conducen hacia un resultado unitario. Cuanto más avanzamos hacia las cosas y aspiramos a ellas, más claramente van manifestándose ante nosotros, en última instancia, indirectamente, las condiciones del saber que "se hallan a nuestra espalda". No podemos intuir estas condiciones más que en el conjunto de sus resultados; pero ya no seguiremos creyendo que podemos fijarlas en un resultado concreto y agotarlas en él.

De este modo, todas las cualidades reales del "universo" van convirtiéndose paso a paso, para nosotros, en otras tantas peculiaridades metodológicas de la experiencia. El problema de la cantidad del universo nos conduce, en realidad, cuando se lo analiza íntegramente, a una nueva conciencia de la cualidad del conocimiento. El mundo de los sentidos no tiene una *magnitud* absoluta, pero el regreso empírico sí tiene una *regla* (Kr., 549). Este giro del pensamiento es el que da a la "dialéctica trascendental" su plena originalidad histórica. Su función peculiar no consiste en poner de manifiesto negativamente las contradicciones de la metafísica dogmática, sino en descubrir un nuevo estrato de conceptos sobre la base de la experiencia, al investigar estas contradicciones, llegando hasta la misma fuente de que surgen.

No es Kant, en particular, quien descubre e introduce en la filosofía los problemas que él resume bajo el nombre de "antinomias" y que ya antes de él, desde los comienzos mismos de la Época Moderna, habían sido examinados y discutidos a fondo por pensadores como Bayle y Leibniz, Collier y Ploucquet. El rasgo esencialmente nuevo de la doctrina kantiana consiste en que la contraposición misma le sirve de pie y de medio para caracterizar de un modo positivo la función pura del conocer, la única de la que pueden brotar el concepto y el *problema* de la infinitud (cf. *supra*, p. 704).

Resumiendo ahora todas estas consideraciones, vemos que el concepto de la "cosa en sí", a medida que va perdiendo su contenido concreto, va cobrando por ello mismo, con nitidez cada vez mayor, la forma y los contornos de la experiencia. Este concepto, en la última y definitiva significación que adquiere dentro de la esfera de la consideración teórica, no es otra cosa que "el esquema de aquel principio regulativo por medio del cual la razón, en lo que de ella depende, extiende su unidad sistemática sobre toda experiencia" (Kr., 710). Toda "realidad" del "objeto trascendental" es absorbida ahora por esta *significación* simbólica pura. La aplicación de las categorías a este esquema de la razón no da por resultado, como su relación proyectada sobre los esquemas *sensibles*, un conocimiento del objeto mismo, sino solamente un principio general del empleo del entendimiento (Kr., 693). No puedo pensar, por ejemplo, las relaciones entre Dios y el

universo, las relaciones entre los fenómenos y el ser primigenio metafísico, ya que no dispongo de conceptos para ello, toda vez que los conceptos de realidad, sustancia, causalidad y hasta el de necesidad pierden toda su significación y razón de ser cuando nos aventuramos con ellos más allá del campo de los sentidos.

"Pienso solamente la relación de un ente para mí totalmente desconocido en sí con la mayor unidad sistemática de la totalidad del universo, solamente para obtener con él el esquema del principio regulativo del máximo empleo empírico posible de mi razón" (Kr., 707).

Este "ente de razón", que rebasa todos nuestros conceptos, aunque no se halla en contradicción con ninguno de ellos, es puesto a la base simplemente como *analogon* de una cosa real, pero no como una cosa real en sí.

"Suprimimos en el objeto de la idea las condiciones que restringen nuestro concepto del entendimiento, pero que son, al mismo tiempo, las únicas que nos permiten formarnos un concepto determinado de una cosa cualquiera. Y pensamos así un algo acerca de lo cual, en lo que en sí es, no tenemos el menor concepto, pero acerca del cual pensamos una *relación con el conjunto de los fenómenos, análoga a la que los fenómenos mantienen entre sí*" (Kr., 702).

Y aunque con ello nos hacemos la ilusión de pensar un ser libre de toda condicionalidad, proyectamos en él hacia el exterior solamente una *relación* existente entre nuestras distintas funciones lógicas y sus resultados. En esta *relación* latente y solamente en ella adquiere la *cosa* su significación y su determinación. La idea que de ella nos formamos sólo rige "en relación con el empleo universal de nuestra razón", y es, en este sentido, plenamente fundada; en cambio, si pretendiésemos convertirla en un ente objetivo, la despojaríamos con ello, al mismo tiempo, de su suprema virtud de *principio*, que consiste en determinar el empleo empírico de la razón (Kr., 726).

Por tanto, cuanto más amplio sea el *empleo* que hagamos de los principios del conocimiento, cuanto más los amplíemos por encima de los límites puramente contingentes, más claramente se destacará en ellos, al mismo tiempo, aquella condicionalidad origi-

naría que va implícita en su relación necesaria con la posibilidad de la experiencia.

La idea de lo absoluto mismo —y con ello se cierra el ciclo de las consideraciones kantianas— no es más que la *expresión* y la más nítida formulación de esta *relatividad del conocimiento*. En los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, vemos cómo este pensamiento adquiere su versión más clara y más acusada, a propósito de la discusión del problema del “espacio absoluto”.

“El espacio absoluto —leemos aquí— no es necesario como el concepto de un objeto real, sino como una idea que debe servirnos como regla para considerar todo movimiento dentro de él como puramente relativo.”<sup>23</sup>

Al contraponer a los fenómenos el postulado de lo absoluto, empezamos a conocerlos íntegramente en su condicionalidad empírica. Por donde el pensamiento de la “cosa en sí”, que en un principio parecía trascender por encima de todos los límites del conocimiento, viene a iluminar con fuerza todavía mayor la circunstancia de que todo nuestro conocer se mueve puramente en el círculo de las *relaciones y las contraposiciones*. Lo “incondicionado”, que contraponemos como pauta al fenómeno, no representa una esencia nueva e independiente, sino que refleja solamente *esta misma función pura de la contraposición*, sin la cual no puede existir para nosotros el conocimiento. También el concepto de la “cosa en sí” reproduce, para decirlo con las palabras platónicas, un rasgo fundamental eterno e inmutable de los “pensamientos en nosotros” (cf. t. I, pp. 94 s.).

Ahora, comprendemos también con absoluta claridad por qué este concepto tiene necesariamente que manifestarse como un concepto distinto en las distintas fases del conocimiento, ya que no hace más que expresar objetivamente aquel mismo resultado a que llegábamos siempre en el análisis de la “subjetividad”. De este modo, puede empezar manifestándose como un término correlativo de la “pasividad” de lo sensible, para convertirse luego en la contraimagen de la función objetivadora del concepto puro del entendimiento y, por último, en el esquema del principio regulativo de la razón. Y sólo en esta transformación y en este

<sup>23</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (ed. de la Academia, IV, 560).

progreso, llega a desplegarse en su integridad el contenido total del concepto.

Pero el verdadero remate de este proceso discursivo cae ya fuera de los límites de la consideración puramente teórica. Es en el campo de la *ética* donde se destacan con entera claridad el verdadero origen del concepto de la cosa en sí y la meta hacia la que tiende este concepto. En el campo de la moral se descubren los nuevos “datos” que justifican y reclaman la concepción de un orden puramente “inteligible” del ser. Ya en la trayectoria histórica del pensamiento kantiano hemos podido ver cómo aparecía este enlace, que hemos tenido ocasión de examinar desde el punto de vista de lo que representa para la totalidad del sistema (v. *supra*, pp. 589 ss.). Es aquí donde se amplían en realidad los límites de la experiencia, no en el sentido de que más allá de ellos se descubra un nuevo campo de la realidad de las cosas, sino en el sentido de que encontramos aquí un *principio de enjuiciamiento* que, en su validez general, no puede vincularse a ninguna clase de límites empíricos determinados.

La “vulgar invocación de una supuesta experiencia contradictoria” tiene por fuerza que enmudecer ante el rigor y la necesidad que se manifiestan en la ley autónoma de la moral. Descubrimos aquí, por tanto, una *espontaneidad* que no sólo sirve para determinar las condiciones dadas de la intuición empírica, sino que nos permite, además, enfrentarnos nosotros mismos a la realidad como legisladores, para crear de este modo una forma nueva del ser de la personalidad (cf. Kr., 430).

Por donde el hombre, así considerado el problema, “es para sí mismo, indudablemente, de una parte, un simple fenómeno, pero de otra parte y en consideración a ciertas capacidades, un objeto puramente inteligible, ya que sus actos no pueden contarse, ciertamente, entre la receptividad de los sentidos”.

En el pensamiento del *deber ser*, la razón no indaga el orden de las cosas, tal y como se manifiesta en los fenómenos, “sino que se traza con absoluta espontaneidad un orden propio, conforme a ideas en las que encuadra las condiciones empíricas y con arreglo a las cuales declara como necesarios incluso aquellos actos que no han llegado a producirse y que tal vez no acaecerán nunca” (Kr., 574 ss.).

Entramos aquí, por tanto, en una nueva órbita de *fundamentos determinantes*. Pero esto no puede conducirnos a una contraposición contra la consideración y la interpretación causal de los fenómenos, si nos atenemos firmemente al sentido *crítico* riguroso del principio causal. La causa no significaba para nosotros una coacción metafísica, una potencia misteriosa contenida en el interior de las cosas mismas, sino solamente un principio lógico puro por virtud del cual asignamos a los fenómenos concretos su *lugar objetivo en el tiempo*. Es, por tanto, simplemente un medio discursivo para *ordenar* lo múltiple de la intuición de tal modo, que en su sucesión el tiempo sólo pueda ser concebido de un modo unívocamente determinado (cf. *supra*, pp. 670 ss.).

El que un acaecimiento se halle perfectamente condicionado desde el punto de vista causal sólo significa y sólo puede significar para nosotros, por tanto, que la posición que ocupa se halla objetivamente fijada en la serie del tiempo.

Con esta necesidad en cuanto a la determinación en el plano del tiempo no puede entrar en conflicto la nueva forma de la "necesidad" de que nos habla la ética, ya que ésta pertenece desde el primer momento a un tipo completamente distinto de consideraciones. Podemos saber con toda certeza que dos acaecimientos sólo pueden sucederse el uno al otro en *esta* sucesión fija concreta, sin que con ello prediquemos ni lo más mínimo acerca del orden que les atribuimos en el "reino de los fines", es decir, acerca del *valor* que les atribuimos. Estas dos clases de causas se hallan situadas, por así decirlo, en una dimensión totalmente distinta: mientras que la una tiende a investigar los fenómenos en el plano del tiempo objetivo, la otra se propone relacionar los contenidos que aparecen ante nosotros en esta sucesión fija y cerrada con determinadas *normas*, determinando, por tanto, una distinta *ordenación de rango* entre ellos. Lo que, por tanto, hace posible y exige, en realidad, una "relación con un tipo totalmente distinto de condiciones" (cf. Kr., 585).

Se despeja de este modo la aparente contradicción entre la causalidad y la libertad, al reconocer a ambas como *principios* y reducirlas a principios, colocando al lado de la *ley* lógica de la causalidad la *regla* del juicio moral. Junto a la ordenación de los fenómenos en la *experiencia* una y absolutamente determinada

de la naturaleza, existe "la posibilidad de *otro tipo especial de unidad sistemática*, que es la moral" (Kr., 835).

Es simplemente el *punto de vista* del enjuiciamiento, la distinta orientación a que nos atenemos para ordenar lo múltiple en unidad, lo que separa y distingue la consideración de la causalidad de la consideración de la libertad.

Sin embargo, la delimitación de estos dos campos y la nueva conexión sistemática que entre ellos se establece en la *estética* kantiana se salen ya del marco del puro *problema del conocimiento*. Pero la perspectiva de los nuevos problemas que aquí se abre ante nosotros hace que se destaque una vez más con toda fuerza el carácter lógico fundamental de la filosofía crítica. La filosofía crítica es la filosofía de la *libertad*. El valor de verdad del conocimiento, lo mismo que el contenido de la moral, no debe llevarse ante ninguna clase de instancias exteriores y fundamentarse con vistas a ellas, sino que debe hacerse brotar de la propia ley autónoma de la conciencia de sí. El mismo límite que el saber se traza en su desarrollo debe ser interpretado como un límite que se estatuye a sí mismo; la conciencia, al reconocerlo, no se somete a ninguna coacción exterior, sino que se limita a comprender y afianzar su propia perfección crítica de poder.

"Intelectual —según la definición con que nos encontramos en las *Reflexiones* de Kant— es aquello cuyo concepto es un hacer" (refl. 968). En las diferentes orientaciones del hacer espiritual surgen ante nosotros las distintas ordenaciones del ser, aparecen ante nosotros los campos de la naturaleza, del arte y de la moral. La reducción de lo "dado" a las *funciones puras* del conocimiento forma la meta definitiva y el definitivo fruto de la filosofía crítica.

## INDICE DE NOMBRES

- Achard, 453 n., 455 n.  
 Adickes, 562 n., 570 n., 571 n., 579 n., 580 n.  
 Agustin, San, 353, 609, 610  
 Aristóteles, 37 n., 45, 46, 83, 123, 142, 229, 281, 342-343, 366, 368 n., 528, 610, 622  
 Arnauld, 74 n., 90 n., 101 n., 103 n.  
 Arquimedes, 70, 380, 409  
 Aubrey, 152 n.  
 Avenarius, 19 n.
- Bacon, Roger, 35 n., 36, 37 n., 139-162, 163, 173, 174, 225  
 Baensch, 492 n.  
 Baillet, 197  
 Baumgarten, 519, 520  
 Bayle, 112 n., 359, 429, 452, 453 n., 708  
 Beatties, 340, 530  
 Béguelin, 403 n., 460 n., 504, 505 n., 506, 507, 545 n.  
 Berkeley, 166, 210, 236, 237-288, 289, 290, 291, 292, 293, 302, 306, 321, 322 n., 324, 338, 340, 342, 359, 377 n., 398, 399 n., 400, 401, 403, 411, 431, 612, 637, 664, 667, 676, 677  
 Bernoulli, 93, 102 n., 377 n., 453, 462, 463, 464  
 Bonnet, 394 n., 522  
 Boscovich, 390, 460, 461, 465, 469, 470, 471, 472  
 Bosses, 83 n.  
 Bossut, 404 n., 631  
 Bourguet, 92  
 Boyle, 64, 98, 361, 365, 366, 367, 368, 622  
 Braunschweig, duque de, 125 n.  
 Browne, 510, 511 n.  
 Bruno, 14, 19, 265  
 Buchenau, 66 n.  
 Bülfinger, 477 n., 500 n.  
 Burthogge, 197, 342
- Camerer, 52 n., 61 n.  
 Campanella, 14, 15 n., 16, 17 n., 18 n., 19  
 Careaud, 452 n.  
 Cassirer, 66 n., 75 n.  
 Cavalieri, 94
- Clarke, 90 n., 100 n., 123 n., 364, 403, 418, 420, 424 n., 429, 431, 572, 577 n.  
 Cohen, 545 n., 548 n., 563 n., 580 n., 581 n., 630 n., 652 n.  
 Collier, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 452, 708  
 Condillac, 389 n., 394 n., 395 n., 404 n., 516, 517, 518, 522, 524  
 Corneille, 518  
 Cotes, Roger, 562  
 Costurat, 68 n., 75 n., 79 n., 86 n., 91 n.  
 Creuz, 442  
 Crusius, 404 n., 480-487, 489, 500, 501, 504, 507, 508, 542, 546, 552, 557  
 Cudworth, 350, 351, 352, 353, 428, 429 n., 609, 610
- Charville, 404 n.  
 Cherbury, 334-339
- D'Alembert, 375, 381-388, 389 n., 394 n., 395 n., 404 n., 421, 453, 554, 631, 687  
 Dancel, 519 n.  
 Darjes, 404 n., 478 n., 487, 500 n.  
 Democrito, 154 n., 167, 172  
 Descartes, 9, 10, 13, 18, 19, 24, 28, 33, 35, 57, 58, 64, 68, 94, 122, 127, 128, 129, 130, 134, 144, 147, 148, 163, 168, 169 n., 171, 196, 197 n., 198, 199, 218, 229, 241, 242, 272, 294, 323, 342, 343, 348, 353, 370, 423, 424, 427, 461, 549, 611, 630  
 Dessoir, Max, 442 n.  
 Deussen, 602 n.  
 Diels, 604 n.  
 Dieterich, 559 n.  
 Digby, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 351, 358  
 Dilthey, 20, 174 n., 335 n.
- Eberhard, 441, 442 n., 630, 643, 649, 686  
 Ellis, 150 n., 151 n., 156 n.  
 Emerson, 377 n.  
 Empédocles, 604  
 Epicuro, 163, 164, 165 n., 166 n., 167, 168, 169, 170 n., 172

- Erdmann, 561 n., 567, 577 n., 584 n., 593 n., 595 n.  
 Erleben, 686 n.  
 Eschenbach, 359 n.  
 Euclides, 38 n., 108 n.  
 Euler, 375, 400, 404-416, 438, 442, 456, 457 n., 458 n., 459, 460 n., 470, 576, 587, 588, 650, 655  
 Ewald, 696 n.
- Fabri, 114 n.  
 Fardella, 93 n.  
 Fermat, 94  
 Fiorentino, 20 n.  
 Fischer, 47, 48, 61 n., 563 n.  
 Fontenelle, 453, 455  
 Foucher de Careil, 114, 115 n., 118  
 Fracastoro, 160  
 Fraser, 200 n., 215 n., 253 n.  
 Freund, 379, 380 n., 544 n., 631  
 Freudenthal, 14 n., 17 n., 19 n., 38 n.
- Galileo, 28, 37, 64, 94, 144, 149, 150, 160, 172, 174, 180, 354, 366, 380, 622, 688  
 Galvani, 163-172, 190, 193, 198  
 Gebhardt, 23 n., 31 n., 37 n., 38 n.  
 Geulincx, 197, 342  
 Glanville, 367, 368, 370  
 Goethe, 49, 518, 519  
 Görland, 125 n.  
 Gottsched, 404 n., 519, 587 n.  
 Grandi, 452 n.  
 Gravesande, 377 n.  
 Green, 377 n.
- Hamack, 610  
 Hartenstein, 644 n., 649 n., 697 n.  
 Harilev, 513, 514, 515, 516 n.  
 Harvey, 152 n.  
 Hegel, 58  
 Herder, 561, 565 n.  
 Herrmann, 404  
 Heriting, 202 n., 213 n.  
 Hertz, 104 n.  
 Herz, 595 n.  
 Heussler, 151 n., 159 n.  
 Hobbes, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 126, 163, 172-194, 195, 198, 203, 212, 214, 221, 250, 353, 424  
 Höfding, 564 n.  
 Hönigswald, 322 n.  
 Hook, 440  
 Hume, 29, 236, 289-332, 338, 340, 342, 370, 390, 392 n., 393, 421, 437, 461, 482, 499, 504, 521, 522, 529, 552, 553, 554, 560, 561, 562, 563, 569, 570, 571, 572, 576, 593 n., 612, 659  
 Husserl, 262 n., 527 n., 534 n.  
 Hutchinson, 377 n.  
 Huyghens, 84 n.
- Jackson, John, 420 n., 434 n.  
 Janitsch, 286 n.
- Kaestner, 394 n., 395 n., 464 n.  
 Kant, 196, 255, 285, 287 n., 320, 365, 373, 379, 380 n., 394, 440, 441, 457 n., 458 n., 477 n., 485, 487, 492, 539-713  
 Keil, 379, 380 n., 389, 404 n.  
 Kepler, 94, 140, 150, 160, 161, 366, 622, 688  
 King, Lord Peter, 211 n., 212 n.  
 Kohler, 181 n.  
 König, Edmund, 314 n., 477 n.  
 König, Samuel, 374 n.  
 Kühnemann, 24 n., 37 n.  
 Kürzer, 23 n., 39 n.
- Lambert, 375, 443 n., 477 n., 485, 487-498, 565 n., 586 n.  
 Lasswitz, 181 n., 343 n.  
 Law, 420 n., 430, 431, 434, 435, 436  
 Lecky, 370 n.  
 Leibniz, 57, 64-125, 126, 127, 128, 132, 163, 218, 252, 259, 282, 349, 364, 373, 377 n., 383, 384 n., 401, 402, 403, 404, 411, 413, 418, 424, 441, 442, 450, 451, 453, 463, 469, 474, 475, 476, 481, 488, 519, 525, 528, 529, 549, 551, 576, 577 n., 579, 580 n., 586, 611, 614, 620, 640, 641, 682, 708  
 Leonardo, 140  
 l'Hospital, 101 n., 453  
 Liebig, 149  
 Lipps, 292 n., 329 n.  
 Locke, 105, 106 n., 108, 195-236, 237, 240, 244, 248, 259, 264, 282, 286, 287, 299, 306, 311, 312, 338, 350, 370, 384, 430, 431, 432 n., 436, 442, 489, 491, 492, 510, 513, 522, 553, 578, 579, 612  
 Lossius, 527, 528 n., 529 n., 533  
 Lyon, 191 n.
- Maclaurin, 157  
 Maclaurin, 409 n., 453, 455  
 Malebranche, 197, 198, 241, 353, 354, 357, 359, 445, 447 n.

- Marie, 631 n.  
 Marsilio Ficino, 351, 353, 609  
 Maupertuis, 375, 390, 391 n., 392 n., 393, 394 n., 421, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 449, 464, 504 n., 554, 583 n., 687  
 Meier, 477 n., 478 n., 500 n., 520, 583 n.  
 Meinong, 292 n., 493 n.  
 Mendelssohn, 485, 498, 500 n., 546, 559 n., 573  
 Mersenne, 127, 128  
 Molyneux, 105, 244  
 Mollat, 111 n.  
 Montaigne, 561  
 More, 213, 423, 424, 425, 428, 429, 584
- Natorp, 309 n., 527 n.  
 Newton, 94, 254, 258, 284, 350, 364, 365, 370, 376, 377, 378 n., 384, 389, 392, 394 n., 396-404, 407, 409, 417, 419, 423, 424, 428, 430, 440, 441, 460, 513, 514, 518, 540, 542, 543, 562, 572, 576, 584, 586, 630, 653, 688  
 Nizolio, 71, 72, 73  
 Norris, 353-359, 361
- Oswald, 340, 530
- Parrizzi, 19  
 Paulsen, 565 n.  
 Pemberton, 377 n.  
 Pico della Mirandola, Francesco, 145  
 Pitágoras, 265  
 Platón, 141, 281, 282, 606, 608  
 Plouquet, 404 n., 445, 446, 447 n., 449, 450, 451 n.  
 Pollock, 60 n.  
 Prémontval, 452 n., 455 n.  
 Priestley, 516  
 Proclo, 142
- Ramsay, 420 n.  
 Ramus, Petrus, 145  
 Raphson, 421, 423, 430  
 Reid, 338, 339, 340, 341, 342, 530  
 Richter, 50 n., 270 n.  
 Riehl, 196 n., 216, 302 n., 563 n.  
 Robertson, 178 n., 183 n.  
 Rosenberger, 389 n., 631 n.  
 Rousseau, 519, 559
- Rüdiger, 479, 480
- Schiller, 613  
 Schopenhauer, 440, 652 n.  
 Schwarz, 24 n.  
 Shaftesbury, 288  
 Sigwart, 10 n., 13, 14 n., 31 n., 35 n., 55, 56 n., 59 n.  
 Simmel, 696 n.  
 Sócrates, 607  
 Sommer, 442 n., 520 n.  
 Spinoza, 9-63, 64, 66, 68, 100, 118, 122, 126, 429, 640, 641  
 Stadler, 672 n.  
 Stahl, 98 n.  
 Stephan, 375 n.  
 Steintz, 414 n.  
 Sturm, 452 n.  
 Swedenborg, 572  
 Suarez, 155
- Telesio, 14, 17, 19, 20, 160  
 Terenz, 520-535, 546, 583 n., 663, 664  
 Thümming, 507 n.  
 Tieftrunk, 548 n.  
 Tomás de Aquino, Santo, 17  
 Tonnes, 39 n., 40 n., 182 n., 185 n., 193 n.  
 Trendelenburg, 14 n., 46  
 Tschirnhaus, 54, 55 n., 126-136
- Vaihinger, 571 n., 577 n.  
 Vallu, 145  
 Vauquon, 96 n., 97 n., 99 n.  
 Verwey, 130 n.  
 Vives, 145  
 Volder, 96, 99 n., 120  
 Voltaire, 403, 558  
 Vries, 59, 60 n.
- Wagner, Gabriel, 83, 84 n.  
 Wahl, 29 n.  
 Wallis, 37, 38 n., 39, 181  
 Watts, 420 n., 429, 430 n., 438, 439 n.  
 Wessel Linden, 287 n.  
 White, Thomas, 367 n.  
 Windelband, 130 n., 538 n.  
 Wolff, 374, 411, 456, 474, 477 n., 478, 481, 487, 488, 491, 492, 499, 506, 507 n., 549, 557, 580 n., 621
- Zenón de Elea, 450  
 Zschöcke, 669 n.

## INDICE GENERAL

### *Libro Cuarto*

#### DESARROLLO Y CULMINACION DEL RACIONALISMO

I. Spinoza .....	9
La teoría del conocimiento del <i>Breve tratado</i> .....	9
El <i>Tractatus de intellectus emendatione</i> .....	20
El concepto de la sustancia. La metafísica .....	41
II. Leibniz .....	64
III. Tschirnhaus .....	126

### *Libro Quinto*

#### EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL SISTEMA DEL EMPIRISMO

I. Bacon .....	139
La crítica del entendimiento .....	139
La teoría de la forma .....	147
II. Gassendi y Hobbes .....	163
III. Locke .....	195
Sensación y reflexión .....	201
El concepto de la verdad .....	220
El concepto del ser .....	229
IV. Berkeley .....	237
La teoría de la percepción .....	237
La fundamentación del idealismo .....	245
Crítica de la teoría berkeleyana del concepto .....	258
El concepto de sustancia .....	270
La transformación de la teoría berkeleyana del conocimiento .....	275



V. Hume .....	289
Crítica del conocimiento matemático .....	293
La crítica del concepto de causa .....	306
El concepto de la existencia .....	320
Apéndice. Las principales corrientes de la filosofía inglesa, fuera del empirismo .....	333

### Libro Sexto

#### DE NEWTON A KANT

I. El problema del método .....	376
II. Espacio y tiempo .....	396
El problema del espacio y el tiempo en la ciencia de la naturaleza .....	396
<i>a)</i> Newton y sus críticos, 396; <i>b)</i> El desarrollo de la teoría newtoniana. Leonhard Euler, 404.	
El problema del espacio y el tiempo en la metafísica y en la teología especulativa .....	417
La idealidad del espacio y el tiempo. Las antinomias de lo infinito .....	439
El problema del espacio y el tiempo en la filosofía de la naturaleza. Boscovitch .....	460
III. La ontología. El principio de contradicción y el de razón suficiente .....	474
IV. El problema de la conciencia. Fundamentación sub- jetiva y objetiva del conocimiento .....	510

### Libro Séptimo

#### LA FILOSOFIA CRITICA

I. Nacimiento de la filosofía crítica .....	539
II. La crítica de la razón .....	600

El problema de la objetividad. Lo analítico y lo sin- tético .....	615
Espacio y tiempo .....	635
El concepto de la conciencia de sí mismo .....	657
La "cosa en sí" .....	684
INDICE DE NOMBRES .....	715

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar  
en el mes de enero de 1993 en Impresora  
y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (I.EPSA),  
Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.  
Se tiraron 3000 ejemplares.

## EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO II

De acuerdo con su orientación neokantiana, para Cassirer el problema fundamental de la filosofía moderna no es otro que el problema del conocimiento. Si bien sería falso empeñarse en buscar el rendimiento del pensamiento filosófico moderno única y exclusivamente en el campo de la lógica, no puede desconocerse que las diferentes potencias espirituales de la cultura que cooperan a un resultado definitivo sólo pueden desplegar su eficacia plena gracias a la conciencia teórica de sí mismas que tratan de alcanzar. Con lo cual, indirectamente, van transformando poco a poco el problema general y el ideal del saber.

Toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales y últimos por medio de los cuales domina y ordena en unidad la variedad de la materia que la experiencia y la observación le suministran. Al estudiarlos, Cassirer ha considerado como requisito el ir a las fuentes históricas mismas con el fin de comprender cómo van surgiendo estos conceptos fundamentales.

Este segundo volumen arranca de la filosofía empírica inglesa para estudiar luego, en una doble dirección, el desarrollo del idealismo, a partir de Leibnitz y la trayectoria de la ciencia de la naturaleza de Newton en adelante.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

