

UNA NUEVA CRÍTICA
DEL PENSAMIENTO
TEÓRICO

Herman Dooyeweerd

Traducción de
Adolfo García de la Sienna

VOLUMEN I

LAS PRESUPOSICIONES NECESARIAS
DE LA FILOSOFÍA

1994

PRÓLOGO (ABREVIADO) A LA PRIMERA EDICIÓN

La aparición de esta primera presentación sistemática de mi filosofía me llena con un profundo sentido de aprecio hacia Dios por la fortaleza que me concedió para superar innumerables dificultades. Me gustaría también reconocer mi deuda con la Mesa Directiva de la Fundación Dr. Kuiper (*Kuyperstichting*) cuyo apoyo hizo posible la publicación de este trabajo.

La primera concepción rudimentaria de esta filosofía ha madurado incluso antes de que viniera a la Fundación Kuiper.

Originalmente estuve, primero, bajo la influencia de la filosofía neokantiana; luego bajo la de la fenomenología de Husserl. El gran punto de viraje en mi pensamiento estuvo marcado por el descubrimiento de la raíz religiosa del pensamiento mismo, mediante el cual se arrojó nueva luz sobre el fracaso de todos los intentos, incluyendo el mío propio, por llevar a cabo una síntesis interna entre la fe cristiana y una filosofía que está enraizada en una fe en la autosuficiencia de la razón humana.

Vine a entender la significación del “corazón”, repetidamente proclamado por la Santa Escritura como la raíz religiosa de la existencia humana.

Sobre la base de este central punto de vista cristiano vi la necesidad de una revolución en el pensamiento filosófico de un carácter muy radical. Confrontado con la raíz religiosa de la creación, se halla nada menos en cuestión que un relacionar el cosmos temporal completo, tanto en sus aspectos “naturales” como “espirituales”, con este punto de referencia. En contraste con esta concepción bíblica básica, ¿qué significación tiene una así llamada revolución “copernicana” que meramente hace relativos los “aspectos naturales” de la realidad temporal a una abstracción teórica tal como el “sujeto trascendental” de Kant?

Desde un punto de vista cristiano, la completa actitud del pensamiento filosófico, que proclama la autosuficiencia del segundo, resulta ser inaceptable, pues aparta el pensamiento humano de la revelación divina en Cristo Jesús.

El primer resultado del punto de vista bíblico con respecto a la raíz de la realidad temporal fue una ruptura radical con la visión filosófica de la realidad enraizada en lo que he llamado la posición de la inmanencia.

El descubrimiento de la Idea básica trascendental, en el fundamento de todo pensamiento filosófico, hizo posible desplegar las diferentes concepciones teóricas concernientes a la estructura de la realidad, tal y como las desarrolla la filosofía de la inmanencia dominante, en su dependencia respecto de un *a priori* suprateórico. Hizo posible la inauguración de la crítica sobre un plano mucho más profundamente yacente que uno supuestamente meramente teórico.

Si la realidad temporal misma no puede ser *neutral* con respecto a su raíz religiosa, si en otras palabras la completa noción de un cosmos temporal “*an sich*”, independiente de la raíz religiosa de la humanidad, descansa sobre una concepción errónea fundamental, ¿cómo podría uno seguir creyendo en la neutralidad religiosa del pensamiento teórico?

Uno de los principios fundamentales de esta nueva filosofía es el principio cosmológico básico de la *soberanía de las esferas*. Su desarrollo fue sugerido por (el famoso pensador y estadista holandés) Abraham Kuyper, pero depende de la introducción de un fundamento religioso cristiano en la filosofía. Sobre este principio descansa la *teoría general de las esferas nómicas modales* desarrollada en el volumen II. La primera concepción de esta teoría fue ganada después del descubrimiento de la estructura interna de los aspectos modales de la experiencia humana que pude explicar ya en mi conferencia inaugural *La significación de la Idea cosmonómica para la jurisprudencia y la filosofía del derecho* (1926). En la elaboración de esta teoría surgieron dificultades no sólo porque no pude encontrar en ninguna parte un punto de contacto en la filosofía de la inmanencia, sino también porque no pudo volverse fructífera aparte de un cercano contacto con la *teoría especial de las esferas nómicas modales*, la cual investiga los problemas básicos de las varias ciencias especiales a la luz de la Idea básica trascendental cristiana.

Por esta razón, en mis primeras publicaciones discutí la teoría de las esferas nómicas modales siempre en conexión con mi propio campo de ciencia especial, *i.e.* la jurisprudencia. Deseaba cerciorarme de que esta teoría filosófica tiene un valor principal para el pensamiento científico especial antes de extraer cualesquiera conclusiones sistemáticas.

La teoría de las estructuras de individualidad que he desarrollado en el tercer volumen también ha dado lugar a muchos problemas sistemáticos. Incluso en mi trabajo *La crisis en la teoría humanista del Estado* (1932) no sólo he indicado la importancia de esta teoría con respecto a la visión de la estructura de la experiencia intuitiva, sino que también he mostrado su significación para la sociología y la jurisprudencia.

En su etapa más temprana esta teoría no ha sido aun elaborada en un grado suficiente. Su significación no se limita a las ciencias, sino que toca las estructuras fundamentales de la realidad empírica.

Estoy fuertemente convencido de que para la fructífera elaboración de esta filosofía, de una manera genuinamente científica, se necesita un equipo

de compañeros de trabajo que estén en posición de pensar independientemente sus ideas básicas en los campos científicos específicos. Es cuestión de vida o muerte para esta filosofía que académicos cristianos en todos los campos de la ciencia busquen ponerla a trabajar en su especialidad.

También estoy muy agradecido de que desde un comienzo se haya encontrado a mi lado mi colega el Dr Vollenhoven, profesor de filosofía en la Universidad Libre de Amsterdam, cuyo nombre ha estado inseparablemente ligado al mío. Fue un gran gozo para ambos encontrar un entusiasta compañero de trabajo en el profesor Dr H. G. Stoker, cuyas publicaciones dieron a conocer nuestro movimiento en Sudáfrica, y quien con su profunda crítica constructiva ha llamado la atención a varios puntos que requieren una ulterior elaboración.

Y aunque no puedo ver a través de los peculiares conceptos de Stoker en su pleno alcance, y a primera vista tengo ciertas objeciones para ellos, ello no impide que me regocije grandemente por el hecho de que Stoker esté poniendo sus dotes filosóficas, de las cuales ya dio evidencia en el círculo de Max Scheler, al servicio de una ulterior construcción independiente de esta nueva filosofía. Su cooperación ha de ser estimada como de gran valor, particularmente en su propio campo especial de la psicología.

Y finalmente estoy adicionalmente animado por el surgimiento de un círculo, aunque todavía sea modesto, de adherentes científicos, cada uno de los cuales se propone hacer fructífera la nueva filosofía en su propio departamento.

Ligados por una y la misma fe cristiana, igualmente inspirados por el estimulante efecto de la raíz cristiana de vida en la práctica de la ciencia, un primer círculo de trabajadores científicos se ha apegado así a esta filosofía. Dios conceda que este modesto grupo pueda crecer y que muchos que debieran ser nuestros adherentes, pero que todavía resisten la idea cristiana de la ciencia, puedan ser convencidos de que la cuestión no es un asunto de un "sistema" (sujeto a todas las fallas y errores del pensamiento humano) sino más bien concierne al *fundamento* y a la raíz del pensamiento científico como tal.

En conclusión, déjenme hacer dos observaciones finales. La primera está dirigida a mis oponentes sobre bases de principio. Estoy plenamente conciente de que cualquier método de crítica que trata de penetrar en los motivos religiosos de un pensador está en peligro de causar una reacción emocional y de ofender. Al trazar un tren filosófico de pensamiento hasta sus más profundos fundamentos religiosos, de ninguna manera estoy atacando personalmente a mis adversarios, ni tampoco me estoy exaltando a mí mismo en un estilo *ex cathedra*. Tal incomprensión de mi intención me causa mucha aflicción. Un acto de pasar juicio sobre la condición religiosa de un adversario sería una especie de orgullo humano que supone que se

puede exaltar a sí mismo hasta el asiento de juez de Dios. Continuamente he enfatizado el hecho de que la filosofía que he desarrollado, incluso en la aguda y penetrante crítica que ejerce contra la filosofía cristiana de la inmanencia, permanece constantemente dentro del dominio de los *principios*. Deseo repudiar cualquier actitud científica autosatisfecha al confrontar la filosofía de la inmanencia. La crítica detallada de la filosofía humanista de la inmanencia, en la segunda parte del primer volumen, debe ser entendida como autocrítica, como un caso que el cristiano lleva *contra sí mismo*. A menos que se entienda este hecho, la intención de esta filosofía no ha sido comprendida. No debiera juzgar a la filosofía de la inmanencia tan agudamente si no fuera porque yo mismo he pasado a través de ella, y he experimentado sus problemas. No debiera juzgar tan agudamente los intentos de síntesis entre la filosofía no cristiana y las verdades cristianas de la fe si no hubiera vivido la tensión interna entre las dos y luchado personalmente a través de los intentos de síntesis.

Mi segunda observación es de un carácter más formal. Muchos han sido desalentados a estudiar esta nueva filosofía por su supuesta oscuridad y complejidad, y especialmente por su nueva terminología. Desean una forma popular que haga una apelación directa sin que ello requiera esfuerzo. A estas y similares objeciones no tengo sino una réplica qué hacer. Esta filosofía, de seguro, es difícil y complicada, precisamente porque rompe con muchas visiones filosóficas tradicionales. Aquel que las quiera hacer suya debe tratar de seguir paso a paso sus vueltas de pensamiento y penetrar detrás de la estructura teórica a la actitud religiosa básica de todo este modo de filosofar. Esta filosofía no abrirá su significado a aquellos que no estén dispuestos a liberarse de las visiones tradicionales de la realidad y de la epistemología, y que miren meramente a subsecciones aisladas del trabajo.

Pero nadie puede deshacerse de esta visión ignorándola. Tan poco como el pensamiento cristiano puede aislarse en una actitud de negación hacia la filosofía no cristiana, puede la segunda adoptar tal actitud hacia esta tendencia de la filosofía cristiana.

Siempre ha sido una ley del conocimiento humano que la verdad se gana sólo en el conflicto de opiniones. Que el conflicto acerca de esta filosofía pueda ser llevado meramente en aras de la verdad, y así de una manera caballerosa.

No considero como una desventaja que esta filosofía no disfrute de un rápido y fácil éxito. Nadie menos que Kant declaró en el prólogo a su *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*: [*Prolegómenos a toda metafísica futura*:] “*allein Popularität hatte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichele) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu tun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Vollziehung ändern anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens*

gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverläugnung dazu, die Anlockung einer früheren, günstigen Aufnahme der Aussicht auf einem zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen [“me autoelogio de que podría haber hecho popular mi exposición, si mi objeto hubiera sido meramente bosquejar un plan y dejar su completamiento a otros, en vez de tener mi corazón en el bien de la ciencia a la cual me he dedicado tanto; en verdad, requiere no poca constancia, e incluso autonegación, posponer las dulzuras de un éxito inmediato en aras del prospecto de una reputación más lenta pero más duradera”].

Si la elaboración de la filosofía kantiana fue considerada digna de su autonegación, es ciertamente obvio que aquellos interesados en el fundamento cristiano del pensamiento teórico no deben ocuparse del éxito personal, que después de todo carece de valor. Más bien debieran estar dispuestos a sobrellevar un trabajo largo y difícil creyendo firmemente que algo permanente puede lograrse con respecto a la actualización de la idea concerniente a una reforma interna de la filosofía.

Pues, de hecho, la precaria y cambiante opinión de nuestros semejantes no es siquiera comparable con el gozo y la paz internos que acompañan al trabajo científico cuando está basado en Cristo, ¡quien es el camino, la verdad y la vida!

Amsterdam, 1935.

El autor.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN (LA INGLESA)

La primera edición (holandesa) de este trabajo, publicada en los años 1935 y 1936, ha estado agotada por mucho tiempo. Estoy contento de ver que tanto en los Países Bajos como en otros países el vivo interés manifestado en la filosofía expuesta en ésta ha requerido una segunda edición, esta vez en el idioma inglés. La nueva edición nos ha dado a mí y a los traductores muchos difíciles problemas que resolver.

Naturalmente, la evolución de mis concepciones no ha estado detenida desde 1936, de modo que en varios puntos se hacen inevitables importantes adiciones y alteraciones de largo alcance. Por otro lado, habiendo sido diseñado el libro como un todo rigurosamente autocontenido, no se había dejado sino poco espacio para esta revisión. Tuve que restringir los cambios a lo que fue absolutamente necesario, si es que no quería escribir un trabajo enteramente nuevo. La misma limitación se aplica también a la digestión de la literatura reciente sobre el tema. A pesar de todas estas restricciones, sin embargo, resultó ser inevitable incrementar considerablemente el volumen del trabajo original.

Los traductores se enfrentaron a grandes dificultades para vertir el fraseo y la inusual terminología del texto holandés en un inglés correcto y actual; tuvieron que permanecer en contacto conmigo todo el tiempo. Las dificultades más grandes, sin embargo, tendrán que ser superadas en los siguientes dos volúmenes, los cuales contienen la exposición positiva de la filosofía de la Idea cosmonómica. Les agradezco sinceramente por la devoción con la que han logrado la traducción del primer volumen ahora publicado. En estos agradecimientos quiero incluir especialmente al Sr H. de Jongste, quien será cotraductor, junto con el Sr Freeman, de los volúmenes II y III, y quien elaborará el Índice de autores y temas tratados. Él ha participado activamente en la revisión del texto en inglés del primer volumen.

Finalmente, ofrezco mi más sincero agradecimiento en primer lugar a la *Nederlandse Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek* [Organización

Neerlandesa para la Investigación Científica Pura], cuyo considerable apoyo en la forma de un subsidio ha hecho posible la edición revisada de este voluminoso trabajo; y en segundo lugar no menos a mis editores H. J. Paris de Amsterdam y *The Presbyterian and Reformed Publishing Company*, quienes asumieron riesgos sustanciales y han logrado un trabajo excelentemente producido.

Amsterdam, julio de 1953.

El autor.

CONTENIDO

PRÓLOGO (ABREVIADO) A LA PRIMERA EDICIÓN

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN (LA INGLESA)

PREFACIO DEL TRADUCTOR

PARTE I: PROLEGÓMENOS

INTRODUCCIÓN: LA PRIMERA VÍA DE UNA CRÍTICA
TRASCENDENTAL DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

El significado como el modo de ser de todo lo que está siendo

La dirección del pensamiento filosófico hacia la totalidad del significado
implica la autorreflexión crítica

La supuesta reducción de la ipseidad a un polo del pensamiento subjetivo
inmanente

La trascendencia de nuestra ipseidad por encima del pensamiento teórico.
El así llamado sujeto trascendental del pensamiento no puede ser autosu-
ficiente como una abstracción teórica

¿Cómo logra el pensamiento filosófico la idea de la totalidad de signifi-
cado?

El punto arquimediano de la filosofía y la tendencia del pensamiento
filosófico hacia el Origen

La oposición entre el así llamado método crítico y el genético es termi-
nológicamente confundente porque su sentido no está claramente defi-
nido

La inquietud del significado en la tendencia del pensamiento filosófico hacia el Origen

Los tres requerimientos que el punto arquimediano debe satisfacer

La posición de inmanencia en la filosofía

La posición de inmanencia no excluye en sí misma la así llamada vía metafísica hacia aquello que trasciende el pensamiento humano

Empleamos el término filosofía de la inmanencia en el sentido más amplio posible

La situación problemática interna de la posición de inmanencia

Por qué la totalidad del significado no puede ser encontrada en la coherencia de los aspectos modales

El punto arquimediano como punto de concentración para el pensamiento filosófico

¿Satisface el así llamado sujeto trascendental del pensamiento los requerimientos para el punto arquimediano?

La síntesis teórica supone la diversidad modal de significado de lo lógico y lo no lógico que es su opuesto

La trampa en la concepción del así llamado sujeto trascendental del pensamiento como punto arquimediano: diversidad cósmica de significado y diversidad en el significado lógico especial

Malentendido de la síntesis modal de significado como una lógico trascendental

El necesario trascender religioso en la elección de la posición de inmanencia

CAPÍTULO I: LA CRÍTICA TRASCENDENTAL DEL PENSAMIENTO TEÓRICO Y LA SIGNIFICACIÓN CENTRAL DE LA IDEA BÁSICA PARA LA FILOSOFÍA

§1 *El problema del tiempo*

La concepción de Rickert de la autolimitación del pensamiento

La inmanencia de todos los aspectos modales del significado en el tiempo

La influencia de los motivos básicos dialécticos sobre la concepción filosófica del tiempo

El carácter integral del tiempo cósmico. La correlación del orden temporal y la duración, y la relación sujeto-objeto en la segunda

Todas las estructuras de la realidad temporal son estructuras del tiempo cósmico

La Idea trascendental y los conceptos modales del tiempo. El aspecto lógico del orden temporal y la duración

Ninguna concepción estática de lo supratemporal. ¿Es deseable la aceptación de un tiempo central transcósmico?

El aspecto escatológico del tiempo cósmico en la fe

Experiencia natural y teórica del tiempo

§2 *La crítica trascendental del pensamiento teórico y el dogma concerniente a la autonomía del segundo. La segunda vía hacia una crítica trascendental de la filosofía*

La postulación dogmática de la autonomía del pensamiento teórico

Las diferentes visiones de la autonomía del pensamiento teórico y el origen de esta diferencia

El dogma concerniente a la autonomía del pensamiento teórico como un impedimento a la discusión filosófica entre las varias escuelas

La necesidad de una crítica trascendental del pensamiento teórico como tal. La diferencia en principio entre la crítica trascendente y la trascendental

§3 *El primer problema básico trascendental del pensamiento teórico. La "relación Gegenstand" versus la relación sujeto-objeto*

La estructura antitética de la actitud teórica de pensamiento en su carácter puramente intencional y el origen del problema teórico

El primer problema trascendental básico relativo a la actitud teórica de pensamiento

Una confrontación más estrecha de la actitud preteórica con la teórica

La relación sujeto-objeto en la experiencia preteórica

Las consecuencias de ignorar el primer problema básico trascendental en la concepción tradicional de la relación cuerpo y alma en la naturaleza humana

§4 *El segundo problema básico trascendental: el punto de partida de la síntesis teórica*

El *impasse* de la posición de inmanencia y la fuente de las antinomias teóricas

Los varios ismos en la visión teórica de la realidad

El problema del denominador básico para la comparación teórica y la distinción de los aspectos modales

El papel de los ismos en las matemáticas puras y la lógica

Delimitación provisional del aspecto moral

El punto de partida de la síntesis teórica en la crítica kantiana del conocimiento

El problema del punto de partida y la vía de la autorreflexión crítica en el pensamiento teórico

§5 *El tercer problema básico trascendental de la crítica del pensamiento teórico y la unidad de la apercepción trascendental de Kant*

El alegado círculo vicioso en nuestra crítica trascendental

¿Qué es la religión?

La imposibilidad de una fenomenología de la religión. El carácter existente del ego como el centro religioso de la existencia

El carácter supraindividual del punto de partida

El significado del mandato central del amor

El espíritu de comunidad y el motivo religioso básico

El motivo materia-forma griego y el moderno motivo humanista de la naturaleza y la libertad

El pecado como *privatio* y como *dynamis*. Ninguna relación dialéctica entre la creación y la caída

El carácter dialéctico de los motivos básicos apóstatas. Dialéctica religiosa y teórica

El carácter acríptico de los intentos por enlazar la antítesis religiosa en un punto de partida dialéctico mediante una dialéctica teórica

La dialéctica religiosa en el motivo escolástico de la naturaleza y la gracia

La adscripción de la primacía a uno de los componentes antitéticos del motivo básico dialéctico

El significado de cada uno de los componentes antitéticos de un motivo básico dialéctico depende del del otro

§6 *La Idea básica trascendental de la filosofía*

Las tres Ideas trascendentales del pensamiento teórico, a través de cuya mediación el motivo religioso básico controla este pensamiento

La triunidad de la Idea básica trascendental

La crítica trascendental del pensamiento teórico y el exclusivismo dogmático de las escuelas filosóficas

El concepto metafísico analógico de totalidad y la Idea trascendental de la totalidad de significado. Crítica trascendental de la concepción metafísica de la *analogia entis*

La así llamada formalización lógica del concepto de totalidad y la Idea filosófica de totalidad

El principio del Origen y el principio de continuidad en la filosofía de Cohen

Ser y Validez y la cuestión preliminar crítica acerca del significado de estos conceptos

Genericidad del significado versus totalidad del significado

La nivelación de la diversidad modal de significado en el concepto genérico descansa en un incorrecto juicio acrítico del significado especial en el aspecto lógico

El enmascaramiento de la Idea básica trascendental por la así llamada lógica dialéctica. Teodoro Litt

La diversidad modal y la identidad radical de significado. La identidad lógica sólo tiene significado modelo. Parménides

§7 *La Idea básica trascendental como hipótesis de la filosofía*

El carácter teórico de la Idea básica trascendental y su relación con la experiencia preteórica

El dato de la experiencia preteórica como un problema filosófico

El concepto preteórico de cosa y el especial concepto científico de función

La filosofía, la ciencia especial y la experiencia preteórica

Pensamiento “reflexivo” versus “objetivo” en la filosofía reciente. La confusión entre “objeto” y “*Gegenstand*” en esta oposición

La idea básica trascendental como hipótesis de la filosofía

La relación de puntos de vista trascendentes e inmanentes y el significado original del motivo trascendental

La opinión de Kant concerniente a las Ideas trascendentales. Por qué falló Kant al concebir estas ideas como *υπόθεσις* de sus críticas

Fue Fichte quien trató de eliminar las dificultades involucradas en la concepción dualista kantiana

El declive del motivo trascendental en el logicismo metodológico de Marburgo, en la concepción del pensamiento reflexivo de Litt y en la “*ego-logía*” de Husserl

La Idea básica de la filosofía permanece como una *ὑπόθεσις* subjetiva. El criterio de verdad y el relativismo

Los límites trascendentales de la filosofía y el criterio de la metafísica especulativa

El veredicto de Calvino contra esta metafísica

§8 *La Idea básica trascendental de la filosofía como Idea cosmonómica (Wetsidee)*

El origen de esta terminología

Objeciones en contra del término “Idea cosmonómica” y los fundamentos para mantenerlo

Incomprensión de la filosofía de la Idea cosmonómica como idealismo del significado

Idea cosmonómica, concepto modal de leyes y concepto modal de sujeto y objeto

La dependencia de los conceptos modales de ley, sujeto y objeto respecto de la Idea cosmonómica

§9 *El símbolo de la refracción de la luz. El orden cósmico del tiempo y el principio cosmológico de la soberanía en su propia órbita. Los aspectos modales de la realidad como esferas nómicas modales*

La ley como lindero entre el “Ser” de Dios y el “significado” de la creación

La función lógica del pensamiento en apostasía

La re-formación de la Idea cosmonómica por el motivo central de la religión cristiana

Las esferas nómicas modales y su soberanía de esfera

La religión cristiana no permite ninguna absolutización con respecto a su plenitud de significado

Soberanía de esfera de los aspectos modales en su coherencia intermodal de significado como un problema filosófico básico

Potencialidad y actualidad en el tiempo cósmico

El tiempo cósmico y la refracción del significado. ¿Por qué la totalidad del significado sólo puede automanifestarse en el tiempo en la refracción y coherencia de las modalidades?

La función lógica no es relativa en un sentido lógico sino cósmico

La eliminación del orden temporal cósmico en la *Crítica de la razón pura* de Kant

§10 *La importancia de nuestra Idea cosmonómica con respecto a los conceptos modales de leyes y sus sujetos*

Conceptos modales de la *lex* y su sujeto. El sujeto como sujeto a leyes

La perturbación del significado de los conceptos de leyes modales y sus sujetos en la filosofía de la inmanencia humanista

El racionalismo como absolutización de la regla general, el irracionalismo como absolutización de la subjetividad individual

El concepto de sujeto en la fenomenología irracionalista y la filosofía de la existencia

El concepto de *lex* y sujeto en el pensamiento griego antiguo y su dependencia del motivo materia-forma griego.

CAPÍTULO II: FILOSOFÍA Y COSMOVISIÓN

§1 *La posición antitética de la filosofía de la Idea cosmonómica con respecto a la filosofía de la inmanencia y el postulado de la continuidad histórica del pensamiento filosófico contenido en la idea de la philosophia perennis*

La base de la cooperación entre el pensamiento cristiano y las diferentes tendencias de la filosofía de la inmanencia

Un argumento popular en contra de la posibilidad de la ciencia y la filosofía cristianas

Las verdades parciales no son autosuficientes. Toda verdad parcial depende de la verdad en su totalidad de significado

Los innegables estados de cosas en la estructura de la realidad temporal

La idea de la filosofía perene

¿Cómo ha de entenderse la idea de la *philosophia perennis*? El pensamiento filosófico y el desarrollo histórico

Qué es permanente y qué está sujeto al desarrollo histórico del pensamiento. La posición escolástica del acomodo condenada para siempre

La concepción de la antítesis de posiciones en la filosofía de la inmanencia como *Weltanschauungslehre* (teoría de las cosmovisiones)

La consecuencia de nuestra crítica trascendental para la historia de la filosofía

La única antítesis última posible en la filosofía

§2 *La distinción entre filosofía y cosmovisión, y el criterio*

Los linderos entre la filosofía y una cosmovisión tal y como se ven desde la posición de la inmanencia. Desacuerdo con respecto al criterio

La cosmovisión como una “impresión individual de la vida”, Theodor Litt y Georg Simmel

La relación tal y como se ve desde la posición de trascendencia cristiana

§3 *El postulado de neutralidad y la “teoría de las cosmovisiones”*

La defensa por Rickert del postulado de neutralidad

Crítica de los fundamentos de la *Weltanschauungslehre*

Antinomia inmanente en la filosofía de los valores de Rickert

La prueba de la Idea básica trascendental

La filosofía de la Idea cosmonómica no juzga acerca de asuntos sobre los cuales ningún juicio pertenece al hombre, pero conduce al pensador a una autocrítica fundamental

§4 *Secuela: la pretendida autogarantía de la verdad teórica*

El argumento de Litt concerniente a la autogarantía de la verdad teórica

Crítica de la concepción de Litt

La primera trampa en la demostración de Litt: el carácter incondicional del “*cogito* trascendental”

La segunda trampa: la oposición entre pensamiento trascendental y la realidad completa

La “autorrefutación” del escepticismo reducida a su proporción verdadera

La prueba de la Idea básica trascendental

§5 *La Idea básica trascendental y el significado de la verdad*

La imposibilidad de una auténtica teoría de las cosmovisiones religiosamente neutral. El concepto de verdad nunca es puramente teórico con respecto a su significado

La filosofía de la inmanencia no reconoce norma de verdad encima de su Idea básica trascendental

La distinción entre juicios teóricos y ateóricos. La contradicción interna de una restricción de la validez de la verdad a los primeros

Juicios teóricos y no teóricos. Los segundos nunca son alógicos, sino meramente no *gegenständlich*

La distinción de Litt entre verdad teórica y *weltanschauliche* y la autorrefutación de esta distinción en el sentido que pretende Litt

La contradicción interna de este dualismo. La asignificatividad de los juicios, de los cuales se alega que no están sujetos a la norma de verdad

§6 *Determinación más estrecha de la relación entre filosofía y cosmovisión*

La cosmovisión no es un sistema y no puede convertirse en uno sin afectar su esencia

¿Cuál es el significado del concepto de “validez universal”? La concepción kantiana se determina por la posición de inmanencia humanista crítica

La posibilidad de juicios universalmente válidos depende de la validez suprasubjetiva universal de las leyes estructurales de la experiencia humana

La validez universal de un juicio de percepción correcto

El criterio de validez universal de un juicio concerniente a los estados de cosas suprateóricos y la validez incondicional de la ley religiosa de concentración de la experiencia humana

La así llamada “conciencia trascendental” como hipostatización del pensamiento teórico humano en su apostasía general respecto de la plenitud de significado de la verdad

Impureza de la oposición entre “validez universal” e individualidad como una que es contradictoria

Ni la cosmovisión ni la filosofía han de entenderse de modo individualista

PARTE II: EL DESARROLLO DE LA ANTINOMIA BÁSICA EN LA IDEA COSMONÓMICA DE LA FILOSOFÍA DE LA INMANENCIA HUMANISTA

CAPÍTULO I: LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA IDEA BÁSICA TRASCENDENTAL HUMANISTA Y LA POLARIDAD INTRÍNSECA ENTRE EL IDEAL DE CIENCIA CLÁSICO Y EL IDEAL DE LA PERSONALIDAD

§1 *Introducción. La filosofía humanista y la visión humanista del mundo y de la vida*

El socavamiento del sentido de responsabilidad personal en el compromiso religioso

La posición sintética de la filosofía tomista y la ruptura de esta síntesis por el nominalismo del escolasticismo tardío

La filosofía aristotélico tomista y la cultura medieval

El carácter integral y radical del motivo religioso básico de creación, caída y redención en el sentido bíblico

El pecado y la concepción dialéctica de la culpa en la filosofía griega y la humanista

Una vez más la reforma interna del pensamiento filosófico

La teoría especulativa del *logos*

La filosofía como *ancilla theologiæ* en la escolástica agustiniana

El carácter escolástico de la Idea cosmonómica de Agustín

La entrada del motivo dialéctico básico de la naturaleza y la gracia en la escolástica cristiana

La creación como una verdad natural en la *theologia naturalis* de Tomás

La eliminación del significado integral y radical del motivo bíblico de la creación en la metafísica de Tomás

La eliminación del significado radical de la caída y la redención. La tendencia agustiniana neoplatónica en la teología natural de Tomás

La Idea cosmonómica aristotélica

El contenido de la Idea cosmonómica tomista

La dialéctica intrínseca del motivo escolástico básico de la naturaleza y la gracia y el nominalismo del siglo catorce

La “primacía de la voluntad” en la escuela nominalista de pensamiento *versus* la “primacía del intelecto” en la metafísica realista de Tomás de Aquino. No hay conexión esencial entre el realismo y la primacía del intelecto

La primacía de la voluntad en la Idea cosmonómica de Agustín

La *potestas Dei absoluta* en Duns Escoto y Guillermo de Occam

La concepción nominalista de la *potestas Dei absoluta*, de modo enteramente contrario a su intención, ubica la voluntad creadora de Dios bajo la línea limítrofe de la *lex*

La crítica nominalista llevó a cabo una ruptura radical entre los motivos cristianos y los paganos en la escolástica medieval

Secularización del nominalismo en la escolástica tardía

§2 *El surgimiento del pensamiento filosófico humanista*

El derrumbe de la cultura eclesiásticamente unificada

Una consideración más estrecha del motivo religioso básico del humanismo: el motivo de la naturaleza y la libertad

La ambigüedad del motivo humanista de la libertad

El nuevo ideal de la personalidad del Renacimiento

El motivo del dominio de la naturaleza y la ambigüedad del motivo naturaleza

El *πέρας* y el *ἄπειρον*. La antítesis con el ideal antiguo de vida

El *cogito* cartesiano en oposición con el *nous* teórico como el punto arquimediario de la metafísica griega

No hay relación entre el punto arquimediario de Descartes y el de Agustín. La mala concepción de los jansenistas de Puerto Royal sobre este asunto

La conexión entre el escepticismo metodológico de Descartes y el descubrimiento de la geometría analítica. El motivo creación en el *cogito* cartesiano

La tensión polar entre el ideal de la personalidad y el ideal de la ciencia en la estructura básica de la Idea trascendental humanista

La tendencia hacia el infinito en el panteísmo de Giordano Bruno

§3 *El postulado de continuidad en el ideal de ciencia humanista y la antinomia básica en la Idea cosmonómica humanista*

El concepto de sustancia en la nueva metafísica humanista es muy diferente del aristotélico tomista o del platónico

La *lex continui* en Leibniz y la escuela de neokantianos de Marburgo

La antinomia fundamental en la estructura básica de la Idea básica trascendental humanista

La supuesta solución de esta antinomia en el pensamiento trascendental

La tendencia de continuidad en el motivo libertad del ideal de la personalidad

§4 *Un diorama del desarrollo dialéctico de la filosofía humanista después de Kant. El proceso de desarraigo religioso y la actualidad de nuestra crítica trascendental*

El origen de un nuevo ideal de ciencia histórico a partir de un viraje irracionalista y universalista en el motivo libertad

La tensión polar entre el ideal historicista de ciencia y la dialéctica idealista del idealismo de la libertad de Hegel

El surgimiento de la sociología positivista y la transformación del método histórico de pensamiento en uno científico natural

La transformación del historicismo en evolucionismo naturalista

La primera expresión del proceso de desintegración espiritual en el historicismo. La religión de poder de Nietzsche

El papel del neokantismo y el neohegelianismo en la crisis del historicismo

El ideal clásico de la ciencia y el desarrollo de la física del siglo veinte. El neopositivismo de la escuela de Viena

La lógica eidética y la fenomenología de Husserl

La actitud de decadencia en la filosofía de la historia de Spengler y en el existencialismo humanista

La actualidad de nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico

CAPÍTULO II: EL IDEAL DE LA PERSONALIDAD Y EL IDEAL DE LA CIENCIA NATURAL EN LOS PRIMEROS TIPOS DE SU MUTUA TENSIÓN POLAR BAJO EL PRIMADO DEL PRIMERO

§1 *El tipo monista naturalista y el tipo dualista de la Idea básica trascendental bajo el primado del ideal de ciencia. Su conexión con la visión pesimista y semipesimista de la vida*

El conflicto entre Descartes y Hobbes como la primera expresión de la antinomia básica en la Idea cosmonómica humanista

El pesimismo de Hobbes y su conexión con su adscripción de primacía al ideal de la ciencia. Virtud y necesidad en Maquiavelo

El dualismo entre pensamiento y extensión en Descartes

El trasfondo del ideal de personalidad en este dualismo

El problema metafísico concerniente a la relación entre alma y cuerpo adquiere un nuevo significado a la luz de la Idea básica trascendental humanista

El fundamento profundo del indeterminismo parcial de Descartes

La antinomia en la concepción naturalista del pensamiento de Hobbes a la luz del ideal determinista de ciencia. Las *ideæ innatæ* de Descartes

§2 *El tipo matemático idealista de Idea básica trascendental humanista*

Los rasgos supuestamente aristotélico tomistas en la filosofía de Leibniz

La secularización del motivo de la naturaleza y la gracia en la filosofía de Leibniz

El refinamiento del postulado de la continuidad en el ideal de la ciencia mediante el concepto matemático de función de Leibniz

El descubrimiento del cálculo diferencial e integral

Las dos raíces de la filosofía de Leibniz. La incompreensión de Schmalenbach concerniente al origen calvinista del individualismo de Leibniz

El concepto de fuerza de Leibniz y el *motivo de la actualidad* en el ideal de la personalidad

Primacía del ideal matemático de ciencia en la Idea básica trascendental de Leibniz

El teísmo humanista de Leibniz

Logicización de la tendencia dinámica en el ideal de la personalidad

El determinismo intelectual de Leibniz y su doctrina de las ideas innatas a la luz de la *lex continui*

§3 *El nominalismo moderado en la concepción de las ideas de Leibniz. La idea como símbolo de relaciones y como el concepto de ley del ideal racionalista de la ciencia*

La aparente lucha contra el nominalismo en el tercer libro de los *Nouveaux Essais* de Leibniz

La posición nominalista de Leibniz en su tratado concerniente al estilo filosófico de Nizolius (1670)

La noción de alfabeto lógico y la concepción simbólica de las ideas

§4 *Los aspectos modales de la realidad como modos del pensamiento matemático*

Fenómeno y noúmeno en la metafísica de Leibniz; “*verités de raison*” y “*verités de fait*”. El idealismo matemático de Leibniz

Spinoza y Leibniz. La erradicación por Wolff de la distinción entre verdades necesarias y contingentes

§5 *La antinomia básica en la Idea básica trascendental humanista en su tipo matemático idealista y la relación de este tipo con la cosmovisión optimista*

La teodicea con su aparente reconciliación de los ideales de ciencia y personalidad. El optimismo de Leibniz

La engañosa formulación de la tensión polar entre el ideal de la ciencia y el de la personalidad en la terminología de la doctrina cristiana de la fe

La antinomia básica en la Idea básica trascendental humanista asume en Leibniz la forma matemática de la antinomia de la infinidad en acto

“La maldad metafísica” como una verdad eterna necesaria en el pensamiento matemático creativo

La maldad metafísica como la raíz de la maldad física y moral (¡el pecado!)

Cómo intentó Leibniz resolver la maldad metafísica en la continuidad del análisis matemático infinito

Leibniz y Bayle

CAPÍTULO III: EL IDEAL DE LA PERSONALIDAD Y EL IDEAL
DE LA CIENCIA EN LA TRANSICIÓN CRÍTICA
HACIA LA PRIMACÍA DEL IDEAL DE LA PERSONALIDAD

§1 *El viraje psicológico en el ideal de la ciencia y su Idea trascendental de origen*

El viraje psicológico en el ideal de ciencia en el empirismo desde Locke

La antinomia interna en el dualismo psicológico de Locke

Locke mantiene el ideal matemático de ciencia con su motivo de la creación, aunque en una esfera limitada

La tendencia hacia el origen en la oposición de Locke a las ideas innatas, y la Idea trascendental del origen en la epistemología de Locke

La distinción entre el conocimiento de hechos y el conocimiento de las relaciones necesarias entre conceptos

§2 *El tipo monista psicológico de la Idea básica trascendental bajo la primacía del ideal de la ciencia*

La concepción psicologizada del ideal de la ciencia en Hume. Una vez más el rasgo nominalista en el ideal de la ciencia

Hume y el escepticismo pirroniano. Sexto Empírico

La duda escéptica en Hume, como en Descartes, sólo tiene significación metodológica

El criterio de verdad

Las relaciones naturales y filosóficas. Las leyes de la asociación

§3 *La transición del motivo de la creación en el ideal de la ciencia al pensamiento psicológico. La crítica de las matemáticas de Hume*

Interpretaciones contradictorias de la crítica de las matemáticas de Hume

El método de resolución de esta controversia

Hume extrajo las consecuencias completas de su nominalismo “psicologista” con respecto a las matemáticas

El concepto sicologista de espacio de Hume. El espacio como un complejo de puntos coloreados (*minima sensibilia*)

Sicologización del concepto matemático de igualdad

La posición de la aritmética en el sensacionalismo de Hume

La regresión de Hume a la concepción lockeana de las matemáticas permanece completamente inexplicable sobre la base sensacionalista de su sistema

§4 *La disolución de los ideales de la ciencia y de la personalidad por la crítica sicologista*

Crítica de Hume del concepto de sustancia y su interpretación de la experiencia natural

La función creativa de la imaginación y el modo en que el motivo de la creación del ideal humanista de ciencia es transmitido al pensamiento psicológico

Hume destruye el fundamento metafísico del ideal racionalista de la personalidad

La radical autodisolución de los ideales de la ciencia y de la personalidad en la filosofía de Hume

§5 *Continuación: La crítica del principio de causalidad como una crítica de la experiencia*

El problema perteneciente a la necesaria conexión de causa y efecto es para Hume el problema del origen de las leyes naturales como tales

De acuerdo con Hume, la ley de causalidad ha de mantenerse solamente como una ley síquica de asociación. No obstante, falta todo fundamento legítimo para el ideal de la ciencia en un sentido físico matemático

El modo en que la *Critique* de Hume socava finalmente los fundamentos de su propio ideal psicológico de ciencia

Hume desestima la síntesis de significado lógico y síquico en su denominador psicológico básico

§6 *El preludio al cambio de la primacía al ideal de la personalidad*

La extensión del ideal sicologizado de la ciencia sobre los linderos modales de significado de los aspectos estético, diquético, moral y pístico

La cooperación entre las asociaciones de ideas y las de pasiones

El modo en que el ideal sicologizado de la ciencia de Hume destruye la concepción de la libertad de la voluntad en el sentido del ideal matemático de la ciencia

El preludio al cambio de la primacía al ideal de la personalidad

Hume retira la moralidad del ideal de la ciencia. Primacía del sentimiento moral

El ataque de Hume a la teoría racionalista de la ley natural humanista y a su construcción del contrato social. Vico y Montesquieu

§7 *La crisis en el conflicto entre el ideal de ciencia y el de la personalidad en Rousseau*

La religión del sentimiento de Rousseau y su apartamiento de Hume

El optimismo y el pesimismo en su nueva relación en Rousseau

Locke y Rousseau. El contraste entre los derechos humanos innatos y los derechos inalienables del ciudadano

El ideal de la personalidad adquiere la primacía en la construcción del contrato social de Rousseau

La antinomia entre los derechos naturales del hombre y los derechos del ciudadano. El intento de resolverla de Rousseau

El origen de la antinomia ha de encontrarse nuevamente en la tensión entre el ideal de la ciencia y el de la personalidad

CAPÍTULO IV: LA LÍNEA DE DEMARCACIÓN ENTRE LOS IDEALES DE LA CIENCIA Y DE LA PERSONALIDAD EN KANT.
EL TIPO IDEALISTA DUALISTA (CRÍTICO) DE LA IDEA BÁSICA TRASCENDENTAL BAJO LA PRIMACÍA DEL IDEAL HUMANISTA DE LA PERSONALIDAD

§1 *Introducción. La errónea concepción del idealismo trascendental de Kant como la expresión filosófica del espíritu de la Reforma*

Visión de Kroner de la relación del idealismo trascendental con la religión cristiana

¿Es Kant el filósofo de la Reforma? Przywara

La idea de la libertad tanto como la totalidad religiosa como origen del significado: Höningswald

§2 *El desarrollo del conflicto entre el ideal de personalidad y el de la ciencia en la primera fase del pensamiento de Kant hasta su oración inaugural de 1770*

Los motivos de la filosofía humanista precedente. La manera en la cual Kant lucha con su tensión mutua. La influencia del pietismo

En su concepción científica natural, Kant permaneció como un fiel adherente del ideal de la ciencia; su reverencia por el espíritu de la “Ilustración”

La influencia de Rousseau y Hume

El primer periodo de Kant: Kant como apoyador de la metafísica de Leibniz y Wolff. La primacía del ideal de ciencia matemático en la primera concepción de su Idea básica trascendental

El segundo periodo de Kant: la línea de demarcación metodológica entre las matemáticas y la metafísica. La influencia de Newton y del sicologismo inglés

La ruptura entre la metafísica del ideal de ciencia y la filosofía moral en este periodo del pensamiento de Kant

La influencia de Crusius

Tercer periodo: La influencia dominante de Hume y Rousseau. La completa emancipación del ideal de personalidad respecto de la metafísica del ideal de la ciencia

La fase de transición en el pensamiento de Kant hasta 1770

El problema de las antinomias matemáticas. La concepción del espacio y el tiempo de Leibniz y Newton

§3 *El desarrollo ulterior de este conflicto y el origen de la filosofía crítica real*

La separación del entendimiento y la sensibilidad en el discurso inaugural de Kant de 1770

El desarrollo de la nueva concepción de Kant del ideal de la personalidad. El optimismo más temprano es reemplazado por un pesimismo con respecto a la naturaleza sensorial del hombre

La nueva concepción del ideal de la personalidad como *ὑπόθεσις* en la transición a la posición crítica

La “Dialéctica de la razón pura” como el núcleo de la *Crítica de la razón pura* de Kant

§4 *La antinomia entre el ideal de la ciencia y el de la personalidad en la Crítica de la razón pura*

Las tendencias más profundas de la Revolución copernicana de Kant en epistemología son sacadas a la luz por la adscripción de primacía al ideal de la personalidad resultante en una nueva forma de la Idea básica humanista

El tipo dualista de la Idea básica trascendental kantiana

En la Idea básica dualista trascendental de Kant, la antinomia básica entre los ideales de la ciencia y la personalidad asume una forma que había de convertirse en el punto de partida para todos los intentos subsecuentes hechos por el idealismo postkantiano para conquistar este dualismo

La expresión de este dualismo es la antítesis entre leyes naturales y normas

El esquema materia-forma en la epistemología de Kant es una expresión de la antinomia interna de esta Idea básica dualista trascendental

La función de las Ideas trascendentales de la razón teórica

El cambio por Kant del punto arquimediano de la filosofía humanista es claramente evidente a partir de su crítica de la sicología metafísica, en la cual la autoconciencia se había identificado a sí misma con el pensamiento matemático

La crítica de Kant de la “cosmología racional” (la metafísica natural) a la luz de la tendencia trascendental de las Ideas cosmológicas

La intervención del ideal de la personalidad en la solución de Kant de las así llamadas antinomias dinámicas y la antinomia irresoluble en la Idea básica dualista trascendental de Kant

Dentro del núcleo de la Idea básica trascendental de Kant la *Ding an sich* natural ya no puede ser mantenida. La depreciación de la Idea teórica de Dios

§5 *El desarrollo de la antinomia básica en la Crítica de la razón práctica*

Autos y nomos en la Idea de autonomía de Kant

La división dualista entre el ideal de la ciencia y el ideal de la personalidad entrega al segundo en las manos de un formalismo lógico

La definición precisa del principio de autonomía a través de la Idea de personalidad como un “fin en sí mismo”

En la aplicación del imperativo categórico de Kant a las acciones concretas, el dualismo entre “naturaleza” (ideal de la ciencia) y “libertad” (ideal de la personalidad) se convierte en una antinomia

Caracterización de Kant de la concepción de Leibniz de la personalidad libre como “*automaton spirituale*”

La concepción de Kroner del origen de la antinomia en la doctrina de Kant de la “voluntad pura” como “*causa noumenon*”

La antinomia entre naturaleza y libertad en el concepto del bien más alto de Kant

Kant formula la antinomia entre el ideal de la ciencia y el de la personalidad tal y como está implicada en el concepto del bien más alto como la “antinomia de la razón práctica”

En la Idea de Dios de Kant el ideal de la personalidad domina el ideal de la ciencia

§6 *El desarrollo de la antinomia básica en la crítica del juicio*

El intento de resolver el dualismo entre el ideal de la ciencia y el de la personalidad en la *Crítica del juicio*. El problema de la individualidad

La concepción racionalista de la individualidad de Kant

La idea de la teleología en la naturaleza

La ley de especificación como el principio regulativo de la facultad trascendental del juicio para la contemplación de la naturaleza

La razón por la que “*Crítica del juicio*” no puede resolver la discordia básica en el punto arquimediano de Kant

La misma antinomia que intrínsecamente destruye la Idea del “*homo noumenon*” recurre en el principio del juicio teleológico

El carácter ficticio de la concepción teleológica de la naturaleza se sigue directamente de la Idea básica trascendental de Kant

El origen de la antinomia en la facultad del juicio teleológico a la luz de la Idea cosmonómica de Kant

La antinomia básica entre los ideales de la ciencia y la personalidad en Kant se halla por todos lados cristalizada en el esquema forma-materia. Una sinopsis del desarrollo de esta antinomia en las tres críticas.

La Idea básica trascendental dualista de Kant carece de un punto arquimediano inequívoco y de una idea inequívoca de totalidad del significado

CAPÍTULO V: LA TENSIÓN ENTRE EL IDEAL DE LA CIENCIA
Y EL DE LA PERSONALIDAD EN LA FILOSOFÍA
DE LA IDENTIDAD DEL IDEALISMO
DE LA LIBERTAD POSTKANTIANO

§1 *El periodo de transición entre el idealismo crítico y el idealismo de la libertad monista. De Maimon a Fichte*

Intento de Maimon por resolver la antinomia en el esquema forma-materia de Kant mediante el principio de continuidad de Leibniz

Apartamiento de Maimon del motivo verdaderamente trascendental. Cómo la Idea trascendental pierde para él su dirección hacia el ideal de la personalidad de Kant

La crítica matemática de Maimon y la escuela de Marburgo entre los neokantianos

El problema relativo a la relación entre lo universal y lo particular en el conocimiento dentro del dominio de las formas apriorísticas de la conciencia. La Idea cosmonómica de Maimon

En la explicación de su “principio de determinabilidad” Maimon empieza desde tres modos fundamentalmente diferentes en que el pensamiento puede combinar una multiplicidad de “objetos de conciencia” en una unidad lógica

La ruptura entre forma y materia sensorial del conocimiento. El escepticismo tardío de Maimon con respecto al concepto de experiencia de Kant

Dentro de los límites de la posición crítica, el ideal de la ciencia matemático aparece como incapaz de superar el dualismo de Kant entre sensibilidad y razón

§2 *El postulado de continuidad en la nueva concepción del ideal de la personalidad y el génesis de la filosofía dialéctica en la primera Theoretische Wissenschaftslehre de Fichte (1794)*

El motivo básico de la primera *Wissenschaftslehre* de Fichte. El momento creativo en el ideal de la personalidad

El punto arquimediano en la Idea básica trascendental de Fichte

El “ego absoluto” de Fichte como origen y totalidad de toda la diversidad cósmica de significado no es nada más que la hipostatización de la función moral

El intento de Fichte de una deducción trascendental de las formas Kantianas de pensamiento a partir de la autoconciencia

El pensamiento dialéctico, dominado por el ideal de la personalidad, usurpa la tarea del orden cósmico

Para Fichte el “ego absoluto” permanece fuera del sistema dialéctico. La idea del ego absoluto como tarea ética

Fichte intenta dar una explicación de la posibilidad del pensamiento teórico refiriendo el segundo a la ipseidad. Por qué este intento no puede tener éxito sobre la posición de immanencia de Fichte

Deducción trascendental de las categorías Kantianas de relación a partir de la autoconciencia. El ideal de la ciencia es aquí derivado del ideal de la personalidad

El dominio por el postulado de continuidad del ideal de la personalidad. La Idea básica trascendental humanista en su tipo monista moralista trascendental

La imaginación productiva es para Fichte el origen creativo de la materia sensorial

Fichte concibe la imaginación productiva como una función inconciente de la razón

En su concepto de imaginación productiva, Fichte no penetra a la autoconciencia cósmica preteórica, sino que permanece involucrado en la concepción funcionalista del conocimiento de Kant

La doctrina de la imaginación productiva de Fichte y la interpretación de Kant por Heidegger

§3 *La tensión entre los ideales de la ciencia y la personalidad en la Praktische Wissenschaftslehre de Fichte (1794)*

Fichte refiere el impulso hacia la experiencia sensorial a la función moral de la personalidad, en la cual se concentra el ideal de la personalidad

El ego infinito e ilimitado como empeño moral. Eliminación también del concepto práctico de sustancia de Kant. El ego como actividad creativa infinita se identifica con el imperativo categórico de Kant

El “fatalismo” al que tan agudamente se opuso Fichte no es sino el ideal de la ciencia de la *Aufklärung* dominando al ideal de la personalidad

La línea dialéctica de pensamiento de la doctrina práctica de la ciencia: sentimiento, intuición, anhelo, aprobación, impulso absoluto (imperativo categórico)

El imperativo categórico como el impulso absoluto que está fundado en sí mismo

Ditirambo de Fichte sobre el ideal de la personalidad: “*Über die Würde des Menschen*” (“Sobre la dignidad del hombre”)

La pasión por el poder en el ideal de la personalidad de Fichte. El ideal de la ciencia se convierte en un ideal titánico de la cultura

La antinomia entre el ideal de la ciencia y el ideal de la personalidad se convirtió de hecho, en el primer periodo de Fichte, en un antinomia entre Idea y sentido dentro del ideal de la personalidad mismo

CAPÍTULO VI: LA VICTORIA DE LA CONCEPCIÓN IRRACIONALISTA DE LA IDEA BÁSICA TRASCENDENTAL HUMANISTA SOBRE LA RACIONALISTA. EL IDEAL DE LA PERSONALIDAD EN SU VIRAJE IRRACIONALISTA EN LA FILOSOFÍA DE LA VIDA

§1 *La transición al irracionalismo en el tercer periodo de Fichte bajo la influencia del movimiento del “Sturm und Drang” (“Tormenta y tensión”)*

Relación de Fichte con el “*Sturm und Drang*”

La concepción irracionalista de la individualidad del genio. El viraje irracionalista en el ideal de la personalidad

Tensión entre la concepción irracionalista de la libertad y el ideal de la ciencia en su forma leibniziana en Herder. La antinomia se busca en la “vida” misma. El motivo Fausto y el Prometeo

La idea irracionalista de la humanidad y la apreciación de la individualidad en la historia

El tercer periodo de Fichte y la influencia de Jacobi. La filosofía trascendental en contraste con la experiencia de la vida. la primacía de la vida y el sentimiento

Hegel como opositor a la filosofía de la vida y el sentimiento

La materia sensorial de la experiencia de Kant es ahora la “verdadera realidad” para Fichte

Reconocimiento del valor individual de lo empírico como tal. Estimación de Fichte de la individualidad contrastada con la de Kant. Individualización del imperativo categórico

Ningún irracionalismo radical en el tercer periodo de Fichte

§2 *Irracionalismo estético en el ideal humanista de la personalidad. El ideal del “alma hermosa”. Elaboración del motivo irracionalista de la libertad en la filosofía moderna de la vida y su tensión polar con el ideal de la ciencia*

Schiller y la *Crítica del juicio estético* de Kant. Idealismo estético. la influencia de Shaftesbury

El ideal del “alma hermosa”

La “moralidad del genio” en el Romanticismo temprano

La tensión entre los ideales de la ciencia y la personalidad en el desarrollo de Nietzsche. Biologización del ideal de la ciencia (Darwin)

La relación entre $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ y $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ en el ideal irracionalista de la personalidad. El carácter dialéctico de la filosofía de la vida. Fenomenología dialéctica moderna

Los tipos de la Idea cosmonómica irracionalista de pensamiento humanista

§3 *La génesis de un nuevo concepto de ciencia a partir del ideal humanista de la personalidad en sus tipos irracionalistas. El cuarto periodo de Fichte*

Orientación de un nuevo ideal de ciencia hacia la ciencia de la historia

Fichte en su cuarto periodo y la escuela de neokantianismo alemana del suroeste

Supuesto “racionalismo” de Hegel

Intuición intelectual en Schelling

La nueva lógica dialéctica de Hegel y su orientación histórica

El problema de la “*Realität der Geisterwelt*” (realidad del mundo de los espíritus)

Viraje transpersonalista en el ideal de la personalidad. La nueva concepción del “*ordo ordinans*” en la metafísica panteísta de Fichte

El denominador básico de Fichte para los aspectos de significado se vuelve histórico en carácter. La filosofía de la historia de Fichte

La individualidad natural debe ser aniquilada en el proceso histórico por la individualidad del espíritu

Individualidad y sociedad

Abandono del esquema crítico forma-materia

Lógica del pensamiento histórico de Fichte

Nuevo concepto histórico del tiempo de Fichte

En la “*Staatslehre*” de 1813, Fichte anticipa el método “histórico-cultural” de la escuela de neokantismo alemana del suroeste. La síntesis de naturaleza y libertad en el concepto de “fuerza libre”

La “escondida conformidad con la ley” del desarrollo histórico. El concepto irracionalista de la ley

Irracionalización del plan divino del mundo

El concepto de “pueblo altamente dotado” (*das geniale Volk*)

Las antinomias internas en esta lógica irracionalista de la historia

Ley e individualidad

La “nacionalidad histórica” como “verdadera realidad” contrastada con el estado como abstracción conceptual

PARTE III: CONCLUSIÓN Y TRANSICIÓN AL DESARROLLO
DE LOS CONTENIDOS POSITIVOS DE LA FILOSOFÍA
DE LA IDEA COSMONÓMICA

CAPÍTULO I: LAS POSICIONES ANTITÉTICA Y SINTÉTICA
EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CRISTIANO

§1 *Una presentación sistemática de la antítesis entre la estructura básica de lo cristiano y la de los varios tipos de Idea básica trascendental humanista*

Esquema de la estructura básica y de los tipos polares de la Idea cosmonómica humanista, en confrontación con la Idea básica cristiana

§2 *Los intentos de sintetizar la fe cristiana con la filosofía de la inmanencia, antes y después de la Reforma*

Las consecuencias de la posición sintética para la doctrina cristiana y para el estudio de la filosofía en el pensamiento patrístico y en el escolástico

El hiato entre “fe” y “pensamiento” es sólo un hiato entre la fe cristiana y la filosofía de la inmanencia

La falsa concepción concerniente a la relación entre la revelación cristiana y la ciencia. Filosofía acomodada de la inmanencia como *ancilla theologiae*

La consecuencia de la Reforma para el pensamiento científico

El efecto secundario del dualismo nominalista en la distinción espiritualista entre la Ley y el Evangelio

La filosofía escolástica de Melanchton. Melanchton y Leibniz

Melanchton no rompió radicalmente con la filosofía de la inmanencia

Por qué una filosofía cristiana radical sólo puede desarrollarse en la línea del punto de partida religioso de Calvino

La Idea cosmonómica de Calvino *versus* la aristotélico-tomista

Idea de la Ley de Calvino *versus* la posición irracionalista y dualista de Brunner

No hay dualismo entre “*gratia communis*” y “*gratia particularis*”

Abraham Kuyper y su frecuentemente mal entendida idea de antítesis

Por qué rechazo el término 'filosofía calvinista'

La filosofía de la Idea cosmonómica y el blondelismo

La significación de la filosofía de la Idea cosmonómica para un contacto filosófico entre las diferentes escuelas

**CAPÍTULO II: EL PLAN SISTEMÁTICO DE NUESTRAS
INVESTIGACIONES ULTERIORES Y UN EXAMEN DETENIDO
DE LA RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA IDEA
COSMONÓMICA CON LAS CIENCIAS ESPECIALES**

§1 *Las así llamadas divisiones de la filosofía sistemática a la luz de la Idea básica trascendental*

La significación fundamental de la Idea básica trascendental para todos los intentos hechos en la filosofía humanista de la inmanencia para clasificar los problemas de la filosofía

La opinión de Windelband concerniente a la necesidad de dividir la filosofía en una sección práctica y una teórica

La distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica en el pensamiento griego

La distinción sofística entre filosofía teórica y filosofía práctica a la luz del motivo griego de forma y materia

El viraje axiológico de esta distinción. La primacía de la filosofía teórica *versus* la primacía de la filosofía práctica

La primacía del conocimiento práctico en las tendencias naturalistas nominalistas de la filosofía griega de la inmanencia

En la filosofía griega de la inmanencia, la necesidad de adscribir la primacía a la razón teórica o a la práctica está conectada con el motivo dialéctico forma-materia

Por qué no podemos dividir la filosofía en teórica y práctica

§2 *El desarrollo sistemático de la filosofía de la Idea cosmonómica de acuerdo con temas indisolublemente coherentes*

La filosofía de la Idea cosmonómica no reconoce ninguna división dualista de la filosofía. Los temas desarrollan el mismo problema filosófico básico en momentos que están unidos en la Idea básica trascendental, en su relación con las diferentes estructuras del tiempo cósmico. Estos momentos están inseparablemente vinculados

La filosofía de la Idea cosmonómica no reconoce ningún otro fundamento teórico que la crítica trascendental del pensamiento teórico

§3 *Un examen detenido de la relación entre la filosofía y las ciencias especiales*

La separación de la filosofía respecto de las ciencias especiales desde la posición del humanismo moderno

La insostenibilidad intrínseca de una separación entre ciencia y filosofía

La imposibilidad de dibujar una línea de demarcación entre el pensamiento filosófico y el científico en las matemáticas, para volver autónoma a esta ciencia con respecto a la filosofía

La concepción positivista nominalista del carácter meramente técnico de los conceptos y métodos científicos constructivos

La concepción positivista de la realidad *versus* los hechos diquéticos

Las estructuras de la realidad modales funcionales y típicas

La absolutización del concepto de función y la introducción ilegítima de un concepto estructural específico de individualidad como uno funcional

La dependencia de las ciencias empíricas respecto de las estructuras típicas de individualidad. La revolución de la física en el siglo veinte

La defensa de la autonomía de las ciencias especiales ante la así llamada posición crítica realista

Los experimentos no develan una realidad estática, dada independientemente del pensamiento lógico; más bien apuntan a la solución de las cuestiones concernientes a un aspecto de la realidad que, bajo la dirección del pensamiento teórico, está involucrada en un proceso de enriquecimiento y apertura de su significado

La apelación a la realidad en la investigación científica nunca es filosófica y religiosamente neutral. El historicismo en la ciencia

El conflicto entre las tendencias funcionalistas mecanicistas, las neovitalistas y las holistas en la biología moderna

PARTE I
PROLEGÓMENOS

INTRODUCCIÓN
LA PRIMERA VÍA DE UNA CRÍTICA TRASCENDENTAL
DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Si yo considero la realidad tal y como está dada en la experiencia preteórica natural, y entonces la confronto con un análisis teórico, a través del cual la realidad parece partirse en varios aspectos modales,¹ entonces lo primero que me impacta es la *interrelación indisoluble* original entre estos aspectos que son distinguidos explícitamente por primera vez en la actitud teórica de la mente. Una indisoluble coherencia interna vincula el aspecto numérico con el espacial, el segundo con el aspecto del movimiento matemático, el aspecto del movimiento con el de la energía física, el cual es la base necesaria del aspecto de la vida orgánica. El aspecto de la vida orgánica tiene una conexión interna con el del sentimiento síquico, el segundo se refiere en su anticipación lógica (el sentimiento de corrección o incorrección lógica) al aspecto lógico analítico. Éste a su vez está conectado con el aspecto histórico, el lingüístico, el de interrelación social, con los aspectos económico, estético, diquético,* moral y el de la fe. En esta coherencia cósmica intermodal ningún aspecto se sostiene por sí mismo; cada uno se refiere en su interior y más allá de sí a todos los otros.

La coherencia de todos los aspectos modales de nuestro cosmos *encuentra su expresión en cada uno* de ellos, y también *apunta más allá* de sus propios

¹ Aquí la referencia es a las modalidades universales fundamentales del ser temporal que no se refieren al “qué” concreto de las cosas o eventos, sino que son sólo los diferentes modos del “cómo” universal que determina los aspectos de nuestra visión teórica de la realidad. Por ejemplo, el aspecto histórico de la realidad temporal no es en lo absoluto idéntico con lo que de hecho sucedió en el pasado. Más bien, es el particular modo de ser que determina la visión histórica de los eventos reales en la sociedad humana. Estos eventos tienen desde luego muchos más aspectos modales que el histórico. No existe una realidad puramente histórica. Lo mismo vale para todos los otros aspectos modales.

* Diquético de *diké*, que significa justicia en griego. Se trata del aspecto relativo a la justicia. [N del T].

límites hacia una totalidad central, la que a su vez es expresada en esta coherencia.²

Nuestro ego se expresa como una totalidad en la coherencia de todas sus funciones dentro de todos los aspectos modales de la realidad cósmica. Y el hombre, cuyo ego se expresa en la coherencia de todas sus funciones modales temporales, fue creado por Dios como la *expresión* de su imagen.³

El significado como el modo de ser de todo lo que está siendo

Este carácter universal de *referir* y *expresar*, que es propio a nuestro entero cosmos creado, estampa a la realidad creada como *significado*, de acuerdo con su naturaleza dependiente no autosuficiente. *Significado* es el *ser* de todo lo que ha sido *creado* e incluso la naturaleza de nuestra ipseidad. Tiene una *raíz religiosa* y un *origen divino*.

Ahora bien, la filosofía debiera equiparnos con una profunda visión de la coherencia intermodal de todos los aspectos del mundo temporal. La filosofía debiera hacernos conscientes de que esta coherencia es una coherencia de *significado que se refiere a una totalidad*. Hemos sido acomodados en esta coherencia de significado con todas nuestras funciones modales, las que incluyen tanto las así llamadas ‘naturales’ como las así llamadas ‘espirituales’. La filosofía debe dirigir la visión teórica de la totalidad sobre nuestro cosmos y, dentro de los límites de su posibilidad, responder a la pregunta ‘*Wie alles sich zum ganzen webt?*’ [¿Cómo se entreteje todo para formar una totalidad?]

El pensamiento filosófico en su carácter propio, el cual nunca ha de ser ignorado sin impunidad, es pensamiento teórico dirigido a la *totalidad de significado* de nuestro cosmos temporal.

Estas sencillas tesis introductorias contienen en sí mismas el entero complejo de problemas involucrados en una discusión de la posibilidad de la filosofía genuina.

El pensar filosófico es una actividad real; y solamente a costa de esta misma realidad (y entonces meramente como un concepto teórico) puede ser abstraído del pensar mismo.

Esta abstracción del ego real entero que piensa puede ser necesaria para formular el concepto de pensamiento filosófico. Pero incluso en este acto

² Veremos en lo subsecuente por qué esta totalidad más profunda necesariamente trasciende la coherencia mutua de todos los aspectos modales de la realidad temporal, así como nuestra ipseidad trasciende la coherencia de sus funciones en estos aspectos.

³ Ésta fue borrada cuando el hombre intentó ser algo *en sí mismo*. Cf el espléndido pronunciamiento en la *Épître à tous amateurs de Jésus Christ* escrita por Calvino en 1535 (ed. Pannier, París, 1929, p. 36): “Car il lavoit formé à son image et semblance, telleme(n)t que la lumière de sa gloire reluysoit clairement en lui. . . Mais le malheureux voulant estre q(ue)l que chose en soymsme. . . son image et semblance en estoit effacée. . .”

de determinación conceptual es el ego el que realmente está haciendo la faena. Ese ego está realmente operando no meramente en su *pensamiento*, sino en *todas* las funciones en que se expresa dentro de la coherencia de nuestro mundo temporal. No hay ningún solo aspecto modal de nuestros cosmos en el cual no esté realmente funcionando. Tengo una función real en el aspecto modal del número, en el espacio, en el movimiento, en la energía física, en la vida orgánica, en el sentir síquico, en el pensamiento lógico, en el desarrollo histórico, en el lenguaje, en la interrelación social con mis semejantes, en la valoración económica, en la contemplación o la producción estética, en la esfera diquética, en la moralidad y en la fe. En este sistema completo de funciones modales de significado, soy yo el que permanece como el punto central de referencia y la unidad más profunda por encima de toda la diversidad modal de los diferentes aspectos de mi existencia temporal.

La dirección del pensamiento filosófico hacia la totalidad del significado implica la autorreflexión crítica

¿Puede entonces la filosofía —que debiera ser guiada por la Idea de la totalidad de significado— ser en lo absoluto posible sin autorreflexión crítica? Evidentemente no. Una filosofía que no conduce a esta reflexión nunca desde el principio llega a estar dirigida a la *totalidad de significado* de nuestro cosmos. Γνώθι σεαυτόν, “conócete a ti mismo”, debe desde luego escribirse encima de los portales de la filosofía.

Pero en esta misma exigencia de *autorreflexión* crítica se encuentra el gran problema.

De seguro, el ego está realmente activo en su pensamiento filosófico, pero necesariamente trasciende el concepto filosófico. Pues, como aparecerá después, el yo es el *punto de concentración de todas* mis funciones cósmicas. Es una *totalidad* subjetiva que ni puede ser resuelta en pensamiento filosófico, ni en ninguna otra función, ni en una coherencia de funciones. Más bien *se halla en la base de todos éstos* como su presuposición. Sin determinación conceptual, sin embargo, no podemos pensar en un sentido teórico, y consecuentemente no podemos filosofar.

¿Cómo puede ser entonces posible la *autorreflexión*, si no trasciende el concepto y consecuentemente los límites del pensamiento filosófico?

Parece haber sin embargo una salida a esta dificultad.

No tiene sentido requerir que el pensamiento filosófico exceda sus límites inmanentes para alcanzar la autorreflexión.

Si se concede que en el pensamiento filosófico el ego está activo cuando está de hecho pensando, se sigue que este pensamiento debe estar concentrado desde el principio en la ipseidad, sólo en tanto que ésta funciona en la

esfera lógica como una subjetividad que ya no ha de ser eliminada. Este ego pensante es entonces el residuo de una eliminación metódica de todos aquellos momentos en el “yo individual” concreto funcionando en el “tiempo y el espacio” y al cual puedo todavía convertir en un *Gegenstand** de la función subjetiva última del pensamiento.

La supuesta reducción de la ipseidad a un polo del pensamiento subjetivo inmanente

Aquello que permanece es un así llamado “sujeto lógico trascendental”. Ya no tiene nada individual en sí mismo y no *trasciende* los linderos de nuestra función lógica. Es concebido como un polo de pensamiento subjetivo, inmanente, en oposición al cual la realidad experimentable entera retrocede hacia el contrapolo de la *Gegenständlichkeit* [calidad de *Gegenstand*]. Como tal es considerado como un prerrequisito de todo el conocimiento teórico concreto. Pues todo conocimiento está en última instancia relacionado con un “Yo pienso” último. Y éste no es sino la unidad lógica última de un sujeto epistemológico.

Sin embargo, al tomar conocimiento de este experimento de pensamiento, se nos aparece el fantasma del “bendito Münchhausen”. Pues, de hecho, el así llamado sujeto de pensamiento lógico trascendental es aquí nuevamente abstraído del ego que está realmente operativo en su función lógica. Está incluso aislado en el mayor grado de abstracción concebible, puesto que es el producto de un proceso metódico de eliminación por el cual el pensador se imagina que es capaz, en última instancia, de apartar la función de pensamiento como una actividad autosuficiente.

La trascendencia de nuestra ipseidad por encima del pensamiento teórico. El así llamado sujeto trascendental del pensamiento no puede ser autosuficiente como una abstracción teórica

Pero esta entera reducción del ego pensante a un supuesto “sujeto lógico trascendental”, *llevada a cabo en el proceso de pensamiento*, sólo puede ser efectuada por la ipseidad. Esta última, la cual piensa teóricamente, no puede a su vez ser el *resultado de la abstracción formada por el pensamiento*. El “sujeto lógico trascendental”, en el supuesto sentido de polo de pensamiento lógico

* ‘*Gegenstand*’ es una palabra alemana que significa, literamente, “lo que está puesto en contraposición”, si bien usualmente se traduce como “objeto”. En la filosofía de Dooyeweerd es un término técnico que significa lo que está opuesto a la función lógica del pensamiento. Debe distinguirse nítidamente del concepto dooyeweerdiano de objeto, el cual se define más adelante. [N del T].

subjetivo universal, no es en el análisis final sino el desnudo *concepto* de la unidad de pensamiento lógica subjetiva, el cual presupone el ego pensante. Además es un seudoconcepto, puesto que se supone que no es susceptible de análisis.

El pensamiento filosófico, sin embargo, no puede ser aislado en su función lógica subjetiva, pues no tiene *ipseidad* como mero pensamiento, como el así llamado *reines Denken* [pensamiento puro]. Toda realidad en el acto de pensar surge del ego, el cual trasciende el pensamiento. El “sujeto lógico trascendental” real permanece como una abstracción, producida por el ego pensante. Y es, más aun, *una abstracción asignificativa envuelta en contradicciones internas*. Pues la real función lógica del pensamiento nunca puede ser “*an sich*” [en sí]. Aparte del ego trascendente simplemente no es real, o más bien carece de existencia en lo absoluto.

La autorreflexión filosófica supone entonces en cualquier caso que nuestro ego, el cual trasciende los límites del pensamiento teórico, debiera dirigir su acto de pensamiento reflexivo hacia *sí mismo*. El pensamiento filosófico no retorna a sí mismo en el proceso de reflexión, sino que es el ego el que en el proceso de reflexión debiera retornar a sí mismo. Y este real retorno a uno mismo en el acto de pensamiento reflexivo debe finalmente trascender los límites del pensamiento filosófico, si es cierto que se ha de llegar a la deseada autorreflexión. Esta misma conclusión puede ser alcanzada por un camino diferente. Puede extraerse de la idea del pensamiento filosófico como un pensamiento teórico de la totalidad.

¿Cómo logra el pensamiento filosófico la idea de la totalidad de significado?

El carácter propio del pensamiento filosófico, como hemos dicho, nunca puede ser ignorado sin impunidad. El pensamiento filosófico es pensamiento teórico *dirigido* hacia la *totalidad de significado*.

Por lo tanto, debo primero dar a mi pensamiento una dirección fija en la *Idea* de la totalidad de significado.

Si esta *Idea** no ha de permanecer completamente sin contenido, si ha de tener éxito en mostrar una dirección a mi pensamiento filosófico, entonces debe ser posible que yo, quien voy a practicar la filosofía, *escoja mi posición en esta totalidad de significado de nuestro cosmos temporal*. Pues, a menos que tal posición pueda ser encontrada, la segunda permanecerá como algo extraño para mí. En mi ipseidad central debo participar en la totalidad de significado si es que debo tener la *Idea* de la misma en mi pensamiento filosófico.

* El término ‘Idea’ es utilizado por Dooyeweerd en un sentido muy similar al del término kantiano de *Grenz-Begriff* o concepto límite, es decir, un concepto que se refiere a una totalidad que no es comprendida en el concepto mismo. Cf *Crítica de la Razón Pura* A255-B311 [N del T].

Hablando figurativamente: En el proceso de dirigir mi pensamiento filosófico en la Idea hacia la totalidad de significado, debo ser capaz de ascender a una torre vigía por encima de toda la especialidad modal de significado que funciona dentro de la coherencia de los aspectos modales. Desde esta torre debo ser capaz de reconocer esta coherencia con toda la diversidad modal de significado incluida en ella. Aquí debo encontrar el punto de referencia con el cual debe ser relacionada esta diversidad modal, y al cual debo retornar en el proceso de pensamiento reflexivo. En otras palabras, si no he de perderme en la especialidad modal de significado durante el curso del pensamiento filosófico, debo ser capaz de encontrar una posición que trascienda los aspectos modales especiales. *Sólo trascendiendo la especialidad de significado puedo alcanzar la visión efectiva de totalidad por la cual la primera ha de ser distinguida como tal.*

El punto arquimediano de la filosofía y la tendencia del pensamiento filosófico hacia el Origen

Llamamos *punto arquimediano de la filosofía* a este punto fijo sólo a partir del cual, en el curso del pensamiento filosófico, somos capaces de formar la Idea de la totalidad del significado.

Sin embargo, si hemos encontrado este punto arquimediano, nuestra ipseidad hace el descubrimiento de que la visión de la totalidad no es posible aparte de una visión del origen o ἀρχή tanto de la totalidad como de la especialidad del significado.

La totalidad, en la cual se supone que participa nuestra ipseidad, puede desde luego trascender toda especialidad de significado en la coherencia de su diversidad. No obstante la misma, en último análisis, permanece siendo *significado*, el cual no puede existir por sí mismo, sino que supone un ἀρχή, un *Origen que crea significado*.

Todo significado es *desde, a través de, y hacia* un origen, el cual ya no puede ser relacionado con un ἀρχή más alto.

La relatividad genética del significado, el hecho de que no es autosuficiente, yace en su mismo carácter. Y si es imposible que el pensamiento filosófico sea algo diferente del pensamiento teórico dirigido a la totalidad de significado de nuestro cosmos, entonces nuestra dirección hacia el ἀρχή está necesariamente incluida en su tendencia hacia la totalidad.

Todo pensamiento filosófico genuino ha por ende empezado como pensamiento dirigido hacia el origen de nuestro cosmos. Desde el principio, la filosofía no cristiana buscó este origen dentro del reino del significado mismo, aunque le dio muchos nombres exaltados. Sin embargo, por el momento no me ocupo de este hecho. Mi única preocupación en este momento es ubicar en primer plano la tendencia genética básica del pensamiento filosófico como pensamiento *dirigido hacia el origen*.

La introducción de la pregunta crítica relativa a los límites de nuestro conocimiento sería prematura en esta etapa. El problema epistemológico: ¿Cuáles son los límites de nuestro conocimiento? presupone, de hecho, alguna penetración en el significado del conocimiento como algo necesariamente relacionado con el ego. En tanto que esta penetración no haya sido conseguida, la apelación a la investigación epistemológica es prematura; puede aparentemente desterrar del pensamiento filosófico, del todo, la tendencia genética básica, pero este veredicto no puede ser definitivo.

La oposición entre el así llamado método crítico y el genético es terminológicamente confundente porque su sentido no está claramente definido

Pues la tendencia básica mencionada arriba es tan esencial a la filosofía que hace su aparición en el corazón de todas las preguntas epistemológicas. En su referencia a las *condiciones a priori* de todo conocer humano, la pregunta crítica de cómo es posible el conocimiento universalmente válido de nuestro cosmos puede necesitar ser nítidamente distinguida de todas las preguntas relacionadas con los momentos no *a priori* de nuestro conocimiento. No obstante, es terminológicamente confundente en un alto grado hablar de un modo de pensamiento *crítico* en oposición a uno *genético*, como es usual en ciertas corrientes de la filosofía neokantiana.

Pues la pregunta crítica, después de un poco de reflexión, necesariamente conduce a la genética: ¿Cuál es el *origen* de nuestro conocimiento y de la realidad cognoscible?⁴

Lo único que importa es la pregunta acerca del significado del problema genético, y no tarda más el planteamiento de esta pregunta que el verse que implica el problema de cómo es en lo absoluto posible una teoría del conocimiento.

El *significado*, como dijimos, constantemente apunta *hacia afuera* y *más allá* de sí mismo hacia un origen que es él mismo ya no más *significado*. Permanece dentro de los límites de lo *relativo*. El verdadero *Origen*, por el contrario, es *absoluto* y *autosuficiente*!

Supóngase ahora que una o más de nuestras funciones cognitivas en su estructura apriorística es desde el principio teóricamente *considerada como independiente, i.e.* pensada aparte de toda *determinación* ulterior posible (como lo hace cierta tendencia idealista de pensamiento filosófico falsamente llamada ‘crítica’). En ese caso estas funciones son necesariamente elevadas al papel de origen *a priori* de nuestro cognoscible cosmos.

⁴ La escuela “crítica” de Marburgo, por ejemplo, incluso habla de un origen del ser en un sentido *lógico trascendental*. “Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf” [“Solamente lo que el pensamiento puede generar vale como ser”] (Cohen).

Si el pensamiento filosófico se detiene en este supuesto ἀρχή, la pregunta relativa al *significado de nuestro conocimiento* es automáticamente evitada. Pues el ἀρχή es *trascendente* con respecto a todo significado. En este caso, el *cosmos cognoscible* deriva su significado más bien de la estructura *a priori* supuestamente autosuficiente de las funciones cognitivas.

En esta etapa de las preguntas preliminares fundamentales que conciernen al *fundamento de la filosofía*, el pensamiento filosófico ha venido a descansar en el pretendido origen de todo significado cognoscible.

Así, por ejemplo, desde la posición de la escuela neokantiana de Marburgo, no tiene sentido inquirir por el origen del significado lógico trascendental, en el cual esta filosofía supone que puede entender la totalidad de la realidad cósmica. De acuerdo con ella, el mismo *origen* de nuestro mundo cognoscible es lógico trascendental en su naturaleza. Así, la realidad deriva todo su posible significado del pensamiento lógico trascendental!

Si, sin embargo, el pensador *no* encuentra descanso en el significado lógico, es necesariamente conducido más allá hacia las preguntas filosóficas preliminares. Resulta que el pretendido ἀρχή no es el verdadero origen, sino que existe más bien como significado que apunta más allá de sí mismo hacia su verdadero origen.

El pensamiento no descansará en las preguntas filosóficas preliminares, hasta que el ἀρχή sea descubierto, solamente el cual da significado y existencia al pensamiento filosófico mismo.

El pensamiento filosófico mismo no puede apartarse de esta tendencia hacia el origen.

Es una inmanente conformidad con la ley el que no encuentre descanso en el *significado*, sino que piense desde y hacia el *origen* al cual el significado debe su fundamento y existencia. Solamente después de que el planteamiento de las preguntas ha dejado de ser significativo, alcanza el pensamiento filosófico el Origen y se pone a reposar.

La inquietud del significado en la tendencia del pensamiento
filosófico hacia el Origen

Esta inquietud se manifiesta en la *tendencia* del pensamiento filosófico a moverse *hacia el origen*. Es esencialmente la inquietud de nuestro ego la que está realmente operativa en el pensamiento filosófico. Surge de nuestra propia ipseidad, de la raíz de nuestra existencia. Esta inquietud es transmitida de la ipseidad a todas las funciones temporales en las cuales este ego está realmente operante.

Inquietum est cor nostrum et mundus in corde nostro!

Nuestra ipseidad está realmente operante en el pensamiento filosófico. Tan ciertamente como que la reflexión filosófica es imposible aparte de la

dirección hacia el ego, así requiere ser dirigida hacia el ἀρχή de nuestra ipseidad y de la totalidad de significado. El ego debe participar en esta totalidad si es que el pensamiento genuino en términos de totalidad ha de ser posible.

El pensamiento filosófico como tal deriva su realidad del ego. El segundo inquietamente busca su origen para poder entender su propio significado, y en su propio significado el significado de nuestro cosmos entero.

Es esta tendencia hacia el origen la que descubre el hecho de que nuestro ego está sujeto a una *ley* central. Esta ley deriva su plenitud de significado del origen de todas las cosas y *limita y determina el centro y raíz de nuestra existencia*.

Así, se descubre desde el comienzo una presuposición doble del pensamiento filosófico. En primer lugar, el pensamiento filosófico presupone un *punto arquimediano* para el pensador, a partir del cual nuestro ego en la actividad filosófica del pensamiento puede dirigir su visión de la totalidad sobre la diversidad modal de significado. En segundo lugar, presupone una elección de posición en el punto arquimediano de cara al ἀρχή, el cual *trasciende todo significado* y en el cual nuestro ego viene a descansar en el proceso del pensamiento filosófico. Pues si se intenta ir más allá de este ἀρχή, ya no tiene ningún significado la formulación de ninguna pregunta.

Los tres requerimientos que el punto arquimediano debe satisfacer

El punto arquimediano debe satisfacer estas tres condiciones: Primera: no puede divorciarse de nuestro propio *yo subjetivo*. Pues es nuestro ego el que está realmente operativo en el pensamiento filosófico. Y solamente en este centro de nuestra existencia podemos trascender la diversidad modal del significado.

Segunda: No puede divorciarse de la *ley* concéntrica de la existencia del ego. Sin esta ley el sujeto cae en el caos, o más bien en la *nada*. Sólo por esta ley es el ego *determinado y limitado*.

Tercera: Debe trascender toda la diversidad modal del significado y encontrarse en la totalidad y unidad radical de la segunda. Nuestro ego debe participar en esta totalidad, si es que ha de tener alguna idea de ella en el proceso del pensamiento filosófico.

La posición de inmanencia en la filosofía

La concepción prevaleciente acepta la autosuficiencia del pensamiento filosófico en el logro de su tarea a pesar del hecho de que por lo demás existe una gran divergencia de opinión acerca de la naturaleza, tarea y métodos de

la filosofía. Mientras que considera a esta autonomía de la razón como el alfa y el omega de la profundidad de visión filosófica, muchos pensadores están seguros de conceder la necesidad del punto arquimediano. Descartes en su *cogito* supuso que había encontrado el único punto fijo en el escepticismo metódico universal con respecto a toda la realidad presente en la experiencia. Desde este gran pensador la necesidad de un punto arquimediano ha sido reconocida generalmente por la filosofía moderna, por lo menos mientras ésta se da cuenta de la necesidad de la reflexión autocrítica. Pero la filosofía moderna tendrá que levantarse con toda su fuerza contra nuestra posición, la de que este punto arquimediano no puede buscarse en el pensamiento filosófico mismo. Con respecto al punto arquimediano de la filosofía, debe aferrarse a la posición de inmanencia. Consecuentemente, rechaza todo apoyo que se encuentre en algo que trascienda los linderos inmanentes del pensamiento teórico como *tal*. A lo sumo estará de acuerdo en que —dentro del segundo— la intuición teórica (*Wesensschau*) es el fundamento último de la certeza filosófica.

Todo ataque a esta posición de inmanencia significará un ataque al carácter científico de la misma filosofía. O —en tanto que el mismo campo de la filosofía sea considerado como de un carácter supracientífico— será considerado como un ataque a la libertad del pensamiento filosófico.

La posición de inmanencia no excluye en sí misma la así llamada vía metafísica hacia aquello que trasciende el pensamiento humano

La aceptación de la posición de inmanencia por sí misma no implica en modo alguno el rechazo de la así llamada vía *metafísica* hacia aquello que trasciende el pensamiento *humano*. La filosofía de la inmanencia clásica estaba incluso enteramente basada en una *prima philosophia* metafísica.

Este camino metafísico hacia la totalidad del significado y el ἀρχή, al menos en las corrientes racionalistas, involucra el intento por traspasar los límites del pensamiento filosófico en la idea de un pensamiento deificado absoluto. Éste debiera de abarcar en sí mismo la plenitud del ser, debiera ser el νόησις νοησέως, el *intellectus archetypus* en un sentido puramente lógico.

En otras palabras, la vía racionalista metafísica hacia un ἀρχή que trasciende el pensamiento humano absolutiza la función lógica del pensamiento.

El pensamiento deificado, el νόησις νοησέως, se convierte en el ἀρχή; el pensamiento humano, en su supuesta participación en la razón divina, es entendido como el punto arquimediano. Se busca la totalidad del significado en el sistema de las ideas inmanentes en el pensamiento.

La posición de la inmanencia, sin embargo, no necesariamente implica una creencia en la autosuficiencia de la función lógica del pensamiento

humano, *en contraposición con el resto de las funciones inmanentes de la conciencia.*

El ya viejo desarrollo de la filosofía de la inmanencia despliega los más divergentes matices. Varía desde el racionalismo metafísico hasta el moderno positivismo lógico y la filosofía irracionalista de la vida. Se revela también en la forma del existencialismo moderno. Éste ha roto con el *cogito* cartesiano (racionalista) como punto arquimediano y lo ha reemplazado con el pensamiento existencialista, concebido en un sentido histórico subjetivista inmanente.⁵

Empleamos el término filosofía de la inmanencia en el sentido más amplio posible

Es así que no tomamos el término ‘filosofía de la inmanencia’ en el usual sentido estrecho de filosofía que ve toda la realidad como inmanente en la conciencia y ha roto todo puente entre las funciones de la conciencia humana y una extramental *Ding and sich*. Más bien lo tomamos en el amplio sentido de toda filosofía que busca su punto arquimediano en el pensamiento filosófico mismo, independientemente de su ulterior entendimiento de este último, ya sea en un sentido racionalista, irracionalista, metafísico, lógico trascendental, vitalista, sicológico o histórico.

Sobre esta posición, la tarea de la filosofía puede ser vista de modo más amplio o más estrecho. Existe así en la moderna filosofía de la inmanencia una corriente que enfatiza el carácter puramente *teórico* de la indagación filosófica y reconoce que el teórico es meramente uno de los aspectos a partir de los cuales podemos ver el cosmos, *incluso aunque sea el único desde el cual podemos realmente captarlo en la visión de la totalidad.*

Al lado del cosmos teórico se reconocen los “mundos” religioso, estético, moral, y otros “mundos” ateóricos. A la filosofía se le niega expresamente el derecho a reclamar el monopolio del valor para su “cosmos teórico”.

De la manera más poderosa, no obstante, trae a primer plano esta escuela de filosofía la autosuficiencia del pensamiento “trascendental” como punto arquimediano para la filosofía y al mismo tiempo como ἀρχή del “cosmos teórico”.

El cosmos teórico, sobre esta posición, es realmente la “creación” del pensamiento filosófico. Éste debe antes que nada demoler metódicamente todo lo ateórico, dejando un material de conciencia que ha de ser ordenado como un cosmos en las formas creativas del pensamiento filosófico (Rickert).

El filósofo de la inmanencia tiene la sincera convicción de que el carácter *científico* del pensamiento filosófico sólo puede mantenerse en esta concepción de la filosofía. ¿Qué sería de la “objetividad”, de la “validez universal”, de la controlabilidad del pensamiento filosófico si la filosofía fuera

⁵ Nos estamos refiriendo solamente a la filosofía *humanista* de la existencia.

a atarse a presuposiciones que van más allá de sus propios linderos inmanentes? Las concepciones religiosas y *weltanschauliche* [cosmovisionales] pueden ser altamente respetables; desde luego, una filosofía que entiende sus límites se guardará de atacarlos. Pero, dentro del dominio de la filosofía, sus aseveraciones no pueden ser reconocidas. Aquí no es cuestión de creer en lo que excede “los límites de nuestra facultad cognitiva”. Sino que es meramente una cuestión de verdad teórica objetiva, válida por igual para cualquiera que quiera pensar teóricamente.

Obsérvese la presencia en esta misma conexión del así llamado *postulado de neutralidad* con respecto a la convicción religiosa y la cosmovisión personal. Este postulado, sin embargo, no es en ningún sentido inherente a la posición de inmanencia. Es aceptado sólo por aquellas corrientes en la filosofía de la inmanencia que niegan a ésta cualquier dominio sobre la vida personal.

Toda la agudeza que los propugnadores de esta postura tienen a su disposición es aplicada a la demostración de la corrección de este postulado de neutralidad. Cuando entremos luego en una discusión más especial de la relación de la filosofía con una cosmovisión, tendremos que enfrentarnos a dos de las más agudas de sus defensas, las de Heinrich Rickert y Theodor Litt.

La situación problemática interna de la posición de inmanencia

En esta introducción nos basta traer al primer plano *la naturaleza problemática interna de la posición de inmanencia*. Bastará mostrar cómo la elección de esta posición no es posible a menos que sean realmente trascendidos los límites del pensamiento filosófico.

En este punto procedemos a partir de lo que aprendimos arriba como esencial al punto arquimediano de la filosofía. Éste último, como lo demostramos, debe ser elevado por encima de la diversidad modal de significado. Si el punto arquimediano mismo fuera encerrado en esta diversidad, entonces sería *per se* inapropiado como punto de referencia a partir del cual la visión de totalidad debe ser dirigida por encima de los diferentes aspectos modales de nuestro cosmos.

Más aun, el punto arquimediano, como observamos previamente, debe también trascender la *coherencia* en la diversidad de los aspectos modales. De esta tesis vamos ahora a rendir una explicación adicional.

Por qué la totalidad del significado no puede ser encontrada en la coherencia de los aspectos modales

¿Por qué la totalidad de significado no puede ser encontrada en la *coherencia inmanente* de significado entre los diferentes aspectos modales? Porque la

coherencia inmanente entre todos los aspectos especiales de significado de nuestro cosmos carece en sí misma del punto de concentración interno en el cual estos últimos se encuentran en una unidad radical. Esta verdad se nos vuelve inmediatamente evidente en el acto de autorreflexión.

En esta introducción empezamos observando que nuestro ego se expresa en todos los aspectos modales de nuestra existencia. Esto es posible sólo porque los segundos encuentran su *punto de concentración* en el ego. Ahora el ego es elevado por encima de la diversidad modal de significado y es así *trascendente* con respecto a ella. Nuestra ipseidad no se integra con la coherencia mutua entre las funciones que tenemos en el cosmos.

La diversidad modal de significado existe sólo en la coherencia de todos los aspectos modales, pero es la *expresión* de una totalidad de significación que a través del medio del tiempo es rota en una diversidad modal de aspectos.

La totalidad o plenitud de significado es el centro trascendente necesario donde, en su mutua coherencia, todos los aspectos modales convergen en la *unidad de dirección hacia el Origen, hacia el ἀρχή de todo significado*.

El punto arquimediano como punto de concentración para el pensamiento filosófico

Así, en conexión con lo precedente, el punto arquimediano de la filosofía debe ser verdaderamente el punto de concentración para el *pensamiento filosófico* y como tal debe trascender la diversidad modal de significado incluso en su coherencia. ¿Puede este punto de concentración ser encontrado en el pensamiento filosófico mismo? En otras palabras, podemos nosotros descubrir en alguna parte del pensamiento teórico un punto que realmente trascienda la diversidad modal de significado?

¿Satisface el así llamado sujeto trascendental del pensamiento los requerimientos para el punto arquimediano?

Con toda suerte de términos no analizados propiamente en su significado, se hace el intento de sugerirnos que poseemos tal unidad más allá de la diversidad de significado en el pensamiento filosófico. La “conciencia trascendental”, el “*cogito* trascendental”, la “unidad de la apercepción trascendental”, el “ego lógico trascendental” y otras cosas por el estilo son concebidas como el polo subjetivo del pensamiento, con el cual el mundo empírico se relaciona como *Gegenstand*.

Esta unidad es pensada como una unidad lógica de la conciencia pensante que no implica ninguna multiplicidad o diversidad de momentos. En vez de

ello, toda síntesis especial de una multiplicidad de percepciones debiera estar necesariamente relacionada con esta unidad.

Consecuentemente, la segunda debiera también trascender la coherencia de los aspectos modales. Pues, desde luego, esta coherencia intermodal de significado, también, presupone el sujeto trascendental del pensamiento como punto de referencia lógico central.

Sin embargo, este argumento descansa sobre un serio malentendido que es causado por la trampa escondida en la concepción del “*cogito* trascendental” mismo.

Pues éste desprecia el problema trascendental básico concerniente a la relación del ego con su función lógica de pensamiento.⁶

Puede ser cierto que yo mismo trasciendo la coherencia de todos los aspectos modales del significado, pero esto no es el caso para mi función lógica del pensamiento. La unidad del ego que piensa no puede ser de un carácter lógico trascendental. Pues el ego es el punto de concentración no sólo con respecto a mi función lógica, sino a todas mis funciones modales. La unidad lógica del sujeto pensante permanece como una unidad dentro de una multiplicidad de momentos. Pues el aspecto lógico junto con todos los otros aspectos está también atado a la coherencia intermodal de significado. Como mostraremos en detalle en un contexto posterior de nuestra investigación, esta coherencia se expresa en su propia estructura modal, y la segunda es la misma condición trascendental de nuestra función lógica de pensamiento. Consecuentemente, la función lógica del acto de pensamiento no trasciende la diversidad modal de significado, y por lo tanto debe carecer de esa unidad por encima de toda multiplicidad que caracteriza al ego central. Pero, se objetará, ¿no es la misma diversidad modal de significado a la vista un estado de cosas que es significativo sólo para el pensamiento que hace distinciones? Es así que puede ser cierto que la función lógica de pensamiento, en tanto que todavía es concebida como un aspecto de la realidad experimentada, está confinada a la diversidad de significado. Pero esto no demuestra que el sujeto de pensamiento lógico *trascendental* (entendido como el polo de pensamiento subjetivo último) sea incapaz de trascender la coherencia de los aspectos modales. Por el contrario, ¿no aparece justamente

⁶ ‘Puro pensamiento trascendental’ se toma siempre en un sentido lógico. Pues los otros aspectos modales del acto real del pensamiento teórico, p. ej. el síquico o el histórico, no satisfacen los requerimientos de “pensamiento puro” en el sentido en que aquí se toma. Sólo el aspecto lingüístico es usualmente comprendido en él, pero en una concepción estricta de ‘pensamiento puro’ ese aspecto, también, debiera ser eliminado, porque no puede ser “puro” en el sentido atribuido a ‘pensamiento reflexivo trascendental’. ‘Significación lingüística’, tomada en su significado modal, permanece siempre atada al tiempo y a la coherencia con los otros aspectos modales de la realidad temporal. Sólo reduciendo el aspecto lingüístico de significado a uno puramente lógico puede ser mantenido como perteneciente a un supuesto “pensamiento puro”. Sin embargo, veremos que la misma función lógica de pensamiento no es nada sin la coherencia intermodal de significado.

en este punto que toda diversidad modal de significado es irreversiblemente dependiente de este sujeto de pensamiento trascendental, y no aparece que con respecto al segundo podemos de hecho hablar de una *Transcendenz in der Immanenz?* [trascendencia en la inmanencia]. En esta juntura nos hemos desde luego aproximado a un punto muy fundamental en nuestra discusión con los adherentes de la así llamada posición de la inmanencia trascendental.

En la última objeción encontramos una nueva trampa que tenemos que exhibir cuidadosamente para que no nos atrape una y otra vez.

Debemos atribuir significado lógico al polo subjetivo de pensamiento bajo discusión en tanto que es concebido como una unidad *lógica* última de nuestra autoconciencia pensante; y más precisamente, en tanto que es presentado como un polo lógico subjetivo del pensamiento *filosófico*, debemos atribuirle significado lógico *teórico*.

Ahora en la secuela demostraremos, con mayor detalle todavía, que en el pensamiento teórico estamos constantemente activos en una oposición de los aspectos no lógicos con el aspecto lógico del significado. Es a partir de esta misma oposición que nace el *problema* teórico.

La síntesis teórica supone la diversidad modal de significado de lo lógico y lo no lógico que es su opuesto

En este proceso de pensamiento teórico, caracterizado por su actitud antitética, toda formación correcta de conceptos y juicios descansa sobre una cortante distinción entre los diferentes aspectos del significado y sobre una síntesis del aspecto lógico con los aspectos no lógicos de nuestra experiencia que son convertidos en un *Gegenstand*.⁷ Esta síntesis es en sí misma un problema básico de la filosofía.

Sin embargo, en todo caso supone la coherencia intermodal así como la diversidad modal de significado lógico y no lógico.

Consecuentemente, el significado lógico del supuesto polo de pensamiento subjetivo es diferente de todos los aspectos no lógicos del significado. Pero al mismo tiempo esta embonado con los segundos en una *coherencia* indisoluble.

Ahora bien, hay una diversidad lógica que es inmanente al significado lógico del pensamiento, pero que no podría existir aparte de una diversidad de significado modal cósmica, dentro de la cual funciona el lado lógico mismo. Una discusión más minuciosa de este estado de cosas seguirá en un contexto posterior.

⁷ Debemos observar que los aspectos modales de nuestra experiencia son al mismo tiempo los aspectos modales de *toda* realidad en su sentido empírico *integral*. La realidad empírica de ninguna manera se agota en percepciones sensoriales. Tendremos que volver a este punto en diferentes contextos posteriores.

La trampa en la concepción del así llamado sujeto trascendental del pensamiento como punto arquimediano: diversidad cósmica de significado y diversidad en el significado lógico especial

La trampa en la última objeción hecha por los adherentes del logicismo trascendental consiste en la identificación de la diversidad cósmica del significado con la diversidad en su sentido lógico o analítico.

¿Cómo podría la fundamental diversidad modal del significado, a la cual la función lógica del pensamiento permanece necesariamente atada, ser ella misma de origen lógico? Si se tratara seriamente con esta suposición, se destruiría a sí misma desde el comienzo en la siguiente antinomia: la proclamación del significado lógico como el origen de la diversidad cósmica de significado equivale a la eliminación de la diversidad modal, y consecuentemente al abandono del pensamiento teórico mismo. Pues este sólo es posible sólo en el proceso de análisis y de la síntesis intermodal de significado. Esta consecuencia fue inferida por algunos sofistas a partir del logicismo de Parménides.

El así llamado sujeto trascendental del pensamiento no puede ser mantenido a menos que, desde el comienzo, la síntesis intermodal sea introducida en el aspecto lógico mismo. Pero, tan pronto como esto ocurre, el “sujeto de pensamiento lógico trascendental” es arrojado en medio de la diversidad modal de significado. Pues el análisis intermodal presupone la diversidad modal y la coherencia mutua de los aspectos lógicos y no lógicos del significado. ¿Consecuentemente, cómo podría darse un punto arquimediano dentro del pensamiento teórico?

Malentendido de la síntesis modal de significado como una lógico trascendental

El logicismo trascendental puede ser mantenido aparentemente sólo por un curioso *cambio de significado* que interpreta la síntesis verdaderamente intermodal como una así llamada lógico trascendental, como un acto de un sujeto trascendental de pensamiento que sería autosuficiente.

Lo que realmente sucede en esta primera elección de posición es una absolutización de la *función lógico trascendental* del pensamiento teórico y esta absolutización no ha de ser explicada en términos de una conclusión puramente teórica a partir de la naturaleza interna del pensamiento reflexivo mismo. Consecuentemente, ἀρχή y punto arquimediano coinciden en este logicismo trascendental.

La metafísica racionalista que distinguió ἀρχή y punto arquimediano absolutizó el aspecto lógico del pensamiento real sólo en el ἀρχή, considerado como *Intellectus Archetypus*.

El necesario trascender religioso en la elección de la posición de inmanencia

Debido a esta original elección de posición, se hace el intento de separar la función lógica del pensamiento teórico (ya sea sólo en el ἀρχή o en el ἀρχή y al punto arquimediano a la vez) de la coherencia intermodal de significado y de tratarla como independiente. *En la naturaleza del caso, esta elección no es el acto de un “sujeto trascendental del pensamiento”, el cual es meramente un concepto abstracto. Es más bien el acto del yo pleno que trasciende la diversidad de los aspectos modales.*

Y es un acto *religioso*, justamente porque contiene una elección de posición en el punto de concentración de nuestra existencia, ante el Origen del significado.

En la elección de la posición de inmanencia del modo arriba descrito, yo mismo elevo el pensamiento filosófico, sea en el sentido lógico trascendental o en el lógico metafísico, al *status* de ἀρχή del cosmos. Este ἀρχή es puesto como origen, más allá del cual nada significativo se puede preguntar más, y en mi visión ya no ocupa el modo de ser heterónimo que es el *significado*. Existe en y por sí mismo.

Esta elección de posición ante el ἀρχή trasciende el pensamiento filosófico, aunque en la naturaleza del caso no ocurre *aparte* de éste. Posee la plenitud de la ipseidad central, la plenitud del *corazón*. Es la primera concentración del pensamiento en una unidad de dirección. Es una toma de posición religiosa en un sentido idolátrico.

La proclamación de la autosuficiencia del pensamiento filosófico, incluso con la adición de “en su propio campo”, es una absolutización del significado. No se pierde nada de su carácter idolátrico por razón de la prontitud del pensador para reconocer que el absolutizante *κάτ' ἐξοχήν* que lleva a cabo en el campo *teórico* no es en modo alguno el único demandante con derecho, sino que la filosofía debe permitir al hombre religioso, estético o moral plena libertad para servir otros dioses fuera del dominio teórico.

El filósofo que permite esta libertad al no teórico es, por así decirlo, teóricamente un *politeísta*. Le da pena proclamar al Dios teórico como el único verdadero. Pero, dentro del templo de este Dios, ningún otro ha de ser adorado!

Es así que la primera vía de nuestra crítica del pensamiento teórico tiene por conclusión provisional:

Incluso desde la posición de inmanencia la elección de un punto arquimediano resulta ser imposible como un acto *puramente teórico* que no prejuzga nada en un sentido religioso.

En verdad, la ipseidad como la raíz religiosa de la existencia es el ejecutante escondido del instrumento del pensamiento filosófico. Sólo que es *invisible* sobre la base de la posición de inmanencia.

En realidad, el pensamiento filosófico en sí mismo no nos ofrece un punto arquimediano, pues sólo puede funcionar en la coherencia cósmica de los diferentes aspectos del significado, a la cual por ningún lado trasciende.

Las ideas inmanentes de la coherencia intermodal de significado y de la totalidad de significado son conceptos trascendentales *límite*. Descubren el hecho de que el pensamiento teórico no es autosuficiente en el campo propio de la filosofía, un punto al que habremos de regresar en detalle.

No se encuentra ninguna otra posibilidad de trascender la coherencia intermodal y la diversidad modal de significado, excepto en la raíz religiosa de la existencia, a partir de la cual el pensamiento filosófico también tiene que recibir su dirección central.

CAPÍTULO I
LA CRÍTICA TRASCENDENTAL DEL PENSAMIENTO TEÓRICO
Y LA SIGNIFICACIÓN CENTRAL DE LA IDEA BÁSICA
PARA LA FILOSOFÍA

§1 *El problema del tiempo*

En nuestra Introducción argumentamos que ningún pensamiento filosófico es posible sin un punto de partida trascendente. Sostuvimos que incluso el filósofo que cree que puede encontrar tal punto en el pensamiento teórico mismo, a pesar de sus protestas en contrario, debe exceder los límites del pensamiento teórico para descubrir su verdadero punto arquimediano.¹

Este apriori trasciende los límites immanentes del pensamiento filosófico.

¹ Rickert (*System der Philosophie*, p. 241) observa: “Gewisz zeigt das heterologische Princip” (en nuestro tren de pensamiento, el requerimiento de que *la diversidad modal de significado sea distinguida teóricamente*) “*bei der Frage nach der letzten Welteinheit die Grenze unseres Denkens, aber gerade dadurch öffnet es uns zugleich die Möglichkeit, uns von seinen Fesseln zu befreien. Sind wir imstande, durch Denken die Grenze des Denkens fest zu stellen, so müssen wir auch imstande sein, diese Grenze zu überschreiten.* [Es cierto que el principio heterológico marca los límites de nuestro pensamiento en el problema de la unidad última del mundo. Pero de esta manera crea la posibilidad de liberarnos al mismo tiempo de sus grilletes. Si somos capaces de determinar los linderos del pensamiento a través del pensar, debemos ser capaces, también, de exceder estos límites].

Desde la *posición de inmanencia* esta conclusión contiene una contradicción manifiesta: ¡El pensamiento determina sus propios linderos y es por ello mismo capaz de exceder estos límites! ¿Puede bajo estas condiciones seguir siendo puro pensamiento trascendental? Es por ello vano distinguir con Rickert entre un pensamiento meramente “heterológico” y uno “monológico-heterológico”, en el que el segundo excedería los límites del primero solo. Donde esta suerte de pensamiento monológico intenta autónomamente concebir la unidad del cosmos en el *significado* subjetivo que conecta “realidad” y “valor”, excede los límites immanentes de la actividad de pensamiento *qua talis*. Y se enreda en la antinomia que Rickert mismo honestamente exhibe en su pronunciamiento (*op. cit.*, p. 260): “*So bringen wir das in einem Begriff, was wir streng genommen in einem Begriff nicht fassen können.* [“Así formamos un concepto de aquello que, estrictamente hablando, no puede ser contenido en un concepto”].

La concepción de Rickert de la autolimitación del pensamiento

Rickert, uno de los pensadores líderes de la escuela sudoccidental alemana de neokantianos, sostiene que nunca nos hacemos conscientes de los límites del pensamiento adoptando una posición más allá de éste y, mirando hacia abajo desde ese punto hacia el pensamiento, aprendiendo a conocer su limitación: “Tan pronto como estamos más allá del pensamiento, no sabemos nada”.² Indudablemente correcto. Podemos inclusive ir más lejos y decir: es enteramente imposible para nosotros, en la realidad de nuestra autoconciencia, estar más allá de nuestro pensamiento; pues, aparte del pensamiento, nuestra ipseidad humana no puede abrirse en la coherencia temporal de nuestro mundo. Pero Rickert al tratar de la posición de inmanencia carece de una apreciación de la trascendencia de nuestra *ipseidad*. Y nuestra ipseidad, como hemos visto, nunca ha de ser eliminada del acto de pensamiento.³

Ciertamente —si queremos aprehender los límites de nuestro pensamiento— debemos, mientras pensamos, llegar a una idea teórica trascendental de los límites. Pero en esta consideración no ha de suponerse, como lo hace Rickert, que estos límites son puestos por el pensamiento. Ni pueden los mismos ser conocidos por un pensamiento que estaría abstraído de su raíz religiosa y de la coherencia intermodal del significado.

Después de que hallamos reconocido la necesidad de trascender, podemos avanzar otro paso.

El intento de la filosofía es darnos una profunda visión teórica de la coherencia de nuestro mundo temporal como una coherencia intermodal de significado. El pensamiento filosófico está atado a esta coherencia, sólo dentro de la cual tiene significado.

Es una coherencia *temporal*. El hombre la trasciende en su *ipseidad*, es verdad —pero dentro de esta coherencia existe en un *status de estar-universalmente*

² *System der Philosophie*, p. 247: “Sobald wir ausserhalb des Denkens sind, erkennen wir nichts”.

³ Ver también su ensayo: *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung* en *Logos*, Band XXII, Heft I (1933), pp. 56s: “Wer das, was er als theoretische Erkenntnis der Welt in ihrer Ganzheit nicht nur logisch zwingend zu begründen vermag, sondern es zugleich abzugrenzen gelernt hat gegen die Lebensüberzeugungen, die seine ausserwissenschaftliche Weltanschauung formen, der wird auf Grund seiner universalen Erkenntnis, die als Philosophie Notwendig auch den ganzen Menschen mit zum “Gegenstande” macht, indem sie sich über ihn stellt zugleich am betset einsehen, weshalb die ausserwissenschaftliche Stellungnahme zur Welt, so lange sie nicht, wir die theoretische Wahrheit, den Anspruch auf Geltung für alle erhebt, neben der wissenschaftlichen Philosophie unangefochten bestehenbleiben kan.” [Cualquiera que sea capaz no sólo de establecer rigurosamente sobre un fundamento lógico aquello que ha aprendido como conocimiento teórico del mundo en su totalidad, sino delimitarlo al mismo tiempo de aquellas visiones de la vida que forman su visión no científica del mundo, estará mejor en una posición para entender por qué la actitud no científica hacia el mundo, en tanto que no pretenda validez universal para todos, como la verdad teórica, puede mantenerse al lado de la filosofía científica. Pues su conocimiento universal que como filosofía hace necesariamente al hombre entero también su objeto, trasciende al hombre mismo.]

atado-al-tiempo. El hombre está atado al tiempo junto con todas las criaturas que están acomodadas con él en el mismo orden temporal.

La inmanencia de todos los aspectos modales del significado en el tiempo

Como observamos en la Introducción, dentro de esta coherencia temporal la realidad despliega una gran diversidad de aspectos modales que son esencialmente modalidades del *significado* cósmico. Mencionamos los aspectos del número, el espacio, el movimiento, la energía, la vida orgánica, el sentimiento y la percepción sensorial, los aspectos lógico analítico e histórico, el aspecto de significación simbólica, el del trato social (gobernado por normas de moda, cortesía, ceremonia, etcétera), los aspectos económico, estético, diquético, moral y de la fe.

Este es un esquema preliminar muy burdo de las modalidades fundamentales del significado, aun no investigado en el refinado análisis teórico de sus estructuras modales. Pero puede servir como orientación provisional hacia la diversidad modal de nuestro cosmos temporal.

Todos estos aspectos modales están entreteljidos entre sí en un orden cósmico del tiempo que garantiza su coherencia de significado. Como veremos más abajo, el *orden* del tiempo está necesariamente relacionado con la *duración* factual del tiempo. Y sólo esta correlación indisoluble de orden y duración puede ser llamada *tiempo cósmico*, a distinción de todos sus aspectos modales especiales. En ninguna parte trascendemos realmente este tiempo cósmico, excepto en el centro religioso de nuestra existencia. Ni en el *concepto* como su significado intencional, ni siquiera en la *Idea trascendental* como concepto límite *qua talis*.

En la primera orientación hacia la diversidad modal de nuestro cosmos, nos vemos compelidos a poner esta concepción en contraste con la de la filosofía de la inmanencia. Pues, como consecuencia de este punto de partida, la segunda ha perdido la compenetración en el carácter intermodal universal del tiempo y en la coherencia de significado entre sus diferentes aspectos modales.

He tratado el problema del tiempo en detalle en un trabajo separado.⁴ En la conexión presente bastarán algunas observaciones introductorias para preparar nuestras ulteriores investigaciones.

⁴ *Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetsidee* [El problema del tiempo en la filosofía de la Idea cosmonómica]. Este tratado está también publicado en la revista *Philosophia Reformata* (editor J. H. Kok, Kampen), año quinto, 1940, pp. 160ss y 193ss).

La influencia de los motivos básicos dialécticos sobre la concepción filosófica del tiempo

Aquí estoy obligado a anticipar por un momento los resultados de posteriores investigaciones críticas para poner en claro la influencia de los motivos fundamentales sobre la visión filosófica del tiempo desde la posición de la inmanencia.

Ya en el pensamiento clásico griego esta visión estaba enredada con un dilema falsamente planteado, *i.e.* si el tiempo tenía un carácter subjetivo mental o más bien uno objetivo físico. En el breve tratamiento que Aristóteles dedica a esta cuestión en su *Física* IV 10, 217b29, desarrolla la concepción de que el tiempo es la medida (el número o más bien la numerabilidad) del movimiento de acuerdo al ὕστερον καὶ πρότερον; el problema se plantea aquí en el marco del *motivo griego materia-forma*, el carácter religioso dialéctico del cual se explicará en un momento. De acuerdo con Aristóteles, el movimiento (que es tratado aquí exclusivamente en el sentido de cambio de lugar), es una lucha de la materia tras la forma y de la potencialidad a la actualidad. En tanto que no ha logrado su forma, es una pluralidad en flujo de lo anterior y lo posterior. Se halla sin unidad y consecuentemente sin ser en acto, porque el ser implica la unidad. La *psique*, sin embargo, puede unificar esta pluralidad en la síntesis subjetiva del acto de contar. Por lo tanto, el tiempo no puede realmente existir fuera del alma. ¿Tiene entonces, en el movimiento local de las cosas, sólo una existencia potencial en la pluralidad de las fases del antes y el después? La exposición de Aristóteles no proporciona una respuesta clara a esta pregunta.

Una visión muy diferente de la aristotélica fue encontrada en los antiguos filósofos naturalistas jonios. Mientras que Aristóteles deificó el motivo forma al identificar la deidad con la Forma pura, los segundos, por el contrario, deificaron el motivo materia del siempre corriente Flujo de la vida que no se puede fijar en ninguna forma. El tiempo es visto aquí, especialmente en Anaximandro, como un orden divino de *diqué* que venga la injusticia de las cosas que se han originado en una forma individual, al disolver éstas en la materia pura y devolver todas las cosas a su Origen amorfo.

El dilema planteado por Aristóteles no podría surgir aquí, puesto que los pensadores jonios no distinguían entre las esferas física y mental. De acuerdo con ellos, la “materia” era animada. Aristóteles, por el contrario, sostuvo que la *psique* es la forma del cuerpo material y que la “materia” es sólo una potencialidad. No puede tener ser en acto sin una forma que garantice la unidad del ser.

Como consecuencia de la dialéctica interna del motivo forma-materia, la escolástica aristotélica medieval se partió también en tendencias diametralmente opuestas con respecto a su visión del tiempo. Alberto Magno,

en su comentario a la *Física*, defendió una concepción objetiva física y le adscribió al movimiento de las cosas, independientemente del alma, una forma y estructura propias, en el así llamado *numerus formalis*.⁵ Tomás de Aquino vira hacia la posición psicológica subjetivista opuesta. En esto sigue a Agustín.⁶ El tiempo como medida numérica del movimiento sólo puede tener existencia real en el alma, aunque Tomás concede que tiene *fundamentum in re* en el movimiento de la materia.⁷

En la filosofía humanista moderna, el problema del tiempo es planteado en el marco del motivo fundamental de la *naturaleza y la libertad*. Éste será sometido a una investigación detallada en la segunda parte de este volumen.

La dialéctica interna de este motivo básico conduce al pensamiento filosófico, desde el comienzo, hacia una concepción del tiempo orientada racionalistamente hacia el movimiento mecánico tal y como fue concebido por la física clásica. Y subsecuentemente lo conduce hacia visión histórica irracionalista, vitalista, psicológica o histórica (dominada por el motivo libertad). Aquí, también, uno pasa a través de la oposición de las visiones objetivista y subjetivista.

En la *Crítica de la razón pura* de Kant el tiempo es visto como una forma de intuición trascendental de la experiencia sensorial, en la cual las impresiones de la conciencia tanto objetivas físicas como subjetivas síquicas son ordenadas en sucesión. El tiempo está coordinado aquí con el espacio como la otra forma de intuición.

En el siglo veinte, la discusión filosófica es puesta en movimiento una vez más por el desarrollo de la teoría de la relatividad de Einstein, la cual ve al tiempo como una cuarta dimensión del espacio-mundo físico (el sistema de orden (x, y, z, t)).

Bergson alega contra Einstein que en la teoría de la relatividad el tiempo es desnaturalizado al hacérsele una línea espacial. El “tiempo verdadero”, de acuerdo con él, es la *duración síquica del sentimiento*, en la cual disfrutamos inmediatamente una experiencia viva de la libertad creativa del “élan vital” (inaccesible al pensamiento científico natural). Esta *durée* real es de un

⁵ Albertus Magnus, *Physicorum* L. IV, tr. 3, c. 16: “Ad numerare tria exiguntur, scilicet materia numerata, et numerus formalis, et anima efficienter et formaliter numerans: ergo si non est anima adhuc numerus est secundum esse formale et secundum numerum numeratum; ergo, quo numeratur est duplex, scilicet quo numeratur efficienter, et quo numeratur formaliter”. El tiempo es tal *numerus formalis*.

En los tiempos modernos se encuentra la misma concepción nuevamente en el neotomista P. Hoenen SJ, en su *Philosophie der anorganische Natuur* [Filosofía de la naturaleza inorgánica] Amberes y Nijmegen, 1940, p. 284.

⁶ Augustinus, *Confessiones* L. XI, 33: “Inde mihi visum est nihil aliud esse tempus quam distentionem: sed cuius rei nescio, et mirum, si non ipsius animae”.

⁷ Tomás, *De Instantibus*, cap. I, Opusc. XXXVI. Cf sobre este punto mi tratado: *De idee der individualiteits-structuur en het Thomistisch substantie-begrip II* [La idea de estructura de individualidad y el concepto tomista de sustancia] (*Philosophia Reformata*, años 9 y 10, 1944/5, pp. 1ss.

carácter síquico interno y carece de la uniformidad matemática de las partes sucesivas. Aquí todos los momentos se compenetran cualitativamente entre sí.

La *durée* síquica es, de acuerdo con Bergson, el tiempo *absoluto*.

La fenomenología moderna también habla del “tiempo verdadero” como un *Erlebnisstrom* [flujo de la experiencia], en oposición a la concepción objetivista del tiempo de la moderna ciencia natural matemática. Dilthey y Heidegger conciben el tiempo en un sentido histórico irracionalista, pero en Heidegger el tiempo histórico tiene un significado dialéctico existencial.

En todas estas discusiones filosóficas del tema nos impacta una y otra vez que el tiempo es inadvertidamente identificado con uno de sus aspectos modales o modalidades del significado. En tanto que el pensamiento filosófico proceda a partir de un motivo fundamental dialéctico, y esté atrapado en un dualismo religioso, queda excluida una concepción *integral* del tiempo.

El carácter integral del tiempo cósmico. La correlación del orden temporal y la duración, y la relación sujeto-objeto en la segunda

La idea del tiempo cósmico⁸ constituye la base de la teoría filosófica de la realidad en este libro. Por virtud de su carácter integral puede decirse que es nueva.

De acuerdo con esta concepción, el tiempo en su sentido cósmico tiene un lado *cosmonómico* y uno *factual*. Su lado cosmonómico es el *orden* temporal de sucesión o simultaneidad. El lado factual es la *duración* factual, la cual difiere con las distintas individualidades.

Pero la *duración* permanece constantemente sujeta al *orden*. Así, por ejemplo, en el aspecto de la vida orgánica, el orden temporal del nacimiento, la maduración, la adultez, la vejez y la muerte vale para los organismos más altamente desarrollados.

La duración de la vida humana puede diferir considerablemente en diferentes individuos. Pero siempre permanece sujeta a este orden biótico del tiempo. Ningún hombre puede venir a este mundo como adulto. El orden temporal y la duración son correlatos uno del otro y por ello no pueden ser disociados. Consecuentemente, la oposición entre concepciones racionalistas e irracionalistas ha perdido su fundamento para nosotros. Pues las primeras absolutizan el lado cosmonómico del tiempo, mientras que las segundas el lado factual subjetivo.

⁸ El término cósmico no puede ser entendido, por supuesto, en un sentido científico natural.

La duración se automanifiesta por añadidura en una relación sujeto-objeto, la cual será sometida a un análisis detallado en los volúmenes II y III, y a la cual volveremos en un momento de un modo provisional.

Por el momento debemos estar satisfechos con la observación de que la duración *objetiva* nunca puede *realmente* existir independientemente de la *subjetiva* en la relación sujeto-objeto. Esto es de importancia esencial para el problema de la “medición del tiempo”. Consecuentemente, la oposición polar entre las concepciones subjetivistas y las objetivistas también carece de significado desde nuestra posición.

Todas las estructuras de la realidad temporal son estructuras del tiempo cósmico

Debemos observar, por añadidura, que todas las estructuras básicas que habremos de descubrir en la realidad temporal en el curso de nuestra investigación (en los volúmenes II y III), las estructuras modales de los varios aspectos así como las típicas estructuras-totalidad de individualidad, están fundadas en el orden del tiempo cósmico. Son todas estructuras específicas del tiempo y como tales están necesariamente relacionadas con la duración factual de los transitorios seres, eventos, procesos, acciones, relaciones sociales, y demás.

La realidad empírica entera en su muy rica diversidad de estructuras está encerrada en y determinada por el tiempo cósmico universal. En cada uno de los aspectos modales éste se expresa en una modalidad específica de significado, tanto con respecto al orden temporal como a la duración.

Pero su carácter *cósmico* se automanifiesta precisamente en la indisoluble coherencia intermodal de significado en la cual acomoda a los aspectos modales.

De hecho veremos, en el segundo volumen de este trabajo, que los aspectos modales están ligados por el tiempo cósmico en un orden de antes y después, el cual se expresa en su misma estructura modal interna.

Este orden automanifiesta su carácter *temporal*, a saber en el *proceso de apertura* empírico de los aspectos modales de la realidad (a ser investigados mas acuciosamente en el volumen II). En este proceso llegan a desarrollarse momentos estructurales anticipatorios; y estos momentos manifiestan su coherencia interna de significado con los aspectos modales que se hallan posteriormente en el orden. El complejo de momentos estructurales anticipatorios no se encuentra, por ejemplo, en la todavía cerrada estructura del aspecto lógico tal y como lo descubrimos en la actitud preteórica del pensamiento. Los momentos estructurales anticipatorios encuentran expresión dentro de este aspecto sólo en la actitud teórica de pensamiento. Sólo en la segunda se manifiesta la conexión interna con los aspectos histórico,

lingüístico, económico, y posteriores. Así —para dar otro ejemplo— en un orden diquético primitivo cerrado, la conexión anticipatoria con la moralidad está ausente —tal y como se expresa en los principios de equidad, buena fe, buena moral, castigo acorde con la culpa, etcétera.

El proceso de apertura aquí referido tiene *duración temporal* y ocurre conforme al orden temporal intermodal de los aspectos. Entraremos en todos esos puntos en detalle en el volumen II.

La Idea trascendental y los conceptos modales del tiempo. El aspecto lógico del orden temporal y la duración

Podemos formar un concepto teórico de los *aspectos* modales del tiempo separados. Pero el tiempo mismo, en su significado cósmico omniabarcante, nunca puede ser comprendido en un concepto porque sólo aquel hace posibles los conceptos. Sólo puede ser *aproximado*, mediante un *concepto límite* teórico, en la reflexión autocrítica como el presupuesto necesario de la actitud teórica del pensamiento. Podemos entonces obtener una idea trascendental del orden cósmico del tiempo en la discontinuidad teórica de sus diferentes aspectos modales. Esta discontinuidad es causada por el análisis lógico.

En el aspecto lógico o analítico mismo el tiempo cósmico manifiesta un *sentido modal analítico*.

El orden lógico de la simultaneidad, y de lo prior y lo posterior, es un aspecto modal del orden integral del tiempo tanto como lo es el físico. Tiene significado sólo dentro del orden cósmico del tiempo en la coherencia de *todos* sus aspectos modales. Por lo tanto, no tiene sentido poner al prior y posterior lógicos en oposición al antes y después *temporal*, como si el primero no tuviera un significado auténtico como aspecto del tiempo.

El concepto teórico conjunta en simultaneidad lógica las características analizadas de aquello que está definido en el mismo. Es de este modo sujeto a los principios lógicos de identidad y contradicción, los cuales dan expresión al orden temporal analítico (normativo) de simultaneidad en el sentido de implicación y exclusión lógicas. Del mismo modo, el movimiento lógico teórico de pensamiento sigue el orden analítico temporal de prior y posterior (las premisas son lógicamente priores a la conclusión), como estando sujeto al principio de razón suficiente.⁹

⁹ El movimiento lógico de pensamiento tiene duración subjetiva en el acto real de pensamiento, y está sujeto al orden lógico de *prius et posterius* con respecto al aspecto lógico de este acto. Desde el lado de los sicólogos se objeta que el proceso de concluir lógico no sigue explícitamente el orden lógico de prior y posterior. Sin embargo, al menos no ha de dudarse que lo hace cuando extraemos una inferencia silogística en forma lógico teórica. Esto sólo es posible en un acto real de pensamiento teórico, el cual manifiesta explícitamente el aspecto

En ningún lado, por ende tampoco en el aspecto lógico, ofrece el tiempo cósmico en sí mismo un punto de concentración que pudiera servir como punto de partida para el pensamiento filosófico.

En el tiempo el significado se rompe en una diversidad incalculable, la cual sólo puede llegar a una unidad *radical* en el centro religioso de la existencia humana. Pues ésta es la única esfera de nuestra conciencia en la cual podemos trascender el tiempo.¹⁰

lógico del tiempo que está presente sólo implícitamente en las conclusiones lógicas preteóricas y que tiene también un aspecto lógico de duración. Debe observarse que el orden lógico de sucesión difiere fundamentalmente del de movimiento matemático en su sentido modal original. Pues en la sucesión analítica de pensamiento las primeras etapas no desaparecen porque la inferencia implica sus premisas. Además, el orden analítico de prior y posterior es normativo, el que debiera seguirse en un silogismo lógico teórico si es que la inferencia ha de ser correcta.
¹⁰ Se me ha vuelto aparente que algunos adherentes de mi filosofía son incapaces de seguirme en esta concepción integral del tiempo cósmico y su relación con el punto de concentración del pensamiento filosófico.

Algunos buscan el punto de concentración de la existencia humana *en* el tiempo y suponen que este centro religioso debe ser ciertamente prefuncional pero no supratemporal.

Pero al menos dentro del horizonte del tiempo *cósmico* no tenemos experiencia particular de algo "prefuncional", *i.e.* de algo que trascendería la diversidad modal de los aspectos. Ganamos esta experiencia sólo en la concentración religiosa de la raíz de nuestra existencia sobre el Origen absoluto. En esta concentración trascendemos el tiempo cósmico. ¿Cómo podría el hombre dirigirse hacia las cosas eternas si la eternidad no hubiera sido "puesta en su corazón"? [Eclesiastés 3:11] Incluso la idolátrica *absolutización* de lo temporal no puede ser explicada desde el horizonte temporal de la existencia humana. Pues ésta por ningún lado proporciona un punto de contacto para una idea de lo absoluto, a menos que esté relacionada a priori con lo supratemporal. Este acto de concentración presupone un punto de partida supratemporal en nuestra conciencia.

Esto no es decir, sin embargo, que el centro religioso de la existencia humana se encuentre en una inmovilidad rígida y estática. Esa es una idea metafísica griega de supratemporalidad. Encontró, por ejemplo, tajante expresión en la concepción de Parménides de la forma de ser divina eterna y en la concepción original de Platón del mundo trascendental de las εἶδη y del alma inmortal, encerrada enteramente en la forma pura de pensamiento teórico (Cf el *Fedón* de Platón).

En el caso del fundador de la escuela eleática, esta concepción se originó en una absolutización del aspecto modal espacial, un aspecto ligado al horizonte del tiempo. El ser eterno, que no se genera ni se corrompe, está en su visión encerrado en la forma estática espacial de la esfera. En su diálogo dialéctico *Parménides*, Platón mismo ha exhibido las antinomias internas involucradas en esta absolutización.

Lo espacial no es en lo más mínimo supratemporal, puesto que implica *simultaneidad* en el significado modal de extensión dimensional continua, y las relaciones espaciales en la realidad temporal tienen duración de tiempo subjetivo-objetivo. En tanto que las relaciones espaciales en la geometría abstracta sean vistas aparte de las cosas y eventos transitorios, *i.e.* de acuerdo con su *estructura modal* solamente, las mismas sin embargo continúan expresando el *orden temporal* espacial de mayor y menor *en simultaneidad*. Un orden espacial del tiempo puede existir solamente en la coherencia del significado con todos los otros aspectos. Lo mismo vale para el orden + y - de los números, el cual no es menos un aspecto modal del orden del tiempo y se halla en la realidad temporal continuamente relacionado con la *duración* factual, pues las relaciones numéricas así como las espaciales se hallan, en la realidad, constantemente sujetas al cambio. Las direcciones + y - en el orden de los números, sin embargo, se mantienen en toda duración temporal factual de relaciones numéricas, porque expresan un *orden aritmético* del tiempo, el cual determina el lugar y el valor de cada uno de los números.

Sólo a partir de este punto de concentración supratemporal estamos en posición de obtener una verdadera noción del tiempo. Los seres que están enteramente *perdidos* en el tiempo carecen de esa noción.

Ninguna concepción estática de lo supratemporal. ¿Es deseable la aceptación de un tiempo central transcósmico?

Si decimos que trascendemos el tiempo cósmico en la raíz de nuestra existencia, debemos guardarnos contra las concepciones griegas o humanistas de lo “supratemporal”. Veremos posteriormente que la esfera central de la existencia humana es *dinámica* en el pleno sentido de la palabra. Veremos que es a partir de ella que el dramático conflicto entre la *civitas Dei* (la ciudad de Dios) y la *civitas terrena* (la ciudad terrenal) *irrumpe* en la historia del mundo. Podemos incluso llamarla la esfera central de *ocurrencia*, pues *aquello que ocurre* no puede distinguirse demasiado tajantemente del *aspecto histórico* del tiempo cósmico, el cual es sólo una de sus *modalidades de significado* temporales.

He considerado si —para cortar todo malentendido con respecto al término ‘supratemporal’— sería recomendable introducir la expresión ‘tiempo central transcósmico’.

Pero esto conduciría a una duplicación del horizonte temporal, en conexión con la cual se volvería necesario usar la palabra en dos sentidos fundamentalmente diferentes. Más aun, la expresión general ‘duración determinada por el orden de sucesión o simultaneidad’ ya no sería útil para cubrir ambos significados. No sabría qué criterio tendría que ser aceptado para un tiempo “transcósmico”. Consecuentemente, el significado de este término permanecería completamente en la oscuridad. Por estas razones, todavía prefiero reservar el término ‘tiempo’ para el cósmico y sus diferentes aspectos modales.

El aspecto escatológico del tiempo cósmico en la fe

De seguro el tiempo cósmico tiene su aspecto límite en la fe, y hay un orden temporal y una duración en el significado especial de ésta. El significado

Esta debiera ser mi respuesta si es que otros adherentes a mi filosofía fueran de la opinión de que el tiempo cósmico no encuentra expresión en los aspectos numéricos y espaciales como tales. Esto incluso daría lugar a un regreso ante la visión de Kant quien hizo que el número se originara a partir de una esquematización de la categoría lógica de la cantidad en el tiempo; también ante la observación de Hamilton, quien definió la aritmética como la *ciencia del tiempo puro u orden en la progresión* (Cf Alexander Gunn, *El problema del tiempo*, Londres, 1939, p. 92); también ante la escuela intuicionista en matemáticas, la cual hace que todos los números naturales se originen a partir de una síntesis de la intuición original de tiempo y de las ideas originales de uno y adición.

modal de la fe, como veremos en el segundo volumen, está por su naturaleza relacionado con la revelación divina. En este aspecto escatológico del tiempo, la fe agrupa el *escathon* y, en general, aquello que es o sucede más allá de los límites del tiempo cósmico. En este sentido especial han de entenderse los “días de la creación”, las palabras iniciales del libro del Génesis, el orden en que la regeneración *precede* a la conversión, etcétera.

La teología siempre necesitará este aspecto límite del tiempo en el que el orden temporal cósmico está indisolublemente conectado con el reino revelado supratemporal. Sin embargo, no puede estar de acuerdo con la tendencia de algunos teólogos cristianos modernos, quienes identifican el aspecto escatológico del tiempo con el histórico y rechazan la esfera central supratemporal de la existencia humana y de la revelación divina.

Experiencia natural y teórica del tiempo

En la actitud natural preteórica de la experiencia tenemos una experiencia integral inmediata del tiempo cósmico en la coherencia ininterrumpida de todos sus aspectos modales, inclusive los normativos, y en relación concéntrica con la ipseidad. Si me apresuro a mi trabajo y miro mi reloj, entonces el tiempo tiene para mí no sólo un aspecto objetivo de movimiento, sino que lo experimento en la coherencia continua de sus aspectos de número, espacio y movimiento, con el flujo de vida orgánica, duración de sentimiento y los aspectos normativos sociales. Cuando cedo el paso a una persona que tiene un rango superior en la escala social, estoy intuitivamente conciente del aspecto de la significación simbólica y del aspecto de trato social del orden temporal. Esto vale de igual manera para los aspectos económicos y diquéticos del tiempo, cuando gasto el escaso tiempo que tengo a mi disposición de una manera económica definida o me guardo de las demoras en el cumplimiento de mis obligaciones legales. La experiencia implícita de los aspectos normativos del orden temporal en la noción de ser “demasiado tarde” es una de las indicaciones más evidentes del carácter integral de la conciencia natural del tiempo.

Pero no es menos cierto que en la experiencia natural los diferentes aspectos modales no llegan explícitamente a la conciencia, sino sólo implícita y conjuntamente. La continuidad del tiempo cósmico aquí completamente cubre los linderos modales de sus aspectos.

En la actitud de pensamiento teórico filosófica, por el contrario, podemos aproximarnos al tiempo —y a la realidad temporal— sólo en una separación analítica de sus aspectos modales, los cuales sin embargo continúan expresando su coherencia de significado en su misma estructura intrínseca.

§2 *La crítica trascendental del pensamiento teórico
y el dogma concerniente a la autonomía del segundo.
La segunda vía hacia una crítica trascendental de la filosofía*

Aquí se abre una segunda vía para sujetar el pensamiento filosófico a una crítica trascendental. En la Introducción escogimos el camino desde arriba: Empezamos con la posición de que es de la naturaleza de la filosofía el estar dirigida hacia la totalidad de significado de la realidad temporal y a la ipseidad, y entonces arribamos inmediatamente al problema del punto arquimedianos y al del ἀρχή.

Pero en esta línea de pensamiento tuvimos que empezar con una suposición acerca del carácter de la filosofía, la cual no es en absoluto universalmente aceptada en los círculos filosóficos. Además podría parecer que hace falta una explicación apropiada de la transición del problema teórico básico de la filosofía a la esfera religiosa central.

Por lo tanto, desde la aparición de la primera edición de este trabajo (la holandesa), he dirigido toda mi atención a un refinamiento del método de crítica trascendental mediante el cual pudiera encararse la objeción arriba mencionada. Las concepciones de la tarea de la filosofía son extremadamente divergentes y toda elección a priori de posición en esta materia puede ser considerada como dogmática. Consecuentemente, si nuestra crítica trascendental ha de abarcar realmente toda posible concepción de la tarea filosófica, debe examinar necesariamente la *actitud teórica de pensamiento como tal*. Pues ninguna verdadera filosofía puede escapar a esta actitud.¹¹

La postulación dogmática de la autonomía del pensamiento teórico

La filosofía de la inmanencia en todos sus matices se sostiene o cae con el dogma de la autonomía del pensamiento teórico. Sin embargo, hasta aquí ha sido simplemente *postulado* que esta autonomía se sigue de la naturaleza de tal pensamiento, sin justificar esta aserción mediante una investigación realmente crítica de la estructura interna de la actitud teórica del pensamiento mismo. No sólo la metafísica tradicional, sino también la epistemología kantiana, la fenomenología moderna y la ontología fenomenológica en el estilo de Nicolai Hartmann continuaron en este respecto involucradas en un dogmatismo teórico. Prejuicios esencialmente suprateóricos fueron así tratados como axiomas teóricos, y no se dio ninguna explicación de la fundamental significación de esos prejuicios para la visión teórica completa de la realidad empírica.

¹¹ En un contexto posterior explicaremos el hecho de que el así llamado 'pensamiento filosófico *existencial*' también retiene un carácter teórico.

Las diferentes visiones de la autonomía del pensamiento teórico y el origen de esta diferencia

Había, sin embargo, toda razón para hacer de la así llamada autonomía del pensamiento teórico un problema crítico. En primer lugar, no puede negarse que en la filosofía griega tenía un significado enteramente diferente del que tenía en la escolástica tomista. En ambos, nuevamente, fue vista de manera enteramente distinta que en el pensamiento humanista moderno. Tan pronto como uno penetra a la raíz de estas fundamentalmente diferentes concepciones, uno encuentra una diferencia en el punto de partida religioso que se halla en la base de la pretendida autonomía del pensamiento.

Cuando la filosofía griega empieza a afirmar su autonomía contra la fe popular lo hace porque, en su estimación, la *theoria* es la verdadera vía para el conocimiento de Dios. La *pistis* (fe), que continúa aferrada a las representaciones mitológicas sensoriales, da solamente una *doxa*, una opinión incierta. Tan temprano como el tiempo del poema didáctico de Párménides, estas dos vías fueron puestas tajantemente en oposición entre sí. Platón dijo que está destinado exclusivamente para los filósofos el acercarse a la raza de los dioses. Pero la completa teoría filosófica de los griegos, como lo he mostrado en detalle a partir de las fuentes en el primer volumen de mi *Reforma y escolástica en la filosofía*, continúa estando dominada por el mismo motivo religioso fundamental, el cual estaba también en el fondo de la fe popular y el cual, desde el tiempo de Aristóteles, fue llamado el *motivo materia-forma*.

Por otro lado, la visión tomista de la autonomía de la *naturalis ratio* es ininteligible, a menos que su trasfondo religioso sea aprehendido, a saber, el escolástico *motivo básico de la naturaleza y la gracia*. Este motivo era enteramente extraño para el pensamiento griego. De modo semejante, uno no puede aproximarse a la moderna concepción humanista de autonomía en su diferencia fundamental respecto del tomismo sin haber entendido su trasfondo religioso en el ideal humanista de la ciencia y la personalidad. Este trasfondo religioso encuentra expresión en el motivo fundamental que desde Kant ha sido llamado el de la *naturaleza y la libertad*.

El tomista afirma que, en el uso propio de la razón natural, la filosofía nunca puede entrar en contradicción con las verdades sobrenaturales de la gracia de la doctrina de la iglesia. Esta posición implica un *acomodo* al dogma eclesiástico de la metafísica y visión de la naturaleza aristotélicas (aceptadas como un producto de la razón natural). El kantiano o el hegeliano mostrarán tan poco entendimiento de este empeño escolástico por el acomodo como hubiera sido el caso con Aristóteles mismo si hubiera tenido conocimiento del tomismo. Es así que el dogma concerniente a la autonomía del pensamiento teórico nunca puede dar cuenta de las fundamentalmente diferentes concepciones del mismo. Es por ello que pierde su derecho a servir como un aporético punto de partida de la filosofía.

El dogma concerniente a la autonomía del pensamiento teórico como un impedimento a la discusión filosófica entre las varias escuelas

Aparece una y otra vez que este dogma impide un entendimiento mutuo entre escuelas filosóficas que muestran estar fundamentalmente opuestas en su verdadero (aunque escondido) punto de partida. Este es un segundo fundamento para dudar de su carácter de axioma puramente teórico.

Pues si todas las corrientes filosóficas que *pretenden* escoger su posición en el pensamiento teórico solo no tuvieran en realidad presuposiciones más profundas, sería posible convencer a un oponente de su error de un modo puramente teórico.

Pero, de hecho, un tomista nunca ha tenido éxito en convencer, mediante argumentos puramente teóricos, a un kantiano o a un positivista de la sustentabilidad de su metafísica teórica. Conversamente, la epistemología kantiana nunca ha tenido éxito en ganar a un solo tomista para el idealismo crítico.

En el debate entre estas escuelas filosóficas, uno recibe la impresión de que están razonando a propósitos cruzados, porque no son capaces de encontrar un camino para penetrar con los verdaderos puntos de partida de los otros. Éstos están enmascarados por el dogma concerniente a la autonomía del pensamiento teórico. Lo mismo vale, por ejemplo, en el debate conducido por un positivista de la escuela de Viena con un pensador hegeliano o un spinozista.

Este simple hecho de experiencia, en la naturaleza del caso, no prueba todavía la imposibilidad de la reflexión teórica autónoma en la filosofía. Pero es bastante suficiente para mostrar que es necesario hacer de la autonomía del pensamiento teórico un *problema crítico* y ya no dejarlo pasar como un *axioma* científico.

Este problema debiera ser postulado como una *quaestio juris*. Toca a las ciencias empíricas tanto como a la filosofía, puesto que ambas implican la actitud teórica del pensamiento.

La necesidad de una crítica trascendental del pensamiento teórico como tal. La diferencia en principio entre la crítica trascendente y la trascendental

La respuesta propia a la cuestión arriba planteada requiere una crítica trascendental de la actitud teórica del pensamiento como tal. Por esto entendemos una indagación crítica (que no respete ningún así llamado axioma teórico) sobre las *condiciones universalmente válidas, sólo las cuales hacen posible el pensamiento teórico, y que son requeridas por la estructura inmanente de este pensamiento mismo*. En esta última restricción radica la diferencia en principio entre una crítica *trascendente* y una *trascendental* de la ciencia y la filosofía.

La primera no toca realmente el carácter interno y la estructura inmanente de la actitud teórica de pensamiento pero confronta, por ejemplo, la fe cristiana con los resultados de la ciencia moderna y con los varios sistemas filosóficos para así cerciorarse de si existe o no de hecho un conflicto.

Permanece *dogmática*, sin embargo, en tanto que deja de encarar directamente la primaria cuestión de si la actitud teórica de pensamiento misma, con referencia a su estructura interna, puede ser independiente de prejuicios teóricos. Con tal crítica meramente trascendental, dogmática, uno corre constantemente el riesgo de considerar, como resultado de la ciencia y la reflexión filosófica imprejuiciadas, algo que aparece ante la indagación crítica como consecuencia de un prejuicio religioso enmascarado y una actitud de fe anticristiana. Por añadidura, hay otro peligro siempre presente. Lo que es realmente un complejo de ideas filosóficas dominadas por motivos abílicos puede ser aceptado por la teología dogmática y acomodado a la doctrina de la iglesia. El peligro consiste en que este complejo de ideas sea pasado como un artículo de la fe cristiana si es que ha inspirado la terminología de algunas confesiones de fe. La crítica trascendente, en otras palabras, carece de valor para la ciencia y la filosofía, pues confronta entre sí dos esferas diferentes cuyo *punto interno de contacto es dejado enteramente en la oscuridad*. ¡Uno podría entonces proceder de modo igualmente correcto a ejercer la crítica de la ciencia desde el punto de vista del arte o la política!

Para garantizar desde el principio una actitud realmente crítica en la filosofía, la crítica trascendental del pensamiento teórico debiera venir *al comienzo mismo* de la reflexión filosófica.

§3 *El primer problema básico trascendental del pensamiento teórico.*
La "relación Gegenstand" versus la relación sujeto-objeto

¿Cómo ha de caracterizarse la actitud teórica del pensamiento en contraste con la actitud preteórica de la experiencia natural?

Nuestro examen introductorio del problema del tiempo nos ha mostrado el camino que debe conducir necesariamente a la solución de esta cuestión.

Se hizo evidente que en la actitud teórica de pensamiento analizamos la realidad empírica separándola en sus aspectos modales. En la actitud preteórica de la experiencia natural, por el contrario, la realidad empírica se ofrece en la coherencia íntegra del tiempo cósmico. Aquí captamos el tiempo y la realidad temporal en una estructura de individualidad total típica, y no nos percatamos de los aspectos modales más que *implícitamente*. Los aspectos no son despedazados, sino más bien concebidos como estando juntos en una coherencia ininterrumpida continua.

La estructura antitética de la actitud teórica de pensamiento en su carácter puramente intencional* y el origen del problema teórico

El pensamiento teórico tiene una típica actitud antitética en todas sus formas positivas. Aquí oponemos la función lógica de nuestro acto real de pensamiento, *i.e.* la analítica, a los aspectos no lógicos de nuestra experiencia temporal. Ésta por ello se convierte en un “*Gegenstand*” en el sentido de “opuesto” (*Widerstand*) a nuestra función analítica.¹² Estos aspectos no lógicos, asimismo, pertenecen a nuestro acto de pensamiento *real* en su concreción temporal, y consecuentemente no han de buscarse exclusivamente fuera de la estructura temporal plena de éste. En otras palabras, *la estructura antitética de la actitud teórica de pensamiento sólo se puede presentar dentro de la estructura total temporal del acto de pensar.*

La primera estructura es solamente *intencional*; no tiene un carácter *óntico*.*

Los aspectos no lógicos están en una antítesis intencional con la función lógica del pensamiento. Cualquier intento por aprehender los primeros en un concepto lógico encuentra resistencia de su parte. El problema teórico se origina en esta resistencia.

En el análisis lógico, el aspecto que se opone al lógico se distingue teóricamente de los demás aspectos. Consecuentemente, si designamos el aspecto opuesto mediante el símbolo *x* y los aspectos restantes mediante el símbolo *y*, entonces *x* también estará en una relación antitética con *y*.

Esta antítesis teórica no corresponde a la estructura de la realidad empírica. Sólo es una consecuencia de la necesaria abstracción teórica de los aspectos modales respecto del tiempo cósmico. Este último vincula los aspectos en una coherencia continua de significado y nunca puede eliminarse *de la realidad.*

* El término ‘intencional’ se usa aquí en el sentido de una dirección mental hacia el *Gegenstand*, un sentido emparentado con el del uso fenomenológico (Brentano, Husserl). [N del T].

¹² Por el aspecto lógico de nuestro acto de pensamiento entendemos el aspecto de distinción analítica; distinción en el sentido de apartar lo que está dado junto.

En esta coyuntura debo mencionar una vez más que el análisis lógico no es el único modo de distinción. Segundo, debo recordar que la diversidad lógica o analítica supone una diversidad cósmica de significado que se encuentra en la base de todo análisis. Por lo que concierne al primer punto, es suficiente referirnos a los animales cuando distinguen a sus parejas, su comida, etcétera. La distinción que hacen los animales ciertamente no es de naturaleza lógica. Por lo que concierne al segundo punto, debemos observar que el análisis lógico no tendría nada que distinguir aparte de una diversidad de significado cósmica previamente dada. En otras palabras, en este caso el análisis lógico no tendría sentido. Pues no podemos olvidar que el aspecto lógico sólo puede revelar su sentido lógico en la coherencia de significado con todos los otros aspectos.

* El término ‘óntico’ no es tomado aquí en el sentido en que Heidegger lo usa, ni en un sentido metafísico en general. Está exclusivamente referido a la realidad empírica en su integridad, la cual incluye todos los aspectos modales y estructuras de individualidad. [N del T].

Ahora hemos visto que los aspectos no lógicos de la experiencia ofrecen resistencia a un análisis lógico de su estructura. Esta resistencia surge del hecho de que, incluso cuando se abstrae teóricamente, la estructura modal del aspecto no lógico x que se convierte en *Gegenstand* continúa expresando su coherencia (de significado) con los aspectos modales y que no han sido escogidos como campo de la investigación.

La abstracción teórica de los aspectos modales respecto del tiempo cósmico es necesaria para una compenetración teórica en la diversidad modal del significado como tal.¹³

Tan pronto como nos hemos dado cuenta, sin embargo, de que la actitud de pensamiento surge sólo en la abstracción teórica, ya no podemos considerar a la razón teórica como un *dato aproblemático*.

El primer problema trascendental básico relativo a la actitud teórica de pensamiento

El primer problema trascendental básico con el que estamos confrontados es exactamente la “relación-*Gegenstand*” teórica. Podemos formular este problema como sigue: *¿Qué es lo que abstraemos en la actitud antitética del pensamiento teórico a partir de las estructuras de la realidad empírica, tal y como estas estructuras están dadas en la experiencia natural? ¿Y cómo es posible esta abstracción?*

Aquellos que rechazan la concepción integral del tiempo cósmico desarrollada arriba deben buscar otra solución al problema crítico que hemos propuesto. Pero si confrontamos seriamente la actitud teórica del pensamiento con la actitud preteórica de la experiencia natural, el problema mismo ya no puede ser soslayado.

¹³ En este contexto debo observar que la estructura modal del aspecto analítico mismo está dada como un todo y no en momentos analizados. Sin embargo, en la actitud teórica de pensamiento podemos analizar la estructura del aspecto analítico, pero sólo en su abstracción teórica y en oposición con los aspectos no lógicos. Pues el aspecto analítico, como todos los otros, expresa en su estructura modal el orden temporal en el que los diferentes aspectos están acomodados. Consecuentemente, esta estructura es una unidad en una multiplicidad de momentos analizables. El acto teórico en el que llevamos a cabo este análisis es, desde luego, no idéntico a la abstraída estructura modal del aspecto lógico. La función analítica subjetiva de este acto concreto permanece ligada a su estructura modal en su coherencia con los otros aspectos. En su abstracción teórica esta estructura modal tiene sólo una existencia intencional en nuestro acto de pensar, y puede convertirse en *Gegenstand* de nuestra función lógica real. Consecuentemente, no es ésta la que puede convertirse en *Gegenstand*, sino sólo la estructura modal abstraída, puramente intencional, de la función lógica. Nunca arribamos a un “sujeto lógico trascendental” que pueda separarse de todas las estructuras modales del tiempo y que pueda ser soberano y “absoluto” en este sentido.

Una confrontación más estrecha de la actitud preteórica con la teórica

La actitud natural del pensamiento carece en principio de una estructura antitética intensional. Consecuentemente, no sabe de problemas teóricos. Este tema no puede ser tratado en su alcance pleno antes del tercer volumen. No obstante, en nuestros prolegómenos debemos elucidar más cerca- namente algunos estados de cosas esenciales en relación con la actitud de la experiencia natural, en tanto que esto es demandado por nuestra presente crítica trascendental del pensamiento teórico.

Hemos observado previamente que, en la actitud natural de la experien- cia, nuestra función lógica del pensamiento, por lo que concierne a su conte- nido intencional, permanece enteramente acomodada a la coherencia conti- nua del tiempo cósmico. En este respecto, nuestra función lógica, como todas las otras funciones de la conciencia, permanece completamente *dentro* de esta coherencia.

En la experiencia natural captamos la realidad en la típica estructura total de las cosas individuales y los eventos concretos. Todos los aspectos moda- les están agrupados y tipicalizados* de una manera característica y en una coherencia irrompible del tiempo dentro de una totalidad individual. Esto ocurre sin involucrar ninguna distinción analítica de los aspectos modales. El proceso natural de formación de conceptos no está dirigido hacia éstos, sino hacia *cosas o eventos concretos* como *totalidades individuales*. No se ocupa de relaciones abstractas de número o espacio, ni con los efectos de la energía como tales, sino con cosas que son contables, espaciales y sujetas a cambios fisicoquímicos. En la estructura total de la experiencia natural, el aspecto lógico está conjuntado con los aspectos no lógicos en una *coherencia indisolu- ble*. Consecuentemente, el aspecto lógico es concebido como un componente inherente pero implícito de la realidad concreta misma. Lo mismo es verda- dero del aspecto de la percepción sensible, el aspecto histórico cultural, el estético y así consecutivamente. Pero ¿cómo ha de entenderse esto?

La relación sujeto-objeto en la experiencia preteórica

La experiencia puede tener este carácter integral sólo por virtud de la *relación sujeto-objeto* que le es inherente. En esta relación, las funciones y cualidades *objetivas* son irreflexivamente adscritas a las cosas y a los así llamados even- tos naturales dentro de aspectos modales en los cuales no es posible que aparezcan como *sujetos*.

* El profesor Dooyeweerd mismo acuñó el término *typicalized* como traducción de la palabra holandesa *getypiseerd*, la cual significa "ordenado conforme a tipos". Me permito a la vez acuñar el término 'tipicalizado' como traducción de *getypiseerd*. [N del T].

Así, como hombres adultos que hemos superado las representaciones animistas, sabemos perfectamente bien que el agua misma no *vive*. Ello no obstante, en el aspecto de la vida orgánica le adscribimos a la misma la función objetiva de ser un medio necesario para la vida. Sabemos que el nido de un ave no está vivo, pero lo podemos concebir significativamente como una cosa sólo en relación con la vida subjetiva del ave. Concebimos así el nido de una ave como un *objeto* típico de la vida. Sabemos que una rosa no siente o piensa o se involucra en la evaluación estética como un sujeto. No obstante les adscribimos, respectivamente, cualidades objetivas de color y olor sensoriales, características objetivas lógicas, cualidades culturales objetivas y belleza objetiva. Más aun, esta relación sujeto-objeto, en la actitud de la experiencia y el pensamiento naturales, es captada como una *relación estructural de la realidad misma*. Es decir, las funciones objetivas pertenecen a las cosas mismas en relación con *posibles funciones subjetivas* que las cosas no poseen en los aspectos de la realidad involucrados.

El color rojo sensorial es adscrito a una rosa, no en relación con *mi* percepción individual o *la tuya*, sino en relación con cualquier posible percepción normal humana del color. Similarmente, el agua es un medio de vida para todo organismo vivo posible. Pero entonces también, cuando la relación sujeto-objeto en el aspecto biótico es individualizada completamente, como en el caso del nido del ave, la experiencia natural todavía le adscribe las funciones objetivas en cuestión a las cosas *mismas*. Le adscribe estas funciones objetivas en relación estructural con la vida subjetiva del animal en cuestión. Las cualidades objetivas que le son adscritas a esta cosa en los aspectos lógico y postlógicos están indudablemente relacionadas con funciones subjetivas de la naturaleza humana. Pero están relacionadas de tal manera que aquí, también, encuentra expresión la estructura típica de individualidad de la cosa, la cual está caracterizada por una relación específica con la vida animal. El nido del ave permanece siendo un nido de ave con respecto a sus características lógicas objetivas. Permanece siendo un nido de ave aun cuando sea un objeto posible de la cultura humana, tenga una significación simbólica objetiva expresada en su nombre, y tenga cualidades estéticas objetivas.

El concepto metafísico de sustancia, el concepto de una *Ding an sich*, es en principio ajeno a la experiencia natural. También lo es el encerramiento abstracto de la realidad de las cosas en aquellos aspectos modales que forman el campo de investigación de la física, la química y la biología.

A través de la relación sujeto-objeto nosotros consecuentemente experimentamos la realidad en la coherencia integral y total de todos sus aspectos, tal y como está *dada* dentro del horizonte temporal de la experiencia humana. La experiencia natural deja *intactas* las estructuras totales típicas de esta realidad.

La relación antitética de la actitud teórica de pensamiento, por el contrario, separa la realidad en la diversidad de sus aspectos modales.

La teoría dogmática del conocimiento, la cual consideraba a la actitud teórica del pensamiento como un *datum* aproblemático, erradicó consecuentemente la diferencia fundamental entre las actitudes del pensamiento teórica y preteórica, y finalmente identificó la *relación sujeto-objeto* con la antitética *relación Gegenstand*.

Fue así que la experiencia natural misma fue malinterpretada como una *teoría acerca de la realidad*, e identificada con la teoría acrítica del “realismo ingenuo” o la “teoría de la copia”. Entonces, en alianza con la moderna ciencia natural y la teoría fisiológica acerca de las “energías específicas de los sentidos”, la epistemología moderna se echó a costas la tarea de refutar este “realismo ingenuo”! No es necesario entrar ahora en esta errónea concepción fundamental. Trataremos con la misma más plenamente en el tercer volumen.

Por el momento es suficiente que hayamos clarificado la diferencia fundamental entre la actitud natural del pensamiento y la teórica, de modo que podamos entender perfectamente la inescapabilidad del *primer* problema trascendental con respecto a la segunda.

Las consecuencias de ignorar el primer problema básico trascendental en la concepción tradicional de la relación cuerpo y alma en la naturaleza humana

La ignorancia dogmática de este problema ha tenido consecuencias de largo alcance para la entera visión de la realidad temporal. Incluso en la antropología filosófica, así como en la teológica, estas consecuencias pueden ser demostradas. Por ejemplo, la tradicional concepción dicotómica de la naturaleza humana como una composición de cuerpo material y alma racional está sin duda conectada con esta la errónea concepción de que la relación antitética en la actitud teórica de pensamiento responde a la realidad misma.

Aristóteles, de acuerdo con Platón, trató de demostrar que la actitud teórica del pensamiento (el *nous poietikos*, *i.e.* el intelecto agente) al formar conceptos lógicos debe ser completamente independiente y estar separado de los órganos del cuerpo material. El intelecto agente debe estar separado del cuerpo porque puede captar lo distinto de sí mismo en la universalidad lógica y la abstracción. La actividad teórica del pensamiento es hipostasiada aquí en su *aspecto lógico* como una *ousia* o sustancia inmortal.

Tomás de Aquino aceptó este argumento aristotélico pero lo acomodó, al estilo escolástico, a la doctrina de la iglesia. Consecuentemente, sostuvo que el alma racional entera, la cual era considerada como caracterizada por la actividad teórica del pensamiento, debe ser una sustancia inmortal y puramente espiritual!

Se extrae aquí una conclusión directa a partir de la estructura antitética puramente intencional de la actitud teórica del pensamiento, en el sentido de que hay una *real* separación de la función lógica con respecto a todos los aspectos prelógicos del cuerpo! Esta conclusión fue dirigida por el dualista motivo materia-forma, el cual impide una visión integral de la realidad empírica.

Pero no se gana nada con ignorar el problema implicado en la síntesis teórica. Pues surgen nuevos problemas trascendentales tan pronto como tratamos de explicar el camino que seguimos, en la actitud teórica de pensamiento, para superar la antítesis en cuestión.

No podemos detenernos en el *problema* teórico, nacido de una resistencia ofrecida por el *Gegenstand* no lógico a nuestra función lógica en su actividad analítica. Debemos proceder de la *antítesis* teórica a la *síntesis* teórica entre los aspectos lógico y los no lógicos, si es que ha de ser posible un concepto lógico del *Gegenstand* no lógico.

§4 *El segundo problema básico trascendental:
el punto de partida de la síntesis teórica*

Ahora surge, sin embargo, un segundo problema trascendental que puede ser formulado como sigue:

¿Desde qué posición podemos reunir sintéticamente los aspectos lógico y no lógicos de la experiencia, que fueron apartados en oposición entre ellos en la antítesis teórica?

Esta cuestión toca el núcleo de nuestra investigación. Al plantear este segundo problema básico, sometemos a todo punto de partida posible del pensamiento teórico a una crítica fundamental. De este modo debemos finalmente resolver la cuestión de si el dogma de la autonomía de la razón teórica es compatible con la estructura intencional de la actitud teórica de pensamiento.

Ahora bien, es evidente que el *verdadero* punto de partida de la síntesis teórica, no importa cómo sea escogido, en ningún caso ha de encontrarse en uno de los dos términos de la relación antitética. Debe trascender necesariamente la antítesis teórica y relacionar los aspectos que han sido separados teóricamente con una unidad radical más profunda (o en el caso de una posición dualista, quizá con un par de supuestas unidades radicales). Pues una cosa es cierta: la relación antitética, con la cual se sostiene o cae la actitud teórica del pensamiento, no ofrece en sí misma un puente entre el aspecto lógico del pensamiento y su *Gegenstand* no lógico. Vimos antes que incluso el tiempo cósmico, que garantiza la *coherencia* indisoluble entre los aspectos modales, no presenta un punto arquimediano al pensamiento teórico.

Esto parece implicar al mismo tiempo que el segundo no tiene en sí mismo un *punto de partida* para la síntesis teórica.

Incluso aquí el dogma de la autonomía de la razón teórica parece conducir a sus adherentes a un inescapable *impasse*.

El *impasse* de la posición de inmanencia y la fuente de las antinomias teóricas

Para mantener la pretendida autosuficiencia del pensamiento teórico, los defensores de este dogma se hallan compelidos a buscar su punto de partida en la razón teórica misma.

Pero ésta, por virtud de su misma estructura antitética, está obligada a proceder de un modo sintético. Ahora bien, hay tantas modalidades de síntesis teórica posible como hay aspectos de un carácter no lógico pertenecientes a la experiencia temporal.

Hay pensamiento sintético de carácter matemático, físico, biológico, psicológico, histórico y otros. ¿En cuál de estos posibles puntos de vista científicos especiales puede la visión teórica de la realidad empírica buscar su punto de partida? No importa cómo se haga la elección, ésta invariablemente equivale a la *absolutización* de un aspecto modal especial sintéticamente aprehendido.

Los varios ismos en la visión teórica de la realidad

Esta es la fuente de todos los ismos en la imagen teórica de la realidad. Se debe hacer constantemente el esfuerzo de reducir todos los otros aspectos a meras modalidades del que ha sido absolutizado. Estos ismos juegan su papel confundente en las diferentes ramas de la ciencia así como en la filosofía.

Ahora bien, tales ismos (como el materialismo, el biologismo, el sicologismo, el historicismo, etcétera) son acrílicos en un doble sentido. En primer lugar, nunca pueden ser justificados *teóricamente*. La estructura antitética de la actitud teórica de pensamiento ofrece resuelta resistencia en contra de todo intento de reducir uno de los aspectos a otro. Se venga de la *absolutización* involucrando al pensamiento teórico en antinomias internas. No hay lugar en la entera esfera teórica para lo *absoluto*, porque la actitud teórica de pensamiento está ella misma fundada en una *relación* antitética.

La síntesis teórica no puede cancelar esta relación. Ello sería equivalente a la cancelación de la actitud teórica de pensamiento mismo. En toda síntesis teórica, el análisis lógico permanece ligado a la estructura modal del aspecto no lógico opuesto. Y la síntesis es, consecuentemente, parcialmente de un carácter lógico y parcialmente de un carácter no lógico. La síntesis teórica es, de seguro, una *unión*, pero no la unión más profunda de lo lógico y lo no lógico.

Presupone un punto de partida suprateórico que debe trascender la diversidad teórica.

Consecuentemente, lo que hemos dicho también vale para todo punto de vista sintético científico especial. Y con esto tocamos el segundo fundamento del carácter acrílico de todos los ismos en la concepción teórica de la realidad.

En cada uno de ellos retorna sin solución el segundo problema básico trascendental. La absolutización misma no puede resultar de la actitud teórica de pensamiento. Apunta a un punto de partida suprateórico, a partir del cual se efectúa la síntesis teórica.

Pero, se objetará, vamos en busca de un punto de partida para la *síntesis teórica*.

Imperceptiblemente, este problema ha sido identificado con el de un punto de partida para la *visión teórica de la realidad*. ¿No ha sido el problema enteramente tergiversado de este modo? ¿Requiere la ciencia de veras una visión teórica de la *realidad*? ¿Es la misma, por ejemplo, necesaria para las matemáticas puras, para la lógica, para la teoría ética?

El problema del denominador básico para la comparación teórica y la distinción de los aspectos modales

Para responder a esta pregunta, puedo traer a colación primeramente que la actitud teórica de pensamiento consiste en apartar los aspectos de la realidad temporal en oposición uno con el otro. Consiste primariamente en la oposición del aspecto lógico de nuestro acto de pensamiento a todos los aspectos que son de un carácter no lógico. Toda distinción teórica de estos últimos aspectos supone una compenetración en sus *mutuas relaciones y coherencia*. O, en otras palabras, supone un denominador básico, bajo el cual los aspectos no lógicos puedan ser traídos para ser *comparados* entre sí. Pues no podrían ser distinguidos a menos que tuvieran algo en común. Desde nuestro punto de vista, los aspectos modales no tienen otro común denominador que el orden cósmico del tiempo. Desde nuestro punto de vista, éste se expresa en la estructura modal de cada uno de los aspectos, y es la garantía de su coherencia de significado con todo el resto. Desde la posición de la inmanencia, debe ser buscado otro denominador para la comparación; por ejemplo, del modo ya discutido, reduciendo todos los otros aspectos a modalidades de una especial (absolutizada) o, como era usual en la metafísica griega y la escolástica, aceptando el concepto metafísico de ser como una así llamada “unidad analógica”, yaciente en la base de la diversidad de aspectos especiales. Ahora bien, la visión teórica de las relaciones mutuas y la coherencia de los aspectos en todo caso implica una visión teórica de la realidad. Pues ésta no es sino la visión de los aspectos modales abstraídos en la totalidad de su coherencia.

El papel de los ismos en las matemáticas puras y la lógica

Ni una ciencia especial, ni la filosofía, pueden escapar a tal visión teórica de la realidad.

En las matemáticas puras surge inmediatamente este problema: ¿Cómo ha de ver uno la relación mutua entre los aspectos del número, el espacio, el movimiento, la percepción sensorial, el pensamiento lógico y la significación simbólica? Han surgido diferentes escuelas en las matemáticas puras, tales como el *logicismo*, el *formalismo simbolista*, el *empirismo* y el *intuicionismo*, de acuerdo con sus respectivas visiones teóricas sobre este problema básico. Estas diferencias no están restringidas a la filosofía de las matemáticas. El famoso matemático holandés Brouwer, principal representante de la escuela intuicionista, abolió una rama entera de trabajo científico especial que había sido construida por las teorías logicista y formalista (la teoría de los así llamados números transfinitos).

Las primeras tres escuelas, el logicismo, el formalismo simbolista y el empirismo, tratan de reducir los aspectos del número y el espacio a los aspectos lógico, lingüístico y sensorio perceptual, respectivamente. Incluso en la misma lógica observamos el surgimiento de una gran diversidad de escuelas teóricas. Aquí, también, esta diferencia con respecto a la naturaleza y límites del campo de investigación está determinada por una visión teórica de la realidad en sus aspectos modales. Está determinada por una concepción teórica del lugar que el aspecto lógico ocupa en el entero orden y coherencia de los aspectos modales (sicologismo, matematicismo, convencionalismo simbolista, historicismo dialéctico, etcétera). Invariablemente, el punto de partida que es escogido para la síntesis teórica en general permanece siendo decisivo para la visión de la relación mutua y la coherencia de los aspectos modales.

Que esto es también el caso en ética normativa, estética y teología, puede ser demostrado convincentemente. No obstante, tendríamos que anticipar mucho de nuestras indagaciones posteriores si fuéramos ahora a elaborar todos estos puntos. Especialmente las concepciones en boga con respecto al campo de investigación de la ética son aun vagas. Están mal definidas a un grado tal que una discusión adecuada de la ética requeriría una exposición detallada, lo cual excedería el ámbito de nuestra crítica de la actitud teórica del pensamiento.

Delimitación provisional del aspecto moral

En el presente contexto, por lo tanto, sólo estableceremos el hecho de que la ética, en la medida en que reclama un campo de investigación distinto de la teología y la filosofía del Derecho, no puede tener otro *Gegenstand* que el *aspecto moral* de la realidad temporal. Este aspecto está caracterizado como el de las relaciones temporales de amor tal y como están diferenciadas más precisamente por las estructuras típicas de la sociedad temporal, tales como el amor conyugal, el amor de los padres y los hijos, el amor a la patria, el amor

social al prójimo de uno, y así consecutivamente.¹⁴ Es nuevamente evidente que este aspecto tiene su propio significado modal sólo en coherencia con los otros aspectos modales de la realidad temporal. La visión teórica de esta coherencia es entonces nuevamente decisiva para la concepción que uno tiene de las normas morales y esta visión, a su vez, depende del *punto de partida* de la reflexión teórica ética.

A partir de lo dicho arriba, es muy evidente que cada campo de investigación teórica, sea o no llamado “empírico” en el sentido estrecho, presupone una visión teórica de la realidad temporal. Y una visión teórica tal de la realidad debe exceder necesariamente los linderos de cualquier ciencia especial y exhibir un carácter *filosófico*. Consecuentemente resulta al mismo tiempo *que ninguna ciencia especial puede poseer una autonomía esencial con respecto a la filosofía en el sentido de una teoría de la realidad*. Para lo que resta, volveremos a este tema en la parte final de este volumen.

¿Pero hemos en lo absoluto probado de manera definitiva que el pensamiento teórico mismo, con respecto a su carácter interno, es dependiente de un punto de partida suprateórico, por el cual es excluida la autonomía de este pensamiento? No podemos aceptar esto demasiado aprisa. Pues Kant, el padre de la así llamada filosofía crítica trascendental, supuso que podría exhibir un punto de partida en la razón teórica misma, la cual *descansaría en la base de toda síntesis teórica posible*, y consecuentemente no sería obtenida mediante la absolutización de un punto de vista científico especial. ¿Puede ser realmente demostrada la autonomía del pensamiento teórico a lo largo de la crítica del conocimiento de Kant?

El punto de partida de la síntesis teórica en la crítica kantiana del conocimiento

Esta fue la pregunta que nuestra Introducción planteó desde el principio de la primera vía de nuestra crítica trascendental. Aquí argumentamos que el pensamiento filosófico, como pensamiento teórico dirigido a la totalidad de significado de nuestro cosmos temporal, no puede arribar a una idea trascendental de esta totalidad sin autorreflexión autocrítica. Pero el mismo problema crítico resultó ser el de la relación entre el ego pensante y su función de pensamiento lógica teórica. A primera vista podría parecer que el problema está aquí formulado de una insatisfactoria manera funcionalista. ¿Por qué debemos dirigir nuestra atención solamente a la función

¹⁴ La “disposición del corazón”, que es racionalizada por Kant y proclamada como el criterio de la moralidad en su *Gesinnungsethik* [ética del carácter], es de hecho de un carácter *religioso central* y así es que nunca puede, como tal, estar relacionada exclusivamente con el aspecto moral; la concepción de Kant sobre este asunto va de la mano con su absolutización religiosa la moralidad.

lógica y por qué no al acto integral de pensamiento teórico? De seguro, el segundo puede ser caracterizado por su aspecto lógico teórico, pero de ninguna manera puede ser identificado con el mismo. Podemos ahora responder a esta pregunta, pues en la segunda vía de nuestra crítica trascendental nos hemos comprometido a una investigación con respecto a la estructura interna de la actitud teórica de pensamiento. Es precisamente la estructura antitética de ésta lo que obligó a Kant y a sus seguidores a oponer la función lógica a los otros aspectos modales del acto integral de pensamiento. El único pero fundamental error en su argumento fue la identificación del acto real con un evento temporal puramente síquico, que a su vez podría volverse un *Gegenstand* del “cogito” lógico trascendental último. Pues hemos visto que la “relación *Gegenstand*” sólo puede ser una relación intencional *dentro* del acto de pensamiento teórico real, entre sus aspectos lógico y no lógicos. El acto real mismo nunca puede ser convertido en *Gegenstand* de su función lógica, puesto que ésta sólo puede ser real dentro de un acto real de nuestra conciencia y no tiene ninguna realidad en una abstracción teórica. Pero la identificación de este acto real con su aspecto síquico no es sostenible y es indicativo de una visión dualista de la realidad. Y éste no puede ser explicado en términos de una epistemología puramente teórica.

La segunda vía de nuestra crítica trascendental de la filosofía involucra un resumen de la investigación de la concepción de Kant concerniente al cogito trascendental, a pesar del hecho de que ya en nuestra Introducción expusimos las trampas ocultas en la misma.

La segunda investigación busca arribar a una formulación crítica del tercer problema básico fundamental. Este problema está involucrado en la actitud teórica del pensamiento con respecto a la autorreflexión crítica. En esta investigación deseamos dar cuenta críticamente de nuestra transición de lo teórico a la esfera religiosa central. Esto involucra también una investigación crítica más profunda del problema trascendental del origen en el pensamiento filosófico. Pues podría parecer en nuestra Introducción que este problema fue introducido como un *deus ex machina*, sin que se diera cuenta de su necesidad en el curso de nuestra primera investigación crítica. Finalmente, nuestra segunda investigación busca arribar al último estadio de nuestra crítica trascendental, el cual no ha sido alcanzado todavía por la primera vía explicada en la Introducción.

El problema del punto de partida y la vía de la autorreflexión crítica en el pensamiento teórico

Para descubrir el punto de partida inmanente de todos los actos de pensamiento sintéticos especiales, en los cuales estos últimos encuentran su unidad más profunda, debemos, de acuerdo con Kant, desviar nuestra mirada de

los *Gegenstände* de nuestro conocimiento y ejercer la autorreflexión crítica en el pensamiento teórico. Debe concederse que esta sugerencia contiene desde luego una gran promesa. Pues no puede dudarse que en tanto que el pensamiento teórico en su función lógica continúa siendo dirigida meramente a los aspectos modales opuestos de la realidad temporal que forman su *Gegenstand*, permanece dispersa en una *diversidad* teórica. Sólo cuando el pensamiento teórico está dirigido al *ego* pensante es que adquiere la dirección concéntrica hacia una unidad última de conciencia que debe encontrarse en la raíz de toda la diversidad modal de significado. Si le preguntas a las ciencias especiales activas en el campo de la antropología: ¿Qué es el *hombre?*, obtendrás una diversidad de ítems desde los puntos de vista físico-químico, biológico, psicológico, histórico-cultural, lingüístico, etnológico y sociológico. Estos ítems son valiosos. Pero ninguna ciencia especial, ni una sociología enciclopédica, puede responder la pregunta relativa a qué es el hombre *mismo* en la unidad de su ipseidad. La yoidad humana *funciona*, de seguro, en todos los aspectos de la realidad. Pero es, no obstante, una *unidad central y radical* que, como tal, *trasciende* todos los aspectos temporales.¹⁵ La vía de la autorreflexión crítica es, consecuentemente, la única que puede conducir al descubrimiento del verdadero punto de partida del pensamiento teórico. Incluso Sócrates se percató de esto, cuando dió a la máxima délfica Γνωθὶ σεαυτὸν (conócete a ti mismo) un nuevo significado introspectivo y lo elevó al rango de requisito primario de la reflexión filosófica.

§5 *El tercer problema básico trascendental de la crítica del pensamiento teórico y la unidad de la apercepción trascendental de Kant*

Pero aquí surge un nuevo problema trascendental, el cual podemos formular como sigue: ¿Cómo es posible esta autorreflexión crítica, esta dirección concéntrica del pensamiento teórico a la ipseidad, y cuál es su verdadero carácter?

No se puede dudar que un verdadero problema trascendental reside aquí, si se tiene en mente que la actitud teórica de pensamiento, con respecto a su estructura interna, está ligada a la previamente investigada relación antitética.

¹⁵ Tan pronto como este carácter trascendente del ego es pasado por alto, y el ego es concebido como un centro meramente inmanente de sus actos, su unidad radical desaparece y el ego es visto como una unidad meramente *estructural* en la diversidad de sus actos mentales.

Esto se ve claramente a partir de la explicación que da Scheler de la personalidad humana en su *El lugar del hombre en el cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 75) como un “arreglo monárquico de actos, uno de los cuales asume el liderazgo en cada instante” (*eine monarchische Anordnung von Akten, unter denen je einer die Führung und Leitung besitzt*). De hecho, la posición central del ego por lo que concierne a sus actos temporales no ha de mantenerse de este modo. La ipseidad es disuelta en la estructura de sus actos.

Ni la fenomenología, fundada por Edmund Husserl, ni el existencialismo moderno, han sido capaces de disociar su actitud teórica de pensamiento de esta relación *Gegenstand*.

La fenomenología, siguiendo las pisadas de Franz Brentano, ha incluso afirmado la relación de *todo* acto de conciencia con un *Gegenstand*. Sin embargo, esta visión no es lo que nos concierne de inmediato.

Pues es evidente que el término '*Gegenstand*' no puede ser tomado en nuestro sentido, cuando Brentano y Husserl le adscriben también al *sentimiento* una relación intencional hacia un *Gegenstand* (¡por ejemplo a una melodía!).

Sin embargo, la estructura antitética intencional, inherente a todo pensamiento teórico, está sin duda presente en la actitud fenomenológica misma, la cual opone el *cogito* absoluto (en el sentido de "conciencia absoluta trascendental") al mundo como su *Gegenstand* intencional el cual depende del primero.¹⁶

Scheler considera a la relación *Gegenstand* (por la cual la mente humana puede oponerse no sólo al "mundo", sino que incluso puede convertir en *Gegenstände* los aspectos fisiológicos y síquicos de la existencia humana misma) como la categoría más formal del aspecto lógico de la mente (*Geist*).¹⁷

El existencialismo humanista moderno, también, puede aprehender la existencia como el *ex-sistere* histórico libre sólo en su *antítesis* teórica con la "realidad dada de la naturaleza" (para Heidegger, el *Dasein* [ser-ahí] como la manera "ontológica" de ser contra el "mundo dado" como lo óntico; para Sartre, "*le néant*" como opuesto a "*l'être*"). Desde luego, Heidegger es también un fenomenólogo, aunque su método fenomenológico es irracionalista en el sentido hermenéutico del historicismo de Dilthey; y la fenomenología, como hemos visto, implica la *antítesis* teórica.

Ante esta actitud antitética del pensamiento existencial, carece de importancia que la filosofía de la existencia desee crear una gran distancia entre el pensamiento existencial como auténticamente filosófico, por un lado, y todo el pensamiento científico que está dirigido a un *Gegenstand*, por el otro. Pues el término '*Gegenstand*' tiene en nuestra crítica otro significado que el aquí pretendido, a saber, "objeto dado" ("*das Vorhandene*"), aunque la ciencia natural, también, está atada a la relación *Gegenstand*.

Para lo presente, entonces, no se entiende cómo la dirección concéntrica del pensamiento teórico hacia el ego pudiera surgir de la actitud teórica del pensamiento misma.

¹⁶ Cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica], p. 92.

¹⁷ Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [La posición del hombre en el cosmos], p. 58. "*Gegenstand-sein ist also die formalste Kategorie der logischen Seite des Geistes* [Ser un *Gegenstand* es por ende la categoría más formal del lado lógico de la mente].

Kant, sin embargo, no deseaba abandonar la autonomía de la razón teórica. Supuso, como hemos visto, que se puede demostrar la presencia en la función lógica del pensamiento (la *Verstand*) de un *polo subjetivo de pensamiento*, el cual se opone a toda realidad empírica y el cual, como la *unidad lógico trascendental de la apercepción*, se halla en la base de todos los actos sintéticos de pensamiento como su *punto de partida*. El “yo pienso” como él dice, debe ser capaz de acompañar a todas mis representaciones (Kant quiere decir aquí, sin duda, “los conceptos sintéticos de los *Gegenstände* empíricos”), si es que han de ser *mis* representaciones. Éste iba a ser una unidad final *lógica* trascendental de la conciencia, la cual nunca puede convertirse en un *Gegenstand*, porque todo acto teórico de conocimiento debe proceder de este “Yo pienso”. Es el “sujeto de pensamiento lógico trascendental”, que tendría que ser visto como la condición universalmente válida de toda síntesis científica. No es, en consecuencia, en modo alguno idéntico a nuestro acto de pensamiento empírico real, el cual de acuerdo con él puede ser convertido nuevamente en un *Gegenstand* de este “sujeto trascendental”. Es sólo un punto de unidad de la conciencia meramente *lógico*, el cual carece de toda individualidad empírica. Kant niega también que nosotros poseeríamos real *autoconocimiento* en este *concepto* lógico trascendental del ego pensante. Pues, de acuerdo con su concepción epistemológica, el *conocimiento* humano sólo puede tener relación con impresiones dadas en la percepción sensorial (*Empfindung*) que han sido recibidas en las formas transcendentales de intuición del espacio y el tiempo, y que son ordenadas por categorías lógicas para constituir una “realidad objetiva de la experiencia”.

¿Ha Kant tenido éxito ahora en demostrar un punto de partida, inmanente a la razón teórica misma, que satisfaga los requerimientos de una genuina crítica trascendental del pensamiento teórico? En nuestra Introducción respondimos esta pregunta negativamente.

En la segunda vía de nuestra investigación crítica podemos fortalecer los fundamentos para esta réplica. Pues vimos que el verdadero punto de partida de la síntesis teórica nunca ha de encontrarse *dentro* de la relación antitética que caracteriza a la actitud teórica del pensamiento. El ego lógico trascendental de Kant permanece cautivo en el polo *lógico* de esta relación, el cual, de acuerdo con su propia concepción, encuentra su contrapolo en el aspecto no lógico de la percepción sensorial. Si como él mismo lo explica enfáticamente, el aspecto lógico del pensamiento y el aspecto de la percepción sensorial no son reducibles el uno al otro, entonces se sigue rigurosamente que en el primero no se puede encontrar ningún punto de partida para su unión teórica.

Como lo mostraremos con mayor detalle aún en la parte epistemológica del segundo volumen, Kant, como consecuencia de su axioma de que toda síntesis debiera proceder de la función lógica del pensamiento, ha abandonado la vía crítica de la investigación y ha *eliminado* el auténtico problema

de la síntesis mediante un enunciado dogmático. El dogma de la autonomía de la “razón teórica” lo forzó a hacerlo. Pero, por razón de este dogmatismo teórico, el *verdadero* punto de partida de su teoría del conocimiento permaneció oculto.

El tercer problema básico formulado por nosotros es, justamente como el primero, ignorado por Kant. Como resultado, fue incapaz de traer el segundo problema a una solución crítica.

Si entonces, en el pensamiento teórico como tal, no se encuentra ningún punto de partida para la síntesis intermodal, la dirección concéntrica de este pensamiento, necesaria para la autorreflexión crítica, no puede tener un origen *teórico*. Debe brotar del ego como el centro individual de la existencia humana.

Hemos dicho en nuestra Introducción que la ipseidad no puede dar esta dirección central al pensamiento teórico sin concentrarse en el verdadero o en un pretendido origen absoluto del significado. Es decir, el autoconocimiento en último análisis aparece como dependiente del conocimiento de Dios, el cual sin embargo es muy diferente de una teología teórica. ¿Podemos explicar este enunciado?

En primer lugar, debemos conceder que tanto el autoconocimiento como el conocimiento del origen o seudoorigen absoluto excede los límites del pensamiento teórico y están enraizados en el “corazón” o centro religioso de nuestra existencia.

No obstante, este conocimiento suprateórico central no permanece encerrado en el corazón, sino que por su misma naturaleza debe penetrar en la esfera temporal de nuestra conciencia. El pensamiento teórico, también, está involucrado en este conocimiento central, en el proceso trascendental de autorreflexión, en la dirección concéntrica de los teóricamente separados aspectos de la relación *Gegenstand* del yo pensante.

Pues hemos visto que sin verdadero *autoconocimiento* el verdadero punto de partida de la síntesis teórica no puede ser descubierto, y que la autorreflexión teórica en el pensamiento presupone este conocimiento central, puesto que la dirección concéntrica del pensamiento teórico sólo puede empezar desde el ego. Kant, así como la fenomenología moderna, ha soslayado esta verdad. El hecho empírico de que el autoconocimiento parece ser dependiente del conocimiento de Dios es establecido por Ernst Cassirer en el segundo volumen de su *Philosophie der symbolischen Formen* [*Filosofía de las formas simbólicas*], sobre la base de una riqueza de datos antropológicos y etnológicos.¹⁸

Pero una real explicación de este hecho es rendida sólo por la Revelación bíblica concerniente a la creación del hombre a imagen de Dios. Dios se

¹⁸ Regresaremos a este punto en detalle en el segundo volumen, en la discusión del problema concerniente a la relación entre fe e historia.

revela como el Origen absoluto que excluye todo contrapoder independiente que pudiera ser su opuesto. Ha expresado su imagen en el hombre concentrando su entera existencia temporal en la radical unidad religiosa de un ego en el cual la totalidad de significado del cosmos temporal iba a ser enfocado sobre su Origen.

La fundamental dependencia del autoconocimiento humano respecto del conocimiento de Dios tiene consecuentemente su fundamento interno en la esencia de la religión como la esfera central de nuestra naturaleza creada.

El alegado círculo vicioso en nuestra crítica trascendental

Se puede plantear ahora la cuestión de si nuestra crítica trascendental en su tercera etapa no da un salto injustificado al explicar la dirección concéntrica del pensamiento teórico como un efecto de la esfera de conciencia religiosa central. ¿Ha sido esto de hecho demostrado rigurosamente, y qué ha de entenderse entonces aquí por ‘religión’?

Finalmente, si nuestra crítica debiera efectivamente de demostrar algo rigurosamente, ¿no se mueve en un círculo vicioso? ¿Pues no supone una *demonstración* esta misma autonomía del pensamiento teórico, cuya imposibilidad trató de demostrar nuestra crítica?

A estas preguntas debo replicar como sigue:

Lo que es rigurosamente demostrado, en mi opinión, es la tesis de que la dirección concéntrica del pensamiento en su autorreflexión no puede originarse en la actitud teórica de pensamiento misma, y que sólo puede surgir del ego como un suprateórico centro individual de la existencia humana.

Sería una acrítica petición de principio pretender que nuestra crítica incluso en este punto se mueve en un círculo vicioso al abandonar la autonomía de la autorreflexión teórica. Hasta ahora ha permanecido estrictamente dentro de la esfera teórica y ha puesto de manifiesto estados de cosas que habían sido ignorados bajo la misma influencia del dogma de la autonomía de la razón teórica. Sin embargo, estos estados de cosas, una vez que han sido descubiertos, ya no pueden ser ignorados por cualquiera que aprecie una posición verdaderamente crítica en filosofía.

Es desde luego imposible que esta crítica trascendental —aunque haya sido de un carácter estrictamente teórico hasta la cuestión del *autoconocimiento*— sea ella misma carente de prejuicios. Pues en este caso refutaría sus propias conclusiones. Pero, ¿qué diremos, si valen aquí las mismas presuposiciones suprateóricas que liberan al pensamiento teórico de los “axiomas” dogmáticos que obstruyen el camino de una verdadera actitud crítica? Si, como lo hemos demostrado, la síntesis teórica es *posible* sólo a partir de un punto de partida suprateórico, entonces solamente los *contenidos* de las presuposiciones suprateóricas implicadas en el mismo son cuestionables, pero no su misma necesidad.

Hasta aquí, sin embargo, la fuerza demostrativa de nuestra crítica ha sido *negativa* en carácter, en tanto que la misma, tomada estrictamente, sólo puede demostrar que el punto de partida del pensamiento teórico no puede encontrarse en ese pensamiento mismo, sino que debe ser de carácter suprateórico. Que ha de encontrarse sólo en la esfera religiosa central de la conciencia ya no ha de demostrarse *teóricamente*, pues esta comprensión pertenece al *autoconocimiento*, el cual como tal trasciende la actitud teórica del pensamiento. Sólo podemos decir que este *autoconocimiento* es necesario en un sentido crítico, porque sin el mismo el verdadero carácter del punto de partida escogido permanece oculto para nosotros. Y esto sería fatal para la penetración crítica en su verdadero significado con respecto a la dirección interna del pensamiento filosófico.

¿Qué es la religión?

A la pregunta: ¿qué se entiende aquí por 'religión'? yo contesto: el impulso innato de la ipseidad humana a dirigirse hacia el *verdadero* o hacia un *supuesto* Origen absoluto de toda la diversidad de significado, la cual encuentra enfocada concéntricamente en sí mismo.

Esta descripción es indudablemente filosófica y teórica, porque en la *reflexión filosófica* se requiere una explicación del significado de la palabra 'religión' en nuestro argumento. Esto explica también el carácter formal trascendental de la descripción, para la cual permanece ajena la inmediatez concreta de la experiencia religiosa.

Si, desde nuestra esfera religiosa central, buscamos una aproximación teórica a la misma, sólo podemos alcanzar una *idea* trascendental, un concepto límite, el contenido del cual debe permanecer abstracto en tanto que ha de comprender todas las posibles formas en que la religión se manifiesta (incluso las apóstatas). Tal idea invariablemente tiene la función de relacionar la diversidad teórica de los aspectos modales con una unidad central y radical, y con un Origen.

La imposibilidad de una fenomenología de la religión. El carácter ex-sistente del ego como el centro religioso de la existencia

Hay una cosa, sin embargo, que no podemos enfatizar demasiado. Como esfera absolutamente central de la existencia humana, la religión trasciende todos los aspectos modales de la realidad temporal, *incluido el aspecto de la fe*. No es en lo absoluto un fenómeno temporal que se manifieste dentro de la estructura temporal del acto humano de la vida. Sólo puede ser aproximado

en la dirección concéntrica de nuestra conciencia, no en la divergente, no como un *Gegenstand*.¹⁹

Por lo tanto, con respecto a su esencia interna, la religión nunca puede ser descrita “fenomenológicamente”. No es un “fenómeno psicológico”, no es una emocional percepción de sentimientos; no ha de caracterizarse, como lo hace Rudolf Otto, como experiencia de lo “*tremendum*”. Es la condición existente²⁰ en la cual el ego está atado a su verdadero o pretendido fundamento firme.

Por ende, el modo de ser del ego mismo es de carácter religioso y no es nada en *sí mismo*.

La religión verdadera es una absoluta *autorrendición*. El hombre apóstata, quien supone que su ipseidad es algo en sí misma, se pierde en la rendición ante los ídolos, en la absolutización de lo relativo. Sin embargo, esta absolutización misma es una clara manifestación del carácter ex-sistente del centro religioso de nuestra existencia, el cual de seguro se *expresa* en todos los aspectos modales del tiempo, pero nunca puede ser *agotado* por éstos.²¹ Incluso en la absolutización religiosa del aspecto histórico de nuestra existencia, en la autorrendición a un aspecto del tiempo, trascendemos este último.

No obstante, el *ex-sistere autónomo* del ego que se ha perdido en la rendición ante los ídolos debe ser roto por el divino *ex-trahere* del estado de apostasía, si es que el hombre ha de recuperar su verdadera posición ex-sistente.

Después de haber dado una explicación de lo que entendemos por religión, podemos establecer el hecho de que la dirección concéntrica en

¹⁹ Esto no vale por lo que concierne a la creencia y sus diferentes contenidos. Pues hemos visto que la función fídica está ligada al tiempo cósmico y a la coherencia temporal de significado con las otras funciones de nuestra existencia. No debiera ser identificada con el centro religioso de esta última. Sin embargo, la dirección y los contenidos de la fe no han de entenderse aparte del motivo fundamental por el cual es dirigida y de una Revelación divina, no importa si esta última es entendida en su verdadero significado o es malinterpretada en un sentido apóstata.

²⁰ Uso aquí un término bien conocido en la filosofía moderna de la existencia. Sin embargo, es evidente que no se usa aquí en un sentido humanista.

²¹ Por lo tanto, la filosofía moderna de la existencia, en tanto que considera al tiempo como un rasgo existencial del “auténtico” ego humano, permanece enredado en la diversidad de significado de los términos ‘ego’ e ‘ipseidad’, la cual aparece tan pronto como perdemos de vista la raíz religiosa de la existencia humana.

Podemos proyectar un ídolo de nuestro “ego verdadero” haciendo de él una “ipseidad ideal” puesta en contraposición con nuestra “yoidad empírica”, considerada como la “objetivación” de nuestro yo en el “pasado” y sujeta a la ley natural de la causalidad. Si en este caso nuestra “ipseidad ideal” es relacionada con la libertad del “presente” y el “futuro”, nace un problema dialéctico del tiempo en la concepción existencial del ego, debida al motivo dialéctico fundamental de la *naturaleza* y la *libertad*. Pero la yoidad “auténtica”, la “fundamental” (o como quiera que se le llame), nunca se aparta de nuestra vista, en tanto que este último se dispersa en el tiempo. Un método hermenéutico verdaderamente crítico en la antropología filosófica tiene la tarea de poner de manifiesto el origen de estos problemas dialécticos relativos al ego y a la verdadera ipseidad del hombre, y desenmascarar a los ídolos proyectados de la misma. Un *ex-sistere* puramente *temporal* nunca puede ser identificado con el carácter ex-sistente del centro religioso de la naturaleza humana que está implicado en la tendencia hacia el Origen divino.

el pensamiento teórico debe ser de origen religioso. Debe ser de origen religioso incluso aunque siempre permanece teórica en carácter, debido a que está ligada a la antitética relación *Gegenstand*. Surge de la tendencia al origen en el centro de la existencia humana, tendencia que descubrimos previamente en la Introducción. Pero ahora hemos puesto en claro el punto interno de contacto entre el pensamiento filosófico y la religión desde la estructura intrínseca de la actitud teórica de pensamiento misma. La autorreflexión crítica en la dirección concéntrica del pensamiento teórico hacia el ego necesariamente apela al autoconocimiento (el cual va más allá de los límites de la relación *Gegenstand* teórica). Consecuentemente, podemos establecer el hecho de que incluso la síntesis teórica supone un punto de partida religioso. *Más aun*, hemos ahora explicado que *carece de sentido demandar una demostración teórica de su carácter religioso, pues tal demostración presupone el punto de partida central del pensamiento teórico.*

El carácter supraindividual del punto de partida

Debemos proceder ahora a la etapa final y decisiva de nuestra crítica trascendental.

Hemos establecido la necesaria naturaleza religiosa del punto de partida y hemos notado el carácter intrínsecamente ex-sistente de nuestra ipseidad. Por lo tanto, ya no podemos buscar el verdadero punto de partida del pensamiento filosófico en el solo ego individual. Observamos en nuestra Introducción que la yoidad debe participar en el punto arquimediano, pero que en este último debe estar concentrado el significado total del cosmos temporal.

El ego, sin embargo, es meramente el punto de concentración de nuestra existencia individual, no del cosmos temporal entero. Más aun, la filosofía es un asunto meramente del individuo tan poco como lo es la ciencia en el sentido más estrecho. Sólo puede ser cultivada en una *comunidad*. Esto también apunta a la necesidad de un punto de partida *supraindividual*.

La autorreflexión crítica en el pensamiento teórico es, de seguro, la vía necesaria para descubrir el punto de partida de la filosofía. Es desde luego el ego individual el que da a su pensamiento la dirección concéntrica. Sin embargo, el verdadero *autoconocimiento* descubre el carácter ex-sistente de la ipseidad también en el hecho de que el ego está centralmente ligado con otros egos a una comunidad religiosa. La unidad radical y central de nuestra existencia es al mismo tiempo individual y supraindividual; es decir, en la yoidad individual *apunta más allá* del ego individual hacia aquello que hace a la humanidad completa *una en raíz* en su creación, caída y redención.

De acuerdo con nuestra fe cristiana, toda la humanidad está espiritualmente incluida en Adán. En él ha caído toda la raza humana, y en la humanidad también todo el cosmos temporal, el cual estaba concentrado en ella.

En Jesucristo la entera *nueva* humanidad es una en raíz, como los miembros de un cuerpo.

En otras palabras, nuestra yoidad está enraizada en la comunidad espiritual de la humanidad. No es una “sustancia” autosuficiente, no es una “mónada sin ventanas”, sino que vive en la comunidad espiritual del *nosotros*, el cual está dirigido al divino *Vos*, de acuerdo con el significado original de la creación.

El significado del mandato central del amor

Este es el significado profundo del mandamiento central del amor: Amarás a Dios sobre todas las cosas, y a tu prójimo como a ti mismo. Este mandamiento en su unidad indivisible es de un carácter *religioso* y no moral. Pues las relaciones morales de amor a nuestros semejantes son meramente un aspecto modal de la sociedad temporal. En su especialidad modal de significado, tienen sentido sólo en la coherencia con todos los otros aspectos de esta sociedad. También son diferenciadas necesariamente de acuerdo con la diversidad de las relaciones sociales en el amor conyugal, el amor paternal y el filial, el amor social al vecino, el amor a la patria, y así consecutivamente. Pero el mandamiento *religioso* del amor entiende al prójimo como un miembro de la comunidad religiosa radical de la humanidad en su relación central con Dios, quien creó al hombre a su imagen. Por lo tanto, es en verdad la *radix* de todos los aspectos modales que despliega la ley divina en la realidad temporal.

El espíritu de comunidad y el motivo religioso básico

Ahora bien, una comunidad religiosa es mantenida por un espíritu común, el cual como una *dynamis*, como un poder motriz central, está activo en el punto de concentración de la existencia humana.

Este espíritu de comunidad opera a través de un *motivo religioso fundamental*, el cual da contenido al motivo principal de la entera actitud de la vida y el pensamiento. En el desarrollo histórico de la sociedad humana, este motivo de seguro recibirá *formas* particulares que están históricamente determinadas. Pero en su significado religioso central trasciende todo acto histórico de dar forma. Todo intento de proveer una explicación puramente histórica del mismo, por lo tanto, se mueve en un círculo vicioso. Pues, por virtud de la estructura interna de la actitud teórica de pensamiento, la explicación histórica misma supone un punto de partida central y suprateórico, el cual está determinado por un motivo religioso básico o motivo fundamental.

Desde la caída y la promesa del Redentor que habría de venir, hay dos resortes centrales principales operativos en el corazón de la existencia

humana. El primero es la *dynamis* del Espíritu Santo, la cual por el poder motriz de la Palabra de Dios, encarnada en Jesucristo, dirige hacia su Creador la creación que en la caída había apostatado de su verdadero Origen. Esta *dynamis* trae al hombre a la relación filial con el Padre divino. Su motivo religioso fundamental es el de la Palabra-Revelación divina, la cual es la clave para el entendimiento de la Santa Escritura: el motivo de *la creación, la caída y la redención por Jesucristo en la comunión del Santo Espíritu*.

El segundo resorte central es el del espíritu de apostasía respecto del verdadero Dios. Como *dynamis* religiosa (poder), conduce al corazón humano en una dirección apóstata, y es la fuente de toda deificación de la creatura. Es la fuente de toda absolutización de lo relativo incluso en la actitud teórica de pensamiento. Por virtud de su carácter idolátrico, su motivo religioso fundamental puede recibir diversos contenidos.

El motivo griego materia-forma y el moderno motivo humanista de la naturaleza y la libertad

En el pensamiento occidental, este espíritu apóstata se ha manifestado principalmente en dos motivos centrales, a saber: (1) el que ha dominado el mundo clásico griego de la cultura y el pensamiento y que ha sido puesto (desde el tiempo de Aristóteles) bajo la designación fija del *motivo materia-forma*, y (2) el de la cosmovisión humanista, la cual, desde el tiempo de Emanuel Kant, ha sido llamada el motivo de *la naturaleza y la libertad*. Desde el siglo XVIII, este último motivo vino a dominar más y más el mundo de la cultura y el pensamiento occidental.

El primer motivo se originó en el encuentro de la más antigua *religión de la vida* griega prehomérica (una de las diferentes religiones de la naturaleza) con la posterior *religión cultural* de los dioses olímpicos. La más antigua religión de la vida deificaba la eternamente fluyente Corriente de la vida, la cual es incapaz de fijarse en cualquier forma individual particular. Pero a partir de esta corriente proceden periódicamente las generaciones de seres transitorios, cuya existencia está limitada por una forma individual, como consecuencia de lo cual están sujetos al terrible destino de la muerte, la *anaghé* o la *heimarmené tyché*. Este motivo de la informe eternamente fluyente Corriente de la vida es el *motivo materia* del mundo de pensamiento griego. Encontró su expresión más preñada en la adoración de Dionisos, la cual había sido importada de Tracia.

Por otra parte, el motivo forma fue el resorte principal de la más reciente religión olímpica, la religión de la forma, la medida y la armonía, la cual descansaba esencialmente sobre la deificación del aspecto cultural de la sociedad griega (los dioses olímpicos eran poderes culturales personificados). Adquirió su expresión más preñada en el délfico Apolo como legislador.

Los dioses olímpicos dejan a la madre tierra con su la eternamente fluvente Corriente de la vida y su amenazante *anagké*. Adquieren el Olimpo como asiento y tienen una forma individual inmortal, la cual no es perceptible al ojo del sentido. Pero no tienen poder sobre el destino de los mortales.

El motivo forma mismo era independiente de las formas mitológicas que recibió en las antiguas religiones de la naturaleza y la nueva religión cultural olímpica. Ha dominado el pensamiento griego desde el comienzo.

La autonomía que la *theoria* filosófica demandaba, en oposición a la creencia popular, implicaba, como hemos observado en un contexto previo, sólo una emancipación de las formas mitológicas que estaban ligadas a la representación sensorial. No implicaba en lo absoluto un afloje de las amarras del pensamiento filosófico respecto del motivo religioso fundamental central que había nacido en el encuentro de la religión cultural con la más antigua religión de la vida.

El moderno motivo fundamental humanista de la *naturaleza y la libertad*, el cual ahora sujetaremos a una investigación detallada en la crítica trascendental de la filosofía humanista, ha surgido de la religión de la personalidad humana autónoma libre y de la de la ciencia moderna evocada por la misma, y dirigida al dominio de la naturaleza. Ha de entenderse sólo contra el trasfondo de los tres motivos fundamentales que previamente le habían dado dirección central al pensamiento occidental, a saber, el motivo materia-forma, el motivo de la creación, caída y redención, y el motivo escolástico de la naturaleza y la gracia. El motivo últimamente nombrado fue introducido por el catolicismo romano y dirigido a una síntesis religiosa de los dos motivos anteriores.

No es sorprendente que el principal resorte apóstata se pueda manifestar en motivos religiosos divergentes. Pues nunca dirige la actitud de la vida y el pensamiento a la verdadera *totalidad de significado* y la verdadera *radix* de la realidad temporal, pues esto no es posible sin la dirección concéntrica hacia el verdadero origen.

La absolutización idolátrica está necesariamente dirigida hacia la *especialidad* de significado, la cual es por ello mismo disociada de su *coherencia* temporal, y consecuentemente se vuelve *asignificativa* y *vacía*. Esta es la verdad profunda en la concepción, honrada en el tiempo, de la caída como una *privatio*, una privación de significado, y como una *negación*, una *nada*.

El pecado como *privatio* y como *dynamis*. No hay relación dialéctica entre creación y caída.

Sin embargo, la *dynamis* central del espíritu de la apostasía no es una “nada”; surge de la creación y no puede volverse operativa más allá de los límites en los que está ligada al orden divino del ser. Sólo por virtud del impulso de

concentración religioso, el cual es concreado en el corazón humano, puede éste dirigirse a los ídolos. La *dynamis* del pecado sólo se puede desplegar en sujeción a la ley de concentración religiosa de la existencia humana. Por lo tanto, el apóstol Pablo dice que sin la ley no hay pecado y que hay una *ley* del pecado.

Consecuentemente, no puede haber contradicción interna entre creación y caída en tanto que sea entendidas en su sentido bíblico. Existiría una contradicción si, y sólo si, el pecado fuera a tener un poder no meramente imaginario, sino *real* en *sí mismo*, independientemente de la creación.

El carácter dialéctico de los motivos fundamentales apóstatas.
Dialéctica religiosa y teórica

Por el contrario, pertenece a la naturaleza interna de los motivos fundamentales idolátricos el que encierran en sí mismos una antítesis religiosa.

Pues la absolutización de aspectos modales del significado, los cuales en la naturaleza del caso son *relativos*, evoca a los *correlatos* de estos últimos. Estos correlatos, ahora en la conciencia religiosa, demandan una absolutez opuesta a la de los aspectos deificados.

Esto trae una dialéctica religiosa a estos motivos; es decir, están de hecho compuestos de dos motivos religiosos, los cuales, como opuestos implacables, conducen a la acción y al pensamiento humanos continuamente en direcciones opuestas, de un polo al otro. He sujetado esta dialéctica religiosa a una investigación detallada en el primer volumen de mi nueva trilogía *Reforma y escolástica en la filosofía*. Y he demostrado que esta dialéctica es muy diferente de la *teórica* que es inherente a la relación *Gegenstand* antitética intencional del pensamiento teórico.

Pues la antítesis *teórica* es *relativa* por naturaleza y requiere que el “yo” pensante efectúe una síntesis teórica. Por otro lado, una antítesis en el punto de partida religioso del pensamiento teórico no permite una síntesis genuina. En la esfera religiosa central la antítesis necesariamente asume un carácter absoluto, pues no se halla ningún punto de partida más allá del religioso a partir del cual se podría efectuar la síntesis.

El carácter acrítico de los intentos por enlazar la antítesis religiosa en un punto de partida dialéctico mediante una dialéctica teórica

Todo esfuerzo filosófico por tender un puente en tal antítesis religiosa en el punto de partida, mediante una dialéctica lógica teórica, es fundamentalmente *acrítico*. Este ha sido el camino seguido, sin embargo, por toda la así llamada filosofía dialéctica, desde Heráclito hasta la escuela hegeliana,

en tanto que apuntaba hacia una síntesis última de sus motivos religiosos opuestos.

Las síntesis teóricas que pretenden llevar a cabo esta tarea son meramente ilusorias en el punto aquí mencionado. Están sujetas a la ley intrínseca de toda dialéctica religiosa, es decir, tan pronto como la filosofía retorna al camino de la reflexión autocrítica, se disuelven nuevamente en la antítesis polar de su punto de partida. En contra de la dialéctica sintética de Hegel, que intentó pensar conjuntamente los motivos antitéticos de la naturaleza y la libertad, Proudhon dirige el veredicto, anteriormente pronunciado por Kant y posteriormente repetido por Kierkegaard: "*L'antinomie ne se résout pas*" [La antinomia no puede ser resuelta].

Incluso en la antigüedad griega, los esfuerzos por reconciliar la antítesis religiosa entre el motivo forma y el motivo materia se disolvieron en una posterior evolución del pensamiento griego en una antítesis polar.

La dialéctica religiosa en el motivo escolástico de la naturaleza y la gracia

Una dialéctica religiosa más complicada es exhibida por el motivo escolástico básico de la naturaleza y la gracia, introducido en la filosofía y la teología por el catolicismo romano y adoptado por la escolástica protestante.

Originalmente estaba dirigido hacia una síntesis entre el motivo central de la Palabra-Revelación y el de la visión griega (especialmente aristotélica) de la naturaleza (el motivo materia-forma). Pero se presta por igual a una combinación del primero con el motivo fundamental humanista de la naturaleza y la libertad. En este intento de síntesis, el motivo básico cristiano necesariamente pierde su carácter radical e integral.

Pues en ningún lado en la visión escolástica de la naturaleza humana hay lugar para la revelación bíblica del *corazón* como centro religioso y raíz de la existencia temporal. Por lo tanto, la escolástica tomista pudo proclamar la autonomía de la razón natural en la "esfera natural" del conocimiento, sin ser consciente del hecho de que al hacerlo entregó la filosofía al dominio de otro motivo religioso. Y el segundo no pudo hacerse inocuo mediante un simple *acomodo* a la doctrina de la iglesia.

El motivo básico griego o humanista, que aquí domina la visión de la naturaleza, ha sufrido a su vez un cierto acomodo escolástico a la doctrina cristiana de la creación o a la de la creación y la caída, respectivamente. En la tensión dialéctica entre "naturaleza" y "gracia" se esconde, como un componente, la dialéctica interna del motivo básico griego o humanista, respectivamente.

En la antropología escolástica este componente encuentra una clara expresión en la concepción dicotómica de la relación entre cuerpo y alma. La

segunda está dominada o bien por el motivo de “materia” y “forma”, o bien por el de la “naturaleza” y la “libertad”.

La dialéctica interna del motivo fundamental de la naturaleza y la gracia condujo al pensamiento escolástico en el siglo XIV de la (seudo) síntesis tomista (*Natura præambula gratiæ*) a la antítesis occamista (ningún punto de contacto entre la naturaleza y la gracia según Guillermo de Occam, líder de la escolástica nominalista en el siglo catorce).

En tiempos más recientes ha exhibido sus tendencias polares en la teología dialéctica. El conflicto entre Karl Barth y Emil Brunner estuvo enteramente dominado por la cuestión de si puede aceptarse en la “naturaleza” un “punto de contacto” para la “gracia”. Contra el “sí” de Brunner, moviéndose en la dirección sintética, Barth puso su inexorable “no”.²²

El desarrollo de la dialéctica religiosa del motivo materia-forma en la filosofía griega, y el despliegue dialéctico del motivo de la naturaleza y la gracia en la filosofía cristiana escolástica ha sido investigado en detalle en los volúmenes primero y segundo de mi *Reforma y escolástica en la filosofía*. La segunda parte del libro I del presente trabajo será dedicado completamente a una crítica trascendental de la moderna filosofía humanista, en la cual será trazado el desarrollo dialéctico del motivo de la *naturaleza y la libertad*.

La adscripción de la primacía a uno de los componentes
antitéticos del motivo básico dialéctico

Ante la falta de base para una síntesis real entre los principales manantiales religiosos que están operativos en un motivo fundamental dialéctico, sólo queda una salida, a saber, la de adscribir la “primacía” o la precedencia religiosa a uno de los dos.

En la medida en que una corriente filosófica se ha vuelto conciente de la antítesis religiosa en su punto de partida, tal adscripción irá crecientemente de la mano con una depreciación del otro manantial y con un retiro de sus atributos divinos. La antigua filosofía natural jónica se aferró a la primacía del motivo materia. Se originó en el periodo arcaico en el que la antigua religión de la naturaleza y de la vida, la cual había sido relegada por la religión olímpica pública de la polis, irrumpió abiertamente de nueva cuenta en los avivamientos religiosos, en los notables movimientos dionisiacos y órficos.

Consecuentemente, los pensadores jónicos deben haber sido plenamente concientes del conflicto religioso en el motivo materia-forma. El principio forma en esta filosofía está enteramente privado de su carácter divino. De acuerdo con estos pensadores, el verdadero Dios es la informe, eternamente fluyente corriente de la vida, generalmente representada por un “elemento

²² Esta concepción extremadamente antitética con respecto a la relación entre naturaleza y gracia ya no se mantiene en la *Kirchliche Dogmatik* [*Dogmática eclesíastica*] de Barth.

movible” (agua, fuego, aire), pero concebido por Anaximandro como un *ápeiron* invisible, que fluye en la corriente del tiempo y venga la injusticia de los seres transitorios que se han originado del mismo en una forma individual, al disolverlos en su origen informe. La convicción más profunda de estos filósofos puede quizá ser expresada citando en una variante típica griega las famosas palabras de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe:

*Denn alles was (in Form) besteht,
Ist wert das es zu Grunde geht.**

Con Aristóteles, por el contrario, en cuya filosofía —de acuerdo con Sócrates y Platón— la primacía ha pasado al motivo forma, la deidad se ha vuelto “pura forma” y la “materia” está completamente privada de cualquier cualidad divina al tornarse el principio metafísico de la imperfección y la “potencialidad”.

En la escolástica medieval tardía de Guillermo de Occam, quien se había vuelto agudamente consciente del antagonismo entre el motivo naturaleza y el motivo gracia, la razón natural ha sido completamente empañada. Ya no hay lugar aquí para una metafísica y una teología natural, aunque la autonomía de la razón natural se mantiene al máximo. El motivo gracia retiene la primacía, pero no en un sentido jerárquico sintético como en el tomismo.

En la filosofía humanista moderna hay originalmente carencia de una noción clara de la antítesis religiosa entre el motivo de la dominación de la naturaleza por la ciencia autónoma y el de la libertad autónoma de la personalidad humana. Pero apenas había despertado esta noción en Rousseau cuando él despreció el ideal de la ciencia y adscribió la primacía al motivo libertad, el cual es el manantial principal de su religión del sentimiento. Kant, quien sigue a Rousseau en este respecto, privó a la naturaleza (en el sentido científico natural) de todo carácter divino e incluso negó su origen divino. Dios es, según él, un postulado de la razón práctica; *i.e.* un postulado de la moralidad autónoma, la cual está completamente dominada por el motivo libertad humanista.

En la filosofía moderna de la vida, así como en la filosofía humanista de la existencia, se ve una depreciación aun más profunda del motivo del control autónomo de la naturaleza. El motivo libertad tiene aquí la primacía religiosa absoluta, incluso aunque lo sea en una forma que es muy diferente de la que tuvo con Rousseau y Kant.

* [Porque todo lo que subsiste (en forma) es digno de perecer].

El significado de cada uno de los componentes antitéticos de un motivo básico dialéctico depende del del otro

Finalmente debemos observar que el significado de cada uno de los componentes antitéticos de un motivo fundamental dialéctico depende del del otro.

Consecuentemente, no es posible entender el significado del motivo materia griego aparte del del principio forma, y viceversa. Del mismo modo, la significación del motivo naturaleza escolástico y el del motivo gracia se determinan mutuamente. Y así lo hacen el motivo naturaleza humanista y el de la libertad.

Es de gran consecuencia para un estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico que uno no pierda de vista este estado de cosas. En el pensamiento griego el término “naturaleza” tenía un sentido muy diferente del que tiene en la filosofía humanista moderna. En una discusión tomista del problema de la libertad y la causalidad el término “libertad” no puede ser entendido en el sentido humanista; tampoco puede ser concebido el concepto tomista de causalidad en el sentido del motivo humanista clásico del dominio de la naturaleza.

§6 *La Idea básica trascendental de la filosofía*

Las tres Ideas trascendentales del pensamiento teórico, a través de cuya mediación el motivo religioso básico controla este pensamiento

Con la exposición de los motivos fundamentales religiosos como los verdaderos puntos de partida de la filosofía, nuestra crítica trascendental general de la actitud teórica del pensamiento ha completado su principal cometido.

Por lo pronto, sólo permanece la pregunta relativa al modo en que estos motivos religiosos controlan el curso inmanente del pensamiento filosófico.

A esta pregunta la repuesta debe ser: a través del medio de una tríada de ideas trascendentales, las cuales corresponden a los tres problemas trascendentales básicos de la actitud teórica del pensamiento. El pensamiento teórico gana aquí su dirección concéntrica hacia los presupuestos sólo los cuales lo hacen posible, no importa si un pensador se ha vuelto conciente de ellos en un camino de reflexión realmente autocrítico.

Pues mientras el *concepto* teórico de un aspecto modal está dirigido hacia la *diversidad* modal de significado y *separa* el aspecto en cuestión de los otros, la *Idea* teórica trascendental está dirigida hacia la *coherencia*, la *totalidad* y el *origen* de todo el significado, respectivamente.

Esta Idea teórica no cancela la separación teórica y la antítesis de los aspectos modales, y retiene así un carácter teórico. Pero, dentro de la actitud teórica de pensamiento misma, regresa concéntricamente los aspectos teóricamente separados y opuestos a su mutua relación y coherencia de significado, a su integral —o dialécticamente rota— unidad radical y Origen. Los relaciona, en otras palabras, con los presupuestos sólo los cuales hacen posible el concepto teórico de especialidad modal y diversidad de significado.

La triunidad de la Idea básica trascendental

Las ideas trascendentales, las cuales están relacionadas con las tres etapas de autorreflexión autocrítica en el pensamiento teórico descritas arriba, forman una *unidad indisoluble*.

Pues la pregunta de cómo entiende uno la relación mutua y la coherencia de significado de los aspectos modales, en tanto que han sido teóricamente apartados y puestos en oposición uno con otro, es dependiente de la cuestión de si uno acepta o no la unidad religiosa integral que se halla en la raíz de estos aspectos, la cual trae su totalidad de significado a una expresión concéntrica. Más aun, esta última pregunta depende de lo siguiente: cómo se concibe la idea del origen de todo significado, si esta idea tiene un carácter integral o más bien uno dialécticamente roto; *i.e.* si sólo se acepta un *arjé*, o si se oponen entre sí dos principios de origen.

Por lo tanto, podemos ver las tres ideas trascendentales, las que contienen las respuestas a estos problemas fundamentales, como tres direcciones de una y la misma *Idea básica* trascendental.

Esta es la Idea básica de la filosofía, pero indirectamente también se halla en la base de las varias ciencias especiales. Las segundas permanecen siempre dependientes de la filosofía en su concepción teórica de la realidad y en su método de formar conceptos y problemas.

El contenido de esta Idea, en tanto que está dirigido al Origen y a la unidad (o respectivamente dualidad) en la raíz de la diversidad temporal de significado, está directamente determinado por el motivo religioso básico del pensamiento teórico.

La crítica trascendental del pensamiento teórico y el exclusivismo dogmático de las escuelas filosóficas

¿Cuál es ahora el fruto de esta crítica trascendental del pensamiento para la discusión entre las escuelas filosóficas?

Puede pavimentar el camino para un real contacto de pensamiento entre las varias tendencias filosóficas. Pues —a pesar de lo paradójico que pueda

sonar— su contacto está básicamente excluido sobre la posición dogmática de la autonomía de la razón teórica. Nuestra crítica trascendental libra una guerra sin piedad en contra del enmascaramiento de los prejuicios suprateóricos como axiomas teóricos que son *impuestos* al oponente so pena de ser visto como un extraño a las cuestiones filosóficas. En otras palabras, dirige su ataque contra el *exclusivismo dogmático* de las escuelas, todas las cuales fantasean que poseen el monopolio de la verdad filosófica.

Es un requisito primario del pensamiento crítico el hacer una nítida distinción entre los juicios teóricos y aquellos prejuicios suprateóricos, sólo los cuales hacen posibles a los primeros.

Para este fin es necesaria una fatigosa investigación acerca de la Idea básica trascendental de una línea de pensamiento filosófico con la cual uno intenta entrar en una discusión seria.

Un apriori que es regla para todo pensamiento filosófico está indudablemente contenido en esta Idea básica de la filosofía. Pero ¿de qué le sirve a la filosofía de la inmanencia el separarse de la autorreflexión crítica con respecto a esta Idea básica trascendental, si después de todo ésta manifiesta su influencia apriori en la formulación de todo problema filosófico?

Todo pensador filosófico debe estar dispuesto a dar cuenta críticamente del *significado* de su formulación de preguntas. El que lo hace, necesariamente encuentra la Idea básica trascendental del significado y de su origen.

El concepto metafísico analógico de totalidad y la Idea trascendental de la totalidad de significado. Crítica trascendental de la concepción metafísica de la *analogia entis*

La metafísica tomista negará el fundamento religioso de la Idea trascendental de totalidad y origen de la diversidad modal de significado en su coherencia intermodal. Por lo que concierne a la Idea trascendental de totalidad, argüirá que nuestro pensamiento tiene un concepto inmanente y trascendental autónomo de totalidad, como de un todo que es más que la suma de sus partes. Concedido, pero ¿en qué *sentido* ha de entenderse este concepto? ¿No esconde en este mismo concepto el problema trascendental completo concerniente a la relación de la diversidad modal con la totalidad y la unidad radical de significado? ¿No es el concepto geométrico de totalidad muy diferente del fisicoquímico (*e.g.* el del átomo), del biológico, el psicológico, el lingüístico, etcétera?

No es posible aproximarse a la totalidad en su relación con la diversidad modal y la coherencia intermodal de significado mediante tales conceptos científicos esencialmente especiales, los cuales está ligados a los aspectos modales del significado, a menos que esté dispuesto desde el principio a dirigir mi pensamiento filosófico por los canales de los diferentes ismos que nuestra crítica trascendental ha desenmascarado.

Pienso que la metafísica tomista estará de acuerdo con este argumento. Sin embargo, dirá que el concepto trascendental de totalidad está implicado en el concepto metafísico de ser, el cual no es de un carácter genérico y específico sino analógico. Consecuentemente, cuando decimos que el ser es una totalidad en la que todo participa, debemos concebir el concepto de totalidad en este sentido analógico trascendental. Es como tal una presuposición metafísica de todos los conceptos genéricos y específicos de totalidad. Sin embargo, no satisface los requerimientos de una Idea trascendental en el sentido crítico verdadero. Pues un concepto puramente analógico de totalidad carece como tal de la dirección concéntrica que es inherente a la Idea básica trascendental de significado. No dirige la diversidad modal de significado en el pensamiento teórico hacia su unidad de raíz, sino que permanece disperso por esta diversidad. Por esta misma razón no puede reemplazar a la Idea básica trascendental. Más aun, el concepto metafísico de ser en su sentido aristotélico no es en lo absoluto un concepto autónomo del pensamiento teórico, como se pretende aquí. Tan pronto como lo sujetamos a una crítica trascendental radical muestra estar gobernado por el motivo dialéctico materia-forma, el cual es de un carácter religioso.

Materia pura y forma pura son los dos polos en la primera (así llamada trascendental) distinción del ser. La materia pura es el principio de la potencialidad y la imperfección; la forma pura es identificada con Dios como pura actualidad y Motor inmóvil de la naturaleza material. Este concepto aristotélico de deidad está desde luego acomodado con la doctrina cristiana de la creación. Aquí la Idea metafísica del ser y la totalidad resulta en una Idea trascendental del Origen que se halla en el fundamento de una “teología natural”. La existencia de Dios como Motor inmóvil es demostrada de varias maneras, todas las cuales aparentemente parten de datos empíricos en la naturaleza pero las cuales —además de su lógicamente insostenible salto de lo relativo a lo absoluto— presuponen la misma concepción de Dios que debía de ser demostrada. Los filósofos jónicos de la naturaleza y Heráclito, quienes deificaron el principio materia de la eternamente fluyente corriente de la vida, nunca hubieran podido preguntarse por un Motor inmóvil como causa primera del movimiento empírico. Esto no fue un error lógico por parte de estos pensadores, sino algo que ha de explicarse sólo en términos de su apego a la precedencia religiosa del motivo materia.

En el sistema tomista la metafísica autónoma debiera reemplazar a la crítica trascendental del pensamiento teórico. Sin embargo, todos sus axiomas y “demostraciones” no son sino presuposiciones religiosas en una elaboración teórica dogmática, enmascaradas por el dogma concerniente a la autonomía de la razón natural.

Se puede suponer que Aristóteles mismo era plenamente conciente del carácter religioso de su motivo materia-forma, como se puede ver en la

manera verdaderamente religiosa en la que en su *Metafísica* habla acerca de los momentos místicos de unión del pensamiento humano con la Forma divina pura a través de la *theoria* teológica.

Tomás no podía haber estado conciente de esto, pues su visión de la autonomía de la razón natural (gobernada por el motivo escolástico de la naturaleza y la gracia) implicaba un significado de la autonomía muy diferente del de la concepción aristotélica. Nuestra conclusión debe ser que el concepto metafísico de una totalidad y sus partes, implicado en el concepto analógico del ser, es un pseudoconcepto. No explica de qué manera la diversidad teórica del significado puede ser concentrada en una unidad más profunda. Una unidad puramente analógica, tal y como se implica en el concepto analógico del ser, no es una unidad en lo absoluto, sino que permanece disperso en la diversidad de los aspectos modales del significado.

Ni siquiera puede explicar la coherencia en esta diversidad modal, porque esta coherencia es la misma presuposición de una verdadera analogía.²³

Un concepto analógico no puede ser útil en la filosofía, a menos que esté cualificado por un momento no analógico de significado que determine su sentido modal especial. Pero este estado de cosas no puede ser explicado antes del desarrollo de nuestra teoría de los aspectos modales de significado. Y esto está reservado para el segundo volumen de este trabajo.

La así llamada formalización lógica del concepto de totalidad
y la Idea filosófica de totalidad

Ahora bien, Edmund Husserl ha supuesto en sus *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] (II, 1, pp. 284 ss.) que uno puede pasar más allá de la diversidad modal [de significado] del concepto de totalidad mediante la formalización lógica del segundo. De este modo arribó a la relación “lógico formal” de “el todo y sus partes”, la cual ha de ser purificada de toda especialidad de significado no lógica. Y considerando esta relación

²³ No he discutido aquí el significado teológico de la *analogia entis*. Para este tema puedo hacer referencia a mi reciente tratado en la revista trimestral *Philosophia Reformata*, año 17 (1952), intitulado: “The Transcendental Critique of Theoretical Thought and the Thomistic *Theologia Naturalis*” [“La crítica trascendental del pensamiento teórico y la teología natural tomista”]. No hay lugar en nuestra filosofía para un concepto analógico de ser en sus sentido teológico metafísico.

El *ser* ha de ser adscrito sólo a Dios, mientras que la creación sólo tiene *significado*, el modo dependiente de realidad o existencia. Un verdadero concepto de ser es imposible. La *palabra* ‘ser’ no tiene unidad de significado. Cuando, en nuestra introducción, llamamos ‘significado’ al ser de todo lo que ha sido creado, la palabra ‘ser’ designaba sólo “esencia”, la cual no trasciende los linderos del significado. Sólo la Idea básica trascendental que está gobernada por el motivo central de la divina Palabra-Revelación puede relacionar los diferentes aspectos modales del significado con el Ser divino del Origen. Pero esta Idea no es un concepto autónomo y es incompatible con toda forma de teología natural.

formal pueden ser formuladas, de acuerdo con él, diferentes proposiciones y definiciones puramente lógicas mediante el concepto formal de “fundamento lógico” (*logische Fundierung*). Debo reservar una crítica básica de estas definiciones y proposiciones puramente analíticas hasta que, en el curso de la discusión del problema del conocimiento en el volumen II, la distinción de Kant entre juicios analíticos y sintéticos sea sujeta a una investigación crítica.²⁴ Debo observar en el presente contexto, sin embargo, que incluso un concepto lógicamente formalizado de “totalidad”, concediendo que tuviera algún sentido, debiera permanecer ultimadamente encerrado en la especialidad modal de significado, a saber en la del *aspecto modal analítico*, el cual supone la coherencia intermodal de significado, especialmente la que hay entre el aspecto analítico y el lingüístico.

Por esta misma razón, este concepto es inapropiado para ocupar el lugar de la Idea trascendental de totalidad. Por el contrario, debe depender de una Idea trascendental de significado.

Sólo esta última puede, como un concepto límite, apuntar más allá de la diversidad modal hacia la coherencia temporal y la totalidad supratemporal de significado. No obstante, esta Idea trascendental no es nada aparte de un contenido que el pensamiento filosófico es incapaz de derivar de sí mismo.

Todo intento por determinar suficientemente el significado de los conceptos filosóficos necesariamente devela, en el proceso de autorreflexión crítica, la Idea básica trascendental del curso filosófico del pensamiento.

El principio del Origen y el principio de continuidad en la filosofía de Cohen

Hermann Cohen, el fundador de la escuela neokantiana de Marburgo, por ejemplo, empieza por interpretar el pensamiento filosófico (la “*Vernunft*” [“razón”]) como un autosuficiente “pensamiento del ser” y de su origen. A este pensamiento, como pensamiento *del origen* (*Ursprungs-denken*), él le impone la tarea de crear la realidad a partir de este pensamiento mismo, a saber, en un proceso lógico trascendental acorde con el “principio de

²⁴ Que la proposición: “el todo es más que sus partes” deba ser puramente analítica ha de ser disputado sobre buenas bases. Puede incluso ser disputado sobre la base de que la pregunta de si *toda* totalidad implica la existencia de partes no ha de responderse en términos de la lógica pura. Incluso el significado lingüístico del término “totalidad” no es de un carácter puramente lógico. El término en sí mismo puede muy bien ser usado en oposición a “existente en partes”. Esto vale en particular para un todo concéntrico como la yoidad humana, en la cual se concentra la existencia humana temporal entera.

Por lo demás, la explicación de Husserl muestra que su concepto formalizado de totalidad es concebido en el sentido especial de la matemática pura y que, de acuerdo con él, ésta ha de ser reducida a la lógica pura. Consecuentemente, su formalización lógica del concepto “la totalidad y sus partes” está basado en una Idea trascendental de la relación y coherencia de los aspectos modales del significado.

continuidad”. Con referencia a tal programa se deben plantear los siguientes problemas críticos: ¿Dónde encuentras realmente tu punto arquimediano en esa “Vernunft”, la cual tú mismo rompes en la diversidad modal de la razón lógica, ética y estética?²⁵ ¿Qué significado adscribes al principio del origen y al de la continuidad, con el cual intentas unificar la diversidad modal del significado aludida?

¡Estas preguntas no han de ser evadidas en el pensamiento filosófico! El sistema de Cohen nos sugiere que el “principio de la verdad” (*Grundsatz der Wahrheit*) implica una coherencia continua entre *logos* y *ethos*. No obstante, el pensamiento y la volición han de tener diferentes significados. Por lo tanto, es inútil transferir los principios del “origen” y la “continuidad” de la “Lógica del conocimiento puro” a la “Ética de la voluntad pura”. La coherencia en la diversidad del significado no puede ser buscada en la especialidad del significado. De seguro uno puede golpear sobre el yunque de la “unidad de la razón”.²⁶ Pero, en tanto que esta unidad no se nos muestre en una totalidad más allá de la diversidad del significado, implicada en sus diferentes funciones, la “unidad de la razón” permanece como un *asylum ignorantiae*.²⁷ Tan pronto como el principio de continuidad mismo de Cohen es reducido a su origen, resulta ser un principio con un sentido matemático especial,²⁸ el cual es absolutizado como una Idea trascendental de la coherencia intermodal en la diversidad modal del significado! Aquí se manifiesta un motivo

²⁵ El mismo Cohen reconoce esta pregunta como un problema especial de la filosofía. Ver su *Lógica del conocimiento puro* (*Logik der reinen Erkenntnis*), 3a. edición, p. 17. En realidad es más bien el problema básico de su filosofía, con respecto al cual sólo la autorreflexión crítica acerca de su logicista Idea básica podría traer claridad. Pues, aparte de una Idea básica trascendental, la unidad de la conciencia no puede ser captada filosóficamente.

²⁶ Notablemente, encontramos este tipo de mistificación en el más alto grado en Kant, quien en su crítica ha contribuido al máximo a la disolución de esta supuesta unidad en el dualismo de la razón teórica y práctica, la cual en substancia (esencia) él nunca superó. En el Prefacio a la *Crítica de la razón pura* (KRV, 1a. edición) él escribe: “In der Tat ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit, dasz, wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit voller Zuverlässigkeit gewachsen sein würde”. [“Desde luego, la razón pura es una unidad perfecta a tal punto que, si el principio presentado por ella mostrara ser insuficiente para la solución de siquiera una sola de esas cuestiones a las cuales la misma naturaleza de la razón da nacimiento, debemos rechazarla, pues no podríamos estar perfectamente ciertos de su suficiencia en el caso de las otras].

En el Prefacio, p. 19, de su *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* él habla de “am ende nur eine und dieselbe Vernunft, die blosz in der Anwendung unterschieden sein mag” [“ultimadamente, es una y la misma razón la que debe mostrar diversidad sólo en su aplicación”].

²⁷ Como en la expresión de Cohen: “das Denken, das die Bewegung mit sich führt, verwandelt sich selbst in Wollen und Handlung” [“El pensamiento, en el que el movimiento es inherente, se transforma en voluntad y acción”]. *Ethik des Reinen Willens* [Ética de la voluntad pura], 4a. edición, p. 110. Cohen busca la unidad más profunda en el *Methode der Reinheit* [Método de la pureza], pero este método sólo puede unificar la fundamental diversidad del significado para una perspectiva logicista.

²⁸ De hecho, derivado del cálculo infinitesimal.

suprateórico, el que también determina el contenido de la Idea de totalidad de Cohen.

El pensamiento teórico permanece aprisionado en la diversidad modal de significado y por lo tanto no se vuelve verdaderamente *pensamiento filosófico*, en tanto que no está dirigido por una Idea trascendental de la totalidad que sea dependiente de un motivo básico suprateórico.

Ser y Validez y la cuestión preliminar crítica acerca del significado de estos conceptos

La así llamada Escuela Sudoccidental Alemana en la filosofía kantiana procede a introducir en el pensamiento filosófico la oposición entre *ser* y *validez*, *realidad* y *valor*. Detrás de esta oposición, germina nuevamente el problema trascendental de las relaciones mutuas entre especialidad modal, coherencia intermodal y totalidad de significado. Pues surge la pregunta: ¿En qué *sentido* se entienden aquí *ser* y *validez*? Se toman como determinaciones lógico trascendentales que se originan en el pensamiento como *categorías básicas*? Si esto es así, ¿puede una categoría básica de “ser” en su sentido *lógico* trascendental unificar la diversidad modal de los diferentes aspectos, la cual, incluso en una concepción naturalista abstracta de la realidad empírica tal y como la defendida por Kant, no puede ser eliminada? En la epistemología de Kant, “realidad” era una de las “categorías de la modalidad”. ¿Es “validez” entendida también en el sentido de tal categoría? Si es así, puede unificar en este sentido lógico la fundamental diversidad del significado en el “reino de los valores”?

De nada le sirve a Rickert reservar el término ‘significado’ exclusivamente para “cultura”, como una relación subjetiva de “realidad” y “valores”. La distinción filosófica fundamental entre “ser” y “validez” pretende tener un significado. La cuestión crítica es si estas categorías abarcan la totalidad del significado de la realidad empírica y el reino de los valores, respectivamente, o sólo de su aspecto lógico.

Genericidad del significado vesus totalidad del significado

Si la categoría no posee esta totalidad de significado, ¿cuál es entonces su relación con la totalidad y la coherencia del significado entre los aspectos modales? No avanzo un solo paso adscribiéndole a las “categorías lógicas” un mero *significado genérico*.

La nivelación de la diversidad modal de significado en el concepto genérico descansa en un incorrecto juicio acríptico del significado especial en el aspecto lógico

En una ciencia especial, de seguro, uno puede formar conceptos así llamados genéricos (conceptos de clase, de género, etcétera) para juntar los fenómenos individuales *dentro* de un aspecto modal especial de la realidad. Pero el irreducible *significado modal* de los diferentes aspectos mismos no les permite que sean nivelados lógicamente por ningún concepto genérico. Esta nivelación siempre implica que el significado específico del aspecto lógico sea ignorada. En el pensamiento teórico todo intento por glosar, mediante un “concepto genérico”, la diversidad de significado del aspecto lógico y de los aspectos puestos en oposición al mismo, pone en evidencia la influencia de una Idea básica trascendental. Pues en tal concepto genérico adscribo al significado modal especial de la lógica el poder de unificar la diversidad modal de significado en la *relación Gegenstand* teórica. Esto excede los límites la lógica genuina y atribuye a un concepto seudológico la función de una Idea trascendental de totalidad.

El modo más seductor en el que la Idea básica trascendental de la filosofía es enmascarada es el de la lógica dialéctica. Esto puede ser finalmente ilustrado por la posición filosófica de otro famoso pensador alemán acerca de la relación entre lógica y realidad.

El enmascaramiento de la Idea básica trascendental por la así llamada lógica dialéctica. Teodoro Litt

Teodoro Litt, quien en este respecto intenta continuar la tradición del idealismo postkantiano, supone que ha encontrado el punto arquimediano de su pensamiento filosófico en la “reflexión pura” del pensamiento teórico sobre su propia actividad. En el decurso de sus investigaciones procede a introducir una identidad dialéctica del “ego pensante” (el pensamiento puro en su autorreflexión) y el “ego concreto” (el ego como una “totalidad” real individual de todas sus funciones sicofísicas “en el espacio y en el tiempo”).

Sin embargo, en la consideración crítica de esta concepción dialéctica, estamos obligados a plantear las siguientes preguntas: *¿En qué sentido* entienes esta “identidad dialéctica” y *en qué sentido* el “ego concreto”?

Entonces aparece inmediatamente que la “identidad dialéctica” es tomada en un sentido *lógico* trascendental; pues Litt nos enseña: “En la unidad del yo pensante y el yo concreto, el primero logra el dominio”.²⁹

El “ego pensante” es concebido aquí en el sentido lógico reflexivo de la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Es el “sujeto lógico trascendental de la epistemología de Kant que tiene su *Gegenstand* en el ego empírico en el tiempo y el

²⁹ *In der Einheit von denkendem und konkretem Ich eignet dem ersteren die übergreifende Macht.*

espacio” pero que, en una segunda reflexión, debe superar esta antítesis que en Kant fue definitiva. Sólo en el “pensamiento puro”, de acuerdo con Litt, llega el ego concreto a sí mismo. Pues el último no trasciende al primero. La relación es la conversa: “Éste” (*i.e.* el ego concreto) “tiene la posición de posible autoseguridad absolutamente *más allá* de sí mismo, y es así absolutamente *no übergreifend*” (*i.e.* capaz de concebir el ego trascendental).³⁰

La cuestión crítica es, sin embargo, si la función lógica del pensamiento humana “pura” (*i.e.* abstraída) puede trascender los límites modales de su aspecto de un modo dialéctico, y si la unidad más profunda *más allá* de la diversidad modal de significado puede ser de un carácter lógico dialéctico. Aquí tocamos nuevamente el problema trascendental del “punto arquimedian”, discutido en nuestra introducción.

En este “punto arquimedian” la diversidad modal del significado, que a primera vista es confundente, debe ser superada. Pues desde este punto nuestra ipseidad debe dirigir la visión filosófica de la totalidad sobre la diversidad modal y típica del significado en su distinción teórica.

En Litt, sin embargo, el relacionar teórico de la diversidad modal de significado con su unidad de raíz integral se ha vuelto imposible como resultado del dualismo escondido en su motivo religioso básico. Por lo tanto, él introduce una idea *dialéctica* de unidad que debe relacionar esta diversidad modal con los dos motivos antitéticos, cada uno de los cuales por sí mismo pretende expresar una unidad última de significado (*naturaleza y libertad*).

La diversidad modal y la identidad radical de significado. La identidad lógica sólo tiene significado modelo. Parménides

Toda *diversidad* de significado en la realidad temporal supone una *coherencia* temporal de significado y la segunda, a su vez, debe ser nuevamente la expresión de una *identidad* más profunda. Hemos visto que la Idea trascendental de coherencia del significado es el denominador básico necesario, bajo el cual debo traer teóricamente los aspectos modales para poder *compararlos* entre sí en su diversidad.

Pues si no fueran a tener nada *en común* entre sí, ni siquiera podrían ser *distinguidos* entre sí. Desde nuestro propio punto de vista, como ya he observado previamente, sólo la *Idea del tiempo* trascendental puede fungir como tal denominador básico. Pues el orden cósmico del tiempo se expresa por igual en la estructura modal de todos los aspectos, y los trae a una indisoluble coherencia de significado, sin derogación de su mutua irreducibilidad.

Pero la coherencia temporal del significado de los aspectos supone su más profunda identidad en una unidad religiosa de raíz. Pues hemos visto

³⁰ *Einleitung in die Philosophie* (1933), p. 162: “*Es hat den Standort möglicher Selbstvergewisserung durchaus jenseits seiner selbst, ist also durchaus nicht übergreifend*”.

que sin esta última aun estaría faltando el *punto de partida* necesario para la comparación, y consecuentemente para la síntesis teórica. El denominador de comparación mismo no puede dotarnos con este punto de partida.

Pero la unidad-e-identidad, tomada en su sentido *lógico* dialéctico, no es la unidad-e-identidad a la cual puede ser dirigida la Idea básica trascendental de la filosofía.

Pues la unidad-e-identidad *lógica* o *analítica*, sobre la cual Parménides supuso que podría construir su entera doctrina metafísica del ser, no es la unidad-identidad buscada *más allá de la diversidad temporal del significado*.

Es sólo por una identificación metafísica del pensamiento lógico reflexivo “puro” con el ser que Litt asume una unidad-e-identidad dialéctica del “ego-concreto” y el “ego lógico trascendental”.

Aquí Litt tiene un desacuerdo fundamental con Kant, pero coincide con Fichte y Hegel. Mediante una lógica dialéctica intenta superar el dualismo en su *punto de partida* escondido: el motivo fundamental dialéctico de la naturaleza y la libertad. El “ego concreto” es concebido aquí como un “individuo físico-síquico” perteneciente al reino de la naturaleza. El “ego pensante puro” o el “sujeto lógico reflexivo” no es nada más que la expresión teórica del motivo libertad, en el acto reflexivo puro del pensamiento.³¹ Tiene el poder libre y autónomo de oponerse al “ego concreto” completo que está disperso en la diversidad de sus funciones. Tiene también el poder soberano de trascender los límites modales del aspecto lógico y sus leyes analíticas. Consecuentemente, es idéntico con el “ego concreto”, pero idéntico en un sentido *lógico-dialéctico*.

³¹ Ver *op. cit.*, p. 74: “Das seelische Leben so der umfassenden Kausalität des Naturgeschehens einordnen – das heiszt dieses Seelenleben aufs offenkundigste “vergegenständlichen”. Geht man von diesem Aspekt in die Tiefen der Reflexion zurück, so sieht man die gennante Schwierigkeit alsbald in nichts zergehen. Denn einmal erweist sich hier die Ansicht, die das seelische Leben dem gegenständlichen Denken darbietet, als durchaus bedingt und der Korrektur sowohl fähig als auch bedürftig, womit an Stelle der “Freiheit” die angeblickte “Notwendigkeit” höchst zweifelhaft zu werden beginnt. Diese Anzweiflung aber verwandelt sich in Verneinung, sobald ein Weiteres bedacht wird: das unanfechtbarste Zeugnis dafür, das das seelische Leben der Erhebung über jede Art von “Notwendigkeit” fähig ist, liegt – in eben dem Denken selbst, das sich in der Reflexion seiner bewusst wird. . . “Freiheit”, die alle Verkettung von Ursache und Wirkung unter sich lässt, ist überall da verwirklicht, wo gedacht wird”. [“La inclusión de la vida síquica en la causalidad comprensiva de los eventos naturales es vida síquica objetivizante del modo más manifiesto. Si desde este aspecto regresamos a las profundidades de la reflexión, la dificultad recién mencionada pasa a ser nada. Pues aquí aparece que el aspecto que la vida síquica presenta al pensamiento objetivizante es siempre, y en todo respecto, uno condicionado y capaz de corrección tanto como menesteroso de ella, de modo que en vez de la “libertad” es la “necesidad” la que empieza a ser de lo más dudoso. Esta duda se vuelve negación tan pronto como se presenta un pensamiento adicional: la más irrefutable evidencia del hecho de que la vida síquica es capaz de trascender cualquier tipo de “necesidad” ha de encontrarse en el pensamiento mismo que se vuelve conciente de sí mismo en la reflexión. . . La “libertad”, dejando atrás toda forma de conexión entre causa y efecto, se realiza dondequiera que haya pensamiento, por ende también *a fortiori* dondequiera que se piense la “necesidad” y la “causalidad”.]

Sin embargo, esta Idea dialéctica de unidad-e-identidad es seudológica. No es sino una Idea básica trascendental enmascarada que expresa las presuposiciones de la filosofía de Litt. Es concebida de una forma sintética acrítica, la cual en el proceso trascendental de autorreflexión crítica debe ser necesariamente reducida a una antitética. Pues el motivo básico dialéctico de la *naturaleza y la libertad* no permite una síntesis real de sus componentes antagónicos. No obstante, el motivo libertad tiene la tendencia interna a absorber el opuesto, así como el motivo del dominio de la naturaleza tiene la tendencia a absorber el motivo libertad. Esto es también demostrado por la importante sociología de Litt, en la cual el patrón de pensamiento de la ciencia natural es completamente reemplazado por uno fenomenológico dialéctico.

La lógica dialéctica es un intento acrítico por resolver el problema básico trascendental de la síntesis teórica. Intenta superar la antítesis teórica mediante una idea lógico dialéctica de unidad, la cual resulta no ser ninguna unidad en lo absoluto. Pues Litt en realidad no resuelve el problema trascendental concerniente a la unidad en la raíz de la diversidad modal de significado en su distinción teórica. No explica, ni puede hacerlo, cómo es que el “ego pensante puro” y el “ego concreto”, el cual es su opuesto teórico (*Gegenstand*), pueden ser uno y el mismo. Esta identidad no puede ser lógica. Pues en este caso la relación *Gegenstand* sería eliminada, mientras que Litt quiere mantener esta última de modo enfático. Ahora vemos que ante la ausencia de una Idea trascendental de la unidad integral en la raíz de la ipseidad humana —la cual es excluída por el motivo básico dialéctico de Litt—, la lógica dialéctica dota a la filosofía con una idea de unidad dialéctica aparentemente autónoma. Sin embargo, la crítica trascendental del pensamiento filosófico no permite ser desviada por el dogmatismo teórico. La lógica dialéctica no puede reemplazarla, más de lo que puede la metafísica escolástica.

La lógica misma ha de ser puesta por la filosofía dentro del complejo de problemas involucrados en la relación entre especialidad modal, diversidad, coherencia temporal y totalidad de significado.

Quien quiera evitar caer en el error acrítico del logicismo, debe admitir que el aspecto lógico del pensamiento mismo se halla encerrado dentro de la diversidad modal y la coherencia intermodal de significado y —al menos en este respecto— no tiene ventaja filosófica por encima de los demás aspectos. En este mismo punto, la concepción religiosa bíblica del centro de la existencia humana despliega su plena significación crítica para la filosofía.

Litt intenta no sólo una identidad *lógica* del pensamiento puro con el ego concreto, sino una *real*, para salvar la identidad real de la ipseidad en la antítesis de la relación *Gegenstand*.

No puede aceptar, sin embargo, la trascendencia religiosa de la yoidad con respecto a su pensamiento lógico puro. Se adhiere a la opinión de que

el ego, al elevarse a la función abstracta del pensamiento puro, ha alcanzado el límite último de sus posibilidades internas.³²

Consecuentemente, de acuerdo con él, la identidad real del ego “concreto” y el “puramente pensante” debe ser lógico dialéctica, pues el ego “llega a sí mismo” sólo en el pensamiento reflexivo puro. Éste es un logicismo dialéctico metafísico, aunque Litt enfáticamente rechaza la concepción metafísica aristotélica del pensamiento puro como una sustancia que está absolutamente separada del “ego concreto”.

§7 *La Idea básica trascendental como hipótesis de la filosofía*

El carácter teórico de la Idea básica trascendental y su relación
con la experiencia preteórica

Puede plantearse ahora la cuestión de por qué concebí los contenidos de la Idea básica trascendental de la filosofía sólo como una determinación fundamental de la relación entre origen, totalidad y diversidad modal del significado en la coherencia de los diferentes aspectos modales. ¿No es ésta una concepción demasiado abstracta de esta Idea básica?

Hemos visto que la experiencia preteórica no ha arribado todavía al nivel del análisis teórico de las diferentes modalidades del significado; por lo tanto, no concibe explícitamente los aspectos modales de la realidad temporal. La realidad se presenta a la visión preteórica exclusivamente en las típicas estructuras totales de individualidad, las cuales abarcan todos los aspectos modales juntos; pero los segundos no son concebidos aquí en una distinción teórica. Ahora resulta claro que la experiencia preteórica no es en modo alguno carente de consecuencias para la filosofía. Por lo tanto, parece insuficiente apuntar la Idea básica trascendental sólo hacia la antítesis teórica de los aspectos modales de la realidad temporal.

Toda visión filosófica de la realidad empírica debiera ser confrontada con el dato de la experiencia preteórica para probar su habilidad de explicar

³² *Op. cit.*, pp. 162-3: “Damit ist schon gesagt, dass das Ich erst, indem es sich zum Ich des reinen Denkens zuspitzt und emporsteigt, das Äusserste und Letzte seiner inneren Möglichkeiten erreicht: denn erst als solches wird es Subjekt der Reflexion und damit mächtig der “übergreifenden” Denktat. In seinen Gesichtskreis fällt von nun an grundsätzlich alles, was das konkrete Ich nur immer tun und erleiden mag; es ist im Besitz der Souveränität, die es ihm gestattet, sich dem Ganzen seines konkreten Erlebens, dieses sein denkendes Tun eingeschlossen, gegenüberzustellen”. [Esto es decir que sólo al rarificarse y elevarse hacia el yo del pensamiento puro puede el yo alcanzar los límites extremos y las últimas de sus posibilidades internas —pues sólo como tal se vuelve sujeto de la reflexión y consecuentemente capaz de pensamiento “comprehensivo”. Todo lo que el yo concreto puede jamás hacer o sufrir cae dentro de este rango de visión: está en posesión de la soberanía que lo capacita para oponerse la totalidad de su experiencia concreta, incluyendo la de su acto de pensamiento].

este dato de una manera satisfactoria. Por lo tanto, ¿no es también necesario dirigir el contenido de la Idea básica trascendental hacia la diversidad y coherencia de significado en las estructuras típicas de individualidad?

El dato de la experiencia preteórica como un problema filosófico

Respondo esta pregunta como sigue.

La filosofía debe convertir el dato de la experiencia preteórica en un problema filosófico fundamental. Pues es evidente que manteniendo la actitud de la experiencia preteórica uno nunca sería capaz de explicar filosóficamente ese dato. Consecuentemente, puesto que la filosofía está ligada a la actitud teórica del pensamiento, su Idea básica trascendental está también ligada a la relación *Gegenstand* teórica, en la cual la realidad temporal es separada en sus aspectos modales.

Por lo tanto, la filosofía no puede examinar las estructuras típicas de individualidad totalidad sin un análisis teórico de su unidad dada. Estas estructuras, también, debe ser convertidas en un problema filosófico, y este problema no puede ser otro sino el de su unidad temporal en la diversidad modal de significado que se manifiesta en los diferentes aspectos de la realidad. Su carácter típico y su relación con la individualidad concreta no anula este estado de cosas.

Además, la Idea básica trascendental del significado implica una relación con el lado cosmonómico así como con el lado sujeto de la realidad temporal. Y el segundo es por naturaleza individual. En otras palabras, esta Idea trascendental es también una Idea básica de tipo e individualidad, pero siempre está atada a la relación *Gegenstand* teórica.

El concepto preteórico de cosa y el especial concepto científico de función

Al nivel del moderno pensamiento científico, el concepto preteórico de la cosa está en proceso de ser partido en conceptos funcionales. Esto se hace para obtener conocimiento de la coherencia funcional de los fenómenos dentro de un aspecto modal especial. Bajo la influencia del ideal humanista clásico de la ciencia, que examinaremos ahora en detalle, hubo incluso una evidente tendencia a eliminar las estructuras típicas de individualidad y a disolver la realidad empírica entera en un sistema funcional continuo de relaciones causales. Esto fue, de seguro, una absolutización del concepto científico de función que no podía sino extraviar al pensamiento filosófico. Sin embargo, esta consideración no anula el valor del concepto de función como tal.

Las ganancias resultantes de su aplicación en las diferentes ramas de la ciencia fue enorme. Uno a uno, los aspectos modales de la realidad temporal, especialmente los matemáticos y los físicos, abrieron ante el penetrante análisis científico el secreto de sus relaciones y leyes funcionales inmanentes.

Pero entre más profundamente penetraba el pensamiento científico especial en su *Gegenstand* (i.e. el aspecto especial de la realidad abstraído que limita su campo de investigación), más agudamente se revelaba la deficiencia del pensamiento teórico en comparación con la experiencia preteórica.

Al estar atado a un punto de vista científico especial, una ciencia especial pierde la visión de la totalidad con respecto a la realidad empírica, y consecuentemente la realidad empírica misma en su integridad cae fuera de su alcance. Si la ciencia especial fuera a ser enteramente autónoma, este vacío nunca podría ser llenado y la ciencia especial sería imposible ante la carencia de una genuina visión de la realidad. Pues la realidad temporal no está dada en aspectos modales abstraídos; no se ofrece a sí misma *gegenständlich*. La ciencia especial nunca está en posición de explicar nuestra experiencia preteórica de las cosas; ni siquiera puede rendir una explicación de su propia posibilidad.

La experiencia preteórica tiene una visión integral de la totalidad, en la medida en que concibe las cosas y los eventos temporales en sus típicas estructuras de totalidad individual. Más aun, en tanto que está enraizada en el motivo básico de la religión cristiana, la experiencia preteórica también tiene la visión radical e integral de la realidad temporal por la cual la segunda es concebida en su verdadera raíz religiosa y en su relación con su verdadero Origen. Pero esta visión de la totalidad es preteórica, y por falta de compenetración teórica en la diversidad modal de significado no satisface los requerimientos de la Idea básica trascendental como hipótesis del pensamiento filosófico. La unidad concreta de las cosas no es un problema para la experiencia preteórica.

La filosofía, la ciencia especial y la experiencia preteórica

Sólo la filosofía tiene la tarea de captar en la visión de la totalidad los diferentes aspectos modales del significado tal y como son separados por el pensamiento teórico. De este modo, la filosofía tiene que explicar tanto la experiencia preteórica como la ciencia especial.

Por lo tanto, incluso donde la experiencia preteórica se convierte en un problema teórico para la filosofía, la Idea básica trascendental de la segunda no puede tener otro contenido que el que hemos encontrado en nuestra crítica trascendental.

Metódicamente, la indagación filosófica sobre las estructuras modales de lo aspectos abstraídos de la realidad temporal debe necesariamente *preceder*

el análisis filosófico de las estructuras típicas de totalidad individual. Pues las segundas implican el problema teórico de la unidad temporal estructural en la diversidad de sus aspectos modales. La ciencia especial, como tal, en sus diferentes ramas no puede tener ni una concepción autónoma de las estructuras modales de los diferentes aspectos ni de las estructuras típicas de totalidad individual.

Pues un análisis teórico de estas estructuras temporales requiere la visión teórica de la totalidad, la cual es en la naturaleza del caso de carácter filosófico.

La estructura modal de un aspecto especial es una unidad temporal en una diversidad de momentos modales estructurales que pueden desplegar su significado modal sólo en su coherencia y totalidad estructural. Además, hemos visto que dentro de la estructura modal de un aspecto especial se expresa la coherencia intermodal del orden del tiempo cósmico, de modo que la primera no puede ser concebida teóricamente sin una idea trascendental de su coherencia con todos los otros aspectos modales y de la unidad radical de la diversidad modal de significado. Las ciencias especiales —con la excepción de las matemáticas puras— están dirigidas hacia el examen de la coherencia funcional así como del carácter típico (y en diferentes ramas de la ciencia también la individualidad) de los fenómenos transitorios *dentro* de un aspecto modal especial de la realidad temporal. Las mismas estructuras modales de la realidad temporal no han de concebirse teóricamente mediante conceptos científicos especiales, los que a su vez deben ser convertidos en un problema filosófico. Cuando, por ejemplo, la teoría de la relatividad de Einstein maneja los conceptos de tiempo y espacio, el significado sintético especial de estos conceptos en relación con los de otras ciencias especiales como la biología, la sicología, la historia, etcétera, permanece oculto.

Este significado sólo se puede clarificar mediante una indagación filosófica sobre la estructura modal del aspecto físico, la cual requiere la visión teórica de la totalidad.

No obstante, una concepción filosófica de esta estructura modal es una hipótesis implícita de la física, pues su rama especial de investigación está limitada en principio por la estructura del aspecto físico de la experiencia y la realidad empírica.

Pensamiento “reflexivo” versus “objetivo” en la filosofía reciente. La confusión entre “objeto” y “*Gegenstand*” en esta oposición

No es correcto que la filosofía deba o pueda abandonar la relación antitética (relación *Gegenstand*) que encontramos inherente a la actitud teórica del

pensamiento. Esto es supuesto por la corriente en la filosofía de la inmanencia moderna que opone la filosofía (como pensamiento reflexivo, introvertido en el “sujeto lógico trascendental del pensamiento puro”) a todo “*gegenständliches Denken*” [“pensamiento tipo *Gegenstand*”]. Este último debiera ser el modo preteórico de pensamiento propio de las ciencias especiales, enteramente perdido en el estudio de sus “objetos” sin reflexionar acerca de la actividad del ego pensante puro, el cual nunca puede ser convertido en *Gegenstand*. Hemos encontrado esta concepción de la diferencia entre pensamiento filosófico y científico “objetivo” en la discusión de la posición de Teodoro Litt sobre la relación entre el “ego pensante” y el “ego concreto”.

Es evidente que está basada en una fatal confusión entre “objeto” y “*Gegenstand*” y entre las actitudes de pensamiento realmente “preteórica” y teórica. De hecho, resultó que el “ego pensante puro” de Litt no pudo ser separado de la *relación Gegenstand*.

Lo que distingue a la filosofía de la ciencia especial no puede ser el abandono de la relación antitética, sino más bien el enfoque (de la primera) hacia la totalidad y unidad en la raíz del significado temporal. Hemos visto que esta dirección concéntrica del pensamiento teórico sólo es posible mediante la verdadera autorreflexión crítica que debe pasar a través del horizonte teórico para obtener autoconocimiento religioso.

La idea básica trascendental como hipótesis de la filosofía

Consecuentemente, arribamos una y otra vez a la Idea básica trascendental como la *hipótesis* real del pensamiento filosófico. La suposición de que la filosofía podría abstenerse de dar una explicación de las condiciones de su posibilidad ha resultado ser acrítica en el más alto grado.

En primer lugar, la filosofía misma requiere su fundamento trascendental, su *ὑπόθεσις*. Está involucrado un círculo vicioso en hacer de la ciencia especial un problema filosófico (epistemológico) mientras que hay una sustracción de una consideración crítica de las presuposiciones del pensamiento filosófico mismo. Pues el principal problema trascendental involucrado en una ciencia especial, a saber la posibilidad de una síntesis intermodal de significado, está *a fortiori* implicado en el pensamiento filosófico. El segundo está inmediatamente confrontado en cada etapa de su investigación con el problema fundamental concerniente a la relación de origen, totalidad, diversidad modal, y coherencia intermodal de significado.

Ahora bien, puesto que el pensamiento filosófico no puede convertirse en su propio *Gegenstand*, la filosofía, en la cuestión básica crucial relativa a su propia posibilidad, encuentra sus límites inmanentes dentro del tiempo

cósmico. Estos límites sólo pueden ser explicados en la dirección concéntrica del pensamiento teórico hacia sus presuposiciones suprateóricas.

El pensamiento verdaderamente *reflexivo*, por lo tanto, se caracteriza por la autorreflexión crítica acerca de la Idea básica trascendental de la filosofía, en la cual el pensamiento filosófico apunta más allá y por encima de sí mismo hacia sus propias condiciones apriori, dentro y más allá del tiempo cósmico.

Tan pronto como el pensamiento teórico reflexivo es concebido como acto “libre” que trasciende todos los límites estructurales, debido a que estos sólo pueden pertenecer al mundo *gegenständliche*, arribamos una vez más a la concepción ilusoria de la soberanía y autonomía de la reflexión filosófica.

La trampa en esta concepción resultó ser la identificación del *Gegenstand* con la realidad temporal, debido a una falta de compenetración en el verdadero carácter de la relación *Gegenstand* y del tiempo cósmico como una hipótesis del segundo. Los límites estructurales del pensamiento filosófico trascienden la relación *Gegenstand* porque están fundados en el tiempo cósmico, el cual no puede ser determinado por el pensamiento, pues es la misma presuposición de éste.

Sólo en la reflexión sobre su Idea básica trascendental es la filosofía empujada a sus límites apriori irremontables, los que dan al pensamiento filosófico su carácter último bien definido en la coherencia cósmica universal del significado. No es el pensamiento filosófico el que determina sus condiciones apriori en autosuficiencia, sino al revés: el pensamiento filosófico es determinado y limitado por su enfoque trascendental hacia sus supuestos. Está limitado al ser acotado en su estructura intencional tanto como óptica en el tiempo cósmico.

En la Idea básica de la filosofía estamos empeñados en la reflexión *mientras pensamos* en los límites del pensamiento filosófico. Esta Idea es por lo tanto, en el sentido pleno de la palabra, un concepto *límite par excellence*, el *fundamento* trascendental final o *ὑπόθεσις* de la filosofía, al cual nos retiramos en nosotros mismos cuando pensamos. Podemos reflexionar críticamente sobre los límites del pensamiento filosófico sólo porque *en nuestra ipseidad* los trascendemos como límites del conocimiento *filosófico*. Los presupuestos de la filosofía, hacia los cuales apunta la idea básica de la filosofía, son ellos mismos infinitamente más que *Idea*. El idealismo, que eleva la Idea misma como totalidad de significado, sólo es posible sobre la posición de la inmanencia. Pero su *fundamento trascendente*, su *Idea básica* filosófica continúa apuntando *más allá de la Idea* hacia aquello que excede los límites trascendentales de la filosofía, en tanto que sólo aquello *hace posible el idealismo filosófico*. La posición de la inmanencia meramente evita que el pensamiento filosófico proceda a esta última etapa de la autorreflexión crítica.

La relación de puntos de vista trascendentes e immanentes y el significado original del motivo trascendental

Podemos así resumir provisionalmente nuestro punto de vista con referencia a los límites de la filosofía:

La presuposición religiosa de la filosofía, hacia la que está dirigida en sus contenidos la Idea básica como fundamento trascendente de la filosofía, hacia la cual *apunta* como Idea, es de una naturaleza *trascendente*, mientras que el pensamiento filosófico mismo es de una carácter *trascendental*. La elección de un punto arquimedianamente necesariamente cruza la línea limítrofe de la coherencia temporal de nuestro mundo. La filosofía misma, *aunque dirigida* por su Idea básica, permanece dentro de esta línea limítrofe, *porque sólo es posible por virtud del orden temporal del mundo*.

Trascendente y transcendental, tomados en este sentido, no son así un dilema. Pues la dirección realmente trascendental del pensamiento teórico presupone la esfera trascendente y central de nuestra conciencia a partir de la cual esta dirección empieza, puesto que este punto de partida no ha de encontrarse en el pensamiento teórico mismo.

Sólo esta visión de la relación entre las condiciones trascendentes y transcendentales de la filosofía hace justicia al *significado crítico* original del pensamiento trascendental.

La opinión de Kant concerniente a las Ideas trascendentales.
Por qué falló Kant al concebir estas ideas como ὑπόθεσις de sus críticas

La dirección trascendental real de la epistemología de Kant en este sentido crítico original no se manifiesta hasta que la función necesaria de las Ideas trascendentales de la razón teórica es discutida en la “dialéctica trascendental”. Aquí Kant claramente explica que estas Ideas apuntan a una totalidad absoluta que trasciende los límites objetivos de la “experiencia objetiva”, y que al mismo tiempo en su conocimiento teórico permanecen ligados a los límites immanentes del conocimiento teórico mismo. Aquí también emergen las tres Ideas trascendentales que en su triunidad deben ser consideradas como la Idea básica trascendental y la real ὑπόθεσις de toda posible filosofía, a saber, la Idea de universo que —aunque en Kant está restringida a la esfera de la “naturaleza”— corresponde a nuestra Idea de la coherencia integral de significado en el tiempo cósmico; la Idea de la unidad última de la ipseidad humana; y la del Origen absoluto (*Urwesen*).

No obstante, Kant no acepta estas Ideas trascendentales en su triunidad como la hipótesis real de su filosofía “crítica”. No ve que, en su mismo uso

teórico, deben tener un contenido real que necesariamente depende de presuposiciones suprateóricas que difieren de acuerdo con los motivos religiosos básicos del pensamiento teórico. Restringió su significancia teóricamente a una puramente lógico formal; tienen, de acuerdo con él, sólo una función sistemática regulativa en relación con el uso de los conceptos lógicos (categorías) que están relacionados apriori con la experiencia sensorial. ¿Por qué abandonó Kant en este punto crítico el motivo trascendental real?

Naturalmente, uno podría contestar: porque se aferró a la autonomía del pensamiento teórico, y esto no sería incorrecto. Pero la razón más profunda ha de encontrarse en el hecho de que se había dado cuenta de la antítesis irresoluble en el *motivo básico de la naturaleza y la libertad*, y ahora rechazaba todo intento de síntesis dialéctica.

No obstante, él no vio que su misma epistemología teórica permanecía atada a una Idea básica trascendental cuyos contenidos estaban determinados por este mismo motivo religioso básico. Su concepción de la autonomía y espontaneidad de la función lógica trascendental del pensamiento está sin duda gobernada por el motivo humanista de la libertad, mientras que el motivo naturaleza encuentra expresión clara en su concepción del carácter puramente receptivo de la función sensorial de la experiencia, y de su sujeción a las determinaciones causales de la ciencia. Kant aceptó la síntesis entre necesidad natural y libertad en su concepción epistemológica concerniente a la relación apriori de las categorías trascendentales con la experiencia sensorial, mientras que rechazó esta síntesis en su ética. No obstante, veremos en la más detallada investigación sobre su teoría del conocimiento que no pudo explicar la posibilidad de la síntesis entre las funciones lógica y sensorial de la conciencia, debido a su punto de partida dualista. Consecuentemente, ello no ha de explicarse en términos de una crítica puramente teórica del conocimiento humano. Sino que es dependiente del dualismo fundamental en su motivo religioso básico.

Fue Fichte quien trató de eliminar las dificultades involucradas en la concepción dualista kantiana

En la primera edición de su *Wissenschaftslehre*, Fichte hizo de la “libertad práctica” la hipótesis de su epistemología teórica e introdujo una lógica dialéctica con el objeto de cerrar la brecha kantiana entre epistemología y ética. Esto tampoco ha de ser entendido desde un punto de vista puramente teórico, sino sólo desde la nueva concepción de Fichte de la Idea básica trascendental del pensamiento humanista. En esta concepción, el postulado de continuidad, implicado en el motivo libertad, rompió los límites que habían sido aceptados con respecto al uso teórico de la Idea trascendental de la libertad.

De cualquier manera, el mismo motivo trascendental implica el enfocamiento del pensamiento teórico por la autorreflexión sobre su Idea básica trascendental, la cual apunta más allá y por encima de sus propios límites teóricos hacia sus presupuestos trascendentes.

En la “dialéctica de la razón pura” de Kant, las ideas trascendentales dentro de sus límites teóricos apuntan, desde luego, a un reino trascendente del “noúmeno”, en el cual al menos las Ideas de voluntad autónoma libre y de Dios tienen “realidad práctica”. Kant no aceptó límites del pensamiento teórico que no hubieran sido puestos por el pensamiento mismo, excepto su estar ligado a la percepción sensorial. La Idea trascendental de libertad en su relación dialéctica con la categoría de la causalidad es, de hecho, la *hipótesis* de su lógica trascendental, aunque no la haya reconocido como tal. Ésta es la misma Idea que en la *Crítica de la razón práctica* de Kant obtiene “realidad práctica” para la “creencia razonable”.

Si se pierde de vista esta función esencial de la Idea trascendental como *hipótesis* en su apuntar más allá de los límites del pensamiento teórico, el mismo motivo trascendental escondido en la crítica de Kant no puede ser entendido.

El declive del motivo trascendental en el logicismo metodológico de Marburgo, en la concepción del pensamiento reflexivo de Litt y en la “egología” de Husserl

En el (así llamado crítico) idealismo logicista de la Escuela de Marburgo este motivo se desdibuja en el postulado meramente metodológico de la pureza lógica y la continuidad en el sistema del conocimiento. Cuando Cohen dice que la Idea trascendental no es sino la “autoconciencia del concepto (lógico)”, este pronunciamiento carece del mismo significado trascendental de la concepción de Kant, porque en Cohen ha desaparecido el apuntar de esta Idea hacia una esfera trascendente. La tendencia hacia el origen por parte del pensamiento filosófico, que en su *Logik des Ursprungs* [*Lógica del origen*] es muy evidente, aquí no logra conducir a la autorreflexión crítica en el verdadero sentido de la palabra. Lo mismo debe decirse con respecto a la concepción de Litt de la pura autorreflexión del pensamiento teórico y con respecto a la así llamada “egología” de Edmund Husserl, las cuales excluyen la existencia de límites para el “cógito trascendental” (“yo pienso”). No importa cuanto puedan diferir entre sí estas últimas concepciones del “cógito”, ambas niegan la trascendencia del ego con respecto al pensamiento trascendental o la conciencia trascendental (fenomenológicamente purificada), respectivamente. La misma Idea trascendental, apuntando más allá y por encima de sí misma hacia las presuposiciones del pensamiento filosófico, carece de sentido aquí.

La Idea básica de la filosofía permanece como una *ὑπόθεσις* subjetiva. El criterio de verdad y el relativismo

En su función trascendental entera la Idea básica de la filosofía permanece siendo sólo una *ὑπόθεσις* (hipótesis) *subjetiva* de la filosofía —aunque necesaria. Esta hipótesis no puede dominar la verdad de una manera relativista. La verdad de esta hipótesis, por el contrario, es *responsable* ante el foro de un juez último.

En la misma investigación sobre el criterio universalmente válido de verdad, tendremos que pelear la batalla decisiva con aquellas corrientes en la filosofía de la inmanencia que suponen que sólo la posición de inmanencia garantiza tal criterio.

Si tenemos éxito en demostrar que es de hecho la posición de inmanencia la que conduce a una relativización completa de este estándar, entonces estas corrientes en la filosofía de la inmanencia son expulsadas de su posición de guardianes de la “verdad objetiva” mediante una crítica immanente.

En el presente contexto, en el cual estamos discutiendo la necesaria función apriori de la Idea básica de la filosofía, sólo intentamos cortar el paso a la incomprensión para el efecto de que nuestra filosofía convertiría en relativismo el criterio de verdad.

Los límites trascendentales de la filosofía y el criterio de la metafísica especulativa

El pensamiento filosófico, en su dirección trascendental hacia la totalidad y Origen del significado, permanece atado al tiempo cósmico. El tiempo cósmico es su presuposición y, en este tiempo, la filosofía está atada a un orden cósmico (a ser explicado después).

Toda filosofía que no logre apreciar este límite cae necesariamente en la *metafísica especulativa*. En todas sus variedades, la segunda busca característicamente lo absoluto y supratemporal *dentro* del orden cósmico del tiempo a través de la absolutización de los modos especiales del significado.

En el sentido arriba mencionado, toda forma de absolutización de la función de pensamiento teórica lógica es metafísica especulativa. Un carácter metafísico especulativo pertenece también a la posición de que las leyes de los aspectos modales especiales de nuestro cosmos (*e.g.* las leyes del número, el espacio, la lógica, la moralidad, la estética) poseen validez universal absoluta, incluso para Dios. Lo que hemos dicho se aplica tanto a la antigua doctrina platónica de las Ideas como a la moderna teoría de los valores absolutos, la doctrina de las “verdades en sí mismas” y “*Sätze an sich*” [“proposiciones en sí mismas”], y la “conciencia absoluta” en la fenomenología de Husserl. Es igualmente aplicable a la tradicional doctrina metafísica del

alma inmortal (esto es, como un complejo de funciones verdaderamente temporales!). La moderna hipostatización del *Geist* en las más altas funciones síquicas (no sensoriales), lógicas, y postlógicas, de los actos mentales, es también especulativa y metafísica independientemente de si esta hipostatización se despliega en un sentido racionalista o irracionalista.

Todas esas teorías especulativas y consecuentemente acríticas no logran apreciar los límites inmanentes del pensamiento filosófico. Descansan en una absolutización de los aspectos modales abstraídos por el pensamiento teórico de la coherencia temporal del significado. Perturban el reino absolutizado del significado al adscribirle el modo de subsistencia del Ἀρχή, independientemente de si este modo de subsistencia es pensado como “ser” o como una realidad no sustancial, o como “validez” e independientemente de si la absolutización respeta el *lado sujeto* real individual o desde luego el *lado cosmonómico* del reino especial del significado. Cuando procedemos a examinar más cercanamente la inseparable coherencia de todos los aspectos especiales del significado en nuestro cosmos, se volverá completamente clara para nosotros la oquedad interna de tales especulaciones metafísicas.

El veredicto de Calvino contra esta metafísica

El juicio de Calvino: “*Deus legibus solutus est, sed non exlex*” (“Dios no está sujeto a las leyes, pero no es arbitrario”) toca los fundamentos de toda metafísica especulativa exhibiendo los límites para la razón humana puestos por Dios en su orden para el mundo. Este es el alfa y el omega de toda filosofía que luche por adoptar una posición crítica no de nombre, sino de hecho.

He puesto todo el énfasis sobre el carácter trascendental de la auténtica filosofía crítica porque deseo cortar de raíz la interferencia de la metafísica en los asuntos de la religión cristiana. Una auténtica filosofía crítica es consciente de su atadura con el orden del tiempo cósmico. Sólo apunta más allá y por encima de su línea limítrofe hacia sus presupuestos. Su tarea, digna de la divina creación humana, es grande; no obstante, es modesta y no eleva a la razón humana al trono de Dios.

§8 *La Idea básica trascendental de la filosofía como Idea cosmonómica (Wetsidee)*

El origen de esta terminología

Desde el principio he introducido el término holandés *wetsidee* (*idea legis*) para la Idea básica trascendental o Idea básica de la filosofía. El mejor

término castellano correspondiente a ella parece ser “Idea cosmonómica”, puesto que la palabra “ley” utilizada sin ulterior especificación evocaría un sentido jurídico especial que, desde luego, no puede ser significado aquí.

Este término fue acuñado por mí cuando fui particularmente impactado por el hecho de que diferentes sistemas de filosofía antigua, medieval y moderna (como el de Leibniz) *expresamente* orientaron el pensamiento filosófico a la Idea de un orden divino del mundo, el cual era cualificado como *lex naturalis*, *lex aeterna*, *harmonia praestabilita*, etcétera.

En esta Idea cosmonómica, la cual implicaba una Idea trascendental de la subjetividad, se escogió una posición apriori con respecto a los problemas trascendentales básicos del pensamiento filosófico.

En los sistemas que tenemos en mente, esta Idea cosmonómica fue generalmente concebida en gran medida de una manera racionalista y metafísica. Por ende, se volvió una tarea muy atractiva mostrar que cada auténtico sistema de filosofía está realmente *basado* en una Idea cosmonómica de uno u otro tipo, incluso cuando su autor no da cuenta de ello; y la ejecución de la tarea intentada aquí estaba destinada a tener éxito. Pues no es posible que el pensamiento filosófico, el cual está intrínsecamente sujeto al orden temporal del mundo, no debiera estar cargado con una visión apriori acerca del origen y totalidad de este orden cósmico y su *sujeto* correlativo. Y la filosofía debe tener una visión apriori con respecto a la mutua relación y coherencia de los diferentes aspectos del significado en los cuales se manifiestan el orden divino y su sujeto.

Objeciones en contra del término “Idea cosmonómica” y los fundamentos para mantenerlo

No obstante, no puede negarse que la elección del término “Idea cosmonómica” puede conducir a incompreensión.

Es así que el Dr H. G. Stoker, profesor de filosofía en la Universidad de Potchefstroom [Sudáfrica], en sus interesantes escritos *The New Philosophy at the Free University* [*La nueva filosofía en la Universidad Libre*] (1933) y *The Philosophy of the Idea of Creation* [*la filosofía de la idea de la creación*] (1933), pensó que tenía que contrastar la Idea cosmonómica, como una Idea básica más estrecha, con la Idea de la creación como la omniabarcante. Posteriormente, el famoso filósofo y científico holandés Dr Philip Kohnstamm se unió a esta opinión después de su transición a la filosofía de la Idea cosmonómica.

Sin embargo, hay razones especiales para mantener el primer término como una designación para la Idea básica trascendental de la filosofía. En primer lugar, al apuntar hacia las *cuestiones preliminares* del pensamiento filosófico, la Idea básica de la filosofía debe ser concebida de tal modo que atraiga la atención como una condición necesaria para *todo sistema filosófico*.

Esto implica que el término universal por el cual la Idea básica es designada puede no incluir contenidos especiales derivados del motivo básico de la religión cristiana. La determinación del *contenido* de la Idea básica trascendental ha de ser sujeta a discusión subsecuente.

Una Idea cosmonómica se halla realmente en la base de todo sistema filosófico. Por otra parte, una Idea de creación será rechazada como una Idea básica trascendental de la filosofía por cada pensador que niegue la creación, o en cualquier caso suponga que debe ser eliminada del pensamiento filosófico.

Además, si uno quiere determinar los *contenidos* de la Idea básica *cristiana* para el pensamiento filosófico, el término “Idea de la creación” es ciertamente insuficiente para este fin.

Pues en el motivo central de la religión cristiana, el cual domina estos contenidos, la caída y la redención en Jesucristo, en la comunidad del Espíritu Santo, también juega un papel esencial.

En segundo lugar, el término “Idea cosmonómica” tiene a su favor el hecho de que en su apuntar al origen y significado del *nomos* u orden cósmico, y a su relación con la *subjetividad*, da expresión desde el comienzo al carácter *limitante* de la Idea básica trascendental.

Pues el *nomos* es *ex origine*, como incluso Sócrates argumentó en el famoso diálogo *El Filebo* de Platón, *limitación* de un sujeto.

Visto así, el término “Idea cosmonómica”, debido a su enfoque crítico de las cuestiones preliminares concernientes al significado (en su origen, totalidad y diversidad modal) hacia la relación del orden cósmico (*nomos*) y su sujeto, realmente designa el criterio central para la discriminación fundamental de los diferentes puntos de partida y tendencias en la filosofía. En la Idea básica trascendental del orden cósmico corre la línea limítrofe entre la filosofía de la inmanencia en todas sus tonalidades y la posición de trascendencia cristiana en la filosofía. Es aquí donde realmente reside el criterio para una filosofía verdaderamente *trascendental* que reconozca sus límites cósmicos inmanentes, y la metafísica especulativa que supone que puede transgredir los últimos. Aquí, dentro de la filosofía de la inmanencia ha de encontrarse el criterio de racionalismo que absolutiza las leyes naturales y éticas a costa de la subjetividad individual; y del irracionalismo que, por el contrario, intenta reducir el *nomos* a una función dependiente de la subjetividad individual creativa.

Finalmente, la incompreensión con respecto al importe del término “Idea cosmonómica” puede ser fácilmente atajado mediante una corta explicación de su significado.

Considerada desde el punto de vista lingüístico, puede parecer referirse sólo al *lado nomos* del cosmos. Sin embargo, realmente ocupa del mismo modo una posición con referencia al *lado sujeto* de la realidad en toda su

individualidad. Pues el *nomos* cósmico tiene significado sólo en una correlación indisoluble con el *lado sujeto* del cosmos.

En otras palabras, la Idea cosmonómica implica la *Idea de sujeto*, la cual apunta hacia el *lado factual de la realidad* de acuerdo con la relación básica entre totalidad, diversidad y coherencia de significado.

Por lo demás, no puedo concederle un valor muy grande a una discusión acerca del nombre que ha de ser dado a la Idea básica trascendental de la filosofía. En último análisis, lo que importa no es el *término* sino aquello que se *significa* con él.

Cualquiera que tenga entonces objeción en contra del término “Idea cosmonómica” que lo evite y use el término “Idea básica trascendental”.

En los Países Bajos, sin embargo, se ha vuelto muy usual indicar este movimiento filosófico entero con el término “Wijsbegeerte der Wetsidee” (Filosofía de la Idea cosmonómica).*

Permanece abierta todavía la cuestión planteada por Stoker (quien por lo demás acepta la filosofía de la Idea cosmonómica) de si la realidad creada es algo más que *significado*.

Incomprensión de la filosofía de la Idea cosmonómica como idealismo del significado

Aquí hay una amenaza de posible incomprensión para el efecto de que la filosofía de la Idea cosmonómica, en su concentración sobre el problema del significado, puede llegar a encontrarse a la deriva en las aguas de un “idealismo del significado” (Stoker). En este contexto, todavía no soy capaz de cortar de raíz esta incomprensión. Para esto es necesario primero confrontar nuestra concepción del significado con la de la filosofía de la inmanencia.

Desde el principio, sin embargo, nuestras investigaciones debieran dejar en claro el carácter último del significado como el modo de realidad de la totalidad de la creación, el cual no encuentra descanso en sí mismo. El idealismo del significado, como somos capaces de notarlo por ejemplo en Rickert, brota de una distinción entre significado (*Sinn*) adscrito a la realidad *subjetivamente* por la conciencia trascendental absolutizada mediante la referencia a valores (*Wertbeziehung*), y la realidad como tal que es asignificativa en sí misma. Pero Rickert ve la “realidad” sólo en el sentido abstracto de sus aspectos sicofísicos. Desde nuestro punto de vista, el significado es universalmente propio a todas las cosas creadas como su inquieto *modo de existencia*. Como *significado*, la realidad apunta hacia su Origen, el Creador, sin Quien la criatura se hunde en la nada.

* El autor se refiere a la escuela de filosofía que surgió principalmente de la edición holandesa de esta obra en 1935-36. Esta escuela cuenta con un creciente número de adeptos, institutos y universidades en muchas partes del mundo. [N del T].

Se objeta que el *significado* no puede *vivir, actuar, o moverse*. Pero ¿no es esta vida, esta acción, este movimiento, con respecto al modo de existencia de la realidad creada, él mismo significado, que apunta más allá de sí mismo, no *viniendo a descansar en sí mismo*? Sólo el ser de Dios no es *significado*, porque sólo Él existe por y a través de sí mismo.

Por ende, incluso la totalidad de significado, que trasciende el pensamiento filosófico, necesariamente tiene su correlato en el Ser del Ἀρχή y en toda Idea básica trascendental se adopta una posición con referencia a este Ἀρχή.

De hecho, nadie que hable acerca de los aspectos modales de la realidad, o incluso acerca de las cosas concretas, puede entenderlos de otro modo que en su *significado*, esto es en su relativo modo de realidad que apunta hacia su coherencia temporal, a una totalidad en la raíz, y al Origen de todas las cosas relativas. Si los aspectos prelógicos de la realidad temporal no fueran aspectos del *significado*, que están en relación con el aspecto lógico, entonces el pensamiento ni siquiera podría formar un *concepto* de ellos.

Tal es la justificación preliminar de nuestra terminología.

Idea cosmonómica, concepto modal de leyes y concepto modal de sujeto y objeto

Los conceptos modales especiales de leyes, sujeto y objeto, usados en las diferentes ramas de la ciencia, dependen de la Idea cosmonómica en su sentido amplio, incluyendo la Idea trascendental de subjetividad y objetividad.

Los conceptos modales de leyes y sujeto y objeto están esencialmente limitados a un aspecto especial. A diferencia de la Idea cosmonómica, estos conceptos modales no apuntan en sí mismos más allá de la diversidad del significado hacia el origen y la totalidad trascendentes. Pero, cualquiera que sea el significado especial que estos conceptos puedan poseer, de acuerdo con los aspectos modales de la realidad comprendidos por el pensamiento teórico, siempre son dependientes de una Idea cosmonómica.

La dependencia de los conceptos modales de ley, sujeto y objeto respecto de la Idea cosmonómica

En las matemáticas puras, por ejemplo, la tendencia logicista concibe las leyes numéricas y espaciales como puramente analíticas, y la serie de los números reales es considerada como continua por razón de la continuidad lógica del principio de progresión; este concepto de las leyes matemáticas está basado en una Idea cosmonómica de un tipo logicista y racionalista. La tendencia mecanicista en biología concibe las leyes especiales de la vida orgánica meramente como físicoquímicas; este concepto de ley biótica es

enteramente dependiente de una Idea cosmonómica fundada en ideal de ciencia determinista humanista en su forma clásica.

En la así llama *reine Rechtslehre* (teoría pura del Derecho) del académico neokantiano Hans Kelsen, la regla legal es identificada con un juicio lógico de la forma: “Si *A* . . . debiera ser *B*” y el aspecto jurídico y su Derecho subjetivo son disueltos en un complejo lógico de reglas legales; este concepto jurídico de ley está fundado en una Idea cosmonómica de tipo dualista humanista: de acuerdo con esta Idea hay una hiato insalvable entre dos tipos últimos de leyes, a saber las leyes naturales y las normas, el cual se origina en dos categorías lógicas del pensamiento trascendental fundamentalmente diferentes que “crean” los campos de investigación científica. Esta Idea cosmonómica dualista está gobernada por el motivo fundamental dialéctico de la naturaleza y la libertad en una concepción antitética típica que, sin embargo, no concuerda con la visión kantiana genuina.

Además, se puede observar que los tres conceptos científicos especiales de las leyes, arriba mencionados, son de un tipo racionalista: el lado sujeto de la realidad dentro de los aspectos modales especiales está reducido al lado *nomos*.

Las leyes de los aspectos especiales de que se ocupan la investigación biológica y la jurídica son concebidos puramente en un *sentido funcionalista*. No hay lugar aquí para leyes *típicas* correspondientes a las estructuras de individualidad.³³ Esto también encuentra su fundamento en la Idea cosmonómica que yace en la base de estos conceptos científicos especiales.

Regresaremos a este estado de cosas en un contexto posterior.

§9 *El símbolo de la refracción de la luz. El orden cósmico del tiempo y el principio cosmológico de la soberanía en su propia órbita. Los aspectos modales de la realidad como esferas nómicas modales*

Ahora bien, ¿qué contenido positivo recibe del motivo central de la religión cristiana la Idea básica trascendental de la filosofía?

El punto arquimediano de la filosofía es escogido en la nueva raíz de la humanidad en Cristo, en el cual por regeneración tenemos parte en nuestra ipseidad renacida.

³³ En las matemáticas puras, las estructuras típicas de individualidad no están, desde luego, en orden, pues las relaciones numéricas y espaciales típicas han de encontrarse sólo en la realidad concreta.

Sin embargo, la cuestión concerniente a la relación entre el lado ley y el lado sujeto de los aspectos numérico y espacial no puede ser eliminada en las matemáticas puras. Los números y las figuras espaciales están sujetos a sus propias leyes y no pueden ser identificados con o reducidos a las segundas. Esta distinción es el tema del famoso problema concerniente al así llamado “infinito en acto” en las matemáticas puras. El principio de progresión es una *ley* matemática que vale para una serie infinita de números o figuras espaciales. Pero el infinito mismo no puede convertirse en un número en acto.

La ley como lindero entre el “Ser” de Dios y el “significado” de la creación

La *totalidad del significado* de nuestro cosmos temporal entero ha de encontrarse en Cristo, con respecto a su naturaleza humana, como la *raíz* de la raza humana renacida. En Él el *corazón*, del cual mana la vida, confiesa la soberanía de Dios, el Creador, sobre todo lo creado. En Cristo el corazón se inclina bajo la ley (en su unidad religiosa central y su diversidad temporal, que se origina en la voluntad santa del Creador), como el *límite universal* (*que no puede ser transgredido*) entre el *Ser* de Dios y el *significado* de Su creación.³⁴ La totalidad trascendente de significado de nuestro cosmos sólo existe en la relación religiosa de dependencia respecto del *Ser* absoluto de Dios. No es así ningún *eidos* en el sentido de la metafísica platónica especulativa, ningún *ser* puesto por sí mismo, sino que permanece en el modo *existencial* de *significado* que apunta más allá de sí mismo y no es suficiente para sí mismo.

El pecado es la revuelta contra el Soberano de nuestro cosmos. Es la *apostasía* de la plenitud de *significado* y la deificación, la absolutización del *significado*, al nivel del *Ser* de Dios. Nuestro mundo temporal, en su diversidad temporal y coherencia de significado, está en el orden de la creación de Dios ligado a la raíz religiosa de la humanidad. Aparte de esta raíz no tiene significado y por ende tampoco realidad. Por ende la apostasía en el corazón, en la raíz religiosa del mundo temporal significó la apostasía de la creación temporal entera, la cual estaba concentrada en la humanidad.

Es así que la irrupción del pecado permeó todos los aspectos temporales de significado de la realidad cósmica. No hay uno sólo de ellos que haya sido exceptuado en este respecto, ni los aspectos prelógicos de la realidad temporal, ni los lógicos, ni los postlógicos.

Esto se vuelve evidente tan pronto como hemos visto que están acomodados por el orden temporal cósmico en una coherencia indisoluble de significado que está relacionada con una unidad religiosa radical. La semblanza de lo contrario sólo se puede originar cuando hemos perdido la visión de esta coherencia.

³⁴ Desde el lado teológico algunos han levantado una objeción contra la concepción de la *lex* como el *límite* entre Dios y la creación. Esta objeción puede surgir sólo de una incomprensión. El término “límite” meramente intenta indicar una distinción esencial entre Dios y la criatura con respecto a sus relaciones con la ley.

Como Origen soberano, Dios no está *sujeto* a la ley. Por el contrario, esta *sujeción* es la misma característica de todo lo que ha sido creado, la existencia de lo que está limitado y determinado por la ley. Cristo Jesús también, con respecto a su naturaleza humana, estuvo *bajo* la ley, pero no con respecto a Su naturaleza Divina.

Pero si toda criatura está *bajo* la ley, entonces el límite que la segunda pone a la existencia de la criatura nunca puede ser transgredido.

Calvino ha expresado la misma concepción acerca de la relación de Dios con la ley en su enunciado anteriormente citado “*Deus legibus solutus est, sed non exlex*”, con el cual intentó al mismo tiempo refutar cualquier noción de que la soberanía de Dios es arbitrariedad despótica.

La función lógica del pensamiento en apostasía

En este contexto la concepción bíblica debe ser especialmente mantenida contra todo esfuerzo por eximir de la caída a la función lógica. Pues en todo esfuerzo en esta dirección el pensamiento cristiano deja abierta una ancha puerta de entrada a los motivos básicos dialécticos de la filosofía de la inmanencia. Regresaremos a este punto en un contexto posterior. Por la caída del hombre, el pensamiento humano (*νοῦς*), de acuerdo con las palabras de san Pablo, se ha convertido en *νοῦς τῆς σαρκός*, la “mente carnal” (Col. 2:18), pues no existe aparte de su raíz religiosa apóstata. Y el pensamiento incluye su función lógica.

Por supuesto, las *leyes del pensamiento* lógico o la ley estructural modal del aspecto lógico no están afectadas por el pecado. Los efectos de la apostasía se manifiestan sólo en la actividad subjetiva del pensamiento, éste está *sujeto* a estas leyes. En la actitud apóstata, estamos continuamente inclinados a hacer independiente al aspecto lógico del significado y a apartarlo de su coherencia con todos los otros aspectos modales, lo cual implica una carencia de apreciación de sus límites modales.

La re-formación de la Idea cosmonómica por el motivo central de la religión cristiana

Desde el punto de partida cristiano, la Idea cosmonómica de nuestra filosofía obtiene el siguiente contenido: A la pregunta trascendental última: ¿cuál es el Ἀρχή de la totalidad y de la diversidad modal del significado de nuestro cosmos con respecto al lado cosmonómico y su correlato, el lado sujeto? responde: la soberana voluntad santa de Dios el creador, quien se ha revelado a sí mismo en Cristo. A la segunda respuesta trasdental, con respecto a su lado cosmonómico: ¿cuál es la totalidad de significado de todos los aspectos modales del orden cósmico, su unidad supratemoral más allá de toda diversidad modal de significado? responde: el requerimiento, fundado en la soberanía de Dios, de amor y servicio a Dios y a nuestros semejantes con todo nuestro corazón. A la misma pregunta, con respecto a su lado sujeto, responde: la nueva raíz religiosa de la raza humana en Cristo (en el cual, desde luego, nada de nuestro universo creado puede perderse) en sujeción a la plenitud de significado de la ley divina. A la tercera pregunta trascendental: ¿cuál es la relación mutua entre los aspectos modales de la realidad? responde *la soberanía de las esferas*, es decir: irreducibilidad mutua, si bien en la omnilateral coherencia cósmica de todos los aspectos del significado, tal y como ésta es regulada en el divino orden temporal del mundo, en un orden cósmico del tiempo.

Para traer esta Idea cosmonómica *en su enfoque teórico sobre los aspectos modales del significado* de nuestro cosmos más cerca de la visión de aquellos

que no han recibido educación filosófica en una escuela, utilizo un símbolo muy antiguo que desde luego no debe ser interpretado en un sentido físico.

La luz del sol se refracta a través de un prisma y esta refracción es percibida por el sentido del ojo en los siete bien conocidos colores del espectro. En sí mismos, todos los colores son refracciones dependientes de la luz no refractada, y ninguno de ellos puede ser considerado como un integral de la diferenciación del color. Más aun, ninguno de los siete colores es capaz de existir en el espectro aparte de la coherencia con el resto, y por la intercepción de la luz no refractada el entero juego de colores se desvanece en la nada.

La luz no refractada es la totalidad de significado de nuestro cosmos, trascendente del tiempo, con respecto a su lado cosmonómico y su lado sujeto. Como esta luz tiene su origen en la fuente de luz, así la totalidad de significado de nuestro cosmos tiene su origen en su Ἀρχή a través de quien y para quien ha sido creado.

El prisma que logra la refracción del color es el *tiempo cósmico*, a través del cual la plenitud religiosa de significado es partida en sus aspectos temporales de significado.

Como ninguno de los siete colores debe su origen a los otros, así los aspectos temporales de significado tienen *soberanía de esfera* o *irreducibilidad modal* frente a los demás.

En la plenitud religiosa de significado no hay sino una ley de Dios, así como no hay sino un pecado contra Dios y una humanidad que ha pecado en Adán.

Pero bajo la línea limítrofe del tiempo esta plenitud de significado con referencia a su lado cosmonómico, así como a su lado sujeto, se separa, como la luz solar a través del prisma, en una rica variación de aspectos modales del significado. Cada aspecto modal es soberano en su propia esfera, y cada aspecto en su estructura modal refleja la plenitud de significado en su propia modalidad.

Las esferas nómicas modales y su soberanía de esfera

Todo aspecto modal de la realidad temporal tiene su propia esfera de leyes, irreducible a la de otros aspectos modales, y en este sentido es soberano en su propia órbita, debido a su irreducible modalidad de significado.

La aceptación del principio filosófico básico de la soberanía de esfera modal tiene consecuentemente una indisoluble coherencia con la posición de trascendencia cristiana, gobernada por el motivo religioso básico de la creación, la caída en el pecado, y la redención.

La posición de inmanencia es incompatible con este principio cosmonómico.

Esta incompatibilidad no se debe a una inhabilidad por parte de la filosofía de la inmanencia de reconocer que la totalidad y unidad más profunda del significado debe trascender su diversidad modal, y que los aspectos modales *que admite como tales* no pueden originarse uno en el otro.

Pues todo pensador científico debe necesariamente distinguir diferentes aspectos modales de la realidad temporal y guardarse de mezclarlos.

Sin embargo, hemos visto en nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico que la posición de inmanencia debe necesariamente conducir a una absolutización de la función lógica de pensamiento, o a una absolutización de una síntesis teórica especial.

El aspecto modal teóricamente abstraído que es escogido como denominador básico para todos los otros, o para parte de ellos, es desgajado de la coherencia intermodal de significado de la realidad temporal. Es tratado como independiente y elevado al *status* de un Ἀρχή que trasciende el significado. Esto ocurre aunque no se dé cuenta el pensador de ello. Frente a esta irrestricta autoridad soberana, los restantes aspectos de significado de nuestro cosmos son incapaces de validar cualquier soberanía de esfera. El logicismo matemático admitirá sólo ámbitos lógicos de pensamiento con relativa autonomía. El sicologismo sólo permite ámbitos psicológicos (se entiendan o no de modo trascendental) que no son reducibles el uno al otro;³⁵ el historicismo sólo acepta diferentes ámbitos de desarrollo histórico, etcétera, etcétera.³⁶ Si el pensador se ha vuelto conciente de la implacable antítesis en su punto de partida religioso oculto, su sistema filosófico exhibirá un dualismo abierto. En vez de un denominador básico único, se escogerán dos de ellos, los cuales serán concebidos en una relación antitética. La Idea básica trascendental en todas sus tres direcciones manifestará el carácter dualista de su motivo religioso básico, sin ningún intento por unificar este dualismo. Pero en este caso, también, no habrá aceptación de una esfera de soberanía modal de los diferentes aspectos y sus propias esferas de ley.

Debido a la elección de su punto arquimediano, la filosofía de la inmanencia es forzada a construir varias *absolutizaciones* de aspectos modales. En nuestro análisis de las estructuras modales de las diferentes esferas de leyes, mostraremos cómo es que estas absolutizaciones pueden aparentemente ser llevadas a cabo. Sobre la posición de inmanencia, ahora, el punto de partida cristiano puede ser censurado conversamente como una absolutización del *significado religioso*. Pero esta objeción, en una reflexión un poco más profunda, no es sostenible ni siquiera sobre la posición de la filosofía de la inmanencia.

³⁵ Ver, por ejemplo, el ejemplo típico de sicomonismo de Heyman, con su elaboración de todos los ámbitos del significado de nuestro cosmos. *Einführung in die Metaphysik* [Introducción a la metafísica].

³⁶ Cfr. *Untergang des Abendlandes* [La decadencia de Occidente] de Spengler.

La religión cristiana no permite ninguna absolutización con respecto a su plenitud de significado

En primer lugar, la religión cristiana, por virtud de su plenitud de *significado*, no admite ninguna absolutización: es *religio*, *i.e.* conexión entre el *significado* de la creación y el ser del Ἀρχή, los cuales no pueden ser puestos en el mismo nivel.

El que trata de hacer a la totalidad religiosa de significado independiente de su Ἀρχή, se hace reo de una contradicción en los términos. Pero el que contienda que en todo caso es Dios el absolutizado, no sabe lo que dice.

En segundo lugar, se halla usualmente en la base del reproche mencionado la confusión entre el *significado temporal del aspecto fídico*, el cual está realmente contenido en una esfera modal, y la *plenitud de significado de la religión*, la cual trasciende el límite del tiempo cósmico y no puede ser encerrada en una modalidad de significado.

Téngase en mente, finalmente, que también oponentes insospechados de la posición de trascendencia cristiana en la filosofía, tales como Heinrich Rickert, admiten que la religión dentro de su plenitud de sentido no tolera una coordinación con ámbitos especiales de significado como el Derecho, la moralidad, la ciencia y así consecutivamente. Difícilmente puede negarse que la visión de la religión como un “ámbito autónomo categorial de pensamiento” destruye su significado. Por otra parte, la tesis de que un reconocimiento de presuposiciones religiosas necesarias del pensamiento filosófico destruiría el significado de éste, debiera ser demostrada de modo más riguroso por los filósofos de la inmanencia. Su (religiosa) confesión de autosuficiencia de la razón teórica no es suficiente en este respecto.

Soberanía de esfera de los aspectos modales en su coherencia intermodal de significado como un problema filosófico básico

Como un principio básico trascendental, la soberanía de esfera de los aspectos modales se halla por lo tanto en una conexión indisoluble con nuestras Ideas trascendentales del Origen y de la totalidad y unidad radical del significado. Más aun, este principio está indisolublemente ligado a nuestra Idea trascendental del tiempo cósmico. Pues este último implica, como hemos visto, una coherencia cósmica del significado entre los aspectos modales de la realidad temporal. Y esta coherencia no está regulada por el pensamiento filosófico, sino por el divino orden del mundo.

Es, sin embargo, un estado de cosas altamente notable que es manifestado en la soberanía de esfera de los aspectos modales del significado. Pues podría parecer como si la soberanía de esfera fuera incompatible con la coherencia intermodal de significado garantizada por el orden cósmico del tiempo.

De hecho, se halla escondido aquí un problema filosófico de primer orden que no puede ser resuelto antes de que haya sido desarrollada nuestra teoría general de las estructuras modales en el segundo volumen.

En el presente contexto sólo podemos decir que la clave para la solución se ha de encontrar en la estructura modal de los diferentes aspectos, la cual es de un carácter cosmonómico.

El mismo orden temporal que garantiza la soberanía de esfera modal de hecho garantiza también la coherencia intermodal de significado entre los aspectos modales y sus esferas de leyes.

Potencialidad y actualidad en el tiempo cósmico

Hemos dicho en un contexto anterior que todas las estructuras de la realidad temporal son estructuras del tiempo cósmico. Como *leyes* estructurales están fundadas en el orden cósmico del tiempo y son principios de *potencialidad* o *posibilidad* temporal. En su realización en las cosas o eventos individuales tienen duración temporal y *realidad* como estructuras factuales transitorias.

Todo lo que tiene existencia real tiene muchas más potencialidades que las realizadas. La potencialidad misma reside en el lado sujeto factual; su *principio*, por el contrario, en el lado cosmonómico del tiempo. El lado sujeto factual está siempre conectado con la individualidad (real así como potencial), la cual nunca puede ser reducida a una regla general. Pero permanece ligada a sus leyes estructurales, las cuales determinan su margen de latitud o posibilidades.

El tiempo cósmico y la refracción del significado. ¿Por qué la totalidad del significado sólo puede automanifestarse en el tiempo en la refracción y coherencia de las modalidades?

El profesor Dr. H. G. Stoker, y posteriormente también el profesor Dr. Ph. Kohnstamm³⁷ han planteado la pregunta de por qué debiera ser precisamente en el tiempo cósmico que la totalidad de significado es refractada en aspectos modales coherentes. La razón es, en mi opinión, que la plenitud de significado, como totalidad y unidad radical, no está realmente dada y no

³⁷ El profesor Dr. Ph. Kohnstamm en su ensayo *Pedagogía, personalismo y filosofía de la Idea cosmonómica* (en los artículos de aniversario en honor del profesor Dr. J. Waterink, Amsterdam, 1951), pp. 96ss, en el cual el autor, un sobresaliente pensador holandés que muriera poco después, dio a conocer por primera vez su adhesión a la filosofía de la Idea cosmonómica. Tenía una reserva, sin embargo, por lo que concierne a la concepción del tiempo.

Esto va junto con su pensamiento, enteramente correcto en sí, de que la Biblia ni siquiera a Dios le adscribe una supratemporalidad en el sentido metafísico griego. Pero la concepción de lo supratemporal defendida por mí mismo es radicalmente diferente de la griega, como lo he establecido previamente con énfasis.

puede ser realmente dada en el tiempo, aunque todo significado temporal se refiere más allá de sí mismo a una plenitud supratemporal.

Es la misma significación del tiempo cósmico en su correlación de orden y duración ser la refracción sucesiva del significado en aspectos modales coherentes. La soberanía esférica de los aspectos modales y sus esferas y leyes modales no tiene sentido en la plenitud y unidad radical del significado.

En la plenitud religiosa del significado, el amor, la sabiduría, la justicia, el poder, la belleza, etcétera, coinciden en una unidad radical. Empezamos a entender algo de este estado de cosas en la concentración de nuestro corazón sobre la cruz de Cristo. Pero esta unidad radical de las diferentes modalidades es imposible en el tiempo considerado como refracción sucesiva del significado.

Por ende, toda filosofía que trata de disolver esta totalidad de significado en Ideas de la razón, o valores absolutos, siempre se enreda en antinomias mediante las cuales el orden cósmico del tiempo se venga del pensamiento teórico que trata de transgredir sus límites.

La función lógica no es relativa en un sentido lógico sino cósmico

También el intento de aproximar el tiempo cósmico de otro modo que en un concepto *límite* debe conducir necesariamente a antinomias, pues el tiempo cósmico es la misma presuposición del concepto. Con respecto a su aspecto analítico fundamental, el concepto es necesariamente *discontinuo*, y es incapaz de comprender la *continuidad* cósmica del tiempo, la cual excede los límites modales de sus aspectos. La función lógica en su especialidad modal de significado es desde luego *relativa*, pero su relatividad no es ella misma de un carácter *lógico*, sino *cosmonómico temporal*. Si la filosofía intentara interpretar la *coherencia cósmica* del significado en un sentido *lógico dialéctico*, debiera empezar en cada caso con una relativización *lógica* de los principios fundamentales de la lógica, y así sancionar la antinomia.

La eliminación del orden temporal cósmico en la *Crítica de la razón pura* de Kant

Con la hipostatización de la “razón teórica” como el autosuficiente punto arquimediano de la filosofía, el orden cósmico del tiempo es eliminado del pensamiento filosófico, particularmente de la epistemología. De esta manera la cuestión básica de toda filosofía, a saber: ¿Cómo es ella misma *posible*? es relegada al trasfondo. Esta eliminación fue también una fuente de subjetivismo en el desarrollo del pensamiento filosófico.

La así llamada revolución copernicana de Kant en epistemología (o en ontología, si aceptáramos la interpretación de Kant de Heidegger, la que en nuestra opinión no es en modo alguno convincente) es la demostración directa de la *imposibilidad* de una crítica de la razón teórica verdaderamente crítica, aparte de una compenetración trascendental en el orden cósmico del tiempo. En sus *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Prolegómenos a toda metafísica futura]* §4, el filósofo de Königsberg escribe de la *Crítica de la razón pura*: “Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, das noch nichts als Gegeben zum grunde legt, ausser die Vernunft selbst” (subrayados míos) “und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht”.³⁸

Lo que al lector se le pide que haga aquí es simplemente una abdicación a las cuestiones preliminares del pensamiento crítico. La “razón teórica”, de acuerdo con la concepción trascendental de Kant un producto manifiesto de la abstracción teórica, debe ser aceptada como *dada*. La pregunta de cómo es posible el pensamiento teórico es así cortada. Pues se pierde de vista el orden cósmico del tiempo, por el cual se garantizan las relaciones de significado de este pensamiento.

§10 *La importancia de nuestra Idea cosmonómica
con respecto a los conceptos modales
de leyes y sus sujetos*

Conceptos modales de la *lex* y su sujeto. El sujeto como sujeto a leyes

A través de la Idea cosmonómica fundada en el punto de partida cristiano que hemos puesto en la base de nuestro pensamiento filosófico, los *conceptos de leyes y sus sujetos*, con los cuales operaremos ulteriormente en su *especialidad modal de significado*, adquieren su contenido preñado. Hemos visto que en esta Idea básica trascendental la *lex* es reconocida como originada en la santa soberanía creadora de Dios, y como el *límite* absoluto entre el Ser del Ἀρχή y el significado de todo lo creado como “sujeto”, *sujetado* a una ley.

Consecuentemente, este significado trascendental de la relación entre la ley divina y su sujeto encontrará expresión en todo concepto de un aspecto modal con respecto a su lado cosmonómico especial y su lado sujeto especial.

³⁸ Kant, *Prolegomena to Every Future Metaphysics* (Works, Cassirer edition, IV, p. 23).

[“La tarea es difícil y requiere de un lector resuelto que penetre gradualmente en un sistema que no está basado en dato alguno, sino en la razón misma y el cual por lo tanto busca, sin descansar en ningún hecho, desplegar el conocimiento desde sus semillas originales”].

La importancia fundamental de esta concepción se manifestará en los volúmenes segundo y tercero de este trabajo.

En el presente contexto debo recordar al lector enfáticamente de mi anterior exposición que el lado sujeto del tiempo cósmico implica la relación sujeto-objeto que hemos discutido provisionalmente en conexión con la experiencia preteórica.

La pregunta de si esta relación cósmica encuentra expresión en todos los aspectos modales, o sólo en una parte de ellos, no puede ser investigada antes del desarrollo de nuestra teoría general de las estructuras modales de los aspectos y sus esferas de ley modales.

En todo caso, debo establecer el hecho de que en todo aspecto modal, donde esta relación ha de encontrarse, el lado sujeto abarca tanto las funciones objetivas como las subjetivas que la realidad temporal manifiesta en este aspecto.

La perturbación del significado de los conceptos de leyes modales y sus sujetos en la filosofía de la inmanencia humanista

En la filosofía humanista de la inmanencia, en sus tendencias racionalistas así como en las irracionalistas, este concepto del sujeto modal en su relación con las leyes modales se ha perdido enteramente y debe *necesariamente* perderse —para un incalculable daño del análisis filosófico de la realidad.

El sujeto se vuelve *soberano* —ya sea en el sentido metafísico de “sustancia” (*noumenon*), ya en un sentido lógico trascendental o fenomenológico.

En la filosofía “teórica” de Kant, por ejemplo, el sujeto es sujeto sólo en un sentido epistemológico, y como tal Ἀρχή de la *forma* de las leyes teóricas de la naturaleza; el “sujeto trascendental” es él mismo el *dador de leyes de la naturaleza* en un sentido lógico trascendental.

Los aspectos presíquicos de la realidad fueron disueltos, después de la destrucción de la metafísica tradicional de la naturaleza, en un sistema de funciones de la conciencia lógicas y sensoriales; sus leyes estructurales modales fueron sustituidas con *formas* apriori transcendentales del *entendimiento teórico* y de la *sensibilidad subjetiva* en una síntesis apriori.

Que los números, las figuras espaciales, los efectos energéticos y las funciones bióticas son realmente *sujetos modales*, sujetados a las leyes de sus propias esferas modales, es una concepción muy lejana a la moderna filosofía de la inmanencia.

En la así llamada filosofía “práctica” de Kant, el sujeto en el sentido metafísico de *homo noumenon* (voluntad pura) se convierte en el autónomo dador de leyes para la vida moral. De acuerdo con la concepción dualista de su Idea básica trascendental, no acepta una unidad radical del orden de

la creación por encima de la oposición polar entre leyes de la naturaleza y normas.

Dos rasgos tipifican el concepto teórico de sujeto en la filosofía de la inmanencia, puesto que abandonó la anterior metafísica de la naturaleza.

(1) Es concebido sólo en el sentido especial de las funciones epistemológicas y éticas de la conciencia. Las cosas y los eventos empíricos son tomados en consideración sólo como *objetos* de la percepción sensorial y del pensamiento teórico o práctico. Esto fue la consecuencia necesaria de la resolución de la así llamada “realidad empírica” en los aspectos lógicos y síquicos de la conciencia, abstraídos por el pensamiento teórico de la coherencia temporal del significado. Esta resolución fue presenciada por la eliminación del orden cósmico del tiempo y por la proclamación de la así llamada *Satz des Bewusstseins* [afirmación de la conciencia], a ser discutida después, de acuerdo con la cual la posibilidad de nuestro conocimiento está limitada a nuestros *contenidos de conciencia* objetivos y subjetivos, recibidos meramente por la percepción sensorial y formados por la apercepción lógica.

(2) En esta visión, el sujeto carece de su significado original de “*sujet*”, ser *sujetado* a una ley que no se origina en este sujeto mismo. En el final análisis, en su función como un “sujeto trascendental” o un “sujeto ideal” respectivamente, ha recibido la corona de dador de leyes autónomo, autosuficiente, de acuerdo con los ideales humanistas de la ciencia y la personalidad (a discutirse después).

En la concepción racionalista clásica, el sujeto *empírico* es reducido a un complejo de relaciones causales por las cuales debiera ser completamente determinado.

Las “leyes” son identificadas aquí con lo “objetivo”. Consecuentemente, el sujeto *empírico* es concebido como un “objeto”, el cual a su vez es identificado con un *Gegenstand* del “sujeto de pensamiento trascendental último”.

El moderno así llamado positivismo “realista” entiende el concepto de la *lex* (en relación con normas así como con las así llamadas leyes de la naturaleza) en el sentido de un juicio científico de probabilidad. Aquí, también, este concepto es disociado completamente de las estructuras modales de las diferentes esferas de leyes y de las estructuras típicas de individualidad que están fundadas en el orden del tiempo cósmico.

Este positivismo concibe las leyes como productos “autónomos” del pensamiento científico, al cual trata de ordenar por medio de una “economía lógica” de los hechos, entendidos como meros datos sensoriales.

Muy diferente de los conceptos racionalistas de las leyes y sus sujetos son aquellos de las tendencias irracionalistas del pensamiento humanista.

El racionalismo como absolutización de la regla general, el irracionalismo como absolutización de la subjetividad individual

Hemos visto en un contexto anterior que los tipos *racionalistas* de la filosofía de la inmanencia tienden a disolver *la subjetividad individual en un orden de leyes universalmente válido*, el origen del cual es buscado en la *razón soberana*.

Los tipos humanistas irracionalistas no se meten con la concepción de las “leyes” como un producto del pensamiento o la razón, sino que caen en el extremo opuesto de ver en este “orden teórico” meramente una falsificación pragmática de la *verdadera* realidad. La segunda, en su *individualidad subjetiva* creativa, no está atada a leyes universalmente válidas y se burla de todos los “conceptos del pensamiento”. *Es así que la absolutización de las leyes en los tipos racionalistas es reemplazada por la absolutización de la individualidad subjetiva en los tipos irracionalistas de la filosofía de la inmanencia*. Este irracionalismo es gobernado por un sesgo irracionalista del motivo libertad.

El concepto de sujeto en la fenomenología irracionalista y la filosofía de la existencia

Como un fenómeno típico en la filosofía de los tiempos más recientes, apuntamos a las concepciones de sujeto e ipseidad en la moderna tendencia irracionalista en la fenomenología (Scheler), y en la filosofía de la existencia (Heidegger y un número de otros).

Aquí se reprocha a Kant el haber concebido todavía la ipseidad o “personalidad” como *sujeto en términos sustanciales* dador de leyes, y consecuentemente el no haber penetrado todavía en la pura actualidad de la ipseidad.

Como Heidegger lo expresa en su *El ser y el tiempo* (1927): “Pues el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la *ipseidad del Ego qua yo, sino la mismidad y constancia de algo ya estante*. Determinar el Ego ontológicamente como *Sujeto* significa estimarlo como algo ya estante. El ser del Ego es entendido como la realidad de la *res cogitans* (sustancia pensante)”.³⁹

Scheler también en su trabajo estándar *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [*El formalismo en la ética y la ética material del valor*], 3a. edición, 1927, pp. 397ss, de una manera que no deja nada que desear en cuanto a claridad, ha cualificado la personalidad como “actualidad pura” que como tal es trascendental al *cosmos* como un “mundo de cosas” (iresuelto en los abstractos aspectos físicosíquicos de la realidad temporal!).

³⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 320: “Denn der ontologische Begriff des Subjects charakterisiert nicht die Selbstheit des Ich qua selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon vorhandenen. Das Ich ontologisch als Subject bestimmen, besagt es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der *res cogitans*”.

Al discutir “el lugar del hombre en el cosmos” encontraremos ocasión de entrar más cercanamente en estas concepciones. Veremos que la *realidad* que es destacada nuevamente tan agudamente por el moderno pensamiento fenomenológico no se halla en oposición con la *subjetividad*, sino que constituye su mismo núcleo. En otras palabras, pertenece en todos los aspectos modales de nuestro cosmos (incluso los prelógicos) a las funciones sujeto (funcionando en ellos) con respecto a su *significado*. Pues la entera concepción para el efecto de que la realidad temporal debiera ser algo *estáticamente* dado, una *Vorhandenes* [existencia] fija, descansa sobre la falla fundamental consistente en no apreciar el carácter *dinámico* de la realidad en la plena coherencia de sus aspectos modales. En nuestra visión, este carácter dinámico está garantizado por el modo de existencia de todas las cosas creadas como significado, que no encuentran reposo en sí mismas, y por el proceso de apertura de la realidad temporal que será explicado en los volúmenes II y III.

Por otra parte, tanto Scheler como Heidegger acepta la concepción estática de la realidad con respecto al “mundo dado de las cosas” y rechazan esta concepción sólo en cuanto a la “personalidad libre” o la “existencia humana libre”, respectivamente.

De esta misma visión del concepto del sujeto y de la *Dingwelt* [cosa del mundo] en general resulta que también la moderna fenomenología y el existencialismo humanista se mueven en todos los senderos de la filosofía de la inmanencia. Al escoger su punto arquimediano en la “conciencia real trascendentalmente purificada” o en el “pensamientoo existencial”, respectivamente, hacen soberano al “ego trascendental”.

Es el motivo humanista básico de la naturaleza y la libertad cuyo carácter dialéctico es responsable de las diferentes concepciones de las leyes y de sus sujetos hasta aquí discutidas.

El concepto de *lex* y sujeto en el pensamiento griego antiguo
y su dependencia del motivo materia-forma griego

Muy diferentes de las concepciones humanistas de la ley y el sujeto fueron aquellas del pensamiento griego antiguo, dominadas por el motivo materia-forma en su sentido religioso original. El moderno concepto de ley natural causal, así como el moderno concepto del sujeto autónomo, concebidos en el sentido kantiano de dador de leyes, son aquí desconocidos.

Desde el comienzo, bajo la primacía del motivo materia, la ley de la naturaleza tenía el sentido jurídico de justicia (*diké*): toda forma individual debe disolverse en la “materia” de acuerdo con un estándar de proporcionalidad. Esta *diké* es concebida como un *Ananghé*, un destino ineluctable al cual están sujetas todas las cosas con forma.

Bajo la primacía del motivo forma de la posterior religión cultural, el concepto de ley en su sentido general de orden asume un sentido teleológico

con respecto a todos los “sujetos naturales”. Esta concepción es introducida por Sócrates y elaborada de modo metafísico por Platón y Aristóteles. Estaba opuesta a la visión sofista extrema del carácter puramente convencional del nomos en la sociedad humana y a la completa carencia de leyes en la “naturaleza” como un corriente de devenir en flujo.

En la *Metafísica* de Aristóteles el sujeto es identificado con la “sustancia”, compuesta de materia y forma. La ley natural gobierna la lucha de cada materia hacia su propia forma sustancial. En el *Filebo* de Platón, la ley natural es concebida como el *peras*, que pone un límite al *ápeiron*, la informe corriente del devenir, que por ello mismo recibe el carácter de un *genesis eis ousian*, un devenir hacia el ser. Esta concepción pitagórica es mantenida también con respecto a la ley ética.

Justamente como el motivo humanista de la naturaleza y la libertad, el motivo griego materia-forma, en vista de su carácter dialéctico, nunca pudo conducir al pensamiento filosófico hacia una Idea cosmonómica trascendental en la cual la divina ley fuera concebida en su unidad religiosa radical. Por la misma razón, no hubo lugar aquí para una unidad radical del sujeto humano por encima de todas sus funciones temporales en su diversidad modal. La Idea trascendental del origen, también, permanece ligada al dualismo polar de la materia y la forma. Carece del carácter integral fundado en el motivo creación bíblico. Por lo tanto, de acuerdo con la concepción griega, el sujeto nunca puede ser visto como *sujet*, sujetado a la ley divina en el sentido bíblico integral. En Platón y Aristóteles la ley teleológica del principio forma encuentra su opuesto original en el *Ananké* del principio materia. Cuando mucho, la “ley natural” en su sentido griego es concebida como una participación subjetiva de las sustancias materiales racionales en el pensamiento divino, como origen de todas las formas cósmicas. Pero esta concepción es, propiamente hablando, más bien una interpretación tomista de la visión aristotélica original.

Finalmente, los conceptos cristianos escolásticos de *lex* y sujeto en la diversidad modal de significado están dominados por el motivo básico dialéctico de la naturaleza y la gracia. Descansan sobre un acomodo de las concepciones griega y humanista, respectivamente, a las cristianas. Retornaremos a esta visión escolástica en la primera parte de este volumen, en la explicación del surgimiento del pensamiento humanista.

CAPÍTULO II

FILOSOFÍA Y COSMOVISIÓN

*§1 La posición antitética de la filosofía de la Idea cosmonómica
con respecto a la filosofía de la inmanencia
y el postulado de la continuidad histórica del pensamiento filosófico
contenido en la idea de la philosophia perennis*

La filosofía de la Idea cosmonómica requiere, como hemos visto, una autocrítica radical por parte de aquellos que se involucran en la investigación filosófica.

Por su crítica trascendental del pensamiento teórico conduce al descubrimiento de una antítesis radical entre la Idea básica trascendental de la filosofía que está enteramente gobernada por el motivo central de la religión cristiana y la de la filosofía de la inmanencia en sus varias tendencias. Esta antítesis no puede ser mediada por ningún compromiso y corre a lo largo de una línea de separación enteramente diferente de lo que hasta aquí se había supuesto.

La necesidad de esta ruptura radical con la posición de inmanencia no podía ser entendida antes de que nuestra crítica trascendental desnudara la omnicontroladora posición de la Idea básica trascendental con respecto al desarrollo interno y la dirección del pensamiento filosófico.

La filosofía cristiana genuina requiere un rechazo radical de las presuposiciones y “axiomas” suprateóricos de la filosofía de la inmanencia en todas sus formas. Tiene que buscar sus propios senderos filosóficos, prescritos por su propia Idea básica trascendental. No se puede permitir aceptar dentro de su propio núcleo de pensamiento problemas de la filosofía de la inmanencia que se originan en los motivos dialécticos de la misma.

La base de la cooperación entre el pensamiento cristiano y las diferentes tendencias de la filosofía de la inmanencia

No obstante, esta ruptura radical con los puntos de partida e Ideas básicas trascendentales de la filosofía de la inmanencia no significa que una filo-

sofía cristiana intrínsecamente reformada deba intentar romper el contacto filosófico con la filosofía griega, la escolástica y la humanista moderna. Por el contrario, debido a su posición radical, la filosofía cristiana desarrollada en este trabajo está capacitada para entrar en el más interno contacto con la filosofía de la inmanencia. Nunca romperá la comunidad de pensamiento filosófico con las otras tendencias filosóficas por el hecho de que haya aprendido a hacer una nítida distinción entre los juicios filosóficos y los prejuicios suprateóricos que se hallan en los fundamentos de toda filosofía posible. Como vimos en un contexto previo, el peligro de romper con esta comunidad de pensamiento es siempre causado por el dogmatismo filosófico, el cual convierte sus presuposiciones religiosas en axiomas “teóricos”, y hace que la aceptación de éstos sea una condición necesaria para la discusión filosófica.

Entretanto, permanece la pregunta: ¿sobre qué base pueden las tendencias filosóficas, difiriendo radicalmente en su motivo religioso básico y en su Idea básica trascendental, cooperar dentro del marco de una y la misma tarea filosófica? ¿Cuál puede ser la base común para esta cooperación? Por lo que respecta a este punto, consideraremos en primer lugar un argumento popular contra la idea entera de una ciencia y una filosofía cristianas, un argumento que podría de igual manera ser levantado en contra del resultado general de nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico, enfocada en la tesis de que el pensamiento teórico es siempre dependiente de un motivo religioso básico.

Un argumento popular en contra de la posibilidad de la ciencia y la filosofía cristianas

El argumento popular al que aquí me refiero corre como sigue: $2 \times 2 = 4$ no importa si es un cristiano o un pagano el que hace este juicio.

No hay duda de que este argumento sería pobre si fuese levantado en contra de los resultados de nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico. No obstante, llama al mismo tiempo nuestra atención hacia estados de cosas innegables que deben necesariamente formar la base para una cooperación de las diferentes escuelas y tendencias filosóficas en la consecución de un propósito común. Consideremos por un momento los dos aspectos del argumento de manera más cuidadosa.

Las verdades parciales no son autosuficientes. Toda verdad parcial depende de la verdad en su totalidad de significado

La proposición “ $2 \times 2 = 4$ ” no es “verdadera en sí misma”, sino sólo en el contexto de las leyes del número y las leyes lógicas del pensamiento. Como

hemos visto, este contexto sólo es posible en la omnilateral coherencia del significado de todas las esferas de leyes modales, y supone una totalidad de significado de la cual tanto el aspecto numérico como el lógico son refracciones modales especiales en el tiempo cósmico. No existe verdad parcial que sea suficiente para sí misma. La verdad *teórica* parcial es verdad sólo en la coherencia de las verdades teóricas y esta coherencia en su relatividad presupone la plenitud o la totalidad de la verdad.

Consecuentemente, también la visión filosófica de la relación y coherencia mutua de los aspectos numérico y lógico —y con ella la del significado modal de los conceptos numéricos y lógicos— está influenciada desde el comienzo por la Idea básica trascendental del pensamiento teórico y por el motivo religioso básico que determina su contenido.

Los innegables estados de cosas en la estructura de la realidad temporal

Por otra parte, sin embargo, debe desde luego concederse que el juicio “ $2 \times 2 = 4$ ” se refiere a un estado de cosas en las relaciones numéricas que es independiente de la visión teórica subjetiva y sus presuposiciones suprateóricas. No en el sentido, sin embargo, de que este “estado de cosas” es una “verdad en sí misma” y tiene “validez absoluta”. Pues así como la proposición por la que es establecido, este “estado de cosas” es dependiente del orden cósmico del tiempo y de la coherencia intermodal de significado garantizada por éste. No tiene significado fuera de este orden temporal.

No obstante, está fundado en este *orden* y no en una visión teórica del aspecto numérico y sus leyes modales. Pero este orden cósmico con todas las leyes temporales y estados de cosas estructurales que en él se encuentran es, desde luego, el mismo para todo pensador, no importa si es un cristiano, un pagano o un humanista. Los estados de cosas estructurales, tan pronto como son descubiertos, se imponen a todo mundo y no tiene sentido negarlos. Es tarea común de todas las escuelas y tendencias filosóficas dar cuenta de ellos de modo filosófico, es decir, a la luz de una Idea básica trascendental. Debe aprender una de la otra, incluso de los errores fundamentales cometidos en las interpretaciones teóricas de las leyes y los estados de cosas estructurales fundados en el orden temporal de nuestro cosmos. La filosofía de la inmanencia puede descubrir muchos estados de cosas que han sido ignorados hasta ahora en una filosofía dirigida por una Idea básica trascendental cristiana, y viceversa.

En el esfuerzo filosófico para dar cuenta de ellos en el contexto de una visión teórica de la totalidad, puede haber una competencia noble entre todas las tendencias filosóficas sin discriminación. No reclamamos una posición privilegiada para la filosofía cristiana de la Idea cosmonómica en

este respecto. Pues incluso el motivo básico cristiano, y el contenido de nuestra Idea básica trascendental determinado por el mismo, no dan seguridad en contra de errores fundamentales en la realización de nuestra tarea filosófica. Por el contrario, por la misma razón de que en el motivo cristiano básico la caída en el pecado es un factor esencial, se excluye la posibilidad de que una verdadera filosofía cristiana pueda pretender infalibilidad en este respecto. El peligro de atribuir infalibilidad a los resultados de la investigación filosófica es mucho mayor en la posición de inmanencia, especialmente la humanista, en tanto que ésta busca el estándar último de verdad en el pensamiento teórico mismo. Regresaremos ahora a este punto en la discusión del problema de la verdad.

La idea de la filosofía perene

Entre tanto, permanece otra objeción en contra de nuestra concepción concerniente a la antítesis radical entre la posición cristiana y la de la inmanencia, una objeción que todavía no ha sido enteramente refutada por nuestro argumento previo. Pues se puede plantear la pregunta: ¿qué queda —en el núcleo de nuestra filosofía— de la idea honrada por el tiempo concerniente a la “*philosophia perennis*” que incluso el pensamiento tomista moderno, en su relativo aislamiento, celosamente mantiene?

Pues al adoptar una actitud antitética contra la filosofía de la inmanencia entera, en su evolución desde el pensamiento griego hasta los últimos tiempos, ¿no es cortada para una auténtica filosofía cristiana toda conexión con el desarrollo histórico del pensamiento filosófico? Es decir, ¿no se pone esta última fuera de este desarrollo histórico? Si esto fuera así, entonces de inmediato se pronunciaría la sentencia de condenación sobre la tarea intentada en este trabajo de una *reforma* del pensamiento filosófico desde un punto de vista cristiano. La reforma no es creación a partir de nada.

¿Cómo ha de entenderse la idea de la *philosophia perennis*? El pensamiento filosófico y el desarrollo histórico

Pero si se hace una apelación a la idea de la *philosophia perennis*, uno debiera entender qué se ha de entender por ella. El pensamiento filosófico como tal se halla en una relación interna con el desarrollo histórico, postulado por nuestra misma Idea filosófica básica, y ningún pensador puede retraerse de esta evolución histórica. Nuestra Idea básica trascendental requiere el reconocimiento de la *philosophia perennis* en este sentido y rechaza la orgullosa ilusión de que algún pensador podría empezar como quien dice con un récord limpio y dissociarse del desarrollo de un proceso de reflexión

filosófico que tiene una era de antigüedad. Sólo hay que impedir que el postulado de la *philosophia perennis* se vuelva contra el motivo religioso básico de la filosofía con la intención de envolverlo (y no sólo a las *formas* variables que recibe) en la relatividad histórica.

Pues quien lo hace necesariamente caerá en un relativismo histórico con respecto a la verdad, tal y como se encuentra en la filosofía de las cosmovisiones de Dilthey, o de una manera aun más impactante en Oswald Spengler.

Quien se tome la molestia de penetrar en el sistema filosófico desarrollado en este trabajo pronto descubrirá de qué manera está casado con el desarrollo histórico del pensamiento filosófico y científico con mil ligaduras, por lo que concierne a su contenido filosófico inmanente, aunque en ninguna parte podamos *seguir* a la filosofía de la inmanencia.

La elaboración filosófica en este libro del principio básico de la soberanía de las esferas, por ejemplo, no hubiera sido posible aparte del moderno desarrollo precedente de la filosofía moderna y de las diferentes ramas de la ciencia moderna. Sin embargo, es justamente con la Idea filosófica de la soberanía de las esferas que nos volvemos en principio contra la visión humanista de la ciencia. De igual manera se puede decir que nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico tiene una conexión histórica interna con la *Crítica de la razón pura* de Kant, a pesar del hecho de que nuestra crítica se ha vuelto en gran medida en contra del dogmatismo teórico en la epistemología de Kant.

Qué es permanente y qué está sujeto al desarrollo histórico del pensamiento. La posición escolástica del acomodo condenada para siempre

La elaboración de nuestra filosofía de la Idea cosmonómica esta, así, necesariamente ligada al desarrollo histórico. La compenetración en la riqueza de significado del orden cósmico puede crecer, incluso a través del trabajo de escuelas contra las cuales nuestra filosofía se halla en una antítesis irreconciliable. No obstante, el *punto de partida religioso*, y consecuentemente la dirección completa que adquiere el pensamiento filosófico con el mismo mediante su triple Idea básica trascendental, permanece consistente. *Este punto de partida ya no puede ser abandonado por ninguna fase del pensamiento filosófico cristiano, si es que no ha de volver a caer en una posición escolástica de acomodo que ha mostrado ser fatal para la idea de una philosophia christiana reformata.*

Toda escuela filosófica sería contribuye al desarrollo del pensamiento humano en alguna medida, y ninguna puede acreditarse el monopolio en este respecto.

Ninguna corriente sería de pensamiento, sin importar cuán apóstata sea en su punto de partida, hace su aparición en la historia del mundo sin una

tarea propia por la cual, a pesar de sí misma, debe cumplir al cumplimiento del plan divino en el despliegue de las facultades que Él hace para desempeñar su trabajo incluso en su creación caída. En el desarrollo de las características básicas de nuestra filosofía de la historia elaboraremos este punto aun más.

No podemos discutir el significado histórico inmanente de la guía de Dios en la historia antes de que nos involucremos en el análisis filosófico de la estructura modal del aspecto histórico. Nuestra opinión concerniente a la tarea histórica de la filosofía de la inmanencia presupone desde luego la aceptación de esta guía, pero esta aceptación involucra problemas muy complicados para el pensamiento filosófico que no podemos resolver todavía en esta etapa de nuestra investigación.

Sólo podemos decir que implica la idea bíblica y agustiniana de la lucha continua entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*. Esta idea nos guiará cuando entremos en el confuso laberinto de la historia del pensamiento filosófico. Desde luego que nos puede guiar, puesto que hemos logrado compenetrar en la omnicontroladora influencia de los puntos de partida religiosos con respecto al desarrollo interno de las teorías filosóficas.

La concepción de la antítesis de posiciones en la filosofía de la inmanencia como *Weltanschauungslehre* (teoría de las cosmovisiones)

En sí misma, la idea de la antítesis de posiciones no es en absoluto ajena a la filosofía de la inmanencia, a saber en su moderna forma de *Weltanschauungslehre* (teoría de las cosmovisiones).

Por el contrario, aquí se construyen muchas antítesis, de las cuales la que hay entre el *idealismo* y el *naturalismo* pertenece a las más antiguas. En este asunto, curiosamente, el idealismo en sus formas kantianas y postkantianas del idealismo trascendental “crítico” insiste en que esta antítesis puede ser resuelta a su favor mediante la teoría pura del conocimiento. Consecuentemente, no se requiere en este punto pedir ayuda a una creencia libertaria que trascienda los límites de la razón teórica. Pues uno sólo necesita reflexionar sobre la misma operación del pensamiento para ver inmediatamente que todo esfuerzo por reducir el pensamiento teórico a un objeto natural presupone un “sujeto de pensamiento trascendental” o una “conciencia trascendental”, sin la cual la experiencia objetiva o los fenómenos naturales serían imposibles.¹

¹ Debe ser evidente, a la luz de nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico, que esta pretendida refutación puramente epistemológica del naturalismo está basada sobre presuposiciones suprateóricas. Hemos visto en un contexto anterior que el así llamado “sujeto trascendental” no es sino una absolutización de la función lógica del pensamiento, y que esta absolutización está inspirada en el motivo humanista que implica la autonomía del pensamiento humano.

Además, varios pensadores modernos han tratado de neutralizar el conflicto de las diferentes posiciones dentro del pensamiento filosófico, convirtiendo a la filosofía misma en una neutral “teoría de las cosmovisiones”, sin permitir que tome partido en las varias antítesis.

Es así que Dilthey² vino a plantear tres tipos de “cosmovisiones filosóficas”, que sostuvo ocurren repetidamente en el desarrollo histórico, a saber: 1. El positivismo materialista (Demócrito, Epicuro, Hobbes, los Enciclopedistas, Comte, Avenarius); 2. El idealismo objetivo (Heráclito, los estoicos, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel); 3. El idealismo de la libertad (Platón, la filosofía cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran).

Mucho más diferenciada es la clasificación de Rickert de las “cosmovisiones”, orientada hacia la filosofía neokantiana de los valores.

Nos ofrece un detallado bosquejo en el que los siguientes tipos se analizan desde el punto de vista del valor: 1. El intelectualismo. 2. El esteticismo. 3. El misticismo. 4. El moralismo. 5. El eudemonismo. 6. El eroticismo. 8. El teísmo, el politeísmo.

Lo que es típico de éstas y similares clasificaciones de las “cosmovisiones” es que las mismas, al ser construidas desde la posición de la inmanencia, eliminan la única antítesis realmente radical, *i.e.* la que hay entre la posición de la inmanencia y la de la trascendencia cristiana, e intentar subsumir el punto de partida cristiano en filosofía bajo uno de los muchos ismos de la filosofía de la inmanencia. Al mismo tiempo, en tanto que el pensador que hace esos agrupamientos no se presente como un completo relativista con respecto a una cosmovisión, las oposiciones relativas de la posición de inmanencia son proclamadas como *absolutas*.

La primera compenetración que la filosofía de la inmanencia nos da con respecto a la *Weltanschauungslehre* de la filosofía de la inmanencia es que todas las oposiciones *Weltanschauliche* [cosmovisivas] de la posición de inmanencia son completamente relativas, y que se vuelven irreconciliables sólo por virtud de una absolutización religiosa debida a un motivo básico dialéctico.

Aprenderemos a reconocer el idealismo y el naturalismo en la filosofía humanista moderna como una oposición polar que yace escondida desde el comienzo en la estructura fundamental de su Idea básica trascendental común, y que se origina en la antítesis en su motivo religioso central como una antinomia interna entre los ideales de la ciencia y la personalidad — naturaleza y libertad.

El esteticismo y el moralismo no son ni siquiera oposiciones *polares*, sino que se originan simplemente en la hipostatización de los aspectos modales

² W. Dilthey, “Die Typen der Weltanschauung” en *Weltanschauung*, Berlín, 1911.

del significado especiales, los cuales en el motivo humanista básico sólo son diferentes manifestaciones de la personalidad humana libre y autónoma.

Incluso en el así llamado tipo “teísta”, la posición de la inmanencia es abandonada sólo aparentemente. Esto aparece claro en el hecho de que la “filosofía teísta” fue construida desde el principio sobre una metafísica *idea de Dios*, la cual encontró su origen en la hipostatización del *nous*. Considérese tan sólo la filosofía teísta de Aristóteles. El divino *voûs* como *actus purus* (“pura actualidad”) y “pura forma”, primera causa trascendente, motor inmóvil y fin terminal del cosmos, no es sino la hipostatización del pensamiento teórico, gobernada por el motivo forma griego, y escondida detrás de un disfraz teísta. Es la *idea-ídolo* de este filósofo de la inmanencia.

Las cosas no son diferentes en el caso de la filosofía “teísta” de Descartes o Leibniz. Sin embargo, con estos pensadores la hipostatización del pensamiento teórico es gobernada por el motivo básico humanista de la naturaleza y la libertad, el cual da un carácter enteramente diferente a su “teísmo”.

Finalmente, ¿qué tiene en común tal teísmo filosófico, gobernado por los motivos religiosos básicos del pensamiento antiguo griego o del pensamiento humanista moderno, respectivamente, con la actitud cristiana radical con respecto a las cuestiones filosóficas de la vida y el mundo?

La consecuencia de nuestra crítica trascendental para la historia de la filosofía

Debe ser muy confundente en el estudio de la historia del pensamiento filosófico clasificar a los pensadores griegos antiguos, escolásticos medievales y humanistas modernos siguiendo los esquemas presentados por Dilthey y Rickert sin considerar los diferentes motivos religiosos básicos de los sistemas filosóficos.

El significado religioso de términos tales como “idealismo”, “materialismo”, “intelectualismo”, “misticismo”, y así consecutivamente, es enteramente dependiente de las diferentes Ideas básicas transcendentales del pensamiento filosófico y de los motivos básicos religiosos que gobiernan el contenido de las segundas. El idealismo griego, por ejemplo, gobernado por la primacía del motivo religioso forma, es completamente diferente del idealismo matemático de Leibniz, el cual está gobernado por el moderno ideal humanista de la ciencia implicado en el motivo dialéctico de la naturaleza y la libertad. Los términos “materia” y “naturaleza” tienen en el pensamiento griego un sentido enteramente diferente del que tienen en la moderna filosofía humanista. Anaximandro y Anaxímenes fueron materialistas en el sentido del motivo materia griego, en ningún modo en el sentido de Hobbes, cuya metafísica materialista estaba gobernada por el ideal mecanicista de la ciencia del humanismo prekantiano. Demócrito no fue en lo absoluto un

materialista en el sentido humanista moderno. Sus “átomos” eran “formas ideales” en el sentido del motivo griego de la forma, que era concebido aquí sólo en un sentido matemático. El ideal griego del κάλοκἀγαθον (lo bello y lo bueno) no puede ser identificado con el moderno esteticismo humanista de un Schiller, el cual está gobernado por el motivo religioso de la naturaleza y la libertad, así como el moralismo kantiano tampoco tiene una afinidad más profunda con el pensamiento ético de Sócrates.

Hay un gran peligro escondido en un análisis teórico pretendidamente puro de las tendencias filosóficas griegas o medievales, conforme a esquemas generales de clasificación que son elaborados aparte de los motivos religiosos básicos del pensamiento occidental. Pues, desprevénidamente, los pensadores antiguos y medievales son interpretados en este caso conforme a un patrón de pensamiento prescrito por el moderno motivo básico humanista de la naturaleza y la libertad. Ni Dilthey ni Rickert han escapado a esta trampa.

Así, nuestra crítica trascendental del pensamiento filosófico es de gran importancia también para la historia de la filosofía.

La única antítesis última posible en la filosofía

A la luz de la Idea básica trascendental, sólo existe una antítesis última y radical en la filosofía, a saber, la que se halla entre la absolutización, *i.e.* la deificación del *significado*, en apostasía respecto de Dios *por una parte*, y, *por otra parte* el retorno del pensamiento filosófico en Cristo a Dios, lo que conduce a la compenetración en la completa relatividad y carencia de autosuficiencia de todo lo que existe en el modo creado de significado.

Si, sin embargo, esta antítesis es la última, ya no hay lugar a su lado para antítesis equivalentes de otro tipo.

Naturalmente, es verdad que hay una diferencia radical entre los motivos religiosos del pensamiento griego antiguo y los del humanista moderno. Sin embargo, difícilmente se puede decir que estos motivos podrían tener una relación antitética entre sí en el mismo sentido final y radical como el que tiene lugar entre los motivos básicos cristianos y los apóstatas. Por lo que concierne a la antítesis religiosa que hemos descubierto dentro de cada uno de los motivos dialécticos mismos, pudimos establecer que tienen el carácter de una *tensión polar* entre los dos componentes, la cual es muy diferente de la relación entre los puntos de partida cristiano y apóstata.

Tales tensiones polares están radicalmente excluidas en la Idea básica trascendental de toda filosofía realmente cristiana. Por lo tanto, en toda filosofía que está enraizada en la posición cristiana de trascendencia no puede haber cuestión en principio de idealismo o naturalismo, moralismo o

esteticismo, racionalismo o irracionalismo, teísmo o misticismo; pues todos los tales ismos sólo pueden estar fundados en la posición de la inmanencia.

Consecuentemente, en tanto que tales ismos han logrado penetrar en el pensamiento filosófico cristiano, debido a la carencia de una Idea cosmonómica cristiana integral, aparecen como *atavismos* en el sentido literal de la palabra, rudimentos de pensamiento apóstata, los cuales en ningún modo pueden resultar compatibles con la actitud cristiana básica.

§2 *La distinción entre filosofía y cosmovisión, y el criterio*

¿Debe entonces la cosmovisión ser realmente mezclada con el pensamiento filosófico? ¿Es la relación entre filosofía y cosmovisión quizá esta: que la filosofía no es sino una cosmovisión elaborada, quizá una *Anweisung zum seligen Leben* [guía hacia una vida bienaventurada] bajo el disfraz de una teoría filosófica? Una vez concedido que para la cosmovisión la antítesis absoluta, tal y como se formuló arriba, es realmente ineludible, ¿no debiera la filosofía, si es que ha de mantener su carácter teórico, por esa misma razón abstenerse de una elección de posición, para no eliminar sus linderos con respecto a la primera?

En tales cuestiones encontramos nuevamente en nuestro camino el dogma concerniente a la autonomía del pensamiento teórico. Nos obligan a formar una idea más clara de la relación entre filosofía y cosmovisión.

Los linderos entre la filosofía y una cosmovisión tal y como se ven desde la posición de la inmanencia. Desacuerdo con respecto al criterio

Entre tanto, es desde luego muy difícil entrar en discusión con la filosofía de la inmanencia en este punto. Pues desde su punto de vista hay extenuantes divergencias de opinión concernientes a esta pregunta: ¿qué quieres decir exactamente con “cosmovisión”, y si se halla la misma en oposición con la filosofía? Por ejemplo, Heinrich Rickert quiere aproximarse a la naturaleza de las cosmovisiones axiológicamente desde su filosofía teórica de los valores, y ve la característica esencial en el compromiso ateórico existencial con respecto a la cuestión: ¿cuál es para ti el valor más alto? Otro defensor de la autonomía de la filosofía teórica, Teodoro Litt, censura a Rickert por haber transgredido los mismos límites de la filosofía en su filosofía *teórica* de los valores. De acuerdo con él, el valor es *ex origine* ateórico y, consecuentemente, todo fundamento de verdad teórica de su validez ha de ser rechazado. Litt busca el criterio entre filosofía y cosmovisión en este mismo punto, que en el pensamiento filosófico ninguna valoración en particular puede ser “o bien uno de los factores determinantes o incluso el factor decisivo”; que en

una palabra las *valoraciones* son para él “evidencia conclusiva del hecho de que el sujeto no ha sacrificado su relación concretamente personal con la totalidad de la realidad a la persecución del conocimiento puro”.³

Medida con este criterio, la filosofía de la inmanencia en su desarrollo a lo largo de una era estuvo llena de cosmovisiones, y el proceso de purificación apenas ha empezado en cualquier sentido propio. En la filosofía de la vida de Nietzsche, sin embargo, precisamente lo opuesto es el caso. A la filosofía se le adscribe la tarea de determinar el práctico “ordenamiento de los valores conforme al rango”. En su *Genealogía de la moral* (p. 38) los filósofos son llamados “*Befehlende und Gesetzgeber*” [comandantes y legisladores]. La filosofía se convierte así en un “arte del vivir”, que meramente comparte la expresión en conceptos con la ciencia teórica.

También la moderna así llamada “filosofía existencialista”, fuertemente influenciada por Sören Kierkegaard, procede en las mismas líneas en su concepción de la relación entre filosofía y cosmovisión.

De acuerdo con Karl Jaspers, la filosofía fue desde el comienzo más que una “teoría universal”. “Dio impulsos, dibujó tablas de valores, hizo a la vida humana significativa y con propósito, le dio el mundo en que se sentiría segura; en una palabra, le dio una cosmovisión”.⁴ Sólo la “filosofía profética” que proporciona una cosmovisión, que construye tablas de valor como normas, en su estima merece el nombre de *filosofía*. Pero este nombre, de acuerdo con él, se ha vuelto en la actualidad usual para designar aquello que de una manera mejor y más clara puede ser llamado lógica universal, sociología y sicología, que como teoría se abstiene de toda valoración. Por esta misma razón, Jaspers llama a su bien conocido libro, que intenta dar solamente una *teoría* de las cosmovisiones posibles y *entender* el significado de éstas psicológicamente, no una “filosofía”, sino una *Sicología de las cosmovisiones*.

Podemos establecer así el hecho de que, por una parte, la filosofía y las cosmovisiones son distinguidas del modo más nítido conforme a un criterio axiológico mientras que, por la otra, son identificadas. Dentro de la primera escuela de pensamiento, nuevamente, hay una disputa sobre la cuestión de si la filosofía puede en cualquier caso orientarse hacia un valor teórico, o si debe ser excluida toda actitud valorativa.

Sea como fuere, podemos continuar por el momento manteniendo alguna reserva ante tal criterio axiológico, al que nos hemos referido, pues veremos que está pesadamente cargado con la *Idea básica trascendental* de los pensadores en cuestión.

³ *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig y Berlín, 1933), p. 261: “*der bündige Beweis dafür, dass das Subjekt sein konkret-persönliches Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit nicht dem Willen zu reiner Erkenntnis aufgeopfert hat*”.

⁴ “*Sie gab Impulse, stellte Werttafeln auf, gab dem Menschenleben Sinn und Ziel, gab ihm die Welt, in der er sich geborgen fühlte, gab ihm mit einem Wort: Weltanschauung*”.

Un “concepto de valor”, tomado en un sentido idealista objetivo, o desde luego en subjetivo sicologista, exhibe su origen en la filosofía de la inmanencia. ¿Cómo podría la filosofía de la Idea cosmonómica, que empieza por plantear la pregunta acerca de la posibilidad de la filosofía y con ello incita a la reflexión autocrítica sobre la Idea básica trascendental, aceptar casualmente un criterio que se ha originado en una filosofía que no es conciente de la importancia de su propia Idea básica trascendental?

Litt llama “una carencia de integridad lógica” el requerir de una cosmovisión “validez universal”, la cual *ex origine* pertenece sólo a la “verdad teórica”.⁵ Pero incluso este argumento *ad hominem* no es capaz de impresionar cuando aparece que la concepción del *significado* de la verdad teórica de Litt lleva la estampa de una Idea básica trascendental que nace en una elección suprafilosófica de posición; quizá, de acuerdo con su propia visión, ide una *cosmovisión!*

La cosmovisión como una “impresión individual de la vida”,
Theodor Litt y Georg Simmel

Cada hombre, dice así Litt, tiene su “cosmovisión” individual. La segunda no es sino una impresión individual de la vida, la cual surge en estrecho contacto con la concepción de la *realidad experimentada*, formada por la comunidad en la que el hombre vive. Toda vida en comunidad crea una atmósfera de convicciones comunes que se hacen sentir, donde quiera que algo importante se dice, se piensa o se hace, sin que tales convicciones se sujeten a crítica alguna. Tales concepciones comunales del problema del mundo y de la vida despliegan las más variadas formas, desde el mundo de imágenes de los mitos a los dogmas de la religión y la sabiduría profana de la manera popular de ver la vida. En su origen, la filosofía estuvo indudablemente muy cercanamente entretrejida todavía con tales cosmovisiones. Para preservar una conciencia científica pura, sin embargo, debe distinguirse de ellas de la manera más nítida. Pues se ocupa de la verdad teórica universalmente válida que encuentra su lugar sólo en el ámbito del pensamiento teórico.

Curiosamente, la caracterización de Litt de la *cosmovisión* como una “impresión individual de la vida” se halla más bien en buen acuerdo con la caracterización de la *filosofía* de George Simmel, como “un temperamento visto a través de un retrato del mundo”, y como la revelación de “lo que es más profundo y final en una actitud personal hacia el mundo en el lenguaje de un retrato del mundo”.⁶

Notamos este acuerdo en el presente con especial interés, puesto que Simmel es un adherente de la *filosofía de la vida* historicista y relativista,

⁵ *Psychologie der Weltanschauungen*, 3a ed., 1925, pp. 1-7.

⁶ *Hauptprobleme der Philosophie* [*Problemas principales de la filosofía*], pp. 23, 28.

hacia la cual Litt, como veremos, exhibe también una fuerte aproximación, a pesar de la apariencia en contrario.

La visión de Litt sobre las cosmovisiones tampoco nos ayuda más puesto que, como veremos en la secuela, se traen a colación aquí los mismos prejuicios que se pusieron en juego en el caso el criterio del valor. En otras palabras, la determinación de la relación entre filosofía y “cosmovisión” está gobernada por una Idea básica trascendental, de cuya importancia no ha sido plenamente conciente el pensador en la reflexión autocrítica.

La relación tal y como se ve desde la posición de trascendencia
cristiana

¿Cómo determinaremos entonces, desde nuestra posición, la relación entre filosofía y cosmovisión?

Empezamos poniendo en primer plano que el concepto “cosmovisión” es elevado por encima del nivel de las representaciones vagas, cargadas ya sea con resentimiento o con exagerada veneración, sólo si es entendido en el sentido que le es necesariamente inherente de *una visión de la totalidad*. Una *impresión* individual de la vida, alimentada desde una cierta esfera de convicciones, no es una “cosmovisión”.

La cosmovisión genuina tiene indudablemente una cercana afinidad con la filosofía porque está esencialmente dirigida hacia la totalidad de significado de nuestro cosmos. Una cosmovisión también implica un punto arquimediano. Como la filosofía, tiene su motivo religioso básico. Ella, así como la filosofía, requiere el compromiso religioso de nuestra ipseidad. Tiene su propia actitud de pensamiento. Sin embargo no es, como tal, de un carácter teórico. Su visión de la totalidad no es la *teórica*, sino más bien la *preteórica*. No concibe la realidad en sus aspectos modales de significado abstraídos, sino más bien en estructuras típicas de individualidad que no son analizadas de un modo teórico. No está restringida a una categoría especial de “pensadores filosóficos”, sino que se aplica a todo mundo, incluido el más simple. Por lo tanto, es enteramente equivocado ver en la filosofía cristiana sólo una cosmovisión filosóficamente elaborada. Hacerlo sería un fundamental malentendido de las verdaderas relaciones. La divina Revelación-Palabra da al cristiano una cosmovisión detallada tan poco como lo hace una filosofía cristiana; no obstante, da a ambos simplemente su *dirección* desde el punto de partida de su motivo básico central. Pero esta dirección es realmente una *radical e integral*, que determina todo. Lo mismo vale para la dirección y la manera de ver las cosas que los motivos *religiosos apóstatas* dan a la filosofía y la cosmovisión.

Por lo tanto, la filosofía y la cosmovisión se hallan *en la raíz* absolutamente unidas entre sí, aun cuando no puedan ser identificadas.

La filosofía no puede tomar el lugar de la cosmovisión ni viceversa, pues la *tarea* de cada una de las dos es diferente.

Más bien deben entenderse mutuamente a partir de su raíz religiosa. No obstante, de seguro, la filosofía tiene que dar una explicación teórica de la cosmovisión, de lo cual algo se dirá posteriormente.

§3 *El postulado de neutralidad y la “teoría de las cosmovisiones”*

Es intensamente interesante trazar en el postulado de neutralidad la influencia del *ideal de la personalidad*, el cual discutiremos posteriormente como un factor básico en la Idea básica humanista trascendental. Hemos repetidamente establecido el hecho de que mediante este postulado varias corrientes modernas de la filosofía de la inmanencia intentan evitar la autorreflexión sobre la Idea básica trascendental de su sistema filosófico. Encuentra su origen en la nítida distinción de Kant entre razón teórica y práctica, y en su intento por emancipar a la personalidad libre y autónoma de la tiranía del ideal humanista de la ciencia, el mismo que fue evocado por el motivo religioso de la libertad del humanismo. El pretendido postulado no tiene en realidad un origen *teórico* sino *religioso*.

En primer lugar se encararán los argumentos teóricos que han sido introducidos para la defensa de este postulado de neutralidad

La defensa por Rickert del postulado de neutralidad

Rickert desde luego los ha desarrollado en el mayor detalle en su *System der Philosophie* [*Sistema de filosofía*].⁷ De acuerdo con él la filosofía, por lo que concierne a su naturaleza interna, es la ciencia teórica que ha de entender al

⁷ Del mismo autor ha aparecido: *Grundprobleme der Philosophie* [*Problemas básicos de la filosofía*, 1934], el cual en gran medida trata estos mismos problemas.

No se abren nuevos puntos con el ensayo de Rickert “Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung” [Filosofía científica y cosmovisión] en *Logos*, vol. 22 (1933), pp. 37ss., el cual está dirigido contra la moderna filosofía de la existencia de Heidegger, Jaspers, etcétera. Los oponentes de Rickert exigen un modo existencial de pensamiento filosófico en oposición a uno puramente teórico.

El ensayo referido intenta demostrar que la totalidad del cosmos es accesible sólo al pensamiento teórico, mientras que esta totalidad debe permanecer escondida del hombre total, visto por Rickert —en la tirantez de toda filosofía de la inmanencia— como un complejo individual de funciones.

Esta argumentación entera se sostiene o cae con la posición de inmanencia misma y con su Idea básica trascendental, la cual Rickert no explica, como consecuencia de lo cual su posición se torna acriticamente dogmática o más bien “doctrinaria”.

Permanece oculto para él que la ipseidad como totalidad de la existencia humana no puede buscarse en la coherencia temporal de sus funciones.

“El hombre individual en la totalidad de su existencia necesariamente restringe su interés a una o más partes de la totalidad cósmica. Cualquiera que trate de pensar de una manera universal y a pesar de ello desee al mismo tiempo filosofar como un “pensador existente”, se

cosmos entero como una totalidad, aun cuando este cosmos sea nítidamente separado por el pensamiento teórico en las dos esferas de los temporal-espacial (sensorialmente perceptible) y los *valores intemporales* que *tienen absoluta validez*.

No tiene una cosmovisión que predicarse como “persuasión”, o “fe” o “imperativo”. Se debe restringir escrupulosamente a una actitud teórica de conocimiento. Los imperativos, las normas, no son asunto de la teoría. El concepto de una ciencia normativa es internamente contradictorio. La “realidad” (para Rickert agotada en sus aspectos sicofísicos) no es considerada por la filosofía en el sentido objetivante de las ciencias especiales. Las ciencias especiales deben establecer qué es la realidad como “mera realidad”. La filosofía no tiene nada que decir acerca de eso. La realidad estudiada por las ciencias especiales es la realidad dada, conciente, *inmanente*; es lo “sicofísico”. No existe otra realidad (loc. cit., p. 179).

No obstante, la “realidad” es para Rickert más que “mera realidad”. Como *forma* teórica, en la que el entendimiento concibe un material de la conciencia empírico sensorial, la realidad es una *categoría del pensamiento* que no es ella misma *real*, sino que tiene *sólo validez (Geltung)*.

Kant adoptó esta posición “crítica” con respecto a la realidad cuando proclamó al sujeto trascendental “universalmente válido”, despojado de toda individualidad, en la síntesis de sus formas de pensamiento e intuición, como el origen formal del verdadero *Gegenstand* de conocimiento. Sólo el tipo de “validez” o “valor”, sobre cuya base construye epistemológicamente su “mundo” el sujeto, es decisiva para la “objetividad” de la realidad ganada sobre la base de la filosofía crítica (loc. cit., p. 175).

Aun más claramente muestra su *carácter valorativo* la Idea teórica de *totalidad de la realidad*, vista por Kant esencialmente como una *tarea infinita* para el pensamiento. Lo que hace a esta totalidad ser una “totalidad absoluta” es sólo el valor vigente (p. 175).

Para que el problema de la “totalidad de la realidad” sea susceptible de solución filosófica, debe ser entendido como un *problema* epistemológico. La filosofía no trata con la realidad como “mera realidad”, sino con el problema del *conocimiento de la realidad*. Busca entender los valores teóricos que realmente no *son*, pero que *son válidos* y que conducen al conocimiento de la realidad de modo que este último adquiere por ello anclaje y coherencia. Los

malentendiende a sí mismo y a su propia existencia. Sólo después de que se ha separado de ella, con la ayuda de la filosofía, su visión es capaz de ser lo suficientemente libre y amplia como para comprender la totalidad del cosmos en su visión y su juicio verdadero”.

[“*Der ganze Mensch beschränkt sich mit seinen Interessen notwendig auf einen oder mehrere ihrer Teile. Wer universal zu denken sich bemüht und trotzdem gleichzeitig als ganzer Mensch oder als existierender Denker philosophieren möchte versteht sich selbst und seine eigene Existenz schlecht. Erst wenn er sich von ihr mit Hilfe der Theorie losgemacht hat, kann sein Blick frei und weit genug werden, um das Ganze der Welt überschauend und wahr urteilend zu erfassen*”].

problemas filosóficos de la realidad, en otras palabras, han de entenderse sólo como cuestiones de la teoría del conocimiento, como teóricos *problemas de significado y valor*. La filosofía teórica de la realidad es una epistemología. Quiere interpretar el *significado* del conocimiento y esto sólo es posible sobre la base de los *valores*.

Entretanto, sería enteramente inadmisibles restringir la tarea de la filosofía a la investigación de estos valores meramente teóricos. La filosofía, la cual es esencialmente una *teoría de los valores*, debe ser dirigida hacia la *Vollendung* (plenitud), hacia la totalidad, y debe así necesariamente incluir el *universo de los valores* en su horizonte. Debe luchar por un *sistema* filosófico de valores. Consecuentemente, debe también investigar los *ateóricos*, los cuales, de acuerdo con la visión tradicional, son distinguidos como moralidad, belleza, santidad, para poder interpretar teóricamente el significado de toda la vida.

De acuerdo con la visión de Rickert, el sistema de los valores con respecto a su contenido material no puede ser deducido de *formas* axiológicas generales. Para instalar tal sistema uno necesita un *material*, en términos del cual por primera vez tenemos que obtener una compenetración en la *multiplicidad* de los “valores”. ¿Cómo ha de rastrear la filosofía esta multiplicidad? Para ello debe orientarse a la *vida histórica de la cultura*.

Para entender esta línea de pensamiento uno debe observar que, de acuerdo con Rickert, *la filosofía*, como la teoría de la totalidad, tiene la tarea de reunir en el pensamiento los “mundos” de la “realidad natural” y “los valores vigentes”, mundos que habían sido al principio absolutamente separados por el pensamiento teórico. Cuando no estamos pensando, inmediatamente experimentamos esta unidad “libre de conceptos” y la filosofía no se volvería verdaderamente una filosofía de la *Vollendung* (plenitud) si se detuviera en un dualismo irreconciliado en el pensamiento teórico.

De modo que se necesita un eslabón teórico conectador entre los valores y la realidad, un *tercer ámbito* que junte a los dos en uno. Este tercer ámbito se entiende teóricamente en el concepto de *significado*, el cual para Rickert es “lógicamente anterior” a la separación teórica entre realidad y valor. El significado no es ni real ni valor efectivo, sino la unión sintética de ambos, constituida en el acto valorador del sujeto. El significado, “la significancia” (*Bedeutung*), pertenece a todos los “actos” en tanto que el sujeto escoja una posición en ellos con respecto a los valores. En el “significado inmanente del acto”, el valor y la realidad se hallan sintéticamente juntos.

El significado inmanente no es él mismo *valor*, sino que la realidad es aquí *relacionada con los valores* por el significado. Es la realidad a la cual “los valores se adhieren” en el significado.

En el concepto de *significado*, la distinción entre valores y realidad no ha sido suprimida, sino que éstos son reunidos en una unidad sintética más alta. El “valor” también, para Rickert es *significado*, pero *trascendente, atemporal y absoluto* en carácter. El *significado* como eslabón intermedio entre valor

y realidad es, por el contrario, “significado inmanente”. Sólo en este tercer ámbito de significado inmanente encuentra el sujeto su lugar en la visión de Rickert. La “realidad” es meramente el *objeto* del sujeto epistemológico trascendental, y en el ámbito de los valores no hay subjetividad en lo absoluto.

Ahora bien, para el descubrimiento de la multiplicidad de los valores, la filosofía debe orientarse al ámbito del significado inmanente que se ha precipitado solamente en la *vida histórica de la cultura*, en los bienes culturales como “lo verdaderamente objetivo”, y que es entendido por la ciencia histórica teórica y objetivamente.

La ciencia de la historia tiene que ver con la *cultura* como “realidad a la que se adhieren los valores” (*wertbehaftete Wirklichkeit*), aunque en su procedimiento no mire a los valores absolutos. Es así que presenta a la filosofía con la materia que requiere para su teoría sistemática de los valores. La filosofía debe abstraer de los bienes históricos culturales los *valores* generales, para delimitar los problemas que surgen para la filosofía como una doctrina del *significado de la vida*. Al hacerlo así, debe necesariamente trabajar con un “sistema abierto”, que deja lugar a nuevos valores que no hayan sido previamente descubiertos.

Solo ahora la validez universal absoluta del valor teórico de la verdad puede ser demostrada de una manera convincente a todos los seres pensantes. Sólo ella posee una autogarantía para esta validez. La visión relativista de este valor se cancela a sí misma teóricamente, pues debe reclamar verdad absoluta para su propia posición si es que ha de ser tomada seriamente.

Por el contrario, los valores ateóricos, tal y como los concibe Rickert en su sistema abierto (belleza, santidad personal, santidad impersonal, moralidad y felicidad), no han de ser demostrados en su validez universal precisamente porque la demostración reside en el ámbito teórico. Debe bastar con que la filosofía como ciencia teórica de la totalidad nos proporcione una compenetración teórica con respecto a estos valores. Sólo puede traerlos a un sistema *teórico* en el que nada se dice acerca de la prioridad práctica de estos valores, sino que meramente se da un *orden formal* de las “etapas del valor”.

Como ciencia teórica de la totalidad, no puede proclamar como más alto a un cierto valor. Con ello caería en un “profetismo” que sería incompatible con un punto de partida teórico no prejuiciado. Se convertiría en una cosmovisión incluso si declarara a los valores teóricos que dominan su propio campo de investigación en este sentido como los más altos, dominantes sobre toda la vida. En este caso, en vez de pensar filosóficamente en un estilo teórico, predicaría un intelectualismo, tal y como era el caso en la filosofía de la Ilustración.

No obstante, la filosofía debe realmente incluir a las cosmovisiones en su investigación teórica. Pues el objeto de la filosofía es la *totalidad del cosmos* y a esta totalidad también pertenece el sujeto, *i.e.* el hombre completo y su

relación con el cosmos, el sujeto que escoge una posición en la vida con respecto a los valores. Por ende, la filosofía necesariamente se convierte también en una teoría de las cosmovisiones, en una *Weltanschauungslehre* o teoría del *significado total de la vida* (*Theorie des vollendeten Lebens*), y en esta misma capacidad es filosofía de los valores.

Como *Weltanschauungslehre*, la filosofía simplemente tiene que desarrollar teóricamente los varios tipos posibles de cosmovisiones, es decir, señalar las consecuencias de elevar uno de los varios valores *al rango más alto*. En otras palabras, sólo tiene que proveernos con claridad teórica acerca del significado de cada cosmovisión. “Por lo demás, deja al hombre individual escoger esa visión de la vida y el mundo que mejor se acomode a su naturaleza extra o supracientífica”.⁸

Crítica de los fundamentos de la *Weltanschauungslehre*

Nos conduciría muy lejos, y también sería superfluo en el presente contexto, seguir aun más el desarrollo del método de la *Weltanschauungslehre* de Rickert.

Nos ocupa aquí sólo rendir una valoración crítica de sus fundamentos y sus argumentos críticos.

Estos fundamentos precen estar fuertemente esrablecidos. Rickert aparece celosamente para defender los linderos de la filosofía teórica contra todos los intentos de usurpación que desean hacer de la teoría algo más que teoría. En el rechazo de un fundamento intelectualista para la filosofía, la separación entre filosofía y cosmovisión parece ser realmente mantenida de modo consistente. Más aun, Rickert se muestra tan poco confinado por prejuicios intelectualistas, que reconoce teóricamente la necesidad de que la religión penetre toda de la vida y nunca se permita ser satisfecha con una coordinación de otros valores y el valor que la domina. Reconoce también que el punto de vista axiológico no puede agotar la esencia de la religión.

No obstante, se esconde una trampa fatal para la entera concepción de Rickert de la esencia, tarea y lugar de la filosofía, en su defensa de la neutralidad teórica de la filosofía.

El postulado de neutralidad tendría significado, y en ese caso también tendría significado *completo*, sólo si el “valor de verdad teórico” que —de acuerdo con Rickert— sola y exclusivamente ha de dominar la filosofía poseyera validez en sí mismo, independientemente de un orden temporal cósmico, independientemente también de otros valores, independientemente es decir de la *plenitud* religiosa de la verdad.

⁸ *Im übrigen wird sie es dann dem einzelnen Individuum überlassen die Weltanschauung zu wählen, die am besten zu seiner persönlichen auszer-oder überwissenschaftlichen Eigenart paszt.* (op. cit., p. 407).

Ahora bien, la trampa yace escondida en la identificación apriori de la verdad con la *corrección teórica* y en la adicional presuposición apriori de que la verdad así interpretada descansa en sí misma como un “valor” absoluto: “Vemos en la filosofía un actitud teórica de la mente, y no buscamos en ella sino aquello que llamamos verdad. Con ello presuponemos que la verdad posee un valor propio o que tiene sentido luchar por la verdad en aras de la verdad. En esto yace la presuposición adicional, que hay verdad que es intemporalmente válida, e incluso esta presuposición levantará oposición en nuestros tiempos. Incluye la convicción de que hay verdad que descansa en sí misma o verdad absoluta, por la cual han de ser medidas todas las visiones del universo”.⁹

Sería frívolo voltear la palabra ‘convicción’ contra el autor y objetar que, de acuerdo con su propia concepción, las “convicciones” no son una cuestión de filosofía sino de una cosmovisión. Pues Rickert es desde luego de la opinión de que el valor veritativo es el único en el ámbito de los valores cuya validez universal absoluta puede ser demostrada teóricamente.

No obstante, la opinión de que la validez absoluta del “valor veritativo teórico” puede ser demostrada teóricamente es difícil de mantener. Pues, ¿no supone toda demostración teórica una norma para su corrección? (¡No me gustaría decir un valor veritativo absoluto que posee su validez en sí mismo!).

¿Cómo puede ser demostrado lo que se presupone en la demostración? A este punto, sin embargo, dedicaré una atención por separado más adelante.

Antinomia inmanente en la filosofía de los valores de Rickert

Por el momento sólo demostraré que la absolutización de la verdad teórica para hacer de ella un valor absoluto, que descansa sobre sí mismo, conduce a una antinomia irresoluble.

Rickert mismo desea relacionar el pensamiento filosófico con la “totalidad de los valores”. En contraste con esta totalidad, el “valor veritativo”, según la propia visión *teórica* de Rickert, sólo es una especie de significado trascendente en la diversidad (trascendente) de valores. Habiendo sido ello concedido, el valor veritativo teórico no es en ningún caso *puesto por sí mismo*. En cualquier caso supone la *totalidad* de los valores. La idea de un “valor veritativo” teórico absoluto que descansa enteramente en sí mismo es así internamente contradictoria y se disuelve.

⁹ Rickert, loc. cit., p. 39. “Wir sehen in der Philosophie ein theoretisches Verhalten und suchen in ihr nichts anderes als das, was wir Wahrheit nennen. Dabei setzen wir voraus, dass die Wahrheit einen Eigenwert besitzt, oder dass es einen Sinn hat, nach Wahrheit um der Wahrheit willen zu streben. Darin steckt die weitere Voraussetzung, dass es Wahrheit gibt, die zeitlos gilt, und schon diese Voraussetzung wird in unserer Zeit Anstoss erregen. Sie schlieszt die Überzeugung ein, dass es in sich ruhende, oder absolute Wahrheit gibt, an der alle philosophischen Ansichten vom Weltall zu messen sind”.

Más aun, la diversidad de valores supone una coherencia de significado entre los mismos. Pues, ¿cómo podrían de otra manera pertenecer a la misma totalidad de valores? Siendo esto nuevamente concedido, ¿qué significado ha de atribuirse al postulado de la “pureza teórica” para mi pensamiento filosófico, si el “valor veritativo teórico”, sólo el cual podría dar un significado a este pensamiento, no puede satisfacer este postulado sin cancelarse? Pues, ¿puede un valor especial, arrancado de su coherencia de significado con todos los otros y puesto por sí mismo, escapar de volverse asignificativo?

Si no, entonces el postulado de la autosuficiencia del pensamiento teórico es también reducido *ad absurdum* y de esta manera, también, se demuestra que el verdadero punto arquimediano de la filosofía de la inmanencia no puede ser encontrado en el pensamiento teórico “puro”.

La prueba de la Idea básica trascendental

Si aplicamos la *prueba de la Idea básica trascendental*, entonces inmediatamente resulta que el concepto metafísico de valor de Rickert está gobernado por una específica elección de posición suprafilosófica con respecto al Ἀρχή y la totalidad de significado de las diferentes leyes modales, especialmente de las esferas modales normativas. La línea de pensamiento es como sigue: la norma *como lex* (imperativo) está necesariamente relacionada con un sujeto, es así *relativa* y consecuentemente no puede ser el Ἀρχή absoluto del significado. Puesto que referir las normas a la soberanía de Dios entra en conflicto con la secreta proclama religiosa de la soberanía de la personalidad humana, debe hipostasiarse una idea de la razón como un valor suficiente para sí mismo. Este valor ahora aparece elevado a la posición de Ἀρχή de las leyes. En verdad, sin embargo, la ipseidad apóstata en la idea del valor proclama a la así llamada “razón práctica” como el soberano Ἀρχή.

El “valor” absoluto, suficiente para sí mismo, no es, como acabamos de ver, más que la hipostatización de la norma (en su especialidad modal de significado), la cual para este fin es disociada del sujeto por un lado y de Dios como Ἀρχή por el otro, y ahora descansa sobre sí mismo como una idea platónica. Sin embargo, este “valor” no es concebido, como por Platón, como un “ser”, una forma patrón con respecto al cosmos perceptible sino como un “bien que se sostiene”.¹⁰

¹⁰ August Messer, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart* [Filosofía alemana axiológica actual], 1926, pp. 2 y ss., supone que puede eliminar satisfactoriamente el reproche de hipostatización, dirigido contra la filosofía de los valores, señalando la nítida distinción entre valor y realidad. Se podría decir que sólo un “realismo de los valores”, tal y como el que se reconoce en la doctrina de las ideas de Platón, descansa sobre la hipostatización. Pero ya hemos notado previamente que la hipostatización es en sí misma independiente de la pregunta de si está entendida en términos de “ser” o más bien de “bien que se sostiene”.

La verdadera raíz de esta teoría metafísica axiológica es el *ideal humanista de la personalidad* como un *factor básico* en el motivo religioso central del humanismo, ideal de la personalidad que en la “primacía de la razón práctica” de Kant, después de una larga lucha, logró cobrar un ascendiente sobre el *ideal humanista de la ciencia* de la *Aufklärung* [Ilustración], acerca del cual nuestra ulterior discusión seguirá en la parte siguiente. La filosofía teórica no puede dominar a la libertad autónoma de la personalidad humana en la elección de su cosmovisión.

Un motivo religioso básico se encuentra en la base del postulado de la neutralidad teórica de Rickert, un motivo básico que se ha expresado en una Idea básica trascendental; la influencia apriori de la segunda sobre el pensamiento de Rickert puede ser demostrada en sus conceptos de ley y sujeto, su visión de la realidad, su metafísica idea del valor, su concepción del tiempo, y así sucesivamente.

La filosofía de la Idea cosmonómica no juzga acerca de asuntos sobre los cuales ningún juicio pertenece al hombre, pero conduce al pensador a una autocrítica fundamental

Como se ve, la referición de un sistema filosófico a su Idea básica trascendental conduce a una radical agudización de la antítesis en el pensamiento filosófico y al descubrimiento de verdades realmente severas. Pero la filosofía de la inmanencia no puede quejarse acerca de esto, pues ella también requiere que el pensamiento filosófico busque la verdad y solamente la verdad. Por su parte, ofrece una aguda oposición a todo ataque a la autosuficiencia del pensamiento teórico. Más aun, debe mantenerse en mente que la crítica radical que ejerce la filosofía de la Idea cosmonómica en ninguna parte puede ser entendida como un juicio acerca de la condición religiosa personal de un pensador. Tal juicio no pertenece al hombre y se halla enteramente fuera de la intención de nuestra filosofía. Sabemos, después de todo, que en el corazón del cristiano mismo la ipseidad apóstata y la ipseidad redirigida a Dios libran una guerra cotidiana.

Pero esta verdad *plena* será impresa por la autocrítica radical que la filosofía de la Idea cosmonómica requiere del pensador: la proclamación de la autosuficiencia del pensamiento teórico significa el retiro de ese pensamiento de Cristo como raíz de nuestro cosmos. Esto no puede proceder de *Él*, sino que necesaria surge de la raíz de existencia que se ha separado de Dios.

§4 *Secuela: la pretendida autogarantía de la verdad teórica*

El argumento de Litt concerniente a la autogarantía de la verdad teórica

No podemos detenernos ante la defensa del postulado de neutralidad de Rickert. Desde luego no se les ha escapado a otros defensores de este postulado que el mismo fundamento de la noción de neutralidad de Rickert en su *filosofía de los valores* excede los límites del pensamiento “puramente teórico”. En un contexto anterior señalamos a Teodoro Litt, quien considera a la idea del valor como tal como perteneciente al territorio de una “cosmovisión”.

Debemos por lo tanto tratar de penetrar al núcleo del argumento que se aduce en apoyo del postulado de neutralidad, y que de hecho no está necesariamente conectado con la concepción de la filosofía como una teoría de los valores. Este núcleo ha de encontrarse en la pretendida autogarantía de la “verdad teórica” con respecto a su absolutez. Vimos que Rickert también apuntó su demostración entera en la dirección de esta “autogarantía”, pero mostró su lado débil por razón del sesgo axiológico de su argumento. Por lo tanto, ya no tendremos en cuenta este sesgo axiológico y dedicaremos nuestra atención exclusivamente a la cuestión de si en alguna otra manera la “autogarantía de la verdad teórica” ha de mantenerse sobre la base de concepciones “puramente teóricas” de la filosofía.

Observamos previamente que esta pretendida autogarantía no *puede* en ningún caso *ser demostrada teóricamente*. Teodoro Litt también ha descubierto la trampa que es escondida a los defensores de la absolutez y autogarantía de la “verdad teórica” en la concepción de que *debe ser posible demostrarla de un modo teórico*.

No sólo eso: llega tan lejos como para acusar de *relativismo* a aquellos que consideran esta “autogarantía” como demostrable, en tanto que intentan referir la “verdad” a algo que no es todavía verdad, algo distinto de la verdad, si es posible *más que la verdad*.

El único punto realmente susceptible de demostración teórica en su visión es la contradicción interna en la que se debe involucrar toda forma de visión relativista de la verdad.

Esto realmente no significaría mucho, o más bien nada, para la defensa de la autosuficiencia del pensamiento teórico, si Litt no hubiera empezado con una identificación apriorística de la verdad autogarante absoluta con la *corrección teórica*.

Pues si la verdad no es considerada como agotada en su relación con el pensamiento teórico, sino que en la “veracidad teórica” se ve sólo una

refracción del significado (no suficiente para sí mismo) de la plenitud de la verdad, *i.e.* de su *plenitud religiosa*, entonces la demostración de que el “relativismo” es autodestructivo se vuelve inmediatamente en contra de los que niegan esta plenitud de la veracidad.

Litt, sin embargo, se ha armado desde el comienzo contra todo malentendido de su opinión sobre este punto haciendo que la verdad autosuficiente valga exclusivamente en correlación con el *cogito*, con el “Yo pienso (teóricamente)”. De esta manera él intenta también expresamente eliminar toda “hipostatización” de la verdad como una idea o “valor” que tiene *ser* o *validez* aparte de toda subjetividad.

En otras palabras, la “verdad autosuficiente, absoluta” vale en y sólo para el pensamiento teórico! No obstante, este juicio es ostensiblemente la autocontradicción encarnada! ¿Cómo puede una verdad ser absoluta y autosuficiente, la validez de la cual es relativizada al *pensamiento teórico*?

La filosofía de los valores, en cualquier caso, escapó de *esta* contradicción hipostasiando la verdad como un *valor* absoluto, elevado en sí mismo por encima de toda relación con la subjetividad. Al restringir la validez de la verdad desde el comienzo a la relación de pensamiento teórico, Litt cae aquí en un *relativismo* fundamental, que supuso había cortado de raíz en su absolutización de la verdad *teórica*.

Es interesante ver ahora de qué manera Litt busca justificarse contra el reproche de *relativismo* de la veracidad.

Tal *relativismo* para él es en todas sus formas posibles un escepticismo internamente contradictorio que en su argumentación debe simultáneamente presuponer y aniquilar el auténtico concepto de verdad: “Aniquilar: pues aquello que ellos llaman “verdad” en palabras expresas no es verdad; presuponer: pues el acto de aniquilar es una acción espiritual que es significativa sólo si “verdad” en el sentido original es aceptada como posible y asequible”.¹¹

Esta antinomia permanece escondida para el escepticismo sólo porque no ha avanzado a la última etapa de autorreflexión sobre la parte del pensamiento teórico. Hace preguntas reflexivas sólo sobre la pretensión de validez que es inherente a los juicios de pensamiento dirigidos a los *Gegenstände*, ipero olvida que los juicios de este pensamiento reflexivo también pretenden validez absoluta por lo que concierne a su verdad! En otras palabras, no ha llegado a la introspección de pensamiento, en la que el pensamiento es dirigido exclusivamente hacia sí mismo y no hacia sus *Gegenstände*.

Si la biología, la psicología, e incluso la antropología, investigan científicamente la función de pensamiento, entonces sólo pueden examinarla como

¹¹ *Einleitung*, p. 29: *Vernichten: denn das, was sie expressis verbis “Warheit” nennen, ist nicht Wahrheit; voraussetzen: den dieser Akt der Vernichtung ist ein geistiges Tun, das nur dann sinnvoll ist, wenn “Warheit” im ursprünglichen Sinne als möglich und erreichbar angenommen wird.*

un aspecto de la realidad en plena relatividad con los otros aspectos. Permanecen entonces en la esfera del “pensamiento objetivo”, para la cual el pensamiento mismo significa un pedazo de “realidad”, un *Gegenstand*.

Pero en todo pensamiento biológico, psicológico y antropológico el “yo pienso” real, el cual nunca puede ser convertido en un *Gegenstand* del pensamiento, permanece oculto. Es preeminentemente la tarea del pensamiento filosófico, como pensamiento dirigido a la autoreflexión, sacar a la luz este *antipolo subjetivo* de toda *realidad objetiva*; es su misma tarea demostrar cómo la *validez de verdad*, que los juicios del pensamiento científico objetivante reclaman para sí mismos, permanece dependiente de la validez absoluta de la verdad de los pronunciamientos del pensamiento reflexivo.

Ahora bien, si la atadura de la absoluta validez de la verdad a la relación de pensamiento fuera realmente a significar que la verdad está limitada a seres pensantes *reales* entonces, de acuerdo con Litt, su concepción de la verdad se habría resbalado hacia los caminos del relativismo escéptico. Pero esto no es el caso. Pues por el *cogito* (yo pienso), al cual está restringida la verdad absoluta en su validez, debe entenderse aquí solamente “pensamiento puro”, *i.e.* “aquel pensamiento del que dijimos arriba que ‘resortea’ una y otra vez hacia la contraposición del *Gegenstand* pensado”. Este “pensamiento” ya no es un aspecto de la realidad temporal concreta. Es el sujeto trascendental de pensamiento, él mismo universalmente válido, la autoconciencia que ha arribado a la determinación en el pensamiento reflexivo, que no es inherente a la realidad individual, sino es *Denken schlechthin* (el mero pensamiento como tal). Pues toda realidad temporal y espacial, incluido el *ego concreto pleno* (yo) como realidad individual experiencial, está en la relación epistemológica sólo en el “antipolo objetivo” de este “yo pienso”, de modo que el *cogito* en este sentido trascendental nunca puede ser subsumido bajo el mismo.

La introducción de la verdad absoluta en la relación de pensamiento así concebida no debiera realmente conducir a las consecuencias del relativismo, puesto que no se intenta aquí *deducir* “la verdad” de otra cosa. Más bien se acepta, en la visión de Litt, una estricta *correlación* entre la verdad y el *cogito* (trascendental). “Hay aquí consecuentemente un estricto equilibrio entre los miembros, que están unidos por esta relación: así como la “verdad” es determinada en vista del “ser pensante”, así el “ser pensante” es determinado en vista de la “verdad”, y sólo en vista de ella.¹² Una *correlación* de esta absolutez no debiera permitir el mínimo alcance al “relativismo”

¹² *Hier besteht also ein strenges Gleichgewicht zwischen den Gliedern, die durch die Relation verbunden sind: wie die “Warheit” im Hinblick auf das “denkende Weses” im Hinblinck auf die “Warheit” und nur im Hinblinck auf sie bestimmt.*

Crítica de la concepción de Litt

Hemos reproducido deliberadamente la concepción de Litt de la absolutez y autogarantía de la verdad teórica tan detalladamente como ha sido posible, y tanto como ha sido posible en sus propias palabras, para hacer plena justicia a su argumento. Todo eslabón en el argumento realmente cuenta si en nuestra crítica no hemos de pasar a nuestro oponente y encontrar meramente una reputación *imaginaria*.

Planeamos empezar otra vez con la crítica *inmanente*.

Apeguémonos estrictamente a la correlación estricta en la que el autor pone al pensamiento teórico y a la verdad. Está claro que la *relativización de la plenitud de [significado de] la verdad* a una *verdad meramente teórica*, que más allá de contradicción posible esté involucrada en la correlación señalada, en el mejor de los casos no podría apartarse de la absolutez y pretendida autogarantía de la verdad sólo en caso de que el “*cogito* trascendental” pudiera reclamar la misma absolutez que la *verdad misma*. Esto significaría que son una y la misma, idénticas en un sentido lógico. Desde luego que el argumento debe resultar en tal identificación. Después de todo, la demostración entera relativa a la autogarantía de la “verdad teórica” debe servir para salvar carácter incondicional, “puramente teórico” del pensamiento filosófico mismo. Pues lo que está involucrado aquí en primer lugar no es la autosuficiencia de la “verdad”, sino la autogarantía, la *autosuficiencia del pensamiento filosófico*. Litt puede rechazar enfáticamente la idea de que él *deduciría* la “verdad” a partir del pensamiento filosófico. No obstante, no será capaz de negar que la supuesta absolutez y autosuficiencia de la verdad teórica se sostiene o cae junto con la del pensamiento filosófico mismo.

Se halla enteramente en la línea de Litt que busquemos aproximar el significado de la *correlación* señalada por él desde el polo filosófico subjetivo de pensamiento. Pues, de acuerdo con él, no tiene sentido hablar acerca de lo que no puedo captar en un *concepto* cuando estoy pensando *subjetivamente*. Consecuentemente, esto vale también con respecto a la “verdad absoluta”. Sin embargo, no puede negarse que de este mismo modo ha surgido un serio peligro para la absolutez de la verdad y que en el curso de un ulterior razonamiento esta absolutez amenaza con disolverse en la absolutez del pensamiento filosófico. Pues ahora la “verdad absoluta” parece requerir también de determinación teórica lógica por el pensamiento filosófico. De otra manera, ¿cómo podría ser “puramente teórica”?

En contraste con esto, la determinación que el pensamiento filosófico tendría que recibir del lado de la “verdad absoluta” parece lógicamente *indeterminado* en el más alto grado.

Si la “verdad absoluta” no parece ser idéntica al “*cogito* absoluto” en su desarrollo dialéctico de pensamiento, se hunde en la propia línea de pen-

samiento de Litt hasta el nivel del *Gegenstand* de pensamiento, el cual debe recibir todas sus determinaciones del *pensamiento* mismo.

La primera trampa en la demostración de Litt: el carácter incondicional del “*cogito* trascendental”

Sin embargo, cuando pasamos al *polo subjetivo del pensamiento*, al *cogito* trascendental —que en la kantiana opinión de Litt se mantiene en contraste con toda *realidad* como su opuesto absoluto— entonces, en la concepción del “carácter incondicional” de este polo de pensamiento, la trampa exhibida en nuestra introducción reaparece.

Pues el *cogito* no es sino la *ipseidad* en su actividad de pensamiento lógico. Es enteramente imposible disolver esta *ipseidad* en el significado modal de *su función lógica*, a menos que hayamos dejado un *concepto* desnudo, el cual es meramente un producto del *ego pensante*.

Desde luego, esta trampa fue observada por Fichte, el padre del entero modo dialéctico reflexivo de pensar, cuando habló de una necesaria tensión entre el “ego absoluto”¹³ y el “ego pensante”.

Litt, por el contrario, quien intenta seguir las pisadas de Fichte, no ha observado la antinomia del “pensamiento incondicionado”, pues hipostatiza el pensamiento teórico en el sentido humanista de reflexión *libre de valores*. Fichte, en su fase kantiana, rehusó hacerlo porque él no buscaba la *raíz* o la *ipseidad* de la existencia humana en la razón “teórica”, sino en la así llamada “razón práctica”, *i.e.* en el *homo noumenon* de Kant como una hipostatización sintética de la función ética de la personalidad. En otras palabras, para él el pensamiento teórico estaba *éticamente determinado* desde el comienzo. En Litt, el *ego pleno* es idéntico al complejo individual, concreto, de *sus funciones en la realidad espacial temporal espacial* y es así que sólo puede ser determinado por el pensamiento absoluto trascendental! Sin embargo, en este *así llamado “ego concreto, pleno” no ha de encontrarse realmente la ipseidad que trasciende todo pensamiento*.

Así, la concepción de Litt de la absoluta garantía de la “verdad meramente teórica” se disuelve en una hipostatización especulativa del pensamiento; esta última se desintegra en contradicciones internas y no puede nuevamente ser presentada como inocua por un giro dialéctico de pensamiento por el cual se reconoce en el último análisis como lógicamente idéntica (en la oposición) con el “ego pleno”. Con la aceptación del carácter incondicionado, la autosuficiencia del pensamiento filosófico, la yoidad real cae. Esta yoidad persiste en su *realidad religiosa que determina todo pensamiento*, en contraste con todos los conceptos lógicos. Con la negación de la yoidad o ipseidad real,

¹³ Éste es algo enteramente diferente del “ego pleno concreto”, en el sentido de “objeto” de pensamiento.

sin embargo, debe perderse la posibilidad de conocimiento y la posibilidad de formar conceptos. Litt hubiera llegado realmente a estas consecuencias destructivas en su sistema, si en él hubiera seguido consistentemente el postulado de la pureza del pensamiento filosófico. El hecho de que no obstante haya desarrollado un sistema filosófico (prueba que estaba lejos de pensar de modo “puramente teórico”!

La segunda trampa: la oposición entre pensamiento trascendental y la realidad completa

Una segunda trampa en la concepción del *cogito* trascendental de Litt, ya exhibida en un contexto anterior de nuestra crítica trascendental, es la suposición de que, en la relación antitética del pensamiento teórico *la realidad temporal plena* —en oposición al polo subjetivo “yo pienso”— saltaría al antipolo de la *Gegenständlichkeit* (para Litt, idéntica a la *objetividad!*).

Esta suposición es completamente incorrecta y contradictoria, puesto que niega la coherencia temporal de significado, a la cual permanece atada la función lógica del pensamiento incluso en su realidad última que no puede ser objetivada.

En nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico hemos mostrado que la relación antitética, sólo de la cual puede surgir el problema epistemológico del *Gegenstand*, no corresponde a la realidad. Consecuentemente, la realidad misma nunca puede ser convertida en un *Gegenstand* del pensamiento en su función lógica real, sino que es solamente una abstracción meramente intencional ejecutada *dentro* del acto teórico real de nuestra conciencia. En la absolutización del “sujeto lógico trascendental” se pasa enteramente por alto que el pensamiento teórico sólo es posible en una síntesis intermodal que presupone la coherencia cósmica de significado en el tiempo y consecuentemente no puede ser de un carácter puramente lógico.

La segunda mala concepción, sin embargo, que debemos exhibir en el argumento de Litt, fundada en la primera, es que la ipseidad debe ser determinada sólo por el pensamiento “puro”, *i.e.* por la lógica dialéctica.

La “autorrefutación” del escepticismo reducida a su proporción verdadera

Es así que la autorrefutación del escepticismo, en la cual Rickert y Litt de modo semejante enfocan la fuerza de su argumento, realmente no tiene nada que ver con una pretendida autogarantía de la verdad meramente teórica.

Tratemos de reducirla a sus proporciones verdaderas. Entonces el estado de cosas parece ser que el pensamiento lógico en su subjetividad está necesariamente sujeto a las leyes lógicas; en este caso al *principium contradictionis* (principio de no contradicción).

Si alguien ha de pensar teóricamente, debe empezar por reconocer la validez de este principio, que en ningún sentido es absoluto e “incondicionado”, sino más bien de un carácter cósmico temporal. ¿Significa esto que otras creaturas, o Dios mismo, podría dejar de lado el principio de no contradicción en su pensamiento? Si esta cuestión ha de tener un *significado*, uno debe proceder desde la suposición de que Dios mismo o, *e.g.* los ángeles, también *tendrían que pensar* de un modo cósmico temporal. Pues, de hecho, el pensamiento humano es capaz de proceder dejando de lado el principio de no contradicción; *e.g.* la “lógica dialéctica” completa lo hace. Pero quienquiera que supusiere este “pensamiento” en el caso de Dios y los ángeles supone, al mismo tiempo, que están incluidos en el orden temporal cósmico y que están sujetos a las leyes que rijen en el mismo, aunque pueden transgredirlas en tanto que tienen un carácter normativo. *iQuod absurdum!* y, con respecto al Dios soberano, *iQuod blasphemum!*

Desde el tiempo del *sofista* griego, el relativismo escéptico ha sido caracterizado por su negación primaria de que el pensamiento esté sujeto a una *norma* de verdad. Es un *irracionalismo* en el campo epistemológico.

En realidad, esta negación debe conducir necesariamente a la antinomia, en tanto que el juicio “no hay verdad” debe ser él mismo probado por la norma de verdad. ¿Implica sin embargo este juicio, en su pretensión de verdad, la validez de una verdad *teórica* autosuficiente y absoluta? ¡En modo alguno! El que dice: “no hay verdad” dirige este enunciado en primer lugar en contra de la validez de una norma de verdad en la coherencia temporal de significado. Más aun, la dirige en el sentido más absoluto también en contra de la *totalidad* supratemporal y *Origen* de la verdad. Es por ello que necesariamente se enreda en la antinomia de que este mismo juicio pretende afirmar una verdad que debe ser la *plena*.

La proclama de Litt de la autosuficiencia de la *verdad teórica*, sin embargo, debe conducir al mismo relativismo escéptico y consecuentemente a la misma antinomia. Consecuentemente excogitada, no puede reconocer norma que domine al “sujeto lógico trascendental” absolutizado, puesto que declara al *cogito* subjetivo como soberano y proclama que es el Ἀρχή de todo significado y orden.

¿Cómo podría el pensamiento teórico subjetivo ser visto todavía como autosuficiente, si fuera reconocido que está *sujeto* a una ley, *que no ha impuesto él mismo?*

En la línea de pensamiento de Litt, el *cogito trascendental* no pertenece a la realidad temporal plena *en su indisoluble correlación de lado cosmonómico y lado sujeto*. La realidad en la *Gegebenheitskorrelation* [la correlación del dato] sólo es vista en la individualidad absolutizada, la cual es adscrita al “ego concreto” mismo. Está tan poco sujeta a leyes como el “ego trascendental”, pero se entiende como lo irracional absoluto que puede ser *objetivado* sólo en la

Erkenntniskorrelation (correlación de conocimiento) y concebido por el “ego lógico trascendental” en formas de pensamiento universalmente válidas.

En ninguna parte en la filosofía de Litt tiene la ley cósmica realmente un lugar en su correlación original inseparable con la *subjetividad* individual que está sujeto a ella. El “sujeto pensante puro” con sus formas de pensamiento reflexivas y objetivizantes es él mismo lo “universalmente válido” y el origen de toda validez universal.

La “validez universal teórica” que se origina en la ipseidad “autónoma” (la cual se autoidentifica con su función lógica trascendental en la voluntad de “pensamiento puro”) es el sustituto del orden cósmico y sus diferentes esferas modales nómicas, a las cuales está sujeta toda subjetividad individual de acuerdo con la ley de la creación de Dios. Aquí surge, sin embargo, una tensión dialéctica, una verdadera relación antinómica entre *validez universal* e *individualidad*; entre el pensamiento teórico absolutizado con su supuestamente verdad absoluta autosuficiente y la subjetividad individual en la “correlación del dato” (*Gegebenheitskorrelation*); entre el “ego pensante” y el “ego viviente (que tiene experiencias)”; entre *la filosofía como una teoría universalmente válida* y *una cosmovisión como una impresión enteramente individual de la vida* por parte de la personalidad soberana, ino *sujeta a norma alguna de verdad!*

En su *pensamiento dialéctico* la filosofía tiene que establecer eventualmente, de acuerdo con Litt, esta *carencia de ley de la individualidad*. En la irracionalidad de la vida, tiene que establecer *su otro* dialéctico que no posee validez universal. Tiene que establecer de una “manera universalmente válida” la individual carencia de ley de la personalidad en su cosmovisión, ipara entender eventualmente su *dialéctica unidad en la oposición* con esa cosmovisión! Pues en realidad el “pensamiento puramente teórico” dialéctico y una cosmovisión son, a la luz de la Idea básica trascendental de Litt, dos emanaciones dialécticas del mismo *ego*, el cual vive en un relativistamente socavado *ideal humanista de la personalidad*.

La absolutización del “*cogito* trascendental” que lo vuelve una instancia “soberana”, autosuficiente, incondicionada, implica que el “pensamiento puro” no está sujeto a un *orden cósmico*, en el cual las leyes del pensamiento estén también fundadas. Puesto que la razón teórica también trata de crear la coherencia de significado entre su aspecto lógico y los otros aspectos modales de nuestro cosmos, el resultado es un modo dialéctico de pensar que relativiza de un modo expresamente *lógico* las leyes básicas de la lógica como normas y límites de nuestra función lógica subjetiva.

¿Cómo puede tal “pensamiento dialéctico” sujetarse a una verdadera norma de verdad que está *por encima* del mismo? La absolutización de la verdad teórica, la cual cual monta tanto como la disolución de su *significado*, es la obra de la ipseidad apóstata, la que no se sujetará a las leyes establecidas por

el Ἀρχή de toda criatura, y por lo tanto atribuye a su pensamiento dialéctico una superación soberana de todos los límites y las leyes. Para Litt, el criterio de todo relativismo reside en la negación de la autosuficiencia de la verdad “puramente teórica”. A estas alturas hemos visto que la proclamación de esta autosuficiencia no es *en verdad* nada sino la primaria absolutización del pensamiento teórico mismo, *el cual es la fuente de todo relativismo*, puesto que niega la plenitud del significado de la verdad y desenraiza al pensamiento teórico.

¡La “autorrefutación del escepticismo” es al mismo tiempo la autorrefutación del postulado de neutralidad y de la concepción del pensamiento teórico como autosuficiente!

Pero esa autorrefutación no puede ser sobrestimada en su proporción. Pues, en último análisis, no prueba más que quienquiera que haya de pensar teóricamente tiene que sujetarse a una norma teórica de verdad que no pudo haberse originado en ese mismo pensamiento; pues esta norma sólo tiene *significado* en la *coherencia de significado* y en relación con la totalidad de la verdad, la plenitud de la verdad, la cual, exactamente como *plenitud* que es, *debe trascender al pensamiento teórico mismo* y así nunca puede ser “puramente teórica”.

Esa autorrefutación, que se manifiesta en la contradicción en que el pensamiento lógico se enreda volviéndose contra sí mismo, no puede por sí misma conducirnos a un conocimiento positivo de la verdad.

Es meramente un criterio *lógico* de verdad, el cual no es autosuficiente.

Pues en la concepción del significado material pleno de la verdad la filosofía exhibe su completa dependencia con respecto a su Idea básica trascendental como expresión teórica última de su motivo religioso básico.

La prueba de la Idea básica trascendental

Al aplicar la prueba de la Idea básica trascendental al sistema filosófico de Litt, llegamos al sorprendente resultado de que hay aun menos presencia de una auténtica inclinación racionalista en él que en Rickert. En su pensamiento dialéctico, Litt se inclina más bien hacia el polo de la *filosofía irracionalista de la vida*, el cual él ha simplemente puesto bajo formas de pensamiento dialécticas. La absolutización del pensamiento dialéctico que es considerado como elevado por encima de un *borniertes gegenständliches Denken* (un tipo de pensamiento estrechamente restringido que se ase al principio de no contradicción) apunta, a la luz de la concepción de la individualidad de Litt, al opuesto de una hipostatización racionalista de las leyes universales. En este respecto, Litt de hecho exhibe un fuerte parentesco con Hegel, cuyo así llamado “panlogismo” no ha de ser entendido de modo más racionalista, isino que descubre sus verdaderas intenciones sólo en contra

del trasfondo del sesgo irracionalista del ideal humanista de la personalidad en el Romanticismo! En general, el pensamiento dialéctico tiene una tendencia antirracionalista.

La filosofía dialéctica de Litt, medida por su propio criterio, es una “cosmovisión irracionalista” en las que serían formas universalmente válidas del pensamiento dialéctico, un *logicismo irracionalista*, históricamente orientado.

Pero nosotros, quienes aplicamos otro criterio, no podemos reconocer ninguna unidad dialéctica de filosofía y cosmovisión, sino más bien encontrar la unidad más profunda de las dos en su motivo religioso básico. El contenido de la Idea trascendental de Litt está determinado por un sesgo irracionalista del motivo humanista de la libertad en su tensión dialéctica con el motivo de dominio científico de la naturaleza, el cual ha sufrido una depreciación fundamental en su filosofía.

§5 *La Idea básica trascendental y el significado de la verdad*

La imposibilidad de una auténtica teoría de las cosmovisiones religiosamente neutral. El concepto de verdad nunca es puramente teórico con respecto a su significado

En consonancia con su carácter teórico inmanente, la filosofía tiene que dar una explicación teórica de una cosmovisión con la cual está, sin embargo, unida en su raíz religiosa. No puede lograr esta tarea, sin embargo, en tanto que no alcance la reflexión crítica con respecto a su Idea básica trascendental.

Tan poco como puede ser religiosamente neutral ella misma, tan poco puede dar una teoría neutral de las cosmovisiones.

Ninguna *Weltanschauungslehre* en particular es neutral, en tanto que no puede ser neutral con respecto al significado material de la verdad, ni siquiera en un relativismo escéptico que perturbe todos los fundamentos de la teoría filosófica.

Litt considera a las cosmovisiones como ligadas en una “unidad dialéctica” con la filosofía (loc. cit., pp. 251ss) y las interpreta como confesiones personales concretas de la lucha individual entre persona y cosmos. La filosofía, que debiera permanecer siendo una ciencia de un *carácter universalmente válido*, debe según él remontar el contenido de estas confesiones como “algo meramente concreto; *i.e.* puramente individual y limitado”, aunque el *impulso* al pensamiento filosófico se haya originado en esta misma concreta “visión de la vida”. El irracionalista ideal humanista de la personalidad que es el factor básico en la *Idea trascendental* del sistema dialéctico de Litt se manifiesta de una vez en esta perspectiva personalista e irracionalista secularizada sobre una cosmovisión.

De seguro, Litt puede interpretar de esta manera su propia cosmovisión; pero si reclama “validez universal” y “verdad absoluta” para esta perspectiva filosófica sobre toda cosmovisión, entonces en la naturaleza del caso no hay lugar para la “neutralidad teórica” ni *puede* haberla, pues de otra manera tendría que abandonar su propia visión humanista sobre el significado de la verdad.

La hipostatización completa del pensamiento dialéctico “puro” sólo sirve para liberar a la personalidad humana, en su interpretación de la vida, de toda norma de verdad, y soltar su individualidad de la atadura de la ley. De ahí el conflicto contra todas “normas y valores universalmente válidos” mediante las cuales un humanismo racionalista o semirracionalista aun deseaba atar esa individualidad en la persona humana.

Encontramos igual de poca neutralidad en la teoría de las cosmovisiones de Rickert.

En él, también, existe una unidad religiosa en el significado que atribuye a su concepto teórico de verdad, y en su proclama de la soberanía de la personalidad liberada de la norma de verdad en la elección de su cosmovisión. Sólo que se detiene a mitad del camino hacia el irracionalismo y aun se aferra a valores universalmente válidos y normas de la razón formales.

Forzando las cosmovisiones en el esquema teórico de su filosofía de los valores, en la naturaleza del caso *falsifica* el significado de toda cosmovisión que rechace el punto de partida religioso de esta filosofía.

¿Cómo puede uno, por ejemplo, interpretar teóricamente la visión calvinista como “teísta”, fundada en la elección del “valor de la santidad” como “valor más alto”, al cual responde la piedad como compromiso subjetivo (*Subjectsverhalten*) y como “bien” el “mundo de los dioses” (¡y de este modo como el sexto tipo de Rickert!)?

Es evidente que aquí, de una manera religiosa apriorista, un significado humanista idealista es insertado en la idea de verdad teórica trascendental, la cual por adelantado elimina un entendimiento desprejuiciado de una cosmovisión que tenga un fundamento religioso diferente.

La dependencia del significado que un sistema filosófico atribuye al concepto teórico de verdad aparece sobre la *Idea básica trascendental* a partir de una confrontación de las varias concepciones de la verdad que la filosofía de la inmanencia ha desarrollado. A modo de ilustración, compare la visión *nominalista* de Hobbes con la concepción *realista y metafísica* de Aristóteles. En Hobbes la verdad y la falsedad son considerados sólo como atributos del lenguaje y no de las “cosas”. De acuerdo con Hobbes, la verdad exacta consiste sólo en el acuerdo inmanente de conceptos entre sí sobre la base de definiciones convencionales (Cf. *El Leviatán*, parte I, 4). En Aristóteles la verdad consiste en el acuerdo del juicio con la *esencia* metafísica de las cosas juzgadas. También compárese el *concepto idealista lógico trascendental*

de verdad de Kant con el sicologista de Hume; o el concepto matemático de verdad de Descartes con la visión *dialéctica* de un Hegel o un Litt, para no decir nada del concepto pragmático de verdad científica en la moderna filosofía humanista de la vida, y en el existencialismo.¹⁴

La suposición de que, si la validez de la verdad está restringida a la teoría pura entonces el significado de la verdad puede ser determinado de una “manera universalmente válida”, está basada en un autoengaño.

La consecuencia del postulado de la neutralidad tendría que ser en realidad la asignación del concepto de verdad a una elección personal de una cosmovisión

La filosofía de la inmanencia no reconoce norma de verdad encima de su Idea básica trascendental

En realidad, la filosofía de la inmanencia no reconoce norma de verdad por encima de su Idea básica trascendental. De hecho, el dogma concerniente a la autonomía de la razón teórica —especialmente en su sentido humanista— le entrega la verdad al compromiso subjetivo de la personalidad apóstata. Por lo tanto, es vano que el idealismo trascendental intente una refutación de la visión relativista de la verdad mediante argumentos *lógicos* solamente.

La verdad no admite restricción a la esfera teórica lógica por lo que concierne a su plenitud y coherencia temporal de significado. La validez de la verdad necesariamente se extiende tan lejos como se extiende el ámbito del juicio.

La distinción entre juicios teóricos y ateóricos. La contradicción interna de una restricción de la validez de la verdad a los primeros

La consecuencia de la concepción de Litt (que Rickert también tuvo que asumir, aunque persistió en llamar teóricos a todos los juicios¹⁵) es que debe hacerse una tajante distinción entre los *juicios teóricos*, por una parte, y *juicios ateóricos de valoración* por la otra, y que sólo los primeros pueden reclamar validez universal de verdad. Medido por este criterio, el juicio “Esta rosa es bella”, por ejemplo, o el juicio “esta acción es inmoral”, es apartado de esta validez universal.

¹⁴ El que desee un cuadro más completo de la confundente diversidad en las concepciones del significado de la verdad sólo necesita consultar el *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* [Diccionario de conceptos filosóficos], vol. III (4a. ed., 1930) de Eisler, en la voz *Wahrheit* [verdad] (pp. 450-471).

¹⁵ Cf., e.g., *Systeme de Philosophie*, p. 388. Pero no puede negarse que, por ejemplo, la expresión “La verdad es el valor más alto” es un *juicio* que, según la propia visión de Rickert, nunca puede ser llamado un juicio *teórico*, porque procede de una cosmovisión. Además, como es bien sabido, para Rickert los juicios teóricos también están orientados hacia un *valor* (teórico).

Esta entera distinción, sin embargo, (la cual se retrotrae a la Idea básica trascendental dualista de Kant, con su división entre conocimiento teórico y fe racional apriori) es insostenible y se cancela cuando se piensa sobre ella.

Pues no hay juicio de valoración significativo que no pretenda a la vez, como *juicio*, validez de verdad. Un juicio estético o moral tal y como se formuló arriba, con respecto a su intención plena debe rezar como sigue: “Esta rosa es *en verdad* bella” y “Esta acción es *en verdad* inmoral”, respectivamente. Pues estos juicios implican la suposición de que existe un estándar de valoración estética y moral universalmente válido y a esta rosa y esta acción, respectivamente, se les atribuyen los predicados “bello” e “inmoral” en mi juicio.¹⁶ Este es el caso incluso aunque el que asevere el juicio sea incapaz de rendir una explicación teórica de esta suposición.

Quienquiera que niegue este estado de cosas, el cual está enraizado en el hecho de que ningún aspecto modal aislado del cosmos es autosuficiente (sino que más bien cada uno se refiere a la *coherencia intermodal de significado*), niega con ello el *significado* de los juicios estéticos y morales mismos. Hace un corte a través de la coherencia de significado entre las esferas de leyes lógica, estética y moral, y ya no puede permitir ni siquiera que el principio de no contradicción sea válido para los llamados juicios “ateóricos”.

Si un hombre parado frente a la *Ronda nocturna* de Rembrandt, en oposición a la concepción predominante, fuera a llamar a esta obra maestra *aestética, indigna de ser amada*, y al mismo tiempo afirmara “No hay una norma universalmente válida para la valoración estética”, caería en la misma contradicción que aquel escéptico que niega una verdad universalmente válida. Puede tratar de defenderse haciendo la salvedad: Yo soy uno de los que piensan que esta pintura es indigna de ser amada. Pero entonces no tiene sentido levantar esta impresión subjetiva en contra de la visión generalmente predominante. Si este crítico concediera esto, y se abstuviera de sostener su opinión contra otras, entonces este juicio se volvería *asignificativo* como juicio *estético*. En otras palabras, no es ya un juicio estético, puesto que carece de *cualificación y determinación* estética.

Toda valoración subjetiva recibe su *determinación* al ser sujeta a una norma, la cual determina la subjetividad y la define en su *significado*! No

¹⁶ Rickert, loc. cit., p. 388, supone que la aserción explícita de que algo es bello, en tanto que buscamos fundamentar teóricamente este juicio, debe ser un juicio teórico acerca del “valor estético”, y que en tal juicio la actitud estética característica, que de acuerdo con él carece de un estándar universalmente válido, es de hecho abandonada. El amante del arte, sin embargo, quien no está en lo absoluto relacionado teóricamente con la obra de arte sino que, en la plena contemplación de la obra, asevera el juicio “Esta obra de arte es bella” quiere del mismo modo, y necesariamente, implicar la verdad de su aserción en este juicio no teórico. Afirmer, con Rickert, que tal juicio estético no teórico es imposible, es simplemente insostenible. Además, si la valoración estética no fuera a saber de tensiones entre norma y objeto estético, como Rickert pretende, ¿por qué entonces yo distingo entre hermoso y feo en mi apreciación teórica del arte?

existe subjetividad *estética* aparte de una norma estética universalmente válida a la cual esté sujeta.

Que no se objete aquí que la belleza de la *Ronda nocturna* es tan individual que no puede ser agotada en normas estéticas universalmente válidas.

Pues la individualidad es propia de lo subjetivo como tal y la *Ronda nocturna*, sin contradicción posible, es la realización objetiva de una concepción estética *subjetiva* completamente individual. Pero este no es el punto aquí. La cuestión es sólo si el juicio “La *Ronda nocturna* es bella” tiene realmente un significado *significado* universalmente válido o no. Si no, entonces tampoco tiene sentido decir que la *Ronda nocturna* es una gran obra de arte. Si es así, entonces el juicio debe necesariamente pretender ser una verdad universalmente válida. *Tertium non datur!*

Juicios teóricos y no teóricos. Los segundos nunca son alógicos, sino meramente no *gegenständlich*

Como hemos mostrado antes en nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico, el asunto se halla así: los juicios teóricos son abstractos, al distinguir y combinar significados modales. Incorporan el conocimiento teórico, que existe en una síntesis intermodal de significado entre el aspecto lógico del pensamiento y el significado modal de un aspecto alógico de nuestra experiencia que ha sido convertido en *Gegenstand*.

Estos juicios son sujetos a la norma de verdad teórica, la cual vale para el conocimiento científico.

Los juicios así llamados “prácticos”, no teóricos, no son *alógicos* —ningún juicio puede ser alógico— sino meramente no *gegenständlich*; *i.e.* no basados en la actitud teórica de conocimiento, la cual *pone* el aspecto lógico del pensamiento *en contraste* con el aspecto alógico de la experiencia abstraído.

Están sujetos a la norma de verdad preteórica, la cual vale para el conocimiento precientífico pero posee *validez universal* tanto como la norma de verdad teórica.¹⁷

Como toda verdad temporal está basada sobre la coherencia temporal de significado entre los aspectos lógico y no lógicos de la realidad, apunta más allá de sí misma hacia la plenitud del significado de la verdad, el cual está dado sólo en la totalidad religiosa de significado de nuestro cosmos en su relación con el Origen.

Con respecto a su significado todo juicio apela a la plenitud de la verdad, en la que ninguna restricción temporal tiene significado ya más. Pues la verdad no permite ninguna limitación por lo que concierne a su *plenitud de significado*.

¹⁷ En nuestro tratamiento del problema del conocimiento mostraremos que la verdad teórica no puede estar al lado de la preteórica, sino que una apela a la otra en un sentido profundo.

El que así relativiza su validez a un supuesto pensamiento teórico “puro”, y al mismo tiempo reconoce que los juicios científicos teóricos no agotan el ámbito de los juicios, cae en la autorrefutación lógica del escepticismo.

Pues, por una parte, niega la *plenitud* de la verdad al *relativizar* esta última al ámbito especial de lo *teórico*, en distinción de lo *no* teórico. No obstante, por otra parte, requiere para su concepción validez *plena* de la verdad sin ninguna restricción.¹⁸

La distinción de Litt entre verdad teórica y *weltanschauliche* y la autorrefutación de esta distinción en el sentido que pretende Litt

Litt hace una tajante distinción entre verdad en su *sentido propio* de verdad *teórica universalmente válida* y la “así llamada” “verdad de una cosmovisión”. En sí misma, esta distinción podría tener bastante sentido si no fuera porque Litt de hecho *niega* toda *weltanschauliche Wahrheit* [verdad cosmovisiva].

Pues, usado con la segunda significación, la palabra “verdad” en su visión sería meramente un predicado, aplicado a aserciones de una cosmovisión, para con ello expresar: “la integridad no mutilada con la cual un pensador hace confesión de su interpretación de la vida a sí mismo y a otros, la consistencia interna con la cual la desarrolla, la convincente fuerza con que sabe cómo representarla y apoyarla y... el acuerdo entre la misma y su real comportamiento en la vida”.¹⁹

La contradicción interna de este dualismo. La asignificatividad de los juicios, de los cuales se alega que no están sujetos a la norma de verdad

Sin embargo, tan pronto como intentamos seriamente poner en práctica esta concepción, parece disolverse en una contradicción interna. Pues, si los juicios que proporciona una cosmovisión no están sujetos a una norma de verdad universalmente válida, pierden todo significado. Realmente no son juicios, y así no pueden contener una “interpretación de la vida” individual.

Pues una “interpretación de la vida” subjetiva que está expresada en una serie de juicios tiene sentido sólo si nuestros cosmos temporal en el que

¹⁸ Esta antinomia se retrotrae a una antinomia básica en la Idea trascendental del pensador. Pues, por una parte, *no* puede ubicar la *totalidad de significado* en lo teórico porque, en ese caso, el ideal de la personalidad con sus “valores” ateóricos sería relegado a una esquina. Pero, por otra parte, supone que puede encontrar su punto arquimediano en el pensamiento teórico. Como veremos posteriormente, no existe un antinomia meramente lógica.

¹⁹ Loc. cit., p. 155: “*Die ungeschminkte Aufrichtigkeit, mit der ein Denker sich vor sich selbst und anderen zu seiner Lebensdeutung bekennt, die innere Folgerichtigkeit mit der er sie entwickelt, die überzeugende Kraft, mit der er sie vorzutragen und zu begründen weisz und... die Übereinstimmung zwischen ihr und seiner tätigen Bewährung im Leben*”.

vivimos existe realmente como una coherencia de significado. Si esto es el caso, los juicios en los que esa interpretación está dada están necesariamente sujetos a una norma de verdad universalmente válida, de acuerdo con la cual mi subjetiva interpretación debiera concordar con el verdadero estado de cosas; en otras palabras, la cuestión es si el juicio es o no verdadero con respecto al significado de nuestro cosmos. Sin embargo, si no hay verdad universalmente válida con respecto al segundo, entonces tampoco puedo dar una subjetiva “interpretación de la vida”. Pues sólo puedo *interpretar* aquello de lo que puedo juzgar *con verdad* que *tiene un significado, aun cuando dejara indecisa la verdad de mi interpretación individual*.

Litt ahora supone que puede escapar a estas destructivas consecuencias de su posición haciendo de la verdad teórica con su validez universal el juez de la esencia, significado y límites de la así llamada “*weltanschauliche Wahrheit*”. Es así que los juicios de la cosmovisión aparecen nuevamente sujetos a la realmente misteriosa “verdad teórica universalmente válida” —pero sólo para liberarlos inmediatamente de toda norma de verdad. Pues la verdad universalmente válida en este respecto resulta ser que los juicios de la cosmovisión, como aserciones de una impresión de la vida meramente individual, están situados “más allá de la verdad y la falsedad”.

Pues Litt es, por razón de la Idea básica trascendental de su sistema filosófico, aun más adverso a una filosofía intelectualista que Rickert. La “verdad” debe ser restringida al ámbito teórico si es que el pensamiento teórico no ha de dominar de nuevo, en el viejo modo intelectualista, la cosmovisión de la personalidad soberana.

Si, sin embargo, persiste en la visión de que, por ejemplo, los juicios “Dios es el creador del mundo, el cual ha creado para su gloria” y, desde luego, “la religión tiene que ceder el paso a la ciencia”, están situados “más allá de la verdad y la falsedad” porque consisten de interpretaciones de la vida meramente individuales, entonces es necesario extraer las consecuencias plenas de esta concepción. Pues en este caso tampoco puede ni siquiera existir cualquier verdad universalmente válida con respecto a la totalidad de significado de nuestro mundo temporal (el cual desde luego, de acuerdo con la propia admisión de Litt, es *más que meramente teórico*) y su relación con la diversidad modal de significado.

Si esta consecuencia es también aceptada entonces el significado de una cosmovisión, así como el de un pensamiento teórico filosófico, debe ser negado junto con el significado de “verdad teórica”. El pensamiento teórico ha aniquilado entonces sus propios fundamentos.

Pues el pensamiento filosófico está dirigido a la totalidad del significado. Sin embargo, si no existe verdad universalmente válida sobre la relación entre totalidad, particularidad y coherencia de significado, entonces el pensamiento filosófico tampoco tiene norma de verdad por la cual podría ser probado.

Se llega así al polo del escepticismo absoluto, y consecuentemente al polo de la autorrefutación completa.

El concepto de una “verdad meramente teórica absoluta” se disuelve en contradicción interna. Nuestra crítica trascendental, sin embargo, penetra detrás de las contradicciones *lógicas*, en las que se enreda la doctrina de la autosuficiencia de la “verdad teórica pura”, hacia la raíz de esta doctrina, y expone el fondo relativista sobre el cual construye su sistema teórico. Solamente sobre la base de su actitud *religiosa* relativista puede explicarse el énfasis con el que esta escuela en los tiempos modernos trata de salvaguardar al menos la verdad teórica en contra de la invasión del relativismo, el cual por un largo tiempo ha socavado sus cosmovisiones.

Una filosofía intrínsecamente cristiana no necesita aprender del ideal humanista de la personalidad que el pensamiento teórico no puede dominar la religión y una cosmovisión. Pero la filosofía humanista puede aprender de nuestra crítica trascendental que, por el contrario, el pensamiento filosófico depende del motivo religioso del ego pensante.

§6 *Determinación más estrecha de la relación
entre filosofía y cosmovisión*

¿En qué sentido tiene la filosofía que dar una explicación de la cosmovisión?

Tiene que traer la segunda hacia la claridad teórica al rendir una explicación teórica de su imagen preteórica del mundo. En tanto que incluya en su horizonte cosmovisiones que posean otra fundamentación religiosa que la que encuentra expresión en su propia Idea básica trascendental, debe tratar de aproximarse a este fundamento en una Idea básica trascendental, lo cual equivale a la tarea de iluminar teóricamente estas cosmovisiones. Esta es la única manera en la que es realmente posible hacer justicia a los varios tipos de cosmovisiones.

La cosmovisión no es un sistema y no puede convertirse en uno sin afectar su esencia

En esa coyuntura emerge necesariamente el problema de por qué la filosofía nunca estará en posición de sustituir a la cosmovisión. No puede hacerlo por la misma razón que le impide sustituir la experiencia natural con el conocimiento teórico. Queda residuo de vívida inmediatez en toda cosmovisión que debe escapar necesariamente a los conceptos teóricos.

Una auténtica cosmovisión nunca es un sistema. No es que debiera perderse en la *fe* o el *sentimiento*, sino porque en la misma el pensamiento debe permanecer enfocado en la realidad concreta plena. Esto es exactamente lo que el *pensamiento teórico, sistemático* como tal no *puede* hacer.

Tan pronto como una cosmovisión es convertida en un *sistema*, pierde su universalidad *propia*, ya no nos habla desde la plenitud de la realidad. Ahora habla desde la distancia que la abstracción científica debe preservar en oposición a la vida, si es que ha de proveernos con conocimiento teórico.

Una cosmovisión no tiene universalidad en el sentido de un sistema (filosófico). No comporta un carácter “cerrado”, como supone Litt. Más bien debe permanecer continuamente *abierto* a cada situación concreta en la vida en la que se encuentre ubicado. Su unidad más profunda yace solamente en su raíz religiosa.

A la cosmovisión calvinista desarrollada por A. Kuyper en los Países Bajos desde las últimas décadas del siglo XIX pertenece indudablemente también la visión cristiana radical de la ciencia. ¿Pero cómo nació esta visión de la ciencia? No de una tendencia filosófica o sistemática, sino más bien en medio de una situación concreta de la vida. La presión de la noción escolástica de ciencia, por una parte, y la necesidad de defensa contra la visión humanista de la ciencia, por otra, estimularon al joven neocalvinismo a una consideración de su llamamiento religioso en el ámbito de la ciencia.

Mientras la cristiandad en el Imperio Romano estaba siendo todavía perseguida con fuego y espada, su actitud con respecto a la política y la cultura mundana era, en lo principal, negativa. Sólo podría haber un compromiso positivo con respecto a la tarea del cristiano en este territorio cuando la posibilidad de ejercer influencia en estos ámbitos hubiera sido creada.

Aparte de la influencia concreta del pensamiento racionalista de la “Ilustración” sobre todos los ámbitos de la vida, la reacción del ideal de la personalidad nunca se hubiera manifestado en círculos humanistas. Esta reacción ha sido un importante punto de inflexión en el desarrollo de la cosmovisión humanista. Es decir, el requerimiento de la neutralidad de la ciencia con respecto al compromiso personal en una cosmovisión nunca hubiera nacido aparte de esta situación concreta.

Muchos ejemplos más pueden ser aducidos en favor de nuestra tesis. Constantemente encontramos el desarrollo de una cosmovisión en contacto inmediato con situaciones concretas en la plenitud de la vida. Estas cosas seguirán siendo así porque esta relación inmediata con la segunda es esencial a una cosmovisión.

Sobre esta explicación debemos repetir que es enteramente erróneo concebir la filosofía cristiana como nada más que una elaboración teórica de una cosmovisión.

Una cosmovisión no puede ser “elaborada” filosóficamente. Debe elaborarse a sí misma en la secuencia de las situaciones inmediatas de la vida y el mundo.

¿Es entonces peculiar a la individualidad concreta y está así impedida para pretender “validez universal”?

¿Cuál es el significado del concepto de “validez universal”? La concepción kantiana se determina por la posición de inmanencia humanista crítica

Para que esta pregunta sea contestada de manera satisfactoria, es necesario primeramente dar una explicación del *significado* correcto del concepto “validez universal”. Hasta el presente vinimos a conocer este concepto sólo dentro del núcleo dogmático de un supuesto “pensamiento puro incondicionado” en el cual realmente tomó el lugar de un estándar de verdad.

Kant, como es bien sabido, fue el primero en darle un significado epistemológico apriori. “Universalmente válido” significa para él: independiente de toda “subjetividad empírica”, válido para la “conciencia trascendental”, el “*cogito* trascendental”, que es en sí en sus síntesis apriori el *origen* de toda validez universal en el campo de la experiencia. En este sentido, lo *sintético apriori*, que hace posible la experiencia objetiva, es universalmente válido.

Por otra parte, la percepción tiene meramente “validez subjetiva”, puesto que es dependiente de impresiones sensoriales sobre las que no puede basarse ninguna validez necesaria, objetiva.

Kant ha aplicado este contraste a *juicios*, al distinguir entre meros *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*. “En tanto que los juicios empíricos tienen validez objetiva, son *juicios de experiencia*. Aquellos, sin embargo, que son sólo *subjetivamente válidos*, yo los llamo meros *juicios de la percepción*. Los segundos no requieren un concepto puro del entendimiento, sino sólo la conexión lógica de las percepciones en un sujeto pensante. Los primeros, sin embargo, requieren en todo tiempo, en adición a las representaciones de la intuición sensorial, *conceptos especiales producidos originalmente en el entendimiento*, que acarrearán que el juicio de experiencia sea objetivamente válido”.²⁰

Kant ilustra esta distinción con los siguientes ejemplos: Los juicios “el cuarto está tibio, el azúcar es dulce, la polilla es detestable” y “el sol calienta la piedra” son juicios de percepción válidos meramente subjetivos.²¹

El último juicio nombrado, sin embargo, se convierte en un *juicio de experiencia*, con una genuina pretensión de validez universal, si yo digo “el sol causa el calentamiento de la piedra”, pues aquí “a la percepción se le agrega el

²⁰ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Prolegómenos a toda metafísica futura]*. W. W. Grossherzog Wilhelm Ernst, Ausg. IV, S. 422. (Works, Grossherzog Wilhelm Ernst, ed. IV, p. 422): “*Empirische Urteile, so fern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosser Wahrnehmungsurteile: Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist*”.

²¹ *Ibid*, p. 423, nota j, p. 426.

concepto del entendimiento, *i.e.* la causalidad, la cual *necesariamente* conecta el concepto de luz solar con el de calor, y el juicio sintético se torna universalmente válido, consecuentemente objetivo, y es transformado de una percepción en una experiencia”.²²

Esta visión completa de la validez universal se sostiene o cae con la posición de inmanencia humanista crítica y con la visión que determina acerca de la estructura de la experiencia y de la realidad temporal.

La ruptura con esta posición de inmanencia hace necesario también una ruptura con esta visión de lo universalmente válido. A la luz de nuestra Idea básica trascendental, la validez universal que pretende un juicio sólo puede ser concebida en el sentido de la concordia del juicio con la ley divina para el cosmos en su diversidad modal, coherencia intermodal y plenitud de significado, aparte de cuya validez ningún juicio tendría significado.

La posibilidad de juicios universalmente válidos depende de la validez suprasubjetiva universal de las leyes estructurales de la experiencia humana

La posibilidad de *juicios universalmente válidos* descansa sola y exclusivamente sobre la *validez universal* (por encima de toda subjetividad individual) *de las leyes estructurales de la experiencia humana*.

“Validez universal” es una cualificación normativa que supone que el sujeto juzgante está sujeto a leyes que nunca pueden tener su origen en un así llamado sujeto lógico trascendental, y con la cual el sujeto juzgante pudiera *entrar en conflicto*. Como tal está conectado muy estrechamente con la *estructura de la verdad*.

Consecuentemente, podemos investigar el problema de la validez universal de una manera multilateral sólo en el más particular tratamiento del *problema del conocimiento*. En la conexión presente, todavía tenemos que contentarnos con observaciones introductorias.

En primer lugar, entonces, observamos que la validez universal no puede estar limitada a los juicios del pensamiento teórico, por la misma razón que las leyes del pensamiento teórico no valen *an sich*, sino sólo en la coherencia cósmica del significado y en dependencia de la raíz religiosa de la ley divina.

La validez universal se atribuye a todo juicio al que cada sujeto juzgante *debiera* de asentir, y así no a un juicio que tenga significado sólo para el sujeto individual que juzga. Los juicios “yo no creo en Dios” y “yo no pienso que la *Ronda nocturna* de Rembrandt sea hermosa” nunca pueden tener validez

²² Nota en la p. 426: “*kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriffe des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv, und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt*”.

universal porque sólo expresan una opinión subjetiva, que está restringida en la función subjetiva del juicio al ego individual.

Por otra parte, es indiferente para la validez universal de un juicio el que haga una aserción acerca de un estado de cosas individual *más allá de la función subjetiva del juicio*, o desde luego acerca de estados de cosas teóricos.

El juicio de la experiencia natural “esta rosa que está sobre mi mesa es roja”, si ha de tomarse seriamente, pretende de inmediato verdad concreta y validez universal para todo sujeto humano de juicio percibiendo en este momento, puesto que no está restringido en la función subjetiva del juicio al ego individual, sino que tiene un sentido objetivo.

Su validez universal depende, sin embargo, de las leyes estructurales de la experiencia preteórica, en las cuales el pensamiento carece de la “relación *Gegenstand*” intencional

Indudablemente, hay *diferencias estructurales* en la validez universal de los juicios. En primer lugar, entre los teóricos y los preteóricos.

La validez universal de un juicio de percepción correcto

La validez de un juicio de percepción, tal y como se formuló arriba, no depende del concreto *hic et nunc* (aquí y ahora) del aspecto sensorial subjetivo de la percepción.

Si esto fuera el caso entonces desde luego, como Kant enseñó, el juicio de percepción sería de validez meramente *subjetiva*, y no podría pretender validez universal. Como observamos previamente, sin embargo, las leyes estructurales de la experiencia natural (al mismo tiempo leyes naturales de la realidad temporal misma, como nos aparecerá en la discusión del problema del conocimiento) son las leyes que garantizan la validez universal de un juicio de percepción correcto.

Estas leyes estructurales también regulan las relaciones sujeto-objeto en la experiencia natural, la que tenemos que investigar más ampliamente en un contexto posterior. Garantizan la estructura plástica de la experiencia de las cosas, *también con respecto a sus aspectos sensoriales y lógicos subjetivos-objetivos*, y sólo hacen posible la validez universal de un juicio de percepción concreto.

Que Kant pueda atribuir solamente validez subjetiva a estos juicios encuentra su fundamento en su construcción —la cual falsifica la estructura entera de la experiencia natural— del dato de experiencia como un material sensorial caótico que debe ser primero *formado* por una conciencia trascendental para dar lugar a una realidad objetiva coherente, ordenada de una manera universalmente válida. Está ulteriormente fundada sobre el antiguo —desde luego metafísico— prejuicio de que las así llamadas cualidades secundarias de las cosas (*i.e.* las cualidades sensoriales que no pueden ser medidas y pesadas) son meramente subjetivas en carácter y no pertenecen a

la realidad “objetiva” de las cosas.²³ Por sobre todo está enraizado en la circunstancia de que, desde su posición crítica, Kant ha eliminado totalmente las diferencias estructurales entre conocimiento teórico y experiencia natural.

En la naturaleza del caso, no podemos elaborar estos puntos en detalle sino hasta después.

El criterio de validez universal de un juicio concerniente a los estados de cosas suprateóricos y la validez incondicional de la ley religiosa de concentración de la experiencia humana

Hay, en segundo lugar, una diferencia fundamental entre un juicio concerniente a un estado de cosas religioso suprateórico, como “Dios es el creador del mundo” o “todas las leyes están fundadas en la Razón absoluta, *por una parte*, y los juicios que hacen una aserción acerca de estados de cosas cósmicos o cosmológicos dentro del límite del universo, *por otra parte*.

La validez universal que reclaman los primeros juicios depende de su acuerdo o desacuerdo con la unidad religiosa central de la ley divina, tal y como es revelada en la Palabra de Dios, y a la cual la *ipseidad* juzgante en el corazón de su existencia está *sujeta, por lo que concierne a la ley de concentración religiosa de su existencia temporal*.

Toda validez universal que reclame un juicio depende, *en última instancia*, de *la validez universal, condicional de esta ley de concentración religiosa*. Ninguna ley modal por sí sola, ni siquiera el mismo orden del tiempo (que mantiene la coherencia del significado entre las esferas de ley modales) es *autosuficiente* para garantizar la validez universal de cualquier juicio humano, puesto que la validez universal de estas leyes tiene carácter de *significado* y la ley no es *nada* aparte de la atadura que la une con su Origen. Debe ser consecuentemente claro, a la luz de la Idea cosmonómica cristiana, que la validez universal de un juicio religioso de la cosmovisión cristiana no puede ser dependiente del círculo mayor o menor que asienta al mismo; ni puede ser derogada por la circunstancia de que a través de la apostasía el pensamiento humano es subjetivamente retirado de la plenitud de significado de la verdad, y de que el hombre es *por sí mismo* incapaz de dirigir su pensamiento nuevamente hacia la verdad absoluta.

²³ Cfr. *Prolegomena* (ed. cit.) §19, nota, donde Kant observa con referencia a los ejemplos de juicios de percepción dados por él: “Confieso con agrado que estos ejemplos no representan tales juicios de percepción que pudieran alguna vez convertirse en juicios de experiencia, incluso si se agregara un concepto del entendimiento, puesto que están relacionados meramente con el sentimiento, el cual todo mundo reconoce como algo meramente subjetivo y que consecuentemente nunca puede ser atribuido al objeto, y así nunca puede volverse objetivo”. (*Ich gestehe gern, dass diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurteile vorstellen, die jemals Erfahrungsurteile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu täte, weil sie sich bloss auf Gefühl, welches jedermann als bloss subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objektiv werden können*”).

La así llamada “conciencia trascendental” como hipostatización del pensamiento teórico humano en su apostasía general respecto de la plenitud de significado de la verdad

Con la hipostatización de la así llamada “conciencia trascendental” como Origen de la validez universal realmente se socava la base de la validez de la verdad.

Pues en esta hipostatización la verdad se hace dependiente de la *apostasía* realmente *general* del pensamiento en la filosofía de la inmanencia.

No tiene sentido suponer que las leyes inmanentes del conocimiento humano debieran apartar al pensamiento teórico de la plenitud religiosa de la verdad. Es más bien la ipseidad apóstata en las garras de su motivo básico dialéctico la que intenta disociar estas leyes de su coherencia de significado y de su raíz religiosa, y con ello falsifica subjetivamente su significación en el juicio. El concepto “conciencia normal” no es idéntico a “norma de conciencia”.

La verdad y validez universal de un juicio no encuentran su criterio en la “conciencia normal” apóstata.

La gran diversidad y divergencia de cosmovisiones es, de acuerdo con Litt, una indicación de que sólo son impresiones individuales de la vida, y de que carecen de un estándar de verdad universalmente válido. Pero cualquiera que sale con eso no rinde ningún servicio con sus argumentos a la visión de que sólo los juicios del pensamiento teórico puede reclamar una verdad universalmente válida. Una simple referencia a la división entre las teorías filosóficas e incluso las científicas puede ser un estímulo suficiente para abandonar apresuradamente este desviado camino.

Impureza de la oposición entre “validez universal” e individualidad como una que es contradictoria

Por lo demás, al tratar con el problema del conocimiento, mostraremos que la oposición en el conocimiento teórico entre validez universal e individualidad concreta es impura, puesto que incluso en el pensamiento teórico la individualidad del pensador no puede ser eliminada en ningún modo. La visión de que en el pensamiento teórico no debe haber lugar para lo individual es un remanente de la visión racionalista de la ciencia del periodo de la Ilustración.

Señalamos que una cosmovisión no puede seguir ninguna tendencia sistemática en su desarrollo, sino que debe permanecer en proximidad inmediata a las situaciones concretas de la vida, incluso aunque correctamente dé una formulación general a sus juicios. Enfocada en la realidad temporal plena, la misma, o más bien su adherente, dirige la visión religiosa de

la totalidad hacia la realidad de la vida en su estructura concreta. La evolución histórica también, el *tempo* de la cual debía seguir en su pensamiento, no es concebida por la misma en un estilo científico, sino en su continuo involucramiento en la realidad temporal plena como un componente aun no teóricamente distinguido de la segunda.

De esta manera, la tesis de Litt acerca del carácter acientífico individual de la cosmovisión es reducida a sus proporciones propias.

Pero, ¿cómo están las cosas con respecto a su visión de que una cosmovisión, distinguida de la filosofía, vive en una esfera de *convicciones comunes*?

Ni la cosmovisión ni la filosofía han de entenderse de modo individualista

Una cosmovisión no es individualista, sino verdaderamente social en su origen. Es *ex origine* la convicción común, sujeta a la norma de la verdad plena, de una comunidad humana ligada por un motivo religioso central.

Hemos visto, sin embargo, en nuestra crítica trascendental de la actitud teórica de pensamiento, que la filosofía también surge necesariamente de un motivo religioso tal, el cual descansa en la base de una comunidad de pensamiento filosófica particular.

En la filosofía, así como en una cosmovisión, se pueden manifestar prejuicios de un carácter ilegítimo que van de la mano con la limitación de visión del entorno social, y que consecuentemente deberían ser superados (prejuicios de clase y raciales, prejuicios de una grupo eclesiástico limitado, etcétera). La moderna sociología del pensamiento (Scheler, Karl Mannheim, Jerusalem y otros) ha arrojado una penetrante luz sobre este estado de cosas. Pero puesto que la filosofía, por razón de su actitud teórica de pensamiento en general, llega más pronto a una posición crítica con respecto a tales prejuicios ilegítimos, puede ejercer en este punto una influencia sana sobre la reflexión preteórica. Pues es imposible que la filosofía y una cosmovisión no se influencien mutuamente.

El pensamiento filosófico debiera encontrar en la cosmovisión del pensador un estímulo real continuo para la autorreflexión religiosa. Conversamente, una cosmovisión debiera alcanzar la claridad teórica en el pensamiento filosófico.

Pero tan poco como la filosofía puede caer con impunidad en el tono concreto de la cosmovisión, puede la cosmovisión aceptar con impunidad la distancia de la realidad plena que es adecuada al pensamiento teórico.

Unidas en la raíz, apelando mutuamente una a la otra e influenciándose mutuamente deben, sin embargo, permanecer nítidamente distinguidas, cada una de acuerdo con su propia tarea y carácter esencial.

PARTE II

EL DESARROLLO DE LA ANTINOMIA
BÁSICA EN LA IDEA COSMONÓMICA
DE LA FILOSOFÍA HUMANISTA
DE LA INMANENCIA

CAPÍTULO I
LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA IDEA BÁSICA
TRASCENDENTAL HUMANISTA Y LA POLARIDAD INTRÍNSECA
ENTRE EL IDEAL CLÁSICO DE LA CIENCIA
Y EL IDEAL DE LA PERSONALIDAD

§1 *Introducción. La filosofía humanista
y la visión humanista del mundo y de la vida*

Por lo menos en sus tendencias dominantes, la filosofía de la inmanencia occidental está enraizada en un motivo básico humanista común de carácter religioso, el cual aprendimos a conocer en nuestros Prolegómenos como el motivo de la *naturaleza y la libertad*. Las varias formas de la Idea básica trascendental de las diferentes escuelas, en las que este motivo religioso central ha encontrado su expresión teórica, pueden parecer a primera vista algo confusivos debido a su gran diversidad. No obstante, esta Idea trascendental posee una estructura básica fija que puede ser vista en cada variante.

Por supuesto, las conexiones históricas entre la filosofía humanista moderna y los sistemas medievales y antiguos se hallan presentes por doquier. Sin embargo, la primera exhibe un *carácter nuevo*, el cual no ha de ser explicado en términos de un desarrollo puramente histórico del pensamiento humano.

En esta filosofía, la conexión entre la estructura básica de la Idea básica trascendental y la de la cosmovisión humanista preteórica se ha desarrollado gradualmente hasta el punto de que los linderos entre la actitud teórica y la preteórica del pensamiento parecen haber sido eliminados. Como resultado, en la mayoría de los casos el humanista es incapaz de dar cuenta de su *Idea cosmonómica* en filosofía. Piensa que es posible filosofar de una manera desprejuiciada porque sus presuposiciones religiosas son aceptadas por la cosmovisión del humanismo como autoevidentes e irrefutables.

La autonomía de la razón humana no fue —como en el mundo griego antiguo— un postulado de la filosofía teórica solamente. Fue desde el principio proclamada por la cosmovisión humanista misma. La confianza dogmática en el pensamiento teórico no fue socavada hasta que la crisis moderna en los fundamentos de la cosmovisión humanista empezaron a

arrojar su sombra sobre la reflexión filosófica. El existencialismo moderno nació de esta crisis. Rompió con la concepción científica de la filosofía y buscó jugar el mismo papel que había sido previamente llenado por la ahora desarraigada cosmovisión.

Las filosofías antigua y medieval, respectivamente, fueron equilibradas por el contrapeso de la cosmovisión religiosa del pueblo y de la iglesia. Éstos podían criticar y estimular el pensamiento filosófico desde el punto de vista práctico, preteórico. La filosofía humanista, por otra parte, no encuentra ningún contrapeso en su propia cosmovisión. Por el tiempo de la Ilustración y del positivismo científico natural del último siglo, la filosofía humanista invadió a la segunda en forma popular y le imprimió su máscara cuasicientífica.

Esta teoretización de la cosmovisión del humanismo condujo a la seria erradicación de la línea demarcatoria entre la actitud de pensamiento científica y la natural, que notamos arriba, y socavó todo sentido de responsabilidad en el compromiso religioso personal implicado en toda posición filosófica. El existencialismo es una marcada excepción a esta actitud impersonal de la reflexión filosófica.

El socavamiento del sentido de responsabilidad personal en
el compromiso religioso

Durante la Ilustración, la cosmovisión humanista apeló a la ciencia como el testigo principal de la razón soberana. La responsabilidad personal involucrada en la elección de la posición religiosa de uno fue transferida sin cuestión a las espaldas de la "Razón", la divinidad impersonal que había sido elevada al trono.

Aquí pudo ser observada una notable interacción entre la filosofía irracionalista y la cosmovisión del humanismo. En sus comienzos, por el tiempo del Renacimiento, la segunda fue completamente conciente de su motivo religioso. Sin embargo, en el siglo dieciocho, cuando la filosofía humanista había sido popularizada, esta noción empezó a desaparecer gradualmente. La cosmovisión humanista perdió el impulso para llegar a la autoconciencia religiosa en su actitud preteórica. Ahora creía en la imparcialidad e infalibilidad soberana del pensamiento teórico. Incluso cuando la filosofía escogió expresarse en una teología metafísica, había perdido el estímulo para la autoconciencia religiosa. Pues no tenía ya un contrapeso en una cosmovisión humanista que fuera conciente de su motivo religioso básico.¹

¹ De seguro, en tanto que la cosmovisión cristiana no había sido indebidamente influenciada por la filosofía de la immanencia, se opuso vehementemente a la segunda. Sin embargo, la filosofía humanista no tiene una raíz común con la cosmovisión cristiana.

La cosmovisión humanista se permitió ser privada de su vitalidad inicial sin ofrecer la más ligera oposición. Perdió la noción de la irremplazable significancia de la actitud natural hacia la realidad. Prefirió ser cuasicientífica y volverse estática y abstracta. Ya no retuvo ninguna proximidad con la vida, sino que hizo sus pronunciamientos como desde una distancia teórica. Ni protestó la cosmovisión humanista en contra de la falsificación de la experiencia natural por la interpretación teórica de la filosofía racionalista. Esto sólo fue posible porque la cosmovisión humanista misma había sido convertida en una teoría.

Es verdad que en el periodo del *Sturm und Drang* [tormenta y tensión], así como en el subsecuente periodo del Romanticismo, el ideal humanista de la personalidad reaccionó fuertemente en contra de la filosofía racionalista. Pero esta reacción estuvo demasiado empapada con motivos teóricos filosóficos como para mantener una suficiente distancia respecto de la filosofía humanista. Y, así como en el Renacimiento, esta reacción fue demasiado aristocrática en carácter como para encontrar cualquier eco real entre las clases más grandes de la sociedad. Su incapacidad de apelar a las masas fue la mayor parte de las veces el punto débil de la cosmovisión humanista, y en este respecto la segunda estaba en una positiva desventaja cuando se le comparaba con la visión cristiana.

Indudablemente, el humanismo adquirió una influencia sobre las masas durante la Ilustración y en el periodo del positivismo científico natural mediante la literatura científica, las *belles lettres* y otros medios de propaganda. Sin embargo, esta influencia vino desde arriba; esto es, desde la filosofía que estaba siendo popularizada. Esto fue también el caso en el tiempo de la revolución francesa y en el surgimiento del socialismo como movimiento de masas. La filosofía humanista nunca ha encontrado un contacto religioso fructífero y profundo con una cosmovisión que, como la cristiana, viva espontáneamente en el corazón del hombre simple y calmadamente retenga su piadosa certeza contra los errores del pensamiento teórico.

El estadista y pensador cristiano holandés A. Kuyper descubrió este punto débil en la relación entre la teoría filosófica y la cosmovisión del humanismo. Y, en su lucha contra el liberalismo iluminado de la última centuria, concentró su ataque sobre este mismo punto.

Es verdad que en las primeras décadas del siglo XX, especialmente bajo la influencia del renacimiento de Kant, se reveló un fuerte impulso a delinear el lindero entre teoría filosófica y cosmovisión. Hemos prestado plena atención a esta tendencia en la última parte de los Prolegómenos. En este mismo periodo, sin embargo, la socavadora influencia del historicismo y el relativismo filosóficos habían penetrado en la segunda. Y este relativismo ha conducido a la moderna crisis en el humanismo. Una filosofía historicista de la vida surgió de esta crisis. Y especialmente en el periodo después de la

primera guerra mundial empezó a producir una nueva *perspectiva* en movimientos sindicalistas y fascistas. Esta nueva *perspectiva* se preocupaba con la sugestión de las masas, más que con cuestiones relativas a la verdad.

La posición sintética de la filosofía tomista y la ruptura de esta síntesis por el nominalismo del escolasticismo tardío

Para obtener una compenetración en la estructura básica de la Idea cosmonómica del pensamiento humanista debemos regresar al periodo en que se originó éste. Traté la génesis de la perspectiva humanista en detalle en mi serie de estudios intitulada *In den Strijd om een Christelijke Staatskunde [En la lucha por una política cristiana]*.² Aquí describí la manera en que el punto de partida del humanismo fue gradualmente aplicado al pensamiento filosófico en la estructura básica de una nueva Idea cosmonómica. Consecuentemente, me confinaré ahora a un breve bosquejo de las líneas principales de este desarrollo histórico.

La filosofía aristotélico tomista y la cultura medieval

El Renacimiento, el cual desplegara una imagen tan variada en los diferentes países, empezó como un movimiento espiritual de un carácter humanista moderno. Empezó cuando la cultura medieval eclesiásticamente unificada se había derrumbado.³ La segunda había encontrado su mejor expresión filosófica en la filosofía aristotélico-tomista.

Siguiendo a su maestro Alberto Magno, Tomás de Aquino buscó adaptar a la doctrina cristiana la filosofía especulativa aristotélica en interrelación con motivos filosóficos neoplatónicos, agustinianos y de otra índole, que se habían convertido ya en propiedad común del pensamiento cristiano en el periodo patrístico. Buscó efectuar este acomodo recortando las ramas excesivamente paganas de la filosofía especulativa griega. Al hacer esto siguió el ejemplo dado por Avicena y Maimónides, quienes de modo semejante buscaron llevar a cabo una síntesis entre el aristotelianismo y las doctrinas enseñadas en el Corán y en el Antiguo Testamento, respectivamente.

En su Idea básica trascendental, la "*lex aeterna*" con su contraparte subjetiva en la "*lex naturalis*", la idea cristiana y las paganas fueron llevadas a

² Empecé esta serie en el primer número de la revista *Anti-Revolutionaire Staatskunde* (publicada por la Fundación Dr A. Kuyper). La clarificación gradual de mis compenetraciones en este estudio no escapará al lector. Ya no estoy en completo acuerdo con lo que he escrito en la primera parte de este estudio; está demasiado fuertemente bajo la influencia de la visión de la Edad Media y la Reforma de Troeltsch y Dilthey.

³ Este término es usado frecuentemente por Troeltsch; designa el periodo en el cual la Iglesia dirigía toda la actividad humana en la familia, la vida política, la ciencia y el arte, la escuela y el negocio. Se refiere al periodo en el que toda la cultura llevaba impresa una estampa eclesiástica.

una convergencia aparentemente completa. A través de la “*lex naturalis*”, la creación tiene en su naturaleza esencial una parte subjetual en la ley eterna de la razón del plan divino para el mundo.

El carácter integral y radical del motivo religioso básico de
creación, caída y redención en el sentido bíblico

Para permitirle al lector entender que esta convergencia de hecho no se da, es necesario dar una explicación más detallada del carácter integral y radical del motivo básico central de la religión cristiana en su sentido bíblico, *el motivo de la creación, la caída en el pecado, y la redención a través de Jesucristo en comunión con el Espíritu Santo*. Para este fin puedo primero traer a colación los puntos principales de la explicación dedicada a este tema en los Prolegómenos.

Como el Creador, Dios se revela como el Origen Absoluto e Integral del “mundo terrenal”, concentrado en el hombre, y del mundo de los ángeles. En el lenguaje de la Biblia, Él es el Origen del cielo y la tierra. No hay poder original que esté *opuesto a Él*. Consecuentemente, en Su creación no podemos encontrar ninguna expresión de un principio dualista de origen.

El carácter integral del motivo bíblico de la creación es magníficamente expresado en el majestuoso Salmo 139:

¿A donde me iré de tu Espíritu?
 ¿Y a dónde huiré de tu presencia?
 Si subiere a los cielos, allí estás tú;
 Y si en el Seol hiciere mi estrado,
 he aquí, allí tú estás.
 Si tomare las alas del alba
 Y habitare en el extremo del mar,
 Aun allí me guiará tu mano,
 Y me asirá tu diestra.
 Si dijere: ciertamente las tinieblas
 me encubrirán;
 Aun la noche resplandecerá
 alrededor de mí.
 Aun las tinieblas no encubren de ti,
 Y la noche resplandece como el día;
 Lo mismo te son las tinieblas que la luz.

Esto es ciertamente el opuesto radical del dualismo griego del motivo forma y materia.

En la revelación de que Dios creó al hombre de acuerdo con Su imagen, Él descubre el hombre para él mismo, en la unidad religiosa radical de su existencia creada, y en la solidaridad religiosa de la humanidad, en la cual fue íntegramente concentrado el significado entero del cosmos temporal.

El Origen integral de todas las cosas de acuerdo con el plan de la creación de Dios tiene su imagen creada en el *corazón del hombre* participante en la comunidad religiosa de la humanidad. El segundo es la unidad integral y radical de todas las funciones temporales y estructuras de la realidad, las que debieran ser dirigidas en el espíritu humano hacia el Origen Absoluto, en el compromiso personal de amor y servicio a Dios y al prójimo.

Esta visión cristiana cortó en las mismas raíces el dualismo religioso del motivo griego de la forma y la materia, el cual culminó en la antropología en la dicotomía entre un cuerpo material y una sustancia racional teórica de un carácter de *forma* puro.

Más aun, la creación implica un plan providencial para el mundo, el cual tiene su origen integral en la Voluntad Soberana del Creador. Hemos indicado este plan para el mundo en la Idea trascendental del orden cósmico temporal. Naturalmente, la Divina Providencia no está restringida al lado nómico del mundo temporal. Sin embargo, en tanto que abarca también el lado factual, esta Providencia está oculta para el conocimiento humano, y por lo tanto no es accesible a una filosofía cristiana.

La revelación de la caída en el pecado está inseparablemente conectada con la de la creación. El pecado, en su sentido bíblico radical, no desempeña ningún papel en los motivos dialécticos básicos del pensamiento griego y humanista. No puede desempeñar tal parte aquí, pues el pecado sólo puede ser entendido, en autoconocimiento radical verdadero, como fruto de la Revelación bíblica.

El pecado y la concepción dialéctica de la culpa en la filosofía griega y la humanista

La conciencia religiosa griega sólo reconocía el conflicto entre los principios de la materia y la forma en el hombre. El humanismo sólo reconocía el conflicto entre la naturaleza sensorial (determinada por la ley mecánica de la causalidad) y la "libertad racional autónoma" de la personalidad humana. Esta última oposición, incluso en su concepción kantiana, sólo llegó al reconocimiento de una mala inclinación moral del hombre a poner en lugar de la ley moral (el imperativo categórico) los deseos sensoriales como un motivo para la acción.

Ambas oposiciones, la griega y la humanista, no tocan la raíz religiosa de la existencia humana, sino sólo las ramas temporales de la vida humana. Sólo son absolutizadas aquí en un sentido religioso. Su concepto de culpa, en consecuencia, es de un carácter meramente dialéctico. Consiste en la depreciación de un complejo abstracto de funciones del mundo creado en contraposición con otro complejo abstraído y deificado.

En su revelación de la caída, sin embargo, así como en la de la creación, la Palabra de Dios penetra hasta la raíz, al centro religioso de la naturaleza humana.

La caída es la apostasía de este centro, de esta *radix* de la existencia, es la separación de Dios. Esto fue muerte espiritual porque es la apostasía de la fuente absoluta de la Vida. Consecuentemente, la caída fue radical. Involucró a todo el cosmos temporal, puesto que el último tenía su raíz religiosa sólo en la humanidad. Toda concepción que niega este sentido radical de la caída (incluso aunque use el término “radical” como en la concepción de Kant de la “maldad radical” en el hombre), es diametralmente opuesta al motivo básico de la Santa Escritura. Puesto que, como hemos visto, la revelación de la caída de ningún modo significa el reconocimiento de un principio antitético de origen que sea opuesto al del creador, el pecado no puede ser pensado como si estuviera en una relación dialéctica con la creación.

Y debido al carácter radical del pecado, la redención en Cristo Jesús debe también ser radical.

La Palabra Divina, a través de la cual, de acuerdo con el pronunciamiento del evangelio de Juan, todas las cosas fueron hechas, se hizo carne en Jesucristo. La Palabra ha entrado en la raíz y las ramificaciones temporales, en el cuerpo y el alma, de la naturaleza humana. Y por lo tanto ha traído una redención radical. El pecado no es *dialécticamente* reconciliado, sino que se ha hecho *real* propiciación por el mismo. Y en Cristo como en la nueva raíz de la raza humana, el cosmos temporal completo, el cual estaba religiosamente concentrado en el hombre, está en principio nuevamente dirigido hacia Dios y por lo tanto liberado del poder de Satanás. Sin embargo, hasta el retorno de Cristo, incluso la humanidad que está renovada en él todavía participa de la raíz apóstata de la humanidad. Consecuentemente, la lucha del Reino de Dios continúa siendo librada contra el reino de las tinieblas hasta la “*consummatio saeculi*”.

Dios mantiene el cosmos caído en Su *gratia communis* (gracia común) por su Palabra creadora. La creación redimida será finalmente liberada de su participación en la raíz pecaminosa de la naturaleza humana y relucirá en una perfección más alta.

Una vez más la reforma interna del pensamiento filosófico

Cuando el motivo central de la religión cristiana, el cual acabamos de describir, gobierna el pensamiento teórico, aquel debe, como lo hemos dicho en los Prolegómenos, conducir necesariamente a una reforma interna de la visión teórica de la realidad temporal.

El carácter integral y radical de este motivo básico destruye en sus mismas raíces cualquier concepción dualista de la coherencia y mutua relación de los aspectos modales teóricamente abstraídos.

Ya no hay lugar para una así llamada dicotomía entre los aspectos prelógicos por una parte, y lo lógico y postlógico por la otra. No hay lugar para una dicotomía entre “naturaleza sensorial” y “libertad suprasensorial”, o para una hipostatización de las así llamadas leyes naturales en oposición a normas que son puestas en contraste unas con las otras, sin ninguna coherencia mutua y una unidad radical más profunda.

Por el contrario, en la estructura de todo aspecto de la realidad se expresa la irrompible coherencia integral con todos los demás. Esto se explica por el hecho de que los aspectos son uno en su raíz y Origen religiosos, de acuerdo con el motivo bíblico de la creación.

Y este motivo estimulará constantemente al pensamiento teórico al descubrimiento de la irreducible naturaleza peculiar de los aspectos modales, así como de las estructuras totales de individualidad, porque Dios también creó el primero conforme a la propia naturaleza de ellas.

Los motivos de la caída y redención, los que no se pueden entender aparte de la creación, operarán entonces en la visión teórica de la realidad, en la lucha contra toda absolutización de lo relativo, por la cual los motivos religiosos apóstatas apartan al pensamiento de la unidad radical y el Origen integral del cosmos temporal. También encontrarán expresión en el completo reconocimiento de los conflictos en la realidad temporal, que existen debido al pecado, y que no pueden ser encubiertos o racionalmente disueltos por ninguna teodicea racionalista.

Sin embargo, estos conflictos nunca serán atribuidos al *orden cósmico*, como lo hace el irracionalismo dialéctico bajo la influencia de un sesgo irracionalista de su motivo básico dialéctico. La ley de la creación ha permanecido la misma a pesar del pecado. De hecho, sin la *lex* el pecado no podría revelarse en el cosmos temporal.

Y finalmente el motivo del pecado guardará a la filosofía cristiana de la *ὕβρις* (orgullo) que la consideraba a ella misma libre de errores y fallas teóricos, y que la hacía creer que tenía un monopolio sobre la verdad teórica.

Debido a la solidaridad de la caída y a la de la operación conservadora de la gracia común, las escuelas filosóficas dominadas por motivos básicos apóstatas deben ser tomadas seriamente. Y en general el motivo básico bíblico estimulará al pensamiento filosófico a adoptar una actitud extremadamente crítica contra el disfrazamiento de prejuicios apóstatas suprateóricos mediante su encubrimiento bajo la forma de axiomas teóricos universalmente válidos.

Si el motivo básico central de la creación, la caída y la redención ha de tener la influencia reformadora arriba bosquejada sobre el pensamiento filosófico, este motivo debe, como lo hemos mostrado en nuestra crítica trascendental, determinar el contenido de nuestra Idea cosmonómica y debe excluir todos los *motivos dialécticos* que conducen al pensamiento en una dirección apóstata.

Sin embargo, la filosofía cristiana no siguió este curso en el periodo patrístico o medieval.

En los mismos primeros siglos de la Iglesia cristiana, esta última tuvo que librar una lucha de vida o muerte para evitar que el motivo básico bíblico fuera estrangulado por el de los griegos. En esta lucha se formuló el dogma de la unidad esencial divina (*homoousia*) del Padre y el Hijo (ésta iba pronto a incluir al Espíritu Santo) y se rompió la influencia peligrosa del gnosticismo en el pensamiento cristiano.

La teoría especulativa del *logos*

Antes de este periodo encontramos en varios apologistas, especialmente en la escuela Alejandrina de Clemente y Orígenes, una teoría-logos especulativa derivada de la filosofía judeo helenística de Filón. Esta teoría-logos básicamente desnaturalizó el motivo bíblico de la creación (y así también los motivos de la caída y la redención). Concebía al Verbo creador divino (Logos) como un ser divino inferior que mediaba entre la unidad divina y la impura materia. De allí que la escuela Alejandrina transformase de hecho la religión cristiana en una alta teoría ética, en un sistema teológico y filosófico con tintes moralistas, el cual como una *gnosis* más alta era puesto por encima de la fe de la Iglesia. De modo similar, la teología filosófica griega se había puesto a sí misma por encima de la *pistis* de la gente común.

Fue en este periodo que la Iglesia mantuvo inequívocamente la irrompible unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento en oposición a la división gnóstica (la cual fue también defendida por Marción en el segundo siglo AD). Superó así el dualismo religioso gnóstico que había metido una cuña entre creación y redención, y que de este modo había recaído en un principio dualista de origen.

La filosofía como *ancilla theologiæ* en la escolástica agustiniana

En el periodo patrístico ortodoxo el pensamiento filosófico alcanzó su punto más alto en Aurelio Agustín, quién imprimiera su sello en la filosofía cristiana hasta el siglo XIII, y quien incluso desde entonces ha ejercido una importante influencia.

Sin embargo, nadie era todavía capaz de expresar el motivo central de la religión cristiana en la Idea básica trascendental de la filosofía sin la interferencia del motivo forma-materia griego. Además, no fue clarificada la relación entre filosofía y teología dogmática, porque todavía no se había dado cuenta del *punto de contacto* interno entre el motivo básico religioso y el pensamiento filosófico.

El carácter cristiano de la filosofía fue buscado en su actitud subordinada hacia la teología dogmática.⁴ La filosofía iba a ser la “*ancilla theologiae*”. Todas las cuestiones filosóficas iban a ser manejadas en un marco teológico. Se le negó a la filosofía un derecho independiente a existir.

Esta negación está incluida en el famoso enunciado de Agustín: “*Deum et animam scire volo. Nihilne plus? Nihil omnino*”. La negación por Agustín de la autonomía de la filosofía con respecto a la divina luz de la revelación es de esta manera despojada de su significancia crítica. Pues el pensamiento filosófico mismo no fue reformado intrínsecamente por el motivo básico bíblico de la religión cristiana, sino que en su visión teórica de la realidad temporal permaneció orientado hacia la filosofía griega (especialmente hacia los neoplatónicos y los estoicos). Agustín no vio claramente el carácter religioso del motivo básico de la filosofía griega, y por lo tanto dio comienzo al camino del acomodamiento *escolástico* del pensamiento griego a la doctrina de la Iglesia cristiana.

El carácter escolástico de la Idea cosmonómica de Agustín

Incluso en la Idea cosmonómica agustiniana (la *lex aeterna* con su expresión en la *lex naturalis*) encontramos la concepción neoplatónica de la progresión descendente de grados de realidad acomodada a la Idea de la Soberanía divina del Creador.⁵ Esta última, sin embargo, fue nuevamente juntada con la teoría-logos neoplatónica, después de que esta teoría había sido acomodada al dogma de la divina Trinidad. De este modo la teología misma fue encubierta con la filosofía griega. ¡Incluso Génesis 1:1 fue interpretado por Agustín en el núcleo del motivo griego forma-materia!

A pesar de esto, sin embargo, el carácter integral y radical del motivo básico central de la religión cristiana permaneció en primer plano en las concepciones *teológicas* del gran padre de la Iglesia. Este motivo encontró expresión en el fuerte énfasis que puso en la absoluta Soberanía creativa de Dios, y en su rechazo de cualquier posición que atribuyera poder original al mal. El motivo central de la religión cristiana se evidencia también en la aceptación por Agustín del carácter radical de la caída y en su rechazo a la autonomía del pensamiento teórico, debido a la visión de que la Palabra de

⁴ Esta concepción de la filosofía como “*ancilla theologiae*” no es cristiana en su origen, sino que se deriva de Aristóteles, *Met.* B. 996b15, donde el pensador griego proclamó a la teología metafísica (como la ciencia del fin de todas las cosas y del supremo bien) como la reina de las ciencias. Las otras ciencias son así “las esclavas de la teología y no pueden contradecirla”. Esta concepción aristotélica es ahora simplemente adoptada y aplicada a la relación entre teología cristiana y filosofía.

⁵ Cfr. *De Civitate Dei*, XII, 3: “*Naturas essentialium gradibus ordinavit*” y su teoría platónica del “*esse*” y “*minus esse*”. Cfr. también su teoría neoplatónica de los diferentes niveles de la elevación mística del alma a Dios.

Dios es el único fundamento firme de la verdad. Sin embargo, esta visión fue ganada sólo desde la posición religiosa central. No podía conducir todavía, como ya lo hemos observado arriba, a una reforma interna del pensamiento filosófico debido a la carencia de una visión crítica del punto de contacto interno entre religión y pensamiento teórico.

La creciente reserva de Agustín con respecto a la filosofía griega se explica también en términos de su creciente entendimiento del carácter radical de la religión cristiana. Por lo menos, el gran padre de la Iglesia consideró a la filosofía griega como un fundamento natural para un “conocimiento revelado sobrenatural”. En su concepción de la historia del mundo, desarrollada en su famoso libro *De Civitate Dei*, se sigue una línea de pensamiento cristiano innegablemente original. El tema central: el conflicto entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*, está enteramente dominado por el motivo básico bíblico.

La antítesis radical entre la religión cristiana y el mundo pagano antiguo es puesta de manifiesto de modo abierto y tajante, de modo que no hay la más ligera sugerencia de un punto de vista religioso sintético.

Sin embargo, aquí también, el motivo básico cristiano no podía encontrar todavía expresión en una genuina filosofía de la historia. Con toda seguridad, Agustín fue el primero en romper radicalmente con la Idea griega del tiempo, y en pavimentar el camino para una auténtica Idea de desarrollo histórico. Pero los periodos de este desarrollo no fueron concebidos en un sentido intrínsecamente histórico: imás bien fueron contruidos desde la historia sagrada de un modo teológico especulativo!

La entrada del motivo dialéctico básico de la naturaleza y la gracia en la escolástica cristiana

La situación se hizo muy diferente cuando el motivo básico dialéctico de la naturaleza y la gracia hizo su entrada en el escolasticismo cristiano. Esto ocurrió en el periodo del Renacimiento aristotélico, en el cual, después de una amarga lucha, la escuela agustiniano platónica fue arrojada de la posición dominante que hasta el momento había disfrutado. El catolicismo romano luchó ahora conscientemente para llevar a efecto una síntesis religiosa entre la concepción griega de la naturaleza (especialmente la aristotélica) y las doctrinas de la fe cristiana.

Esta posición sintética encontró su expresión teológica y filosófica más poderosa en el sistema de Tomás de Aquino. Los dos principios fundamentales de este sistema fueron la colocación de la autonomía de la razón natural en la esfera entera del conocimiento natural, y la tesis de que la naturaleza es la infraestructura de la gracia sobrenatural.

Tomás se apoderó del pronunciamiento agustiniano de que la filosofía es la *ancilla theologiae*, pero sin embargo le dio un significado enteramente

diferente. Pues él consideraba que la filosofía pertenecía a la esfera gobernada por la luz natural de la razón, y le atribuía independencia respecto de la teología revelada. Esto hubiera sido una ganancia para la filosofía cristiana, si Tomás no hubiera separado el “pensamiento natural” del motivo básico central de la religión cristiana. El segundo fue ahora sustituido por el motivo forma-materia en su concepción aristotélica, pero no sin un acomodo de este motivo religioso pagano a la doctrina eclesiástica de la creación.

En este modo escolástico de acomodo, requerido por el motivo básico católicorromano de la naturaleza y la gracia, el motivo forma-materia perdió su sentido religioso original. Pero al mismo tiempo el motivo bíblico de la creación fue privado de su carácter original íntegro y radical.

La creación como una verdad natural en la *theologia naturalis* de Tomás

La creación es proclamada como una verdad natural, la cual puede ser vista y demostrada por el pensamiento teórico independientemente de toda revelación divina. Y hemos visto en los Prolegómenos que las cinco vías de esta demostración presuponían los axiomas de la metafísica aristotélica, y especialmente de la idea aristotélica de Dios como “pura Forma” opuesta al principio de la “materia”.

Esto significaba, en última instancia, la eliminación de la creación en su sentido bíblico como el *motivo religioso* del pensamiento teórico.

La eliminación del significado integral y radical del motivo bíblico de la creación en la metafísica de Tomás

El motivo griego forma-materia en todas sus diferentes concepciones excluye en principio la idea de la creación en su sentido bíblico. *La suma total de la sabiduría griega concerniente al Origen del cosmos* es: “*ex nihilo nihil fit*” (*nada se origina de la nada*). A lo sumo, la teología metafísica griega podía llegar a la Idea de un demiurgo divino, quien da forma a una materia original como el supremo arquitecto y artista. Por lo tanto, el acomodo escolástico del concepto aristotélico de Dios a la doctrina eclesiástica de la creación jamás podría conducir a una reconciliación real con el motivo básico bíblico. El Motor inmóvil de la metafísica aristotélica, quien, como el *nous* teórico absoluto, se tiene sólo a sí mismo como el objeto de su pensamiento en feliz autocontemplación, es el opuesto radical del Dios vivo que se reveló a sí mismo como Creador. Tomás puede enseñar que Dios ha producido cosas naturales conformes tanto a su forma como a su materia, pero el *principio* de la materia como el principio de la imperfección metafísica y religiosa no puede encontrar su origen en una forma pura –Dios.

Ni podría la concepción aristotélica de la naturaleza humana ser reconciliada con la concepción bíblica concerniente a la creación del hombre a la imagen de Dios. De acuerdo con Tomás, la naturaleza humana es una composición de un cuerpo material y un alma racional como una forma sustancial, la cual, en contraste con la concepción de Aristóteles, es concebida como una sustancia inmortal. Esta concepción escolástica no da lugar a la concepción bíblica de la unidad religiosa radical de la existencia humana. En vez de esta unidad, se distinguen un aspecto natural y uno sobrenatural en la creación del hombre. El lado sobrenatural fue la dádiva original de la gracia, la cual como un *donum superadditum* fue atribuida a la naturaleza racional.

La eliminación del significado radical de la caída y la redención. La tendencia agustiniana neoplatónica en la teología natural de Tomás

De acuerdo con esta concepción de la creación, la visión de la caída también fue privada de su significado radical. El pecado meramente causó la pérdida del don sobrenatural de la gracia, y no condujo a una corrupción de la naturaleza humana. La segunda fue simplemente lesionada por su pérdida del *donum superadditum*.

La redención en Cristo Jesús ya no puede más tener una relación con la misma raíz religiosa del cosmos temporal, sino que sólo puede traer la naturaleza a su perfección sobrenatural.

En su teología natural Tomás conectó la Idea aristotélica de Dios con la Idea agustiniana neoplatónica de creación. Así como se apoderó de la doctrina agustiniana del logos con sus Ideas eternas, así desarrolló fuertemente la teoría metafísica, con respecto al concepto analógico de ser (*analogia entis*), en la dirección de la *teología negativa*. Todo esto sólo condujo a nuevas antinomias, porque esta tendencia de pensamiento entró en conflicto con los fundamentos de la metafísica aristotélica.⁶

La Idea cosmonómica aristotélica

De acuerdo con el motivo básico escolástico de la naturaleza y la gracia, la Idea cosmonómica tomista tiene un lado natural y uno sobrenatural.

El primero gobierna la filosofía de Tomás, el segundo su teología de la revelación. El componente natural es la Idea básica trascendental aristotélica, acomodada a la Idea agustiniana de la *Lex aeterna*.

⁶ Ver mi tratado en *Philosophia Reformata* (vols. 8, 9, 10), “*de idee der individualiteits-structuur en het Thomistisch substantiebegrip*” [“La idea de la estructura de individualidad y el concepto tomista de sustancia”].

De acuerdo con la Idea cosmonómica aristotélica, toda la naturaleza está dominada por un orden teleológico dual: toda sustancia natural lucha de acuerdo con su naturaleza por alcanzar su propia perfección, la cual está encerrada en su forma *esencial*.

En sus relaciones mutuas las formas sustanciales están ordenadas en un orden jerárquico en el cual la inferior es la materia de una forma más alta. Este es el contenido de la *lex naturalis*. Como forma pura en acto, la deidad puede ser aceptada como el origen del movimiento que procede de la materia hacia la forma como su meta. Sin embargo, no hay modo en que la deidad pueda ser considerada como el origen del principio de materia, con su ciega y arbitraria ἀναγκή. Incluso la teoría aristotélica de las categorías está permeada por el dualismo de este motivo básico dialéctico. Hace una distinción fundamental entre las categorías específicas de la materia (espacialidad, número) y las de la forma. El concepto de sustancia, como la categoría central del ser, pretende unir en una unidad absoluta la forma y la materia de los seres naturales. Pero no puede lograr esta unión, porque carece de un punto de partida real para esta síntesis. Para alcanzar este resultado deseado sería necesario tener una unidad radical más profunda por encima de los principios opuestos de la forma y la materia.⁷ Y, como vimos en los Prolegómenos, el concepto metafísico (trascendental) del ser sólo puede llevarlos a una unidad *analógica*.

El contenido de la Idea cosmonómica tomista

En la Idea cosmonómica de Tomás la *lex naturalis* aristotélica, que es inmanente a las sustancias naturales, está relacionada con una trascendente *lex aeterna* como el plan de la creación en la Mente divina.

La segunda es el Origen de la primera. En conformidad con la Idea aristotélica de Dios, la *lex aeterna* era ahora considerada como idéntica a la *razón divina*. Como un compromiso con la concepción agustiniana, sólo la *fuerza obligante* de la *lex naturalis* (aquí en lo que se piensa es solamente en la ley ética natural) es derivada de la voluntad soberana del Creador. La idea cristiana de la divina providencia en el orden de la creación es ahora transformada en la idea aristotélica del orden natural teleológico, con su jerarquía de formas sustanciales, el cual se conforma al motivo religioso forma-materia.

⁷ Aparentemente, Aristóteles trató de relativizar la contradicción absoluta entre los dos polos del motivo básico griego concibiéndolos en el significado modal del aspecto cultural. En este aspecto modal el dar una forma está relacionado con un material que, como “objeto cultural” tiene una potencialidad para recibir configuraciones culturales. La orientación de la relación entre materia y forma hacia la cultura se halla en entera consonancia con la atribución de primacía religiosa al motivo forma de la cultura-religión.

En la Idea básica trascendental típica del tomismo el divino Origen del mundo natural fue concebido como la causa primera y meta final del movimiento temporal completo en la naturaleza de la materia a la forma, de los medios al fin. Y la sobrenatural esfera de la gracia, en la cual el Origen divino es concebido a la luz de la Revelación y en la cual la ley natural encuentra su complemento sobrenatural en la *lex charitas et gratiae*, fue ubicado por encima del orden temporal como un nivel más alto. Es esta concepción la que se convirtió en la expresión filosófica especulativa de la Idea de la síntesis, la que tipificó la cultura eclesiásticamente unificada entera.

La dialéctica intrínseca del motivo escolástico básico de la naturaleza y la gracia y el nominalismo del siglo catorce

Sin embargo, la dialéctica intrínseca del motivo de la naturaleza y la gracia en la filosofía escolástica pronto se hizo evidente.

En tanto que la Iglesia católica romana fue lo suficientemente fuerte, la síntesis artificial entre el mundo de Ideas cristiano y el griego pudo ser mantenido, y las tendencias polares en el motivo básico de la naturaleza y la gracia no se pudieron desarrollar libremente. La excomunión eclesiástica fue suficiente para controlar el desarrollo de estas tendencias en la filosofía y en los asuntos cotidianos.

En el periodo crítico de la Edad Media tardía sin embargo, como veremos en el siguiente párrafo, la cultura eclesiásticamente unificada empezó a derrumbarse. Una esfera secular tras otra empezó a liberarse del dominio eclesiástico.

Desde el siglo XIV el nominalismo del escolasticismo tardío, bajo el liderazgo de Guillermo de Occam, se volvió contra el compromiso artificial entre las líneas de pensamiento cristiana y pagana en el sistema tomista. Esta reacción comenzó después de que los averroístas Pedro Aureolo y Durando de San Porcain, en una orientación filosófica y teológica algo diferente, habían adoptado la tradición nominalista de siglos anteriores.

Antes del siglo XIV el nominalismo había sido siempre suprimido por el escolasticismo realista con su doctrina de la realidad de las formas universales ("*universalia*"). Había repetidamente recibido la condena oficial de la Iglesia. En el siglo XIV, sin embargo, el nominalismo se convirtió en un factor cultural de significancia mundial. Fue capaz de pavimentar el camino hacia el pensamiento filosófico moderno, puesto que la Iglesia había perdido su influencia dominante sobre la filosofía.

La Idea cosmonómica tomista requería la concepción metafísica realista de las "formas sustanciales" aristotélicas. Tan pronto como esta concepción fuese abandonada, la completa Idea aristotélico tomista del orden natural, como infraestructura del orden sobrenatural de la gracia, estaba condenada

a quebrarse. Y lo mismo vale con respecto a la teología natural como infraestructura de la sagrada teología de la revelación.

En este preciso punto el tomismo fue sometido a la crítica del nominalismo de Occam, el cual, en último análisis, estaba fundado sobre una concepción extremadamente nominalista de la “*potestas Dei absoluta*”. Cortó de tajo todo uso metafísico de la razón natural negando que los conceptos universales del pensamiento tuviesen un “*fundamentum in re*”.⁸

Conjuntó fuerzas con la así llamada lógica terminista suposicional tal y como se presenta en el séptimo tratado⁹ de las “*Summulae*” de Pedro Hispano y concibió los “*universalia*” como siendo sólo “*signos*”, que en la mente humana representan (*supponunt*) una pluralidad de cosas individuales, pero que ellos mismo no poseen realidad “en” o “antes” de las mismas. En tanto que no descansan sobre convención arbitraria, como las “*voces*”, los “*universalia*” son “*conceptus*” o “*intentionis animae*” formados por el entendimiento. Funcionan meramente como copias de los correspondientes rasgos de las cosas individuales y sólo tienen un valor subjetivo para el conocimiento. Cuando Occam limitó el conocimiento científico al juicio lógico y a los *universalia*, él con ello intentaba desprestigiar la ciencia y no la fe cristiana.

La fe, ligada de una manera positivista a la Santa Escritura —aquí concebida en un sentido seudojurídico, como un libro de leyes eclesiástico— y a la tradición de la Iglesia, puede mantener la concepción realista de las “formas sustanciales”. Pero el pensamiento filosófico sólo se puede asir a una actitud completamente escéptica con respecto a la realidad de los universales. Esta posición destruyó el concepto realista metafísico de verdad.

La “primacía de la voluntad” en la escuela nominalista de pensamiento *versus* la “primacía del intelecto” en la metafísica realista de Tomás de Aquino. No hay conexión esencial entre el realismo y la primacía del intelecto

El principal impacto del ataque sobre la concepción tomista de la “*lex aeterna*” se encuentra en la voltereta nominalista de la doctrina de la primacía de la voluntad contra la doctrina tomista de la primacía del intelecto. Toda esta

⁸ Se puede observar en esta conexión que Occam empezó con la tradicional oposición metafísica entre la función de pensamiento lógica y la “realidad en sí misma”; y con que las únicas fuentes de nuestro conocimiento han de encontrarse en la percepción sensorial y el entendimiento lógico. Hemos visto en los Prolegómenos que esta presuposición metafísica excluye la penetración al horizonte integral de nuestra experiencia temporal.

⁹ Bajo el título “*de terminorum proprietatibus*”, posteriormente expandido a un libro de texto separado bajo el título de “*Parva logicalia*”. Esta parte de las *Summulae* no provino de la lógica aristotélica. Y en oposición a Prantl, investigaciones recientes han establecido, que era aún menos de origen bizantino. Los “*Moderni*” se basaron precisamente en este tratado, mientras que e.g. Duns Escoto escogió el libro *completo* de Pedro Hispano como el fundamento de su lógica, y unió al séptimo tratado una metafísica realista.

controversia sólo puede entenderse a la luz del sincretismo escolástico y patrístico. No tiene sentido en una filosofía cuya Idea básica trascendental se apega al motivo básico radical e integral de la religión cristiana.

El conflicto entre la primacía de la voluntad y la primacía del intelecto estuvo originalmente sin relación con el conflicto entre realismo y nominalismo. Los realistas de la escuela agustiniana había contendido por la primacía de la voluntad. Y Juan Duns Escoto, el gran oponente de Tomás de Aquino, fue esencialmente un realista más consistente que Tomás. No obstante, en su doctrina de la *potestas Dei absoluta* dio un nuevo estímulo a la concepción de la primacía de la voluntad.

La primacía de la voluntad en la Idea cosmonómica de Agustín

Hemos visto que incluso en la Idea cosmonómica de Agustín se hizo el arriesgado intento de reconciliar la concepción cristiana de la absoluta soberanía de la voluntad creativa de Dios con la Idea básica neoplatónica de la ordenación jerárquica de la realidad en esferas más altas, más reales, y más bajas, menos reales, en las que la materia pura formaba el nivel más bajo.¹⁰ En el periodo tardío de Agustín encontramos que se da prioridad a la concepción cristiana de la voluntad de Dios como creador y a la compenetración en la ofuscación de la razón humana por causa de la caída. Esta concepción cristiana se vio involucrada en la proclamación de la “primacía de la voluntad”, porque tuvo que luchar con la metafísica realista competidora que buscó su punto arquimediano en la razón teórica.

El nominalismo fue relacionado con la tradición agustiniana mediante el pensamiento franciscano. Sin embargo, Occam cambió la doctrina de la primacía de la voluntad de una manera radicalmente irracionalista. Deformó totalmente la confesión cristiana de la soberanía de Dios como creador.

La *potestas Dei absoluta* en Duns Escoto y Guillermo de Occam

En Duns Escoto la *potestas Dei absoluta*, en tanto que distinguida de la *potestas Dei ordinata*, estaba ligada a la unidad de *Ser* bueno y santo de Dios. De acuerdo con él, la *lex aeterna* también se origina en la esencia de Dios. Y la bondad y verdad absolutas están fundadas en el Ser divino.¹¹ Consecuentemente, la concepción escotista de la *potestas absoluta* no puede tener ningún

¹⁰ Cfr. *De civitate Dei* XII, 2: “*naturas essentialium gradibus ordinavit*” y su doctrina neoplatónica del “*esse*” et “*minus esse*”. Compárese también sus niveles neoplatónicos de la elevación mística del alma a Dios.

¹¹ Cfr. el siguiente enunciado de Escoto: “*Intelligere non est primum in Deo, sed primum dans esse est ipsum ens, tum quia potentia non potest esse prima ratio essendi, tum quia intellectus presupponit rationem objecti et potentiae sicut per se causas ejus vel principia*” (R. P. I. d. viii q. 1). “*Deus est agens rectissima ratione*” (R. P. iv d. 1 q. 5, n. 9.).

sentido nominalista. No tenía más intención que la de dar cuenta del hecho de que algunas veces en el Antiguo Testamento Dios parece “dispensar” algunos mandamientos de la segunda tabla del Decálogo. Esta fue sin duda una concepción jurídica escolástica de éste. Sin embargo, en Duns la *potestas Dei absoluta*, también, es siempre la expresión del Ser bueno y santo de Dios.

Guillermo de Occam abandonó la idea de una *lex aeterna* y de una *potestas absoluta* “que estuviera atada al ser de Dios”. Al estilo aristotélico, la teología metafísica especulativa había visto la esencia de Dios como pura *Forma*. El nominalismo concebía ahora la *potestas Dei absoluta* en un sentido que tenía alguna afinidad con la impredecible *Anagké* del motivo materia griego. Y al hacerlo así, se separó de la Autorrevelación integral de Dios en Su Palabra, a un grado aun mayor de lo que el realismo tomista había hecho en su *theologia naturalis*. Abstrajo la voluntad de Dios de la plenitud de su santo ser y concibió su poder soberano como una tiranía desordenada. En su *De Trinitate* Agustín había advertido expresamente en contra de aislar la voluntad de Dios y la “*ratio divina*”.

La concepción nominalista de la *potestas Dei absoluta*, de modo enteramente contrario a su intención, ubica la voluntad creadora de Dios bajo la línea limítrofe de la *lex*

Este modo teórico funcionalista de contemplación sólo es posible bajo la línea limítrofe del orden temporal cósmico. Consecuentemente, la voluntad de Dios fue de hecho puesta bajo la *lex*; un resultado enteramente en conflicto con la intención de Occam. En relación con las leyes religiosas y éticas, sólo podemos hablar de “arbitrariedad” en el sentido de un comportamiento antinormativo, el cual supone una norma. Esto es exactamente lo que hace Occam cuando abre la posibilidad de que Dios podría haber sancionado igualmente con su voluntad una ética egoísta, y cuando concibe el mandamiento religioso central incluido en la primera tabla del decálogo como un mero producto de la arbitrariedad divina. La idolatría, también, presupone una norma religiosa, la cual es transgredida por la misma.

Como observamos en los Prolegómenos, el concepto “posibilidad” sólo tiene un sentido razonable si presuponemos la necesidad de una ley en relación con la cual la individualidad subjetiva retiene su plena latitud, pero sin embargo permaneciendo sujeta a las determinaciones y limitaciones necesarias que ella le impone.

“Quidquid Deus facit, propter se facit –omnia enim propter seipsum operatus est Altissimus– et ex charitate perfectissima quae ipse est, facit; ergo ejus actus est ordinatissimus, tamen ex fine quam ex principio operativo” (Ox. II d. xxvii, q. I, n. 2).

“Nomine legis aeternae intelligimus iudicium divini intellectus, qui producens omnia in esse intelligibile, subinde dat unicuique primum esse intelligibile, atque in eis omnes veritates relucet, adeo ut intellectus pervadens terminos necessario intelligat veritates omnes in illis involutas, tam speculativas, quam practicas” (Ox. I, d. iii q. 4).

La crítica nominalista llevó a cabo una ruptura radical entre los motivos cristianos y los paganos en la escolástica medieval

No obstante, el pensamiento nominalista sirvió como liberador al menos en un respecto. Bajo su aguda crítica el motivo cristiano y el pagano, que habían sido sintetizados aparentemente de la manera más efectiva en la Idea básica trascendental tomista, fueron radicalmente apartados. La “naturaleza” y la “gracia” fueron completamente separados. Y es así que después de un corto tiempo el humanismo pudo desarrollar consistentemente la línea del “pensamiento natural autónomo”. Esto lo hizo de una nueva manera basada sobre el motivo básico dialéctico de la naturaleza y la libertad. Era de esperarse que la Reforma hubiera desarrollado una filosofía esencialmente cristiana, fundada sobre el motivo básico central de la Santa Escritura. Que esto no haya ocurrido por varios siglos se debe solamente al hecho de que la Reforma fue prontamente capturada por el motivo básico escolástico de la naturaleza y la gracia. Este último motivo condujo nuevamente al pensamiento teológico y filosófico a lo largo de una trayectoria escolástica. Regresaremos a este punto en la tercera parte de este volumen. Por el momento sólo necesitamos ocuparnos de la significancia del nominalismo medieval tardío como condición para el surgimiento del pensamiento humanista.

En tanto que la escolástica nominalista se sujetó de una manera positivista al dogma de la iglesia, descansó sobre dualismo irreconciliado entre fe y conocimiento natural. En la Edad Media tardía, sin embargo, algunos representantes del nominalismo le dieron una forma que preparó el camino para una completa secularización de la cosmovisión.

Secularización del nominalismo en la escolástica tardía

Este proceso de secularización fue introducido por John de Jandún y Marsilio de Padua quien, justo como Pedro Aureolo en un periodo anterior, perteneció a la escuela del nominalismo averroísta.

§2 *El surgimiento del pensamiento filosófico humanista*

Entretanto, la cultura eclesiásticamente unificada se derrumbó. Ya no estuvo dominada por la concepción altomedieval del *Corpus Christianum*. Este derrumbe fue parcialmente preparado por la poderosa influencia de las esferas nominalistas de la cultura. Socavaron la idea jerárquica medieval de la vida social y revelaron tendencias individualistas dondequiera que se desplegaron.¹²

¹² En esta conexión, ver el importante estudio de Paul Hönigheim, *Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik (Die soziologische Bedeutung der nominalistischen Philosophie)*, en *Hauptprobleme*

La Iglesia Católica Romana institucional jerárquica había socavado su propia influencia mediante la secularización. La vida política y la economía se desprendieron ahora de su puño unificador. Y la ciencia, el arte, la ética, y la fe del individuo pronto les siguieron.

El derrumbe de la cultura eclesiásticamente unificada

Se empezaron a formar Estados nacionales que reconquistaron pedazo por pedazo el terreno que habían perdido ante la Iglesia. Emplearon los medios más inescrupulosos para fortalecer y mantener su poder. La vida económica se emancipó mediante toda suerte de evasiones de la prohibición del interés por la ley canónica y de la doctrina del *justum pretium*. Apoyada por el descubrimiento de las nuevas minas de oro y plata, las finanzas asumieron una posición crecientemente central. El surgimiento de la industria a gran escala y de los negocios acarrearón un expandido establecimiento del crédito. Un capitalismo temprano surgió con todos sus problemas sociales. Y el descubrimiento de las rutas marítimas hacia América y la India abrieron ilimitadas perspectivas para el futuro.

La sociedad medieval, impregnada con la orgánica idea de gremio, vio sus fundamentos metódicamente socavados. Comenzó el proceso de diferenciación e individuación social: el individuo se empezó a sentir libre e independiente en todas las esferas. El contacto con el Este, establecido por las Cruzadas, dio lugar al contacto con otras religiones. De hecho, cuando en el proceso general de secularización la absolutez de la religión cristiana fue relativizada por la filosofía al nivel más alto en el desarrollo de la religión natural, este contacto se volvió el estímulo de un "teísmo universal" fuertemente neoplatónico y con tintes místico teológicos. En Italia el profeta de este teísmo fue Georgius Gemisthos Plethon, el padre espiritual de la academia platónica en Florencia. En Alemania, el movimiento fue conducido por Mutianus Rufus, el humanista de Erfurt.

Después del descubrimiento de las fuentes puras de la cultura grecorromana, se hizo presente un resentimiento adicional en la lucha contra las formas lingüísticas bárbaras de la escolástica. Este resentimiento surgió contra la mutilación de la cosmovisión antigua debido a su síntesis con el cristianismo. Especialmente en Italia, la primera cuna del humanismo renacentista, frecuentemente se tomó sin reservas el partido de la cosmovisión humanista.

La transición hacia un nuevo periodo histórico se anunció en este fermento revolucionario. Surgió un gran movimiento espiritual humanista.

der Soziologie (Erinnerungsgabe für Max Weber, [Sobre la sociología de la escolástica medieval (El significado sociológico de la filosofía nominalista) en Problemas principales de la sociología, En memoria de Max Weber] (1923), pp. 173-221.

Pronto construyó metódicamente su perspectiva secularizada sobre una nueva base cultural e imprimió su propia marca religiosa a la filosofía.

En Alemania, y especialmente en los Países Bajos, se cruzaron temporalmente las trayectorias de un así llamado humanismo bíblico y la Reforma; no obstante, las tendencias hacia el completamiento de la secularización de la doctrina cristiana estuvieron presentes desde el comienzo en una interpretación preponderantemente moralista de la Santa Escritura, tal como la que se encuentra en Erasmo y otros humanistas bíblicos. En mi obra previamente citada, *En la lucha por una política cristiana*, todo este desarrollo ha sido tratado en detalle. En el presente contexto sólo fue necesario que preparáramos nuestra investigación sobre la estructura básica de la Idea básica trascendental del pensamiento humanista.

Una consideración más estrecha del motivo religioso básico del humanismo: el motivo de la naturaleza y la libertad

Hemos visto que esta Idea trascendental está determinada por el motivo religioso básico que desde Kant debe ser designado como el motivo de la naturaleza y la libertad. Debemos ahora prestar una más cercana atención a la segunda.

Este nuevo motivo dialéctico descansa sobre una secularización absoluta del motivo bíblico de la creación y la libertad cristiana (como fruto de la redención). Después de introducir un cambio fundamental en el significado religioso original, asimiló también los motivos centrales de la filosofía griega y escolástica. Descubriremos subsecuentemente el motivo forma-materia y el motivo de la naturaleza y la gracia en un sentido humanista enteramente nuevo en la filosofía de Leibniz y Kant.

La ambigüedad del motivo humanista de la libertad

A diferencia de la de los pensadores griegos y escolásticos, la dialéctica interna del motivo básico humanista no nace de un conflicto entre dos religiones diferentes. La raíz más profunda de su carácter dialéctico yace en la ambigüedad del motivo humanista de la libertad. Éste es la fuerza impulsora central de la moderna religión de la personalidad humana. Y de sus propias profundidades llama al motivo de dominio de la naturaleza, y así conduce a una religión de la ciencia objetiva autónoma en la cual no hay lugar para la personalidad libre. No obstante, la rendición religiosa a la ciencia autónoma no es, en el último análisis, sino la religión de la personalidad autónoma humana misma, la cual se divide en dos direcciones opuestas, las que no han de ser realmente reconciliadas en una autorreflexión humanista realmente crítica. Este es el resultado de la secularización humanista de los

motivos cristianos de la creación y la libertad en Jesucristo. Por esta secularización se pierde enteramente la compenetración en la *unidad radical* de la personalidad humana.

En su motivo de la libertad, el humanismo requiere *autonomía absoluta* para la personalidad humana. Esto implica un rechazo a toda fe en la autoridad y a cualquier concepción de acuerdo con la cual el hombre está sujeto a una ley no impuesta por su propia razón. Sin embargo, este motivo de la libertad secularizado desplegó varias tendencias que entraron en conflicto entre sí.

El hombre moderno deseaba tener su destino en sus propias manos, y por lo tanto deseaba liberarse de toda fe en los poderes "sobrenaturales". El humanismo aplicó la revolución copernicana en astronomía a la esfera de la religión. Ésta debería concentrarse en el hombre y sus necesidades religiosas. Ya no debe requerir que el hombre se rinda completamente a un Creador y Redentor soberano: ya no debe estar basada en una "heterónoma" revelación divina.

La idea de un Dios personal sólo podría ser aceptada en tanto que la personalidad autónoma humana tuviera necesidad de ella. Esta idea podría ser aceptada como fundamento metafísico para la verdad del pensamiento metafísico (Descartes), como un postulado de la razón práctica (Kant), o como un requerimiento del sentimiento religioso (Rousseau). Puede ser aceptada en cualquier otra forma humanista, pero nunca se puede sostener que es el fruto de una autorrevelación de un Dios soberano.

El nuevo ideal de la personalidad del Renacimiento

En el Renacimiento, la nueva religión de la personalidad también secularizó la idea cristiana de regeneración. El ideal de la personalidad predicado por el Renacimiento en su primera aparición en Italia requirió un *renascimento* de un hombre que debería resonar en un nuevo periodo. Este ideal de la personalidad está permeado con una sed inapagable de vida temporal y con un deseo fáustico de sujetar el mundo a sí mismo.

La orientación individualista del nuevo motivo humanista de la libertad durante la primera fase de su desarrollo condujo a las tendencias nominalistas de la escolástica tardía en una nueva dirección.

La depreciación humanista de la razón natural fue reemplazada por una confianza realmente religiosa en su poder libertador.

El nuevo ideal de la personalidad se expresó originalmente en una cosmovisión con tintes fuertemente aristocráticos. Y apenas deseaba disimular su antítesis con la perspectiva eclesiásticamente dirigida de la Edad Media.

En Italia en el siglo XV este ideal de la personalidad se había convertido en la contraseña del nuevo periodo que, como observamos arriba, esperaba

un *renacimiento* en un sentido humanista. La idea de *uomo universale* es proclamada en la autobiografía de Leo Battista Alberti así como en la figura de Leonardo Da Vinci. Este nuevo ideal pronto habría de difundirse sobre todas las tierras que fueron portadoras de la cultura del Renacimiento.¹³ E incluso al principio estuvo lleno de un espíritu fáustico, el cual miraba hacia adelante, hacia el progreso de la cultura, y buscaba este progreso en la subyugación de la naturaleza por una investigación científica que no conoce autoridad mayor que la ciencia.

El motivo del dominio de la naturaleza y la ambigüedad del motivo naturaleza

Pues desde el mismo comienzo el motivo humanista de la libertad condujo a una revolución en la moderna visión de la naturaleza.

La visión griega de la *fisis* fue, como vimos, dominada por el motivo religioso de la materia y la forma. A la luz del motivo forma, la naturaleza tiene un carácter teleológico y da expresión a la idea griega del bien, la verdad, y lo bello.

El motivo de la materia, con su *anagké* impredecible y desordenada, condujo a la visión griega de la naturaleza al contrapolo extremo de la forma suprasensorial: las misteriosas profundidades de la vida y la muerte en el eterno proceso de crecimiento y decaimiento.

La visión cristiana bíblica de la naturaleza estaba dominada por el motivo central de creación, caída y redención. La revelación de la depravación radical de la naturaleza debida al pecado arroja una sombra infinitamente más oscura sobre el cosmos temporal que el motivo griego de la materia.

El humanismo rompió en principio tanto con la visión griega de la naturaleza como con la cristiana. Había intentado liberar a la personalidad humana de toda fe en los poderes sobrenaturales. También intentó emancipar a la naturaleza de las ataduras de esta fe. El hombre autónomo moderno considera a la “naturaleza incomensurable” externa a sí mismo del mismo modo que piensa de sí mismo. Es decir, la misma ambigüedad que es inherente al motivo humanista de la libertad se le revelará también en el motivo de la naturaleza.

La “naturaleza inconmensurable” puede ser vista como un reflejo macroscópico de la libertad autónoma de la personalidad humana. En este caso, el humanismo da lugar a un disfrute estético de la “libertad creativa” que se revela en la naturaleza. Pero la naturaleza también puede ser vista como un reflejo del *motivo de dominio* faustiano, que permeó al ideal humanista de la personalidad desde el mismo comienzo. En este caso la naturaleza

¹³ Ver la *Kultur der Renaissance in Italien* [*Cultura del Renacimiento en Italia*] de Jacob Burckhardt. Cap. II en 1⁴, pp. 143 ss.

sólo puede ser vista como un objeto que puede ser *dominado* por la ciencia autónoma.

El motivo de la naturaleza ahora se convierte en un nuevo motivo de dominio que sólo puede conducir a una visión teórica determinista de la realidad. Galileo y Newton pusieron el fundamento para la ciencia matemática natural moderna. Al captar los fenómenos de la naturaleza de acuerdo con sus aspectos matemáticos y sus aspectos de movimiento y energía, en un sistema de relaciones causales funcionales, la ciencia natural de hecho apuntó hacia el camino que nos permitiría gobernar los fenómenos naturales.

Después de que se pusieran todos estos fundamentos, el humanismo abrazó este nuevo método científico con una pasión religiosa y lo elevó al rango de modelo universal para el pensamiento. Toda la realidad debería ser interpretada en términos de este nuevo método. Para tal fin, todas las estructuras modales de individualidad, que están fundadas en el orden divino de la creación, deben ser metódicamente demolidas. El pensamiento teórico autónomo recreará ahora el cosmos mediante los conceptos exactos de la ciencia natural matemática. Traerá una visión aestructurada de la realidad, en la que todos los fenómenos están ordenados en una serie causal continua. En este punto, es ya evidente la tensión dialéctica entre el motivo de la naturaleza y el de la libertad.

La naturaleza concebida de este modo no tiene ningún lugar para una libertad autónoma de la personalidad humana.

Esta dialéctica religiosa iba en adelante a dominar la filosofía humanista. En nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico nos habíamos familiarizado con las líneas generales de este proceso. Hemos visto cómo la primacía es alternativamente atribuida a cualquiera de los motivos antagónicos, y cómo se hace el intento por dibujar una línea de demarcación entre sus dos esferas separadas de validez, mientras que se reconoce su antítesis polar. Nos hemos familiarizado con los intentos por hacer conexiones sobre esta antítesis religiosa mediante un modo dialéctico de pensamiento, y estamos familiarizados con la subsecuente ruptura de esta aparente síntesis.

El Renacimiento no desarrolló explícitamente el modelo de pensamiento de la ciencia natural moderna. No obstante, desplegó en su ideal de personalidad desarrollado el germen de la ambigüedad que hemos indicado arriba. Por lo menos, estamos seguros al decir que contenía las tendencias de un nuevo ideal de ciencia, el cual estaba dirigido hacia el dominio de la naturaleza. Naturalmente, en tanto que este motivo de dominio no condujera a una visión determinista de la naturaleza, el conflicto con el motivo de la libertad no estaba en evidencia. Pero este motivo de dominio estaba predisposto a una visión determinista de la realidad de acuerdo con su *significado religioso*, y con el tiempo no podía sino desarrollarse con una necesidad interna en esta dirección.

La escolástica tardía se había perdido en un sinnúmero de distinciones conceptuales. El humanismo en ascenso se alejó de tal “partición formalista de cabellos” y deseaba mostrar su poder soberano sobre el cosmos. Se dio la contraseña “a las cosas mismas” no sólo en filología crítica, sino también en la investigación de la naturaleza ilimitada, en la cual, desde la introducción por Copérnico de la visión heliocéntrica del mundo, la Tierra había perdido su posición central. La personalidad humana autónoma deseaba someter a prueba su ilimitado poder de expansión en los ilimitados espacios del universo.

El πέρως y el ἄπειρον. La antítesis con el ideal antiguo de vida

Para el hombre moderno lo πέρως, lo limitado, ya no es el principio más alto como lo fue para la contemplativa metafísica clásica de Grecia. El principio más alto es más bien el ἄπειρον, lo ilimitado, el platónico μὴ ὄν. El hombre moderno está obsesionado y tentado por lo *ilimitado*, y cree que puede redescubrirse en ello, en su desatado impulso hacia la actividad (De Cusa, Bruno).

Esta tendencia hacia lo infinito no es una actitud pasajera del Renacimiento. Se atrincheró más profundamente en el siguiente periodo. En Leibniz lo limitado se convirtió incluso en un “mal metafísico”¹⁴

Aun cuando la diferencia sobre este punto permanezca dentro de la posición de inmanencia y sea por lo tanto relativa, esta característica del moderno ideal de la personalidad no puede ser explicada en términos de la concepción de la personalidad encontrada en la antigüedad.

En el periodo floreciente de la cultura grecorromana, la personalidad fue considerada como estando armoniosamente ligada a un orden del mundo racional objetivo. Y de acuerdo con su destino señalado, estaba dedicado al omniabarcante Estado. El nominalismo subjetivista y el individualismo son aquí fenómenos de decadencia que fueron vistos como un peligro mortal para la *polis*.

El ideal humanista de la personalidad, sin embargo, nació en estrecho contacto con la idea cristiana de la libertad. El humanismo la secularizó y

¹⁴ En esta conexión, es interesante la conexión que hace Windelband en su *Geschichte der neueren Philosophie* [*Historia de la nueva filosofía*] I, 508, entre la metafísica de Leibniz y las de Platón, Aristóteles y el neoplatonismo: “das Chaos der Kosmogonien, das μὴ ὄν des Platon, die ὕλη des Aristoteles, das βᾶθος des Neu-platonismus – sie sind in der rationalistischen Philosophie zu der “région des vérités éternelles” als der bindenden Möglichkeit der Weltschöpfung geworden”. [“El “Caos” de las cosmogonías, el μὴ ὄν de Platón, la ὕλη de Aristóteles, el βᾶθος del neoplatonismo – se han convertido, en la filosofía racionalista, en la “région des vérités éternelles” [región de las verdades eternas], como la posibilidad obligatoria de la creación del mundo”]. Y sin embargo Windelband de una manera inconcebible habla de un “idealismo platónico” en Leibniz.

animó su ideal del hombre autónomo libre con una fuerte creencia en un gran futuro para la humanidad.

El *cogito* cartesiano en oposición con el *nous* teórico como el punto arquimediano de la metafísica griega

Después de mucha preparación en varios tipos de direcciones (especialmente en el sistema de Nicolás de Cusa) los principios del pensamiento filosófico humanista recibieron su primera formulación clara en el sistema de Descartes. El *cogito* en el que este pensador supuso que había encontrado su punto arquimediano no es en ningún sentido idéntico al *logos* o *nous* de la filosofía clásica griega. En ésta, la razón humana fue concebida como ligada a un orden del ser metafísico objetivo, en la que el sujeto pensante sólo tenía una parte. Este orden metafísico fue considerado como el estándar de verdad con respecto al pensamiento teórico. Muy diferente de esta concepción de la razón es la del fundador de la filosofía humanista.

Mediante el *cogito*, Descartes detuvo el escepticismo metódico universal con respecto a todos los datos de la experiencia. El mundo dado debería ser partido de un modo teórico metódico para reconstruirlo a partir del pensamiento matemático autónomo. Es el nuevo ideal de la personalidad el que está activo detrás de este experimento filosófico. No acepta ningún orden o ley que la personalidad soberana del hombre no haya prescrito en el pensamiento racional. Aunque Descartes sustancializó a este *cogito* convirtiéndolo en *res cogitans*, y de esa manera parecía recaer en la metafísica escolástica, nadie debe dejar de reconocer que en sus nuevas reglas para el pensamiento metódico el motivo humanista de la libertad del dominio de la naturaleza es la fuerza motriz.

De su *cogito, ergo sum* el filósofo francés procede directamente a la idea de Dios, y allí descubre el fundamento de todo conocimiento ulterior. Esta idea de Dios no es sino la absolutización del pensamiento matemático, que lo convierte en divino, la cual no puede engañarnos. La idea completa de Dios sirve para imprimir sobre el nuevo método matemático la idea de infalibilidad.

Los jansenistas de Port Royal que aceptaron el cartesianismo como un método exacto de pensamiento supusieron que habían encontrado una afinidad interna entre la fundamentación por Descartes de todo el conocimiento en la autoconciencia y la idea inmanente de Dios, y la *Deum et animam scire volo* de Agustín. Esto fue un grave error.

No hay relación entre el punto arquimediano de Descartes y el de Agustín. La mala concepción de los jansenistas de Puerto Royal sobre este asunto

Pues esta afinidad interna no existe, a pesar de la apariencia en contrario. De una manera no superada, Calvino expuso en su *Institutio* la auténtica concepción cristiana de Agustín, quien hizo todo conocimiento del cosmos dependiente del autoconocimiento, e hizo dependiente nuestro autoconocimiento del conocimiento de Dios. Más aun, Calvino disoció esta concepción de la posición escolástica de Agustín con respecto a la filosofía como *ancilla theologiae*. Esta visión es radicalmente opuesta a la concepción de Descartes. En su *cogito* el segundo proclamó implícitamente la soberanía del pensamiento matemático y lo deificó en su idea de Dios, en una actitud hacia el conocimiento típicamente humanista.

Consecuentemente, no hay conexión interna entre la refutación del escepticismo por Agustín, mediante la referencia a la certeza del pensamiento que duda, y el *cogito, ergo sum* de Descartes. Agustín nunca intentó declarar autónoma e inafectada por el pecado a la *naturalis ratio*.

La conexión entre el escepticismo metodológico de Descartes y el descubrimiento de la geometría analítica. El motivo creación en el *cogito* cartesiano

No olvidemos que el escepticismo universal de Descartes con respecto a la confiabilidad de la experiencia, excepto la autoconciencia, estaba muy estrechamente conectado con su descubrimiento de la geometría analítica. Ésta se convirtió para él en el modelo metodológico de toda filosofía sistemática. Se hizo posible, mediante la introducción de coordenadas, determinar cada punto del espacio mediante tres números y cada figura espacial mediante las coordenadas de sus puntos. De esta manera, se demostraron las proposiciones geométricas mediante el cálculo aritmético, aparentemente sin ninguna otra presuposición que las leyes de la aritmética. Y se buscó el origen de éstas en el pensamiento soberano.

Descartes encontró el patrón original para el pensamiento claro y distinto en este método. De acuerdo con el segundo, el pensamiento no toma como su fundamento nada que no produzca él mismo en un supuesto proceso lógico de creación. En el *Prefacio* a su *De corpore*, el pensador inglés Tomás Hobbes describe, completamente en términos de la historia de la creación en el primer capítulo del libro del *Génesis*, la demolición metodológica de toda realidad dada ejecutada por la razón humana para reconstruir el cosmos a partir de los más simples elementos del pensamiento. La actividad lógica del filósofo debe crear, justamente como el artista o como Dios, quien da orden

al caos.¹⁵ Este motivo de la creación lógica —inspirado por la deificación del pensamiento matemático en la idea del intelecto arquetipo— fue continuamente cobijado en la primera fase de la filosofía humanista, especialmente por Leibniz.

Este motivo es moderno y humanista. No se encuentra en la filosofía antigua, patristica o medieval. Sólo puede ser explicado en términos de una secularización de la idea cristiana de la creación en el ideal humanista de la personalidad.

La filosofía moderna proclamó a la razón soberana como el origen del cosmos teóricamente construido. Pero, en esta concepción de la razón soberana, estuvieron activos los dos motivos mutuamente antagónicos de la naturaleza y la libertad. Y la tensión polar entre ellos se revela de modo cada vez más intenso en el ulterior desarrollo del pensamiento humanista.

La tensión polar entre el ideal de la personalidad y el ideal de la ciencia en la estructura básica de la Idea trascendental humanista

Como observamos arriba, el ideal de la personalidad es él mismo la raíz religiosa del ideal de ciencia naturalista clásico. Tan pronto como el primero empezó a desplegar su tendencia a dominar la naturaleza, evocó este ideal filosófico de ciencia con una necesidad interna. Sin embargo, el segundo pronto se convirtió en el enemigo acérrimo del ideal de la personalidad.

De seguro, al principio el humanismo adoptó muchos motivos para su cosmovisión del ideal estoico del sabio autosuficiente, de la ética epicúrea (Valla) y de otras fuentes. Pero debido a su inherente impulso faustiano a dominar la naturaleza, tenía una predisposición interna a una visión determinista del mundo de un carácter enteramente nuevo. Desde el surgimiento de la ciencia natural matemática, el nuevo ideal matemático del conocimiento se transformó en el *ideal trascendental del orden cósmico*. Pareció dotar al pensamiento filosófico con el cetro de legislador del mundo. De este modo, el nuevo ideal de ciencia *sólo gradualmente* se convirtió en un factor básico en la Idea básica trascendental humanista. Es verdad que la sed por la recién descubierta naturaleza infinita, con todos sus misterios, se había manifestado desde el mero principio en la pintura y poesía del Renacimiento.

Es verdad también que antes del surgimiento de la nueva ciencia natural la pasión faustiana por el dominio se había revelado en un crecimiento floreciente de la alquimia, mediante la cual se esperaba que los misterios de la naturaleza podrían ser expuestos.

¹⁵ *Opera latina*, vol. I, *De corpore Praef.* La concepción bíblica de la creación es evidentemente confundida aquí con la idea griega del divino demiurgo.

El pensador francés Petrus Ramus había incluso desarrollado un nuevo método matemático semiplatónico en lógica, en el cual —en contraste con el silogismo aristotélico— la invención debería jugar una parte principal. Este método ramista, el cual pronto adquirió una gran influencia, sin duda manifestó un nuevo espíritu en el pensamiento científico.

No obstante, originalmente la naturaleza no fue en modo alguno concebida como un sistema mecánico, sino que estaba pletórica de belleza, fuerza y vida. Incluso Leonardo da Vinci, quien anticipara el análisis mecánico matemático de los fenómenos empíricos, concibió la naturaleza como un todo teleológico animado con vida.

Lorenzo Valla había deificado la naturaleza como la esfera de expansión de la personalidad: “*Idem est natura, quod Deus, aut fere idem*” (*De voluptate I*, 13).

Desde la revolución copernicana en la astronomía parecieron abrirse ilimitadas posibilidades a la mente inquisitiva. El hombre moderno descubrió en la naturaleza un macrocosmos que encontró su imagen reflejada en su propia personalidad como microcosmos.¹⁶

La tendencia hacia el infinito en el panteísmo de Giordano Bruno

Giordano Bruno, en su filosofía panteísta, se unió a la doctrina del infinito de Nicolás de Cusa y a su doctrina matemática de la *coincidentia oppositorum*; interpretó religiosamente la teoría de Copérnico en una glorificación ditirámica de la infinitud del universo y de su reflexión en la personalidad humana como un microcosmos monádico. Aquí vemos cómo el ideal humanista de la personalidad se vuelve consciente de su poder de expansión. El inconmensurable espacio del cosmos esperaba ser gobernado por el hombre. La “naturaleza” como “*natura naturata*” es el autodesarrollo de Dios (*natura naturans*). El nuevo ideal de personalidad se manifiesta aquí en el original carácter estético del Renacimiento italiano. Todavía no experimenta la estrecha opresión ideal determinista de ciencia. Las semillas del pensamiento astronómico moderno todavía están envueltas en la fantasía estética del poeta. El sistema de Bruno es solamente un preludio al desarrollo del ideal de ciencia humanista clásico. El nuevo ideal de la personalidad asume la nueva visión de la “naturaleza infinita” sin tensiones perceptibles.

La entera oposición entre el *Jenseits* [más allá] y el *Diesseits* [este mundo] de la dogmática cristiana fue considerada aquí como antropocéntrica (en el sentido de la teoría astronómica que había sido refutada por Copérnico) y

¹⁶ Comparar con lo que Cassirer en su *Erkenntnisproblem I*, 18 y ss, observa concerniente a la relación entre el nuevo concepto humanista del ego y el nuevo concepto de naturaleza.

atribuida a la posición de la apariencia sensorial, una posición que debería ser conquistada por la conciencia filosófica.

En esta visión el motivo religioso de la libertad está todavía en completo acuerdo con el motivo naturaleza.

El primero permeó la nueva visión humanista de la naturaleza, la cual todavía no dejaba entrever nada de su posterior mecanización. La futura tensión entre el ideal de ciencia y el ideal de la personalidad es en el mejor de los casos sugerido por Bruno, por el problema que arrostra para reconciliar la unidad y homogeneidad de la naturaleza infinita en todas sus partes con la idea de la individualidad creadora de las mónadas, en las que se concentra el nuevo ideal de la personalidad.

El sesgo decisivo no llegó antes de que la concepción matemática de los fenómenos naturales, que el Renacimiento atribuyó a Platón y a Demócrito, fructificara en un método exacto de análisis y síntesis capaz de dominar la naturaleza mediante el concepto funcional de causalidad mecánica.

De aquí en adelante, el ideal de la personalidad autosuficiente libre adquirió un verdadero contrapolo en la visión mecánica de la naturaleza.

La proclamación de la soberanía creativa del método matemático implicó la intención de construir lógicamente la coherencia del mundo a partir del movimiento continuo del pensamiento. Inmediatamente después del surgimiento de la ciencia natural matemática, el segundo se convirtió en la cuerda del ancla del nuevo ideal de conocimiento

§3 *El postulado de continuidad en el ideal de ciencia humanista
y la antinomia básica en la Idea cosmonómica humanista*

El nuevo ideal de ciencia matemático y naturalista fue tipificado por un particular postulado de continuidad.

Hemos señalado cómo el orden temporal cósmico ancla los aspectos de la realidad en su respectiva esfera de soberanía y los lleva, al mismo tiempo, a una *coherencia temporal* continua. Sin embargo, este orden cósmico es eliminado si se declara que el pensamiento matemático es incondicionalmente soberano en filosofía. Pues, si el pensamiento matemático es soberano, puede construir la *coherencia* en la *diversidad modal* de los aspectos. Sólo necesita eliminar los obstáculos que ponen en su camino las estructuras internas de los aspectos modales de la realidad.

La continuidad temporal cósmica en la *coherencia* intermodal de estos aspectos es entonces reemplazada por la continuidad lógico-matemática en el movimiento del pensamiento.

El mismo postulado de continuidad del ideal matemático de ciencia yace detrás del escepticismo metódico universal de Descartes y del experimento de pensamiento de Hobbes mencionado arriba. Ambos buscaron

teóricamente demoler el cosmos hasta el caos para que tuviera que ser reconstruido, en un proceso continuo de pensamiento científico matemático y natural, como un cosmos teórico.

Este postulado de continuidad presupuso que, por virtud de su soberanía metódica, el pensamiento matemático tenía el poder de sobrepasar los lindes modales de los diversos aspectos de la experiencia y la realidad temporal.

La ciencia natural moderna, fundada por Kepler, Galileo y Newton, se apartó del concepto aristotélico-tomista de sustancia que estaba enraizado en el motivo griego forma-materia. Ello con el objeto de investigar científicamente el aspecto físico de la realidad mediante el pensamiento matemático analítico y sintético. Con su concepto de función, la ciencia moderna deseaba captar la coherencia funcional de los fenómenos físicos en leyes naturales matemáticamente formuladas.

Había eliminado (correctamente en su campo) los viejos obstáculos que habían impedido la aplicación de los métodos matemáticos en la investigación científica natural. La moderna ciencia natural descartó la visión tolemaica aristotélica del universo con su distinción entre mundo sublunar y supralunar. También descartó las “cualidades ocultas” aristotélicas y proclamó la universalidad de las leyes del movimiento para el entero aspecto físico del cosmos.¹⁷ El ideal humanista de la ciencia, sin embargo, no podía aceptar la limitación de este postulado científico especial de continuidad al campo de la física.

El postulado de Galileo para el moderno método físico implicaba una reducción de todas las distinciones cualitativas, en el sentido de las *qualitates occultae* escolásticas, a diferencias de movimiento matemáticamente determinadas. De acuerdo con su ideal de ciencia, la filosofía humanista buscaba ahora aplicar este postulado a todos los otros aspectos de la realidad para construir una imagen mecánica continua del mundo.

El concepto de sustancia en la nueva metafísica humanista es muy diferente del aristotélico tomista o del platónico

En su primera fase, el ideal de ciencia apuntó hacia el desarrollo de una nueva metafísica. Se suponía que la verdadera esencia, la sustancia supratemporal de la “realidad en sí misma”, sólo podría ser captada por el nuevo método matemático de pensamiento. Sin embargo, incluso en la *Monadología* de Leibniz, este nuevo concepto de sustancia no tiene nada que ver con las formas sustanciales de la metafísica aristotélico-tomista, las cuales estaban fundadas en una *lex aeterna*.

¹⁷ Para los detalles de la génesis de este nuevo concepto de ciencia, comparar mi *En la lucha por una política cristiana*, caps. I, VI y VII) (*Antirrevolutionaire Staatskunde* [Partido Antirrevolucionario], vol. I). Ver también la literatura citada en esta serie.

El nuevo concepto de sustancia, si es visto a la luz del nuevo ideal humanista de la ciencia, tiene en esencia un trasfondo nominalista. No es nada sino la hipóstasis del concepto de función del nuevo método científico. Y este concepto de función especifica en el denominador común bajo el que el ideal de ciencia desea traer los diferentes aspectos modales de la realidad. Es, tal y como fue definido por Leibniz, la hipóstasis del moderno concepto funcional de ley. La coherencia funcional entre fenómenos variantes, construida por el pensamiento, se convierte en el “invariante”, la sustancia de la realidad.¹⁸

No olvidemos que la nueva ciencia matemática natural tuvo su precursor en la escuela occamista de la Universidad de París durante el siglo catorce. Recordemos que antes de Galileo el nuevo concepto de ley del movimiento fue formulado con precisión matemática plena por Nicolás de Oresme, quien también anticipó el descubrimiento de Copérnico e inventó el método de la geometría analítica antes de Descartes. La concepción funcionalista plena de la realidad estuvo enraizada en una tradición nominalista.

El hecho de que la “sustancia” de la naturaleza fuera todavía concebida como una *Ding an sich*, a pesar de la elección del punto arquimediano en el *cogito* matemático, prueba que antes de Kant la filosofía humanista no había llegado todavía a la autorreflexión crítica y era inconciente de la misma raíz de su ideal de ciencia. Demuestra que el pensamiento humanista estaba todavía formalmente casado con el pensamiento antiguo y medieval; ipero no prueba nada en contra del nuevo carácter de este concepto de sustancial!

Por lo tanto, debemos ser extremadamente cuidadosos al extraer consecuencias de un acuerdo externo en la definición escolástica-aristotélica y la moderna humanista de este concepto.

Cuando Descartes define “sustancia” como “*res quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*” (*Principios*, I,51), esta definición suena más bien como la misma que encontramos, por ejemplo, en Juan Damasceno (*Dialéctica*, 4, 1, p. 538) y posteriormente en Suárez (*Disputación XXX*, p. 299). Y la definición que Descartes da en sus *Rationes more geometrico dispositae* (p. 86 V y VI): “*omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existet aliquid quom percipimus, . . . vocatur substantia*”, ha de encontrarse nuevamente en la misma formulación en las *Categorías* de Aristóteles, c. 5, a. 12.

En sí mismo, este acuerdo sólo indica que el concepto metafísico de sustancia siempre descansa sobre la hipostatización de abstracciones teóricas. Pero, incluso en vista de esto, no podemos cerrar nuestros ojos al peculiar nuevo sentido que el concepto de sustancia adquiere en la filosofía humanista. Es la estructura básica de la Idea básica trascendental la que es responsable por este nuevo significado. En esta filosofía humanista el criterio de

¹⁸ Así, explícitamente en los *Hauptschriften* [*Escritos principales*] de Leibniz, 11, S., pp. 292ss y 340, donde la sustancia es definida como la “ley inmutable para una serie de cambios”.

verdad no se busca en un acuerdo entre el pensamiento y “la esencia de la realidad fuera de nuestra mente”. Se busca en el pensamiento mismo con el *more geometrico* logrando claridad y distinción en los conceptos.¹⁹ Este pensamiento ya no encuentra su supuesto fulcro en un mundo trascendental de ideas que reposen en sí mismas, ni en las entelequias aristotélicas, que en un orden teleológico del mundo son inherentes al mundo de las cosas materiales como formas sustanciales. El pensamiento ahora se concedió a sí mismo una soberanía lógicamente creadora. De acuerdo con su propia intención, sólo descansa sobre un método matemático que libremente gobierna sobre la realidad “empírica”. El concepto matemático claro se halla por encima de todo lo demás.

Por lo demás, el concepto metafísico de sustancia es absolutamente inessential al ideal humanista de ciencia. Cuando la metafísica humanista de la naturaleza se derrumbó bajo la crítica de Berkeley, Locke, Hume y Kant, el concepto matemático de función o la forma trascendental de pensamiento prestaron el mismo servicio como denominador común bajo el que el pensamiento filosófico podría subsumir los aspectos de la realidad. En consonancia con el ideal humanista de ciencia, la razón debería emplear el método de continuidad como cetro de su soberanía absoluta. Debía de exceder todos los límites modales.

La *lex continui* en Leibniz y la escuela de neokantianos de Marburgo

Leibniz, aun enteramente atrapado en la metafísica humanista precrítica, incluso elevó este método al rango de ley metafísica: la *lex continui*. Le dio un fundamento científico en el cálculo diferencial, su gran descubrimiento en matemáticas. En el siglo XX la escuela antimetafísica neokantiana de Marburgo rompió radicalmente con la *Ding an sich* pero, sin embargo, elevó la *lex continui* al rango de ley básica del pensamiento filosófico.

El ideal humanista de ciencia puede llamar a escena su postulado de continuidad en varias formas; en la forma de la metafísica humanista, en la del pensamiento “crítico” trascendental, y también en la forma de la filosofía positivista del último siglo (Comte). Puede anclar este postulado en un concepto metafísico de sustancia, pero también en la continuidad del movimiento de pensamiento que surge de una correlación básica de abstracción y combinación (Natorp), o en un método científico natural positivista concebido.

¹⁹ Incluso en Nicolás de Cusa esta cambiada actitud hacia el conocimiento es evidente. Ver mi *En la lucha por una política cristiana*. En Dilthey he encontrado un relativo acuerdo con mi concepción del moderno *cogito* como punto arquimediano. (Ver A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1933, pp. 17ss.) Sin embargo, Dilthey ve un trasfondo metafísico detrás de este *cogito*.

En todas estas formas este postulado de continuidad se opone a la sujeción del pensamiento filosófico al orden temporal cósmico que se origina en el plan divino para la creación. Sin embargo, la soberanía de esfera de los aspectos modales no permitió ser simplemente eliminada por la supuesta continuidad de un método científico. El ideal humanista de ciencia ha conducido a la filosofía a un nudo de antinomias. Cada vez que el pensamiento filosófico trató de sobrepasar los linderos modales de los diferentes aspectos mediante un método matemático o mecanicista, se autocastigó involucrándose en antinomias. Al seguirle la pista a estas antinomias intrínsecas, descubriremos posteriormente un método para verificar la corrección de nuestra teoría de los aspectos modales de la experiencia.

La antinomia fundamental en la estructura básica de la Idea básica trascendental humanista

En esta etapa solamente deseamos señalar que el seguimiento consistente del ideal naturalista de ciencia debe revelar una antinomia fundamental en la estructura básica de la Idea básica trascendental humanista. Este ideal de ciencia, evocado por el ideal de personalidad, no reconoció límites a la aplicación del nuevo método científico natural. ¿No había sido el pensamiento científico emancipado del orden cósmico y declarado “incondicionalmente” soberano?

Pero debía llegar el momento en que la personalidad, el nuevo soberano en el motivo básico humanista que se había glorificado a sí mismo en su absoluta libertad, cayera presa de este ideal de ciencia. La personalidad había sido absolutizada en sus funciones temporales racionales. Las funciones físicas y biológicas habían sido sujetadas al dominio del método de pensamiento matemático y mecánico. El postulado de continuidad lógica implicaba que las funciones síquicas, lógicas, históricas, lingüísticas, sociales, económicas, estéticas, jurídicas, éticas y fídicas de la personalidad debieran sujetarse al ideal naturalista de ciencia. ¡De allí que éste infligiera un golpe mortal a la soberanía del ideal de la personalidad! *Die ich rief, die Geister, Werde ich nun nicht los!* [¡No hallo cómo deshacerme de los espíritus que invoqué!].*

En el desarrollo consistente de este postulado de continuidad, el ideal de ciencia debía abolir el ideal de personalidad y desenmascarar la idea de su libertad incondicional como una ilusión.

* Aquí Dooyeweerd está aludiendo al *Aprendiz de brujo* de Goethe, cuando el aprendiz no logra controlar a los espíritus que ha desatado [N del T].

La supuesta solución de esta antinomia en el pensamiento trascendental

Como vimos en un contexto anterior, la tendencia trascendental idealista en la filosofía humanista piensa que desde Kant y Fichte esta fundamental antinomia ha sido resuelta de un modo definitivo.

El descubrimiento del *cogito* trascendental ha abierto el camino hacia la autorreflexión del pensamiento, y ha traído a la luz la absoluta dependencia de todas las síntesis científicas naturales con respecto a la función lógico trascendental del ego. Y ésta nunca puede convertirse en un *Gegenstand*. Por lo tanto, ¿no era cierto que este descubrimiento había establecido límites insuperables al ideal de ciencia naturalista, y garantizado la absoluta libertad de las funciones racionales en contra de la ley natural de la causalidad?

Hemos visto, sin embargo, que la concepción de la "*Unbedingtheit*" ["incondicionalidad"] del *cogito* trascendental enreda a la filosofía humanista en nuevas antinomias. La "razón" en su supuesta autonomía debería señalar aquí los límites del ideal de ciencia. De hecho, no fue sino la reacción de un ideal de personalidad amenazado el que estableció la ilusoria convicción de que mediante el "pensamiento puro" el absolutismo del motivo naturaleza en su Idea básica trascendental podría ser puesto bajo rienda.

Concedamos que los pensadores humanistas, quienes consistentemente siguieron el ideal clásico de ciencia, fueron culpables de un primitivo naturalismo, en tanto que supusieron que era posible comprender el pensamiento real de una manera científica natural. Pero la filosofía kantiana trascendental de ninguna manera denunció la expansión del método científico natural sobre el acto concreto total de pensamiento en su carácter empírico temporal. Subsumió a éste sin el menor escrúpulo bajo el denominador común psicológico, naturalistamente concebido, del ideal de ciencia. La filosofía trascendental moderna sólo deseaba limitar el ideal de ciencia mediante una hipostatización de un "sujeto lógico trascendental", el cual debería ser elevado por encima de la coherencia intermodal de significado entre los diferentes aspectos del acto concreto de pensamiento. Tan pronto como se ve la insostenibilidad de esta presuposición, debe volverse evidente que el idealismo trascendental es impotente ante la pretensión absolutista del ideal de ciencia.

En consonancia con éste, este idealismo de hecho sólo puede aceptar una determinabilidad cósmica del acto empírico del pensamiento en el sentido específico de una relación de causalidad científica natural. Sólo el vuelo hacia una absolutización idealista puede procurar al ideal humanista de la personalidad una seguridad aparente contra las consecuencias del ideal de ciencia con su postulado de continuidad.

Consecuentemente, debemos establecer el hecho de que la Idea básica del pensamiento humanista en su estructura básica exhibe el irreconciliable conflicto inherente a su motivo básico.

Por virtud de éste, la filosofía humanista parece estar ubicada ante un inexorable dilema.

Se desencadenó una nueva lucha por la primacía, esta vez por el ideal de la ciencia, y luego por el de la personalidad, y en esta lucha ningún juez objetivo estuvo presente.

La tendencia de continuidad en el motivo libertad del ideal de la personalidad

El ideal de la personalidad, también, buscó apoyo en las funciones racionales (que fueron aisladas por el pensamiento teórico en una síntesis intermodal de significado). Y este motivo libertad posee la misma tendencia de continuidad que el ideal de ciencia que no reconocía límites heterónomos.

El intento, que habría de ser hecho pronto por Kant, de delinear los límites de cada uno, debía conducir a nuevas antinomias, las cuales examinaremos más estrechamente en sus lugares comunes. Después de atribuir la primacía al motivo libertad, el desarrollo dialéctico del pensamiento humanista ofrece un espectáculo realmente fascinante.

Pienso que la exposición más detallada en los próximos capítulos, la cual empieza con el conflicto entre Descartes y Hobbes, y debe ser concluida con la última fase del idealismo de Fichte, ganará en perspectiva si deja que la preceda un breve diorama del desarrollo dialéctico completo del motivo humanista básico en el pensamiento postkantiano hasta la más reciente fase.

§4 Un diorama del desarrollo dialéctico de la filosofía humanista después de Kant. El proceso de desarraigo religioso y la actualidad de nuestra crítica trascendental

El idealismo alemán de la libertad en el periodo de la Restauración ya no reconoció la línea de demarcación que Kant había trazado entre la naturaleza y la libertad, entre el ideal de ciencia y el de la personalidad. Ahora se hizo un intento por sintetizar ambos motivos antitéticos en un modo dialéctico de pensamiento y se pensó que las huellas escondidas de la libertad podrían encontrarse en la naturaleza misma.

El motivo de la libertad, y el ideal de la personalidad en él enraizado, recibieron en esta fase una nueva forma irracionalista y universalista. La filosofía de la Ilustración, e incluso Kant, los habían concebido en un sentido racionalista e individualista.

El origen de un nuevo ideal de ciencia histórico a partir de un viraje irracionalista y universalista en el motivo libertad

En nuestra ulterior exposición del desarrollo dialéctico del pensamiento humanista veremos cómo surgió a partir de esta nueva concepción del motivo de la libertad un nuevo modo científico de pensamiento, a saber el histórico. Y veremos cómo éste, en oposición al método científico natural y racionalista de la Ilustración, fue elevado al rango de un nuevo ideal de ciencia y de un nuevo modelo universal de pensamiento. Esto condujo a una visión historicista de la realidad que también permeó la visión de la naturaleza. A la larga, este historicismo resultó ser un oponente del motivo humanista de la libertad más peligroso que el ideal de ciencia basado en la física clásica.

Tan pronto como empezó a seguir sus propias tendencias internas, socavó los fundamentos religiosos tanto del ideal humanista de la ciencia como del ideal de la personalidad. Esto condujo a la fase final en el desarrollo del motivo básico dialéctico de la naturaleza y la libertad en el pensamiento filosófico: el del desarraigo espiritual.

En la primera edición de este trabajo (la holandesa), mi crítica trascendental del pensamiento humanista no incluyó ningún bosquejo de este ulterior desarrollo de la dialéctica religiosa en la *Idea básica* trascendental de la filosofía humanista desde la historicización del ideal de ciencia. Siento ahora la necesidad de bosquejar brevemente esta fase final. Pues desde la aparición de la edición holandesa se ha vuelto evidente que los fenómenos de desarraigo espiritual en el pensamiento humanista no fueron meramente de una naturaleza pasajera, sino que reflejaban una crisis en los mismos fundamentos espirituales de la cultura occidental.

Pues, desde el tiempo de la Ilustración, el humanismo ha sido el poder líder en esta cultura.

Tan pronto como el historicismo permeó la visión de la naturaleza en el método dialéctico del idealismo de la libertad, la “historia natural” fue concebida como la base de la historia cultural humana.

En la especulativa filosofía de la naturaleza de Schelling el proceso de desarrollo se mueve en una serie de potencialidades más bajas y más altas, desde el polo de la necesidad mecánica (la materia inerte) hasta el polo de la libertad creativa (el organismo viviente).

Pero, de acuerdo con él, ha de encontrarse también en la historia de la cultura una unión dialéctica de necesidad y libertad.

La necesidad está implicada aquí en la naturaleza individual de una nación, en su espíritu individual (*Volkgeist*) y tradición, que gobiernan al hombre de manera inconciente en buena medida. La libertad se manifiesta en el despertar de la conciencia histórica. Y en la obra de arte la tensión polar entre necesidad y libertad debe encontrar su reconciliación última.

La tensión polar entre el ideal historicista de ciencia y la dialéctica idealista del idealismo de la libertad de Hegel

Ahora bien, el ideal historicista de ciencia no podía revelar sus consecuencias relativistas radicales en tanto que estuviera inspirado y controlado por el idealismo postkantiano de la libertad. En esta fase, permaneció atado al modo de pensamiento irracionalista y universalista en el periodo de la Restauración. La logicización dialéctica de Hegel del proceso histórico como un despliegue dialéctico de la Idea Absoluta en el *espíritu objetivo* (*objektiven Geist*) significó por lo menos un retorno a la visión Ilustrada racionalista e individualista de la historia.

Desde luego, debe contribuir considerablemente a sacar a la luz la tensión interna entre el verdadero ideal de ciencia histórico y la lógica dialéctica-metafísica, inspirada en último análisis por la dialéctica religiosa de la necesidad y la libertad. Pues era imposible concebir de una manera satisfactoria el desarrollo histórico, en su curso impredecible, en las formas de pensamiento dialécticas apriori del sistema hegeliano.

Esta dialéctica idealista debe volverse insoportable a aquellos que han recibido al modo histórico de pensamiento como un nuevo viraje en el ideal de ciencia. Ató la investigación empírica a un esquematisismo apriori en el cual la “libertad creativa” del hombre en el proceso histórico era reducido al papel de títere de la Razón del Mundo.

Incluso el hecho de que Hegel tuviera una profunda compenetración histórica, y pudiera llenar este esquematisismo dialéctico idealista con un rico material histórico, no pudo salvar a este mismo esquematisismo.

El surgimiento de la sociología positivista y la transformación del método histórico de pensamiento en uno científico natural

Incluso en la primera mitad del siglo XIX el idealismo de la libertad fue confrontado con un peligroso competidor en la sociología positivista de De Saint Simon y Augusto Comte. Estos pensadores buscaron unir el modo histórico de pensar de la Restauración con la visión científica natural de la Ilustración. Trataron de transformar en una idea racionalista de progreso la idea irracionalista de desarrollo, tal y como ésta era concebida en la escuela Romántica e Histórica.

Es en este mismo periodo que el nuevo modo histórico de pensamiento en la emergente sociología empieza a relativizar las ideas que De Saint Simon y Comte —sin duda aun bajo la influencia del idealismo de la libertad— consideraban como líderes en la dinámica histórica de la sociedad.

En su famosa “ley de los tres estadios” (dicho sea de paso, formulada por Turgot), Comte trató de concebir el desarrollo histórico de la sociedad occidental en términos de un proceso causal necesario. El relativismo histórico, sin embargo, no fue llevado aquí todavía hasta sus últimas consecuencias. Por lo tanto, el primer intento de relativizar históricamente las ideas líderes de la cultura occidental era todavía inconsistente. Es verdad que las ideas de los primeros dos estadios, a saber, el teológico y el metafísico, fueron completamente abandonadas a la relatividad histórica. Las ideas del tercer estadio, sin embargo, como encarnación del ideal de la ciencia clásico y su motivo de dominio en una forma positivista, son elevados al rango de meta final del proceso histórico entero, y al estándar por el cual es juzgado este último. Esto no era sino la vieja fe en el poder libertador de la ciencia, tal y como la encontramos en la Ilustración. Este historicismo positivista está aun firmemente enraizado en el motivo religioso básico del humanismo. Posteriormente se autoproclamó como una nueva religión, un “*nouveau christianisme*”.

La transformación del historicismo en evolucionismo naturalista

Alrededor de la mitad del siglo XIX el historicismo tomó un nuevo viraje en el evolucionismo. El *dogma* de la evolución se difundió desde la biología a todas las ramas de la ciencia. Empezó así una nueva marcha triunfal del ideal de la ciencia determinista clásico en su transformación histórica. Desde Rousseau y Kant la primacía religiosa había sido atribuida al motivo de la libertad. Pero ahora la dialéctica religiosa condujo nuevamente al pensamiento idealista a la aceptación de la primacía del motivo naturaleza. El idealismo de la libertad se empezó a derrumbar. La sociología marxista transformó la dialéctica idealista de Hegel en un materialismo histórico. Éste explicaba la superestructura ideológica de la sociedad en términos de un reflejo del modo económico de producción. El marxismo y el darwinismo se unieron pero ellos, también, no llevaron al materialismo histórico hasta sus conclusiones relativistas extremas. Ambos creían todavía en una meta final de desarrollo que se encuentra fuera de la relatividad histórica. El motivo religioso básico del humanismo domina la confianza de ambos en la ciencia objetiva y en su actividad liberadora de la humanidad.

La primera expresión del proceso de desintegración espiritual en el historicismo. La religión de poder de Nietzsche

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, el proceso de desarraigo espiritual se empezó a revelar en el historicismo en una forma casi patológica.

El evangelio del superhombre de Nietzsche es la primera manifestación de este proceso.

En su primer periodo Nietzsche estuvo bajo la influencia del Romanticismo y el idealismo alemanes, desde los cuales cayó bajo el dominio del evolucionismo darwiniano. En la fase tercera y final de su pensamiento, sin embargo, desarrolló una religión de poder que rompió completamente con el motivo humanista de la naturaleza y la libertad en su sentido religioso original.

Esta visión de Nietzsche está basada en los dogmas darwinianos básicos y en una visión de la realidad historicista radical. Procediendo desde este fundamento, ve al hombre sólo como una “animal” que todavía no está “fijo”, y cuya única superioridad con respecto a otras especies consiste en el hecho de que el hombre no está sujeto a instintos estáticos y a una estáticamente circunscrito *Umwelt* [entorno].

En el desarrollo histórico de la cultura el hombre tiene su destino en sus propias manos, y por ello exhibe una naturaleza absolutamente dinámica. Nietzsche desea construir su antropología exclusivamente sobre los datos positivos de la “naturaleza y la historia”. Despotrica en contra del hecho de que el hombre sobreestima su propia importancia, ve el cosmos entero como relacionado consigo mismo, y se imagina que es una personalidad racional libre, radicalmente elevada por encima de los animales.

El hombre es un “animal fantástico” que de tiempo en tiempo tiene necesidad reflexionar sobre la meta de su existencia y es así que propone ideologías concernientes a Dios y la moralidad. Sin embargo, la ciencia ha progresado tanto que el hombre ha matado a sus dioses y ahora sólo retiene su propio futuro histórico. Pero la historia —a pesar de todas las ideologías cristianas y humanistas— no es sino una lucha por el poder.²⁰

Así, la *Wille zur Macht* [voluntad de poder] es el único escape existencial para el hombre del nihilismo a que conduce el historicismo.

El reino del “superhombre”, de la “bestia rubia”, en el que esta *voluntad de poder* asumirá formas suprahumanas, sólo puede ser establecido a través de una *Umwertung aller Werte* [transvaluación de todos los valores] sobre las ruinas de las ideologías cristiana y humanista.

El ideal de la ciencia y el ideal de la personalidad del humanismo son ambos rechazados. Nietzsche considera a la ciencia sólo como una ayuda biológica en la lucha por la existencia. Sólo tiene un valor pragmático. El historicismo consistente ya no puede tener fe en la *verdad* científica. Ni puede creer ya más en la idea de humanidad que estaba enraizada en el motivo religioso de la libertad. Es así que Nietzsche introdujo en la filosofía humanista el gran proceso de la degradación religiosa. Y esto pronto conduciría a una

²⁰ En nuestro análisis de la estructura modal del aspecto histórico, en el volumen II, veremos que el dominio o el poder es desde luego el momento nuclear de este aspecto.

crisis espiritual radical en la cultura de Occidente, acelerada por las dos guerras mundiales.

El papel del neokantismo y el neohegelianismo en la crisis del historicismo

Esta degradación interna se reveló incluso en los movimientos filosóficos que en las primeras décadas del siglo XX buscaron revivir la filosofía kantiana o la hegeliana.

Los neokantianos (la escuela de Marburgo y la de Rickert, Windelband y Lask) y los neohegelianos trataron de contener el absolutismo del positivismo naturalista y de detener las consecuencias nihilistas del historicismo.

Bajo la influencia de Rickert y de su seguidor, Max Weber, el historicismo se empezó a apartar del evolucionismo naturalista. En su construcción apriori del desarrollo de la sociedad humana, éste no pudo mantener su territorio ante una exacta investigación histórica de los hechos etnológicos. La hipnosis del “dogma de la evolución”, que se había ido muriendo durante el siglo XIX, empezó de nuevo a hacer lugar a la reflexión epistemológica sobre la diferencia metodológica entre ciencia natural y cultural. Por un tiempo pareció como si el pensamiento humanista fuera a regresar a las grandes figuras del idealismo alemán. Pero la raíz religiosa de este idealismo estaba demasiado fuertemente socavada en el neokantismo y el hegelianismo por el omniconquistador relativismo histórico.

Consecuentemente, no pudieron contener la crisis espiritual. El papel del neokantismo en Alemania estaba de hecho finalizando con el surgimiento del nacionalsocialismo. Y los neohegelianos alemanes interpretaron el idealismo dialéctico de la libertad de Hegel preponderantemente en un sentido relativista, de modo que pronto se convirtió en un dócil instrumento del régimen hitleriano.

El ideal clásico de la ciencia y el desarrollo de la física del siglo veinte. El neopositivismo de la escuela de Viena

Por otra parte, un retorno al viejo ideal determinista de la ciencia no era ya posible. El desarrollo de la microfísica en el siglo XX reveló que la concepción determinista de las leyes de la naturaleza no podía ser mantenida. La mecánica cuántica destronó el concepto clásico de causalidad. El neopositivismo, procedente de Mach, encontró su centro en la escuela de Viena. Por lo menos, esperaba de la moderna ciencia natural una aproximación más adecuada a la realidad.

Vio las fórmulas y conceptos de la física como meros símbolos convencionales, que sólo tenían valor para la economía del pensamiento, pero nunca podían tener pretensiones de verdad.

La lógica eidética y la fenomenología de Husserl

La lógica “eidética” que Edmundo Husserl estableció buscó rejuvenecer la idea de *mathesis universalis*. Pero ya se había perdido la fe en el poder creativo del pensamiento matemático autónomo. De modo que la introducción por Husserl de un “método eidético” en su lógica pura ha de entenderse sólo desde la perspectiva de la degradación general de las certezas anteriores; fue un intento por fundamentar el pensamiento lógico mismo sobre una intuición directa de las esencias (*Wesensschau*) que no necesitara un criterio de verdad. La fenomenología que desarrolló posteriormente estuvo, de seguro, formalmente conectada con el *cogito* de Descartes es su sentido amplio de reflejar la autoconciencia. Sin embargo, fue desarrollado en la dirección de un idealismo trascendental en el cual tanto el ideal matemático de ciencia de Descartes como la fe de Kant en la realidad práctica de la idea de la libertad cayeron bajo la *epojé* (ἐποχή) fenomenológica.²¹

Con este desarrollo, la así llamada egología trascendental fue puesta en un vacío religioso.

El historicismo radical había desnaturalizado el motivo básico central del humanismo para convertirlo en un fenómeno histórico. Husserl lo redujo a un “fenómeno” constituido por el ego trascendental mismo. La conciencia fenomenológica trascendental se convierte en un “observador desinteresado”; el fenomenólogo cree que en la *epojé* teórica (ἐποχή) puede dar una *descripción esencial* adecuada del entero acto vital del hombre en su relación intencional con el mundo. De este modo la fenomenología, como una ciencia filosófica universal de las “esencias” (*Wesenswissenschaft*), debiera tener que fundamentar todas las ciencias empíricas.²² Pero detrás de la absolutizada conciencia teórica trascendental bosteza el abismo de la nada, y esto a pesar del hecho de que un degenerado motivo religioso de libertad autónoma todavía opera en esta misma absolutización. Pues, de hecho, no hay neutralidad religiosa en la actitud en apariencia puramente teórica de esta “egología”.

La segunda tendencia principal en la fenomenología que surgiera directamente del historicismo, y fuera establecida por Wilhelm Dilthey en su último periodo, era de origen irracionalista. Fue asimilada por Heidegger en su filosofía de la existencia, después de que Sören Kierkegaard hubiera sentado los fundamentos del pensamiento existencial en fuerte oposición al idealismo hegeliano.

Por lo demás, desde Nietzsche había nacido del historicismo una fuertemente veteada filosofía de la vida. Concordaba con el existencialismo en su

²¹ Ver *Die Pariser Vorträge* [Las conferencias de París], *Werke*, vol. I, edición e introducción del Profr. Dr S. Strasser (Martinus Nijhoff, La Haya, 1950), p. 9.

²² Cfr. *Cartesianische Meditationen* [Meditaciones cartesianas] II, §15. *Werke*, vol. 1, 1950, p. 72 y ss.

profundo desprecio por el ideal de la ciencia y el idealismo humanista de la libertad.

Hizo su entrada aquí una devaluación general de la Razón. El *cogito* por reemplazado por el *vivo*, la Idea Absoluta por el mito y la “corriente de la vida”. En ésta, el motivo humanista de la libertad buscó su refugio después de la degradación de su ideal religioso de la personalidad. Este ideal parecía recibir el golpe de muerte por el lado de la psicología profunda. En el modo analítico del ideal mecanicista de la ciencia, Freud desnudó las oscuras profundidades del inconsciente.

La conciencia humana parecía ser destronada y con ella los estándares autónomos de la ética y la religión humanista.

La actitud de decadencia en la filosofía de la historia de Spengler y en el existencialismo humanista

Desde la primera guerra mundial, la crisis espiritual de la cultura occidental se expresa en la filosofía humanista en una actitud de ocaso. El *Der Untergang des Abendlandes* [*Ocaso de Occidente*] de Spengler, el *Sein und Zeit* [*El ser y el tiempo*] de Heidegger y el *l'Être et le Néant* [*El ser y la nada*] de Sartre, son en este respecto tres trabajos extremadamente representativos. El hombre moderno ha pasado a través de dos guerras mundiales. El historicismo sólo permite que retenga la compenetración en el sinsentido de su libertad existencial ante la naturaleza en la que está “arrojado”. La cultura occidental está destinada al ocaso (Spengler) y la libertad de la existencia humana es una “libertad para la muerte” (Heidegger), una nada (Sartre).

Desde que el catolicismo romano y la Reforma habían sido desplazados de su posición dominante, el humanismo había jugado el papel dominante en la cultura occidental durante dos siglos. Pero ahora, debido a su proceso intrínseco de degradación, había perdido su posición monopólica de poder. Movimientos espirituales antihumanistas (nacionalsocialismo, fascismo y bolchevismo) habían surgido de la degeneración patológica de su motivo religioso de la libertad, causada por las consecuencias radicales del historicismo. El humanismo había sido así puesto a la defensiva.

Se había desatado una caótica lucha por el liderazgo en el desarrollo futuro de Occidente. Las viejas fuerzas culturales, el catolicismo romano y el protestantismo, han también vuelto a despertar de su letargo filosófico y cultural, y con una nueva fuerza buscaban ahora en filosofía tener parte en la gigantesca lucha por el futuro de nuestra cultura.

La actualidad de nuestra crítica trascendental del pensamiento teórico

Es precisamente a la luz de todo este desarrollo de la filosofía humanista que se hace altamente necesaria y actual una crítica trascendental radical del pensamiento teórico. Los fundamentos sobre los que nuestra cultura había buscado construir han sido sacudidos por doquier por las tormentas de un periodo de transición tremendo. Por lo tanto, la autonomía del pensamiento teórico ya no puede ser propiamente puesta como un axioma filosófico. Es comprensible que esto haya sido hecho en el periodo en que el motivo humanista básico estuvo prácticamente sin desafío en la filosofía. Sin embargo, en la presente crisis espiritual, quienquiera que piense que se puede refugiarse en esta posición dogmática para bloquear el camino a una autorreflexión crítica radical en la filosofía exhibe con ello el hecho de que no ha entendido nada de las más profundas causas de esta crisis.

La siguiente y más detallada crítica trascendental de la filosofía humanista sólo desea mostrar el desarrollo de ésta a la luz de las tensiones dialécticas en su propia idea básica trascendental. Este es, en mi opinión, el único modo de hacer justicia a los diferentes movimientos dentro de esta filosofía.