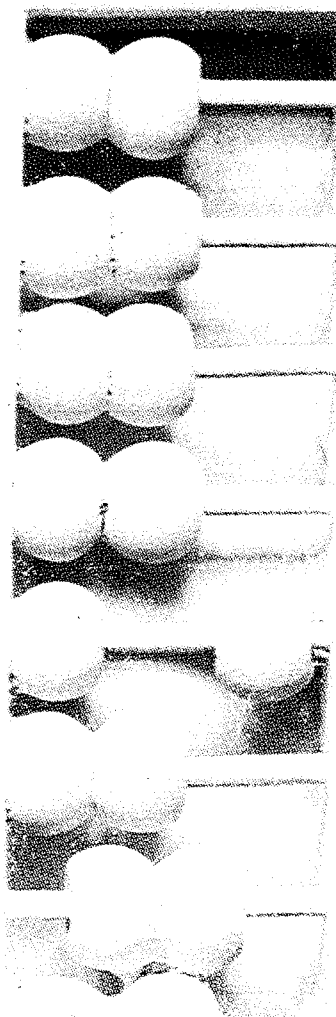
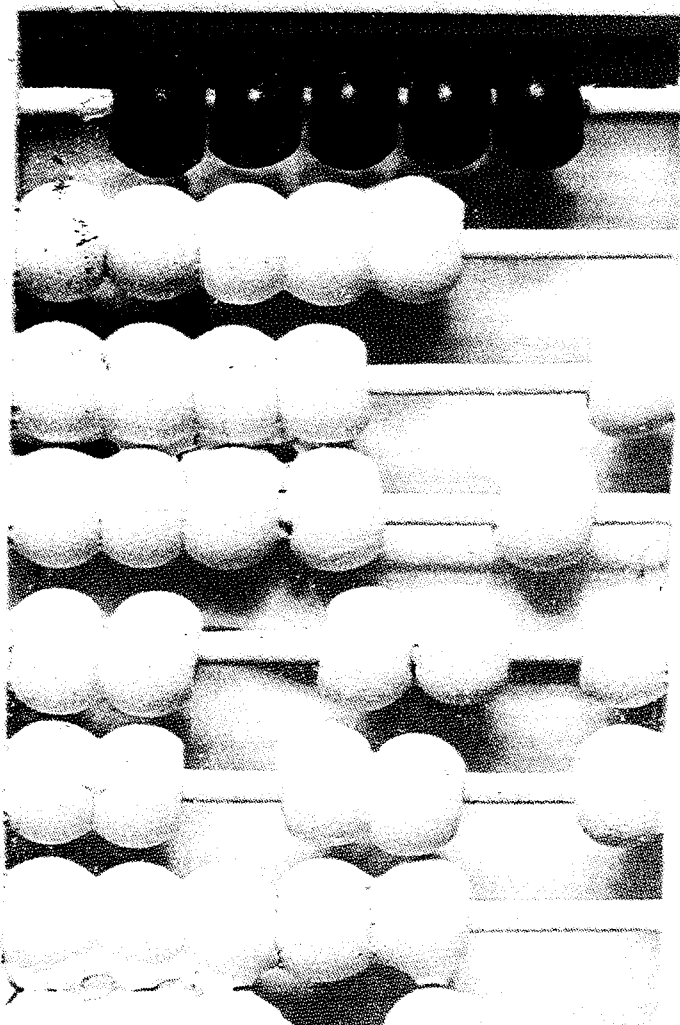




**Xavier
Zubiri CINCO
LECCIONES DE
FILOSOFIA**

Alianza Editorial

Cinco lecciones de filosofía

Sección: Humanidades

Xavier Zubiri:
Cinco lecciones de filosofía

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Primera edición en Editorial Moneda y Crédito: 1963
Segunda edición en Editorial Moneda y Crédito: 1970
Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1980
Cuarta reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1992

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Carmen Castro de Zubiri
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980, 1982, 1985, 1988, 1992
Calle Milán, 38; 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-1783-0
Depósito legal: M. 43.895/1991
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Prólogo a la tercera edición

Estas páginas constituyen un fragmento de lo que pudiera ser una introducción a la filosofía. Entre las muchas maneras de entender la introducción a la filosofía, hay efectivamente una: exponer la marcha de la idea misma de filosofía. No se trata de reunir las diferentes definiciones que de la filosofía se han dado, sino del intento de esclarecer la estructura misma de la filosofía puesta en marcha. Para ello he elegido cinco autores. Como digo al principio del libro, esta selección es absolutamente arbitraria y además muy incompleta. Arbitraria: no responde a un hilo conductor oculto en el fondo de los autores citados. Es una selección tan arbitraria que hubiera podido perfectamente elegir otros filósofos. Y en este sentido, además de arbitraria esta selección es, naturalmente, incompleta. Una exposición adecuada debería abarcar otros muchísimos pensadores. De hecho, en otro curso mío he intentado añadir a los cinco autores a que este libro se refiere cuatro más: santo Tomás, Descartes, Leibniz, Hegel. Tal vez un día me decida a publicar estos estudios.

Trátase, pues, de cinco lecciones de filosofía no en el sentido de cinco temas de filosofía, sino de cinco lecciones sobre la idea misma de filosofía. Una cosa son los conceptos y los temas que constituyen el contenido de una filosofía: otra muy distinta la idea estructural de la filosofía misma. Son tan distintas, que unos mismos conceptos, y hasta unos mismos juicios y razonamientos, pueden ser perfectamente comunes a filosofías de muy distinta estructura. Esto mismo acontece en otros dominios del saber, por ejemplo en la física. Desde los tiempos del helenismo hasta Descartes, Leibniz y Newton, hay conceptos que reaparecen constantemente, por ejemplo, la fuerza, el ímpetu, etc. Sin embargo, ello no obsta para que haya habido un cambio esencial en la física. Para toda la física anterior a Galileo, la naturaleza es un sistema de formas sustanciales como principios de operación. En cambio para Galileo, como nos dice él mismo literalmente, el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos. Con ello Galileo tuvo la clara idea de que a pesar del elenco usual de los conceptos físicos, él ha iniciado una *Nuova Scienza*, una ciencia nueva: es nuestra física. Pues bien: eso mismo sucede en filosofía. Por ejemplo, la idea de sustancia y accidente es común a Aristóteles y a Kant; sin embargo, la idea estructural de la filosofía es radicalmente distinta en ellos. La misma idea de acto ha sido común a Aristóteles y a Hegel, a pesar de que sus filosofías sean en cierto modo opuestas.

Pues bien, aquí trato en primera línea de la idea de filosofía. La filosofía tiene ante todo un *horizonte* de intelección. De hecho, en la filosofía europea estos horizontes han sido dos. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio. Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que de veras son, sin embargo cambian, y recíprocamente que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es

el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica en la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. Movilidad y nihilidad: he aquí, pues, los dos horizontes de la filosofía europea.

Pero la filosofía, además de un horizonte, tiene una *estructura*. Dentro de un mismo horizonte, la filosofía puede adoptar y ha adoptado de hecho estructuras muy diversas. Hay en primer lugar la filosofía entendida como *forma de vida*. Tal es, por ejemplo, el caso de los cínicos y cirenaicos, y en muchos aspectos el caso del propio estoicismo. Vivir filosóficamente es lo que todavía resuena muchas veces en nuestro idioma, por ejemplo cuando decimos de alguien que toma la vida con mucha filosofía. Como forma de vida, la filosofía tiene evidentemente una estructura propia. Hay, en segundo lugar, la filosofía entendida no como forma de vida, sino como *doctrina de la vida*. Problemas como el del sentido de la vida pertenecen a este concepto de filosofía. Esta doctrina es también una estructura propia de ella. Es lo que a fines del siglo pasado y a comienzos del nuestro se llamó filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*). No es completamente ajeno Dilthey a este concepto. Finalmente, hay la filosofía como *un conocimiento* (en el sentido más lato del vocablo) de las cosas, comprendiendo en ellas al hombre mismo y a su vida. Es la filosofía como conocimiento lo que estudia este libro. Como conocimiento, las diversas filosofías aquí estudiadas tienen cada una su estructura propia: no es la misma la estructura de la filosofía como conocimiento en los cinco filósofos aquí estudiados.

Como conocimiento, la filosofía envuelve la determinación de su objeto formal propio, y 'a una' con ello la determinación del modo mismo de conocer. Para Aristóteles el objeto de la filosofía es el ente; para Kant es el objeto fenoménico; para Comte el objeto de la filosofía es el he-

cho científico; para Bergson el objeto de la filosofía es el dato inmediato de la conciencia, la *durée*; para Dilthey el objeto de la filosofía es la vida; para Husserl el objeto de la filosofía es la esencia pura de la conciencia, la esencia fenoménica; para Heidegger el objeto de la filosofía es lo desvelado en mi existencia temporal: para él esto es el ser. Y evidentemente el modo del conocimiento del ente no es de la misma estructura que el modo del conocimiento del fenómeno o de la *durée*, etc., etc.

No entra en mi ánimo, lo digo en el libro, discutir estas diversas concepciones estructurales de la filosofía. Mi interés ha sido meramente expositivo. En esta exposición puede descubrirse algo, a primera vista, sumamente desconcertante. Parece, y en efecto es así, que estas filosofías no dicen lo mismo. Es lo que expreso diciendo que el concepto de filosofía no es unívoco. ¿Se trata entonces de un concepto más o menos equívoco? Evidentemente, no. Porque estos filósofos, aunque no dicen lo mismo, sin embargo hablan de lo mismo. ¿De qué? No de un *concepto* de filosofía, sino de un *saber real en marcha*, de un saber que constitutivamente está buscándose a sí mismo, tanto por razón de su objeto como por razón de la índole de su conocimiento. Es un saber intelectivamente sentido como imprescindible, pero imposible de ser definido de antemano. «Conocimiento que se busca» (*zetouméne epistémē*) fue en efecto la fórmula primaria con que Aristóteles calificó a la filosofía. Seis o siete siglos más tarde escribía san Agustín: busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar.

Fuenterrabía, Agosto 1980

Advertencia preliminar a la primera edición

Estas páginas son el texto de las lecciones expuestas durante esta primavera última, los días 7, 14, 21, 28 de marzo y 4 de abril, organizadas por la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Tienen un carácter elemental, meramente expositivo y docente; me he abstenido en ellas de toda discusión o reflexión crítica. No constituyen, pues, un libro. Pero muchas personas me han manifestado el deseo de disponer del texto, por creer que puede prestarles algún servicio informativo y orientador. Es la razón que me ha movido a publicarlo; va, pues, exclusivamente destinado a esta función. Conforme a ella, mi propósito era publicar estas lecciones en forma simplemente mecanografiada; pero dificultades técnicas han aconsejado a los editores utilizar letra impresa. Sin embargo, ello no altera lo más mínimo el carácter y el destino de esta publicación.

El texto es el de las lecciones expuestas. He introducido solamente dos pequeñas modificaciones. Una, la inevitable adaptación del estilo oral al estilo escrito, en algunos pasajes. En otros casos, por no excederme de la hora, tuve que suprimir algunos detalles en mi exposición; me ha parecido oportuno incorporarlos al texto actual. Con ello, la redacción resulta un poco irregular; pero dado el carácter de la publicación, he pensado que esto no constituye un inconveniente especial.

Para orientación de los oyentes, aconsejé la lectura de algunos pasajes breves de los filósofos sobre los que iban a versar las lecciones:

- Lección 1: Aristóteles, *los dos primeros capítulos del libro primero de la «Metafísica».*
- Lección 2: Kant, *el prólogo a la segunda edición de la «Crítica de la razón pura».*
- Lección 3: Comte, *las dos primeras lecciones del volumen primero del «Cours de Philosophie positive».*
- Lección 4: Bergson, *«Introducción a la metafísica», recogido con otros trabajos suyos en un volumen que lleva por título «La pensée et le mouvant».*
- Lección 5: Husserl, *«La filosofía como ciencia estricta».*
Dilthey, *«La esencia de la filosofía».*
Heidegger, *«Qué es metafísica».*

Hay traducción española de todos estos textos, salvo, tal vez, del de Comte.

Madrid, 1963.

Lección I
ARISTOTELES

En las lecciones de este año quiero decirles a ustedes qué es lo que algunos grandes filósofos han pensado acerca de la filosofía. No se trata de hacer una exposición resumida de sus filosofías, sino tan sólo de decir qué entendieron por filosofía, qué idea se forjaban de aquello a que se han dedicado: el saber filosófico, del que son egregios representantes. Mi pretensión no es opinar sobre ninguno de ellos. Todo lo contrario. Quiero omitir en absoluto toda reflexión personal acerca de lo que cada uno de los filósofos en cuestión haya concebido, y limitarme a exponer su pensamiento en una forma meramente docente. Desearía tan sólo que al cabo de estas cinco lecciones tuviéramos todos —y yo el primero— la impresión suscitada por el choque de estas concepciones tan diversas de la filosofía. Una impresión que le deja a uno preguntándose a sí mismo: ¿Será posible que a cosas tan distintas se llame así, sin más, «filosofía»? Es el único resultado que quiero obtener: que al cabo de la quinta lección tengan ustedes en su cabeza el mismo problema que tengo yo en la mía.

La selección de los pensadores no tiene finalidad latente ninguna; es absolutamente arbitraria. No me es posible hablar aquí de todos, sino tan sólo de algunos, elegidos, pues, sin más razón que el ser —entre otros— lo bastante importantes para referirme a ellos.

Hoy, en esta primera lección, vamos a hablar de Aristóteles, y fijar, como tema de nuestra meditación, lo que entendía Aristóteles por filosofía. ¿Qué entendía Aristóteles que hacía cuando hacía filosofía?

Al comienzo de su *Metafísica*, Aristóteles dedica los dos primeros capítulos a decirnos qué va a entender por filosofía. Como es bien sabido, la palabra *metafísica* no se encuentra en los escritos de Aristóteles; es un título puramente editorial que Andrónico de Rodas puso a una colección de escritos sin título, que venían después de los tratados de Física. Por eso los rotuló: «lo que viene después de la Física», *tà metá tà physiká*. Aristóteles emplea una expresión más adecuada, de la que nos ocuparemos luego: filosofía primera.

Filosofía significa el gusto, el amor de la sabiduría (*σοφία*) y del conocimiento, sobre todo de ese conocimiento que se logra por el examen o inspección de las cosas; un examen que los griegos llamaron *theoría* (*θεωρία*). Estos tres conceptos (filosofía, sofía, teoría) estuvieron siempre íntimamente asociados en la mente griega. Así, Herodoto atribuye a Creso estas palabras con que saluda a Solón: «Han llegado hasta nosotros muchas noticias tuyas, tanto de tu sabiduría (*σοφίη*) como de tus viajes, y de que, movido por el gusto del saber (*ὡς φιλοσοφῶν*), has recorrido muchos países por examinarlos (*θεωρίης εἵνεκεν*)» (*Histor.* I, 30).

Como adjetivo, *sophós* es un vocablo muy difundido en el mundo griego. No significa siempre ni principalmente nada sublime e inaccesible. *Sophós* es, más o menos, el «entendido en algo». Un buen zapatero es *sophós* en zapatería porque sabe hacer bien zapatos. Por saberlos hacer bien es capaz de enseñar a hacerlos a los demás. Por esto el *sophós* es alguien que se distingue de los demás por un saber superior en cualquier orden. En esta línea, *sophós*

acabó, en el curso de los siglos, por designar al que por su saber superior es capaz de enseñar a los demás lo concerniente a la educación, a la formación política, etc.: fue el *sophistés*.

Como participio, según puede verse en el texto citado, existía ya en tiempos de Herodoto la idea de filosofar. Sin embargo, fue probablemente tan sólo en el círculo socrático donde se creó el sustantivo filosofía (φιλοσοφία). Por lo menos fue en ese círculo donde adquirió un nuevo y preciso sentido por contraposición a la *sophía* misma. Y es que en Grecia las palabras *sophós* y *sophía* tuvieron también una línea de tradición distinta a la que acabamos de apuntar. Al fin y a cabo, el *sophós* a que hasta ahora hemos aludido no es, en el fondo, más que un «entendido» en su materia y capaz de comunicar su saber por enseñanza. Pero desde la más remota tradición, *sophía* significó también un tipo de saber especial: un saber acerca del universo, de la vida privada y pública; un saber eminente que confiere a quien lo posee no precisamente capacidad de enseñar, sino autoridad para dirigir y gobernar: la Sabiduría. Tales fueron los *Sophoí*, los «Siete Sabios», entre los cuales se cuenta precisamente a Solón. Han gravitado de una manera decisiva sobre todo el pensamiento y el mundo griego. El sabio, en este sentido, existió también en Oriente. Lo sabían los griegos, y de ello nos dan testimonio los pocos fragmentos que se conservan de una obra juvenil de Aristóteles: *Acerca de la Filosofía*. Pero sólo en Grecia se adscribió la Sabiduría al examen, a la *theoría*. Y esta interna unidad de *sophía* y *theoría* fue la gran creación del espíritu griego. Por esto es por lo que los grandes filósofos, tales como Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, fueron «grandes sabios».

Pues bien, frente a estos sabios que pretenden poseer

la sabiduría, Sócrates y sus discípulos tienen una actitud distinta, aparentemente más modesta, pero en realidad tal vez un poco altanera, que consiste en profesar que «no sé nada», y que el saberse ignorante es el único saber que de veras se posee: la única sabiduría es la ignorancia. Por consiguiente, la *sophía* no es un saber que se posee ya, sino que «se busca» por pura complacencia; la *sophía* misma es sólo «filo-sofía». Es una forma de saber distinta, por ejemplo, de la «filo-calía» (φιλοκαλία), el gusto por las cosas bellas. Pero una forma de saber en la que lo decisivo está justamente en ser buscado. Por tanto, más que una doctrina es una actitud, una nueva actitud. Desde ella se enfrenta Sócrates con el que hasta ahora se creía *sophós*. Ante todo, se enfrenta con los grandes filósofos. Les reprocha, según Jenofonte, el que con toda su *theoría*, y prescindiendo de que se contradicen entre sí, son incapaces de saber acerca de la Naturaleza lo que es más necesario para la vida: saber cómo el hombre va a poder predecir y manejar los eventos. Pero Sócrates se enfrenta también con quienes, más atentos a la vida inmediata, creen ser *sophoí* en el sentido de «entendidos» en algo. En primer lugar, con los «entendidos» en la vida pública, los sofistas, que pretenden enseñar la virtud política, haciéndose cuestión central de si la virtud (*areté*) es algo que se puede aprender y enseñar. Pero, en segundo lugar, si aceptamos el testimonio de Aristóteles y la imagen del Sócrates platónico —no vamos a entrar aquí en este problema histórico—, Sócrates se enfrenta también con todo «entendido» en algo, sea en lo tocante a las cualidades personales, sea en los menesteres de la vida cotidiana, apremiándole con interminables preguntas para hacerle comprender que, en el fondo, no sabe lo que mejor cree saber: si es justo, valiente, feliz, virtuoso, gobernante, etcétera, preguntándole qué es la virtud, qué la justicia, qué el

gobierno, qué la felicidad, etc. Y las preguntas constituían no sólo un medio de demostrar la ignorancia, sino una presión para llevar a una autorreflexión («conócete a ti mismo») encaminada a encontrar dentro de uno mismo el «concepto» de lo que se busca hasta dejarlo plasmado en una «definición» de lo que se ignoraba. La ignorancia no era sólo un estado, sino un método: fue la mayeútica socrática. En esta autoreflexión encontraba Sócrates un nuevo tipo de vida. Una vida feliz, una eudaimonía lograda por un saber que sale de uno mismo y confiere por ello plena suficiencia al hombre: un ideal de vida cuya decadencia puede verse en las pequeñas escuelas socráticas (cínicos, cirenaicos, etc.). Fue, por otra parte, el primer intento de formación de un nuevo tipo de ciudadano, respetuoso ante las leyes, pero crítico inflexible de ellas.

Platón llevó estas directivas de Sócrates a su último extremo filosófico. El término de la definición socrática ya no será la cosa, siempre variable, sino lo que las cosas siempre «son». Y este ser es lo que Platón llamó Idea, algo que se aprehende solamente en esa visión mental que se llamó Nous. Esta visión no sólo es distinta, es decir, no sólo permite discernir con rigor estricto el ser de una cosa del ser de otra, sino que, además, es lo que nos permite aprehender en la Idea la interna articulación de sus notas y de sus relaciones con las demás; es decir, la definición. La mayeútica se torna en dialéctica de las Ideas. Esto es lo que Platón entendía por filosofía.

En este círculo socrático-platónico es donde Aristóteles forja su concepción de la filosofía, una idea rigurosamente nueva. Para ello se tuvo que enfrentar con toda esa serie de aspectos de la cuestión del *sophós*, de la *sophía* y de la *philosophía*, que vamos a reducir a tres:

1.º *La filosofía como forma de saber.*—¿Qué es lo que

el filósofo sabe cuando filosofa, mejor dicho, qué es lo que Aristóteles quiere que sepa, no por un capricho suyo, sino por lo que, según él, constituía el tema permanente del filosofar? La respuesta a esta pregunta fue la gran creación aristotélica.

2.º *La filosofía como función intelectual.*—¿Qué función desempeña el saber filosófico en el resto de la vida?

3.º *La filosofía como modo de actividad,* como modo de ser del filósofo.

He aquí los tres puntos de vista en que sucesivamente habremos de ir colocándonos, para ver con toda rapidez qué es lo que Aristóteles pensaba de la filosofía.

I. La filosofía como modo de saber

Saber, εἰδέναι, es poseer intelectivamente la verdad de las cosas. Y en la primera línea de su *Metafísica* nos dice Aristóteles: «Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber» (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, 980 a 21). Se trata, pues, de un impulso (ὄρεξις), de un deseo que tiene el hombre en su naturaleza misma. Seguramente recordaba Aristóteles la frase del *Fedro* platónico: «Pues por naturaleza, amigo, hay ínsita cierta filosofía en el entendimiento del hombre» (φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρός διανοίᾳ 279 a). Pero Aristóteles no va tanto al entendimiento (διάνοια), sino a algo más modesto: al deseo, al impulso (ὄρεξις). El saber a que por naturaleza estamos impulsados no es un saber cualquiera, sino que es un εἰδέναι, un saber en el que estamos firmes en la verdad de las cosas. Y de que tenemos este deseo por naturaleza es un signo (σημεῖον) la delectación, el deleite que tenemos en el ejercicio de la función de sentir (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις). Veremos que esta frase, aparentemente inocua, encierra para Aristóteles un profundo sentido, del que hablaremos en el tercer punto de la lección.

Este deseo de saber, nos dice, lo comparte el hombre, en cierto modo, con el animal, porque un primer esbozo de este

saber está incardinado en el sentir mismo, en la *aísthesis*. Porque, en primer lugar, el mero hecho de sentir es efectivamente tener la mostración de algo. Pero, además, en segundo lugar, algunos animales (Aristóteles excluye de ellos a las abejas) tienen la facultad de mantener, de retener, lo que han sentido. Y entonces el mero sentir, que sería en sí mismo una serie de impresiones fugitivas, como un ejército en desbandada, se va reorganizando gracias a esta «reten-tiva» (*μνήμη*): una percepción queda firme; a ella se agrega la segunda, etc. Y así sucesivamente se va organizando un orden. Este orden, organizado por la retentiva o memoria sobre el sentir, es lo que Aristóteles llama experiencia, *empeiría* (*ἐμπερία*). Por esto, de los animales, cuanto más experiencia tengan, decimos, en cierto modo, que son más inteligentes.

El hombre, sin embargo, tiene otros modos de saber exclusivos suyos. Otros modos de saber que son de distinta índole, pero que están todos apoyados en la experiencia, en la *empeiría* organizada por la memoria: *tékhne* (*τέχνη*), *phrónesis* (*φρόνησις*), *epistéme* (*ἐπιστήμη*), *nous* (*νοῦς*), *sophía* (*σοφία*). Primero, *tékhne*; los latinos han traducido el término por *ars*, arte, la capacidad de producir algo. No discutamos la traducción; conservémosla alternando con el vocablo griego mismo en transcripción: *tékhne*. Segundo, *phrónesis*, la prudencia. Tercero, *epistéme*, ciencia en sentido estricto. Cuarto, *Nous*, propiamente «inteligencia». Quinto, *sophía*, sabiduría. Estos cinco modos de saber, dice Aristóteles, son modos de *ἀληθεύειν*, un verbo denominativo de *ἀλήθεια* (verdad). El verbo ha solido traducirse brillantemente por «patentizar»; pero prefiero traducirlo de un modo más literal por «estar en la verdad». Aquellos cinco modos de saber son cinco modos de estar en la verdad de algo.

a) La *tékhne*. El hombre «hace» cosas, dando al verbo

hacer el sentido preciso de producir, fabricar, etc. Es lo que el griego llama *poíesis* (ποίησις). En el hacer, aquello por lo cual el hombre hace la cosa se encuentra no en las cosas mismas, sino en la mente del artífice, a diferencia de lo que sucede con la naturaleza (φύσις), que lleva en sí mismo el principio generador de las cosas. Por esto la *tékhne* no es naturaleza. Ahora bien, sería un error pensar que la *tékhne* consiste en la producción misma. No se trata de esto. Para un griego, la *tékhne* no consiste en *hacer* las cosas, sino en *saber hacer* las cosas. Lo que constituye la *tékhne* es el momento de saber. Y por esto es por lo que Aristóteles dice que es un modo, el modo primario y elemental, de saber, de estar en la verdad de las cosas. Así, por ejemplo, saber que tal fármaco ha curado a Fulano, Zutano, Perengano, etc., es un saber por experiencia, empírico. Pero saber que este fármaco cura a los biliosos esto ya no es experiencia, sino *tékhne*; en el ejemplo, es la *tékhne* médica (τέχνη ἰατρική). Es difícil, a primera vista, percibir la diferencia entre experiencia y *tékhne*, porque el que tiene experiencia muchas veces logra la curación con más éxito que el médico. Esto es verdad, pero concierne tan sólo a la producción de lo que se pretende producir. Como todo enfermo es individual, y la experiencia recae sobre lo individual, es obvio que en muchos casos acierta mejor el empírico que el médico. Pero es que todo esto concierne al orden de *producir* los efectos que se intentan, no al modo de *saber producirlos*. Como saber, nos dice Aristóteles, el saber de la *tékhne* es muy superior al de la experiencia, al de la *empeiría*. Y esta superioridad tiene tres caracteres. En primer lugar, el que tiene *tékhne*, el τεχνίτης, *sabe mejor* las cosas que el que sólo tiene experiencia. El empírico sabe *que* Fulano está enfermo y *que* (ὅτι) suministrándole tal fármaco se curará. En cambio, el que tiene *tékhne* sabe *por qué* (διότι) se cura. Los

dos saben tal vez lo mismo, pero el médico lo sabe mejor. Saber el porqué es lo propio de la *tékhne*. No es una simple habilidad, sino un obrar «con conocimiento de causa». Por esto, nos dice Aristóteles, la cualidad del jefe de Estado no es la habilidad en el manejo de los ciudadanos, sino el conocimiento de causa de los asuntos públicos, la *tékhne* política (τέχνη πολιτική). Y es que las cosas, según Aristóteles, no simplemente «son» (ὄντα), sino que en eso que llamamos su «ser», su εἶναι, está inscrito, como momento intrínseco suyo, algo que, sin compromiso en la expresión (una expresión poco aristotélica), llamamos «razón de ser»: las cosas «son» en esa forma de «ser» que es «ser con razón»; si se quiere, «ser-razón». De ahí que el que tiene *tékhne* al conocer una cosa no sólo conoce «otra», su causa, sino que conoce el ser mismo de la primera, pero mejor, porque conoce su «ser-razón».

En segundo lugar, la *tékhne* no sólo conoce mejor que la experiencia, sino que conoce más que ella, *sabe más cosas*. Porque por experiencia sabemos de varios, de *muchos* enfermos; pero por la *tékhne* sabemos, por ejemplo, de *todos* los biliosos. El saber de la experiencia, de la empeiría, es particular; pero el saber de la *tékhne* es universal.

Finalmente, por esto mismo, el que tiene la *tékhne* es el que mejor sabe comunicar y enseñar a los demás su saber. Lo sabido en la *tékhne* es «enseñable» (μάθημα).

En esta triple superioridad (saber mejor, saber más y saber enseñar) consiste la superioridad del modo de saber de la *tékhne*. Y este modo de saber como *habitud* (ἔξις) es lo que hace del hombre que la tiene, del tekhnítes, un *sophós*. Este *sophós* es el que tiene «una *habitud de hacer las cosas con razón verdadera*» (ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, 1.140 a 21). El término de este saber es una *poíesis*, el hacer una obra (ἔργον). Cuando la obra, el *érgon*, está

completa y terminada, termina también la operación que la produce.

b) Pero junto a este saber de la *tékhne*, el hombre tiene también un saber montado en la razón de ser y en lo universal, pero que concierne no a las *operaciones*, a la *poíesis* que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa, sino un saber que concierne a las *acciones* de su propia vida. Es el saber de la *phrónesis*, que los latinos llamaron *prudentia*. Decimos también del que sobresale en la *phrónesis* que es un *sophós*. La prudencia no es un saber hacer cosas. Mientras la *poíesis*, el hacer, produce una obra, el *érgon*, el hombre vive realizando acciones; no produce obras, sino que está en actividad. Si se quiere hablar de obra habrá que decir que es una obra que no consiste sino en el obrar mismo, no en una operación productora de algo distinto del obrar. A este tipo de obra, de *érgon*, cuyo término no consiste sino en la actividad misma, llamó Aristóteles «*enérgeia*» (*ἐν-έργεια*), estar en acto, en actividad. Uno de los saberes que conciernen a esta actividad, a esta *enérgeia*, es la *phrónesis* (*φρόνησις*), la prudencia. Por esto su término no es una *poíesis*, sino una *praxis* (*πρᾶξις*). La *praxis* es la actividad en acto, mera *enérgeia*. Para Aristóteles la *praxis* —lo práctico, en este sentido griego— no se opone a lo teórico. Todo lo contrario; la *theoria* es, como veremos luego, la forma suprema de la *praxis*, de la actividad que se basta a sí misma porque no hace nada fuera de ella misma.

El saber de la prudencia de que Aristóteles nos habla no es tan sólo saber lo que se haría en determinadas circunstancias particulares. Es un saber universal, porque se refiere a la totalidad de la vida y del bien del hombre: saber la manera de actuar en la vida en su conjunto total. Este saber no existiría si no tuviera un objeto preciso. Y este objeto preciso es el bien y el mal (*ἀγαθόν καὶ κακόν*). Saber la manera

de actuar en la vida según el bien y el mal del hombre, esto es la *phrónesis*, la prudencia, para Aristóteles. Es «una habitud de *praxis* con razón verdadera acerca de lo bueno y de lo malo para el hombre» (*ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆ περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*, 1140 b 5).

Por distintas que sean la *téchne* y la prudencia, tienen, sin embargo, un doble carácter común. Primero son un saber con razón y universalidad. Segundo, tanto el *érgon*, objeto del «hacer», de la *poíesis*, como la *enérgeia* de la *praxis* vital, «son» de una cierta manera; gracias a ello podemos saber sus causas con universalidad. Pero «podrían ser de otra manera». De ahí que estos dos modos de saber tienen la fragilidad inherente a su objeto: algo que es de una manera, pero podría ser de otra. Incluso, aunque de hecho siempre fuera de la misma manera, este objeto no «es» necesariamente así.

Frente a estos dos modos de saber hay otros de tipo superior. Modos de saber que ciertamente son también *praxis* y, por tanto, *enérgeia*, pero que recaen sobre lo que no puede ser de otra manera, sobre algo que necesariamente «es»: «lo que siempre es», *ἀεὶ ὄν*, lo llamaban los griegos, sobreentendiendo que este «siempre» significa «necesariamente». Aquí el «ser», el *εἶναι* mismo, envuelve no solamente una «razón de ser», sino que esta razón de ser es necesaria en absoluto. Este «ser-necesario» es el término de tres modos de saber.

c) Un primer modo de saber lo absolutamente necesario, es aquel que no solamente nos muestra (*δείξις*) la causa de algo, sino que nos hace saber con verdad la interna articulación de la necesidad constitutiva de aquel algo. El saber de esta articulación ya no es *mostración*, sino *demostración* (*ἀποδείξις*). Recíprocamente, el modo de saber demostrativo acerca de algo no puede recaer sino sobre lo que «es» nece-

sariamente. A este saber es al que Aristóteles llama en sentido estricto ἐπιστήμη, ciencia. Es la habitud (ἔξις) de la demostración. La ciencia no es sólo un *scire* (*Wissen*, dirían los alemanes), sino *scientia* (*Wissenschaft*). Es realmente el verdadero saber de las cosas. Determinar la estructura precisa y rigurosa de este estricto modo de saber fue una de las grandes creaciones de Aristóteles: la idea del saber científico.

El objeto de la epistème, de la ciencia, no es sólo un «por qué» universal (en esto coincide la ciencia con la tékhne), sino que es un «por qué» universal por necesario. Por consiguiente, la ciencia consiste en hacer que el objeto, lo que él es (τί), muestre (δείξις) desde sí mismo (ἀπο) ese momento de «por qué» (διότι) por el que le compete necesariamente una cierta propiedad. Esta ἀπό-δείξις es, pues, de-mostración, algo muy próximo a la exhibición (ἐπίδειξις). Porque aquí demostración no significa, para Aristóteles, en primera línea, un razonamiento, sino una exhibición que la cosa hace de su interna estructura necesaria; demostración tiene aquí el sentido en que la palabra se usa cuando hablamos, por ejemplo, de una demostración de fuerza pública.

Esta de-mostración acontece en un acto mental de estructura sumamente precisa: el logos. La afirmación de que un objeto (S) tiene necesariamente una propiedad (P) es un logos. Y por esto la estructura mental que conduce a este logos se llama Lógica. La Lógica es el camino (μέθοδος) que conduce a ese logos de lo que la cosa «es» necesariamente. Como estructura mental tiene diversos momentos. Por lo pronto tiene que partir de un logos en el cual expresemos con verdad que el objeto (S) tiene intrínsecamente, en su ser mismo, un momento (M) que es el «por qué». Pero necesitamos, además, otro logos que exprese con verdad el carácter según el cual el momento M funda con necesidad la

propiedad P; esto es, que muestre su carácter de «por qué». Sólo entonces queda fundado el logos «S es necesariamente P», el cual, por tanto, es conclusión de los dos lógoi previos, llamados por esto pre-misas. Las premisas son aquello «de donde» se sigue la necesidad de la conclusión. Todo «de donde» (ὅθεν) es principio (ἀρχή), pues principio consiste en algo «de donde» algo viene. Por tanto, los lógoi, que son las premisas, son los principios (ἀρχαί) del logos de la conclusión. A esta conexión de lógoi es a lo que Aristóteles llamó silogismo (συλλογισμός): la conexión (συν) de lógoi. A esta conexión necesaria en tanto que método, es a lo que suele llamarse también demostración en el sentido de prueba. Pero es demostración no por esta conexión formal, sino porque es en ella donde acontece la exhibición, la ἀπό-δείξις o demostración de la interna articulación de la necesidad del ser de algo. La demostración no es demostración por ser silogismo, sino que, por el contrario, el silogismo es demostración porque la conexión de los lógoi en la cosa misma nos hace ver en ella la estructura de su ser necesario, porque es ἀπό-δείξις.

El saber logrado en esta forma es lo que Aristóteles llama epistéme, ciencia. Es la intelección demostrativa. Por consiguiente, saber no es sólo *discernir* con precisión lo que una cosa es de lo que es otra, distinguir precisamente un τί de otro τί; tampoco es sólo *definir* con exactitud la interna articulación de lo que es una cosa, de su τί; saber es *demonstrar* la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera, es saber apodíctico. Fue la genial creación de Aristóteles.

d) Así y todo, nos dice Aristóteles, esta ciencia es limitada, porque, aunque nos muestra la necesidad, sin embargo, no nos la muestra sino de una manera limitada. No todo lo que hay en lo que no puede ser de otra manera es susceptible

de demostración. Porque toda demostración, según hemos visto, se apoya en ciertos principios o *ἀρχαί*. Estos principios no lo son tan sólo ni en primera línea a título de proposiciones de un razonamiento demostrativo, sino a título de supuestos primarios que en la cosa misma constituyen la base de su necesidad. Por tanto, los principios básicos no pueden obtenerse por demostración. Primero, porque, aunque muchos principios del silogismo demostrativo puedan demostrarse, y se demuestran, a su vez, por otros silogismos, sin embargo, alguna vez habrá que ir a parar a algo que no se pueda demostrar; de lo contrario, todo el cuerpo de demostraciones quedaría sin base. Pero, además —y es lo más importante—, los principios en el sentido de supuestos constitutivos de algo son el fundamento de la necesidad de algunas propiedades; pero fundamentos, a su vez, fundados. Se apoyan, pues, en última instancia, en unos principios que constituyen la base última de la necesidad que investigamos. Ahora bien; la *ἀπόδειξις* nos muestra desde la cosa la interna articulación de sus propiedades, pero no nos muestra apodícticamente la necesidad misma de los momentos principales básicos. La ciencia es, pues, limitada en esta doble línea: lógica y real. No nos muestra toda la necesidad de la cosa.

El hombre conoce los principios básicos de la necesidad de algo con otro modo de saber: intelección (*νοῦς*). Aristóteles toma aquí «intelección» (*νοῦς*) no en el sentido de acto de una facultad, sino en el sentido de modo de saber. Muchas veces ha solido traducirse aquí *νοῦς* por Razón.

¿Qué son estos principios? No son en primera línea, decía, proposiciones sino los supuestos que en la cosa misma constituyen la base de la necesidad apodíctica. La matemática conoce, por ejemplo, apodícticamente, las propiedades necesarias del triángulo. Pero esto presupone saber ya que

aquello de que se trata es el triángulo. Toda necesidad lo es de algo. Y este algo, presupuesto a toda necesidad, y de lo que la necesidad es necesidad, es el ser-triángulo. Ahora bien: «el» triángulo no se identifica, sin más, con la multitud de cosas más o menos triangulares que la percepción nos ofrece, porque el triángulo es siempre uno y el mismo. El modo por el cual sabemos de este ser que «es siempre», es una especie de visión superior, es el Nous. Platón creyó que era una visión inmediata e innata. Aristóteles pensó que se trata de una visión noética «en» las cosas sensibles mismas. No vamos a entrar en este problema. Lo único que aquí nos importa es que el Nous es ese modo especial de saber por el que, en forma videncial, aprehendemos las cosas en su ser inmutable. Y este ser es el principio de cada orden de demostración. Naturalmente, Aristóteles limita el Nous a ciertas supremas aprehensiones videnciales del ser de las cosas. Solamente así es posible la intelección apodíctica. El saber apodíctico no recae directamente sobre las cosas triangulares, sino sobre «el» triángulo. Por esto la videncia noética de la triangularidad es el principio de toda la ciencia del triángulo.

e) Ahora bien: estos principios no son objeto de la ciencia, sino sus supuestos. La ciencia no se hace cuestión de ellos, sino que los supone. La geometría no se hace cuestión de que haya triángulos, sino de las propiedades del triángulo. Muchas veces una ciencia toma de otra sus principios. Pues bien: si hubiese un modo de saber que consistiera a una en la visión de los principios y en la necesidad con que de ellos deriva necesariamente una ciencia apodíctica, este modo de saber sería superior a la ciencia y al Nous. Es justo lo que Aristóteles llama Sabiduría (*σοφία*). Es la interna unidad de Nous y de epístème en el saber. Es el saber integral de algo, porque sólo entonces sabremos

por completo lo que es el ser que necesariamente es siempre. Fidias y Policleto, nos dice Aristóteles, son un ejemplo de sabiduría en las artes, porque no sólo saben esculpir maravillosamente sus estatuas (sería el homólogo de la epistémē), sino porque han tenido la visión (Nous) de las más bellas estatuas realizables. Muchas veces, sobre todo al referirse a la filosofía, llama también a este saber simplemente «epistémē»; pero es la epistémē que incluye al Nous. De esta sabiduría nos dice que «es la ciencia y el Nous de las cosas que por su naturaleza son las más nobles» (τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει *Eth. Nik.*, 1141 b 2), de las cosas supremas.

Esto supuesto, aquí es donde comienza el problema que nos preocupa: qué es la filosofía como modo de saber. Por vez primera en la historia de la filosofía, Aristóteles quiere hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, una verdadera epistémē, una «ciencia filosófica»; pero una ciencia filosófica que se explique acerca de sus propios principios; es decir, una sophía en el sentido expuesto. La pretensión de que lo que se ha llamado filosofía fuera ciencia existía ya en el círculo socrático. Pero la cuestión está en saber lo que es ciencia. Mientras para los socráticos, y en buena medida para Platón, ciencia es definición de lo que las cosas son, Aristóteles quiere algo más. Quiere una epistémē en el sentido estricto en que él la ha definido: una ciencia apodíctica, no simplemente una ciencia que se mueva en visiones, en Ideas, como decía Platón, sino una ciencia verdaderamente demostrativa. Este es el gran intento aristotélico. Y por esto llama a la filosofía «la ciencia que se busca» (ζητούμενη ἐπιστήμη). Lo que busca Aristóteles en primera línea no es precisamente la filosofía misma, sino la forma apodíctica, científica, de la filosofía. Ahora bien: esta ciencia no es solamente epistémē, sino que, por una razón que veremos inmediatamente, es un saber que no sólo de hecho, sino por

forzosidad intrínseca, tiene que hacerse cuestión de sus propios principios. Tendrá que ser epistème, pero con Nous; es decir, será sophía. ¿Cómo es esto posible?

Para responder a esta pregunta, Aristóteles tiene que precisar con rigor la índole del objeto propio de la filosofía. El intento de hacer de la filosofía una ciencia apodíctica que sea sabiduría le lleva así, inexorablemente, a concebir, de modo estricto, el objeto de ella.

El objeto de la ciencia filosófica ha de ser, ante todo, estrictamente universal; pero universal no sólo en el sentido de los conceptos, sino en el sentido de abarcar la totalidad de las cosas, y, por tanto, saber de cada una según este momento de totalidad (καθόλου). Esto no había acontecido, en rigor, antes de Aristóteles. Todos los saberes hasta entonces existentes, en lugar de tomar el todo (ὅλον), han acotado una parte de él y han hecho de ella objeto de saber. El saber antes de Aristóteles va descubriendo *zonas de realidad* distintas, con peculiaridad propia; va alumbrando regiones del universo cada vez más insospechadas y haciendo de cada una de ellas objeto suyo. En un principio, el saber filosófico se ocupó preferentemente de *los dioses*, y vio en el mundo una especie de prolongación genética de ellos (Hesiodo, los órficos, etc.). Junto a los dioses, los jónicos descubren la *Naturaleza* como algo propio. Más tarde, Parménides y Heráclito descubren en ella lo que siempre «es», pero como algo aparte, y que de hecho llevó más bien al descubrimiento del *logos* y del *Nous*. Los físicos sicilianos y atenienses encuentran en la Naturaleza la zona oculta de sus *elementos*. Con los pitagóricos aparecen junto a la Naturaleza los *objetos matemáticos*, cuya realidad es distinta de la de los seres naturales. Los sofistas y Sócrates ponen ante los ojos de sus contemporáneos la realidad autónoma del *orbe vital*, tanto ético como político: el discurso, la virtud, el bien. Con

Platón, entre los dioses y toda esta realidad física, matemática, humana y lógica, aparecen las *Ideas*, el mundo de las esencias ideales. Así nacieron la física, la matemática, la lógica, la dialéctica, la ética, la política, la retórica, etc. Pero la totalidad de las cosas no fue objeto de ninguna ciencia; la llamada filosofía era un conglomerado de saberes que cubren el ámbito de todos los objetos, pero que no recaían sobre la totalidad del ámbito en su carácter mismo de totalidad. Aristóteles pretende que la filosofía recaiga sobre este todo, y que ninguna cosa sea sabida por sí misma en cuanto distinta de las demás, sino según el todo (*καθόλου*) en que está. Hasta ahora había habido filosofías, pero no filosofía.

De ahí que Aristóteles se vea forzado en un segundo paso a decirnos en qué consiste este carácter de totalidad que ha de poseer el objeto de la filosofía, si ha de ser un saber propio. La respuesta a esta interrogante es rigurosa y precisa en Aristóteles: la totalidad consiste en la coincidencia de todas las cosas en un mismo carácter. Y aquello en que coincide todo cuanto hay es justamente en «ser». De suerte que el todo (*δλον*) es un todo de ser, y cada cosa forma parte del todo en tanto en cuanto que es. Algo (sea cosa o todo) en cuanto que es lo que se llama ente (*ὄν*). Por tanto, la filosofía tiene como objeto propio el ente en cuanto ente (*ὄν ἢ ὄν*). He ahí la determinación precisa del objeto de la filosofía; ninguna otra ciencia, decíamos, considera la totalidad de las cosas, precisamente porque ninguna considera el ente en cuanto tal, sino sólo el ente de determinada índole: el ente en cuanto móvil (física), el ente en cuanto expresado en el logos (lógica), etc.

Como ninguna otra ciencia tiene este objeto, resulta que qué sea el ente no es algo que la filosofía pueda recibir de ninguna otra ciencia. Y como además la entidad es un carácter supremo allende el cual nada es dable, resulta que

la filosofía misma tiene que determinar qué se entiende por ente. Ahora bien: recordemos que esto es justo a lo que Aristóteles llamó principio de una ciencia, y que su modo de saberlo es el *Nous*. De ahí que la filosofía empiece por ser *Nous*: la intelección videncial de la entidad, del ente, del *ὄν*. Recíprocamente, la intelección primera de algo, lo primeramente sabido videncialmente por el *Nous*, es que algo «es»; es decir, la idea de ente.

Por tanto, la filosofía tiene que empezar por determinar lo que es el ente de que va a tratar. Pero esto no es algo meramente descriptivo. Es, a su vez, algo problemático y difícil. La filosofía no sólo determina lo que es ente, sino que esta determinación es algo cuestionable; la filosofía tiene que hacerse cuestión de lo que llamamos ente.

Ente, según Aristóteles, se dice de muchas maneras (*πολλαχῶς*). Decimos de algo «que es» (*ὄν*) cuando es *verdad* lo que le atribuimos. Pero ente, en este sentido, presupone la entidad misma de aquello que es expresado como verdad. Por tanto, nos vemos remitidos a un sentido más hondo del ente. Pero el ente, en este otro sentido, es de diverso carácter. Decimos del hombre adulto, por ejemplo, que ya es hombre, mientras que del niño decimos que todavía no lo es; decimos de la bellota que todavía no es encina. No es que en el niño y en la bellota la humanidad y la encina, respectivamente, no tengan entidad ninguna, sino que tienen una entidad potencial, mientras que en el adulto y en la encina esa entidad es actual. Y como, para Aristóteles, toda potencialidad viene de una actualidad y va ordenada a ella, resulta que ente es, ante todo, el ente como algo *actual* (*ἐνέργεια ὄν*). Pero, dentro de lo que algo es en acto, hay todavía matices muy distintos. Sócrates es actualmente músico, pero no tiene por qué serlo. En cambio, Sócrates es locuente, y tiene que serlo necesariamente, porque es una

propiedad que le compete por lo que por sí mismo es. La actualidad del ente es, ante todo, la actualidad de ser lo que se es *por sí mismo* (καθ'αυτό). Pero este ser por sí mismo, es aún bastante impreciso, admite distintas maneras («categorías» las llama Aristóteles). Porque, por ejemplo, el sonido es por sí mismo durativo, y en este sentido tiene entidad actual propia. Pero el sonido es siempre y sólo sonido de algo que suena, es accidente de un sujeto. El ente por sí mismo es, ante todo, este sujeto, el ente sustantivo, la *substancia* (οὐσία). Y como el ente, en este sentido, no es momento de ninguno otro, sino que se basta a sí mismo, resulta que el ente en cuanto tal (ὅν ἢ ὅν), es la substancia. No es que lo demás carezca de entidad. Pero ya hemos visto que el ente, en los demás sentidos, presupone la substancia. Es decir, todo lo demás tiene entidad en la medida en que envuelve en formas distintas, según los casos, la referencia a la substancia. Así, decimos que la salud es propiamente un carácter del individuo sano; los alimentos, en cambio, se llaman sanos en la medida en que mantienen la salud; el color se llama sano en la medida en que manifiesta la salud; la medicina es sana en la medida en que restituye la salud, etc. Mantener, manifestar, restituir, son otras tantas maneras de envolver la referencia a la salud como cualidad intrínseca del individuo. Cada una de estas cosas se dice sana, tiene razón (λόγος) de «sana», pero de una manera distinta, por su distinta referencia (*ana*) a lo que de suyo y formalmente tiene razón de sano. La razón (λόγος) de sano es, pues, sólo análoga; lo sano tiene sólo una unidad de analogía por referencia a algo que fundamenta la analogía, a saber: el individuo sano. Pues bien, dice Aristóteles: sólo la substancia es ente en sentido formal y estricto; todo lo demás tiene entidad por analogía (καθ'ἀναλογίαν) con la substancia. De suerte que el ente en cuanto tal, es la substancia,

y lo demás es ente por su unidad analógica con ella (1). He aquí, pues, el objeto propio y formal del saber filosófico: el ente en cuanto tal, como substancia.

Pero esto no es sino la determinación del objeto de la filosofía por el Nous; es, en efecto, haberse hecho cuestión de lo que es «ente»; por tanto, del principio mismo de la filosofía. Pero Aristóteles quiere algo más, pide una ciencia apodíctica del ente en cuanto tal. Tiene que buscar, por tanto, las razones y las causas (*ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι*) del ente en cuanto tal. Ahora bien: como no hay nada allende el ente, resulta que estas razones y causas son «supremas» (*ἄκροτάται*), Pero, por otro lado, estas causas y razones no pueden añadirse al ente en cuanto tal. De aquí resulta que le pertenecen por su intrínseca razón de entidad; son *τὰ ὑπάρχοντα*. Por esto las llama Aristóteles *τὰ πρῶτα* las primalidades del ente. En su virtud, el ente en cuanto tal, es «de-mostrable» apodícticamente desde estas primalidades: es objeto de ciencia, de *ἐπιστήμη*. La filosofía es así una ciencia demostrativa, un saber apodíctico del ente en cuanto tal.

En definitiva, pues, la filosofía es un saber que es «Nous y epistème»; esto es, una *sophía*, una sabiduría.

A esta sabiduría llama Aristóteles a veces «teología», no en el sentido que tiene para nosotros el vocablo, pero sí en el sentido de lo que sería un saber que de alguna manera se refiera al Theós. Esta duplicidad de Aristóteles al asignar el objeto de la filosofía, constituye, como es bien sabido, un problema histórico. No vamos a entrar en él. Los medievales pensaron que, siendo la ciencia del ente en cuanto tal una ciencia que busca las causas supremas, la filosofía había de

(1) Como es sabido, Aristóteles no emplea en este punto la palabra «analogía». Habla de que todos los sentidos de «sano» envuelven la referencia a algo «uno» (*πρὸς ἓν*). Pero para simplificar la exposición he recurrido al vocablo «analogía».

culminar en la causa primera: en Dios. No estoy muy seguro de que ésta sea la razón de Aristóteles. Dé momento, me inclino más bien a pensar que, para Aristóteles, el Theós es la más noble y suficiente de las substancias, la substancia más perfecta, y que por esta razón a la ciencia del ente en cuanto tal que es la substancia, puede llamarse también teología, saber de la substancia más perfecta. Tanto más cuanto que, para Aristóteles, Dios no crea ni produce las cosas. La Naturaleza incluye en sí al Theós, pero como la más noble de las substancias. En la naturaleza las substancias están en constante movimiento de generación y destrucción; y en ese movimiento tienden a constituirse como substancias, es decir, a realizar su naturaleza propia. Esa tendencia emerge de la naturaleza de cada una de ellas; pero se pone en acto como tal tendencia o aspiración, por la acción del Theós, como la más noble de las substancias; es por esto el soberano bien. Ahora bien: este Theós no ha producido las cosas, ni el movimiento que suscita es una aspiración de las cosas hacia Dios —esto no le pasó por la cabeza a Aristóteles—. Es una aspiración de cada cosa a ser justamente en acto lo que por naturaleza puede y tiene que ser. Y ésta es la aspiración que el Theós suscita, sin acción ninguna por su parte, como el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido. Esta es la forma como la Naturaleza incluye al Theós. Aristóteles, como es sabido, por influencia de la astronomía de Callipo, Eudoxio, etc., admitió en el curso de su vida una multitud de estas «substancias primeras». Son para él theoi, dioses. Desde esta idea reasume y critica toda la teología del pasado, tanto por su contenido como por la forma en que este contenido ha sido conocido: es la teoría catastrófica y cíclica de la sabiduría. «Una tradición, transmitida desde la más remota antigüedad y entregada en forma de mito a las edades siguientes, nos dice que las

substancias primeras son dioses y que lo divino abraza la Naturaleza entera. Todo lo demás ha sido añadido, más tarde, en forma mítica, para persuadir a la gente y para servir a las leyes y al interés común. Así, se ha dado a los dioses forma humana o se les representa como parecidos a ciertos animales, añadiendo toda suerte de detalles. Pero si se separa de este mito su fundamento inicial y se toma [éste] por sí solo, a saber, que las substancias primeras son dioses, entonces hay que decir que ésta es una afirmación verdaderamente divina. Según parece, tanto las diversas *tékhnai* como la filosofía han sido encontradas y desarrolladas varias veces, pero perdidas otras tantas. Pero aquella afirmación es uno de los restos que han sobrenadado al naufragio de la sabiduría antigua» (*Met.*, 1074 b). Por esto, por ser los dioses las substancias supremas entre las substancias, es por lo que, a mi modo de ver, Aristóteles llama también teología a la ciencia del ente en cuanto tal, a la ciencia de la substancia.

Esto es lo que Aristóteles busca y pretende: una ciencia demostrativa, apodíctica, del ente en cuanto tal. Esto es lo que él entiende por filosofía. Es una «ciencia que se busca» no precisamente porque hasta entonces no hubiera habido nada de filosofía (ya hemos dicho que desde Hesiodo hasta Platón ha habido saberes que se llamaron filosóficos), sino porque la filosofía no había llegado a ser una ciencia. Y esto por dos razones: primero, porque no era ciencia apodíctica, demostrativa, y segundo, porque no era «un» saber, por faltarle un objeto formal, riguroso, propio. Este objeto es para Aristóteles el ente en cuanto tal: la substancia. Aristóteles tiene entonces la convicción no sólo de haber logrado su propósito, sino de que con esta idea de la filosofía realiza todo lo que turbiamamente, y sin precisión ninguna, había sido el motor oculto de todo el pasado filosófico, especialmente

de Heráclito, Parménides, Platón. «Y así, lo que desde antiguo, y ahora y siempre se ha buscado, y lo que siempre ha quedado suspenso en dificultad, a saber, qué es el ente (τί τὸ ὄν), no es otra cosa sino qué es la substancia (τίς ἡ οὐσία)» (*Met.* 1028 b 2).

No sólo esto, sino que este saber, esta ciencia, es un saber que es «epistéme y Nous»; es decir, desempeña, *en tanto que ciencia*, la función intelectual de ser sophia. ¿Es esto posible? Es el segundo punto que Aristóteles tiene que esclarecer.

II. La filosofía como función intelectual

Por lo pronto, la filosofía, sea cualquiera su índole, es un modo de saber; y, como todo modo de saber, desempeña esa función intelectual según la cual se dice que el que la posee es *sophós*. Pero, además, dada la índole peculiar del modo de saber que es la filosofía, Aristóteles tiene que plantearse el problema de si esa ciencia apodíctica del ente en cuanto tal es, en esta forma peculiar, capaz de conferir al *sophós* la forma especial de saber que es la Sabiduría. Aristóteles tendrá que decirnos, pues, qué es, en rigor, un *sophós*, y, en segundo lugar, si la filosofía, tal como él la ha concebido, es Sabiduría.

1.º La función genérica del saber es, para Aristóteles, lo que para todos los griegos: hacer del que posee este saber un *sophós*. Pero esta idea tenía en su tiempo muchos matices, más o menos indiscernidos. Aristóteles fue el genio de la precisión conceptual. Y lo primero que hace es precisar con rigor los caracteres de eso que bastante vagamente se llamaba *sophós*. Tanto si atendemos al sentido de lo que es el *sophós* en la vida corriente, como si tenemos en cuenta lo que era el Sabio cuando se habla de los Siete Sabios, nos encontramos con que el concepto común que late bajo estas diversas acepciones de *sophós* es siempre el mismo: un

hombre que posee una forma superior de saber, que puede ir desde el dominio de cualquier tékhne elemental hasta el saber del Universo, de la moral y de la política. ¿Cuáles son los caracteres de este saber, es decir, en qué consiste formalmente la superioridad de este saber?

a) Aristóteles nos dice, en primer lugar, que es *sophós* el que conoce no sólo cosas determinadas, sino que en una u otra forma abarca el todo de aquello a que su saber se refiere, el dominio entero de las cosas que le conciernen. Ya lo vimos: el empírico sabe curar a Fulano, Zutano, etc., que tienen síntomas más o menos parecidos. En cambio, el médico sabe curar a los biliosos, a «todos» ellos: es *sophós*.

b) Se dice más especialmente que es *sophós* aquel cuyo dominio sabido es lo más difícil e inaccesible.

c) Es también cualidad del *sophós* poseer un saber exacto de las cosas; es más *sophós* aquel que conoce las cosas sabidas de un modo más estricto, riguroso, exacto.

b) Es *sophós* aquel que sabe las cosas en forma tal que las enseña a los demás. El saber del *sophós*, en este sentido, es *máthema* (μάθημα), lo enseñado y enseñable.

e) Es *sophós* aquel cuyo saber le confiere un carácter rector de los demás, cualquiera que sea la índole de este «regir». En la mera enseñanza, el *sophós* tiene esa función rectora que llamamos magisterio, respecto de la cual los enseñados son discípulos (μαθητής). En otro orden, el *sophós* clásico tenía la función rectora del gobierno. A esta función rectora llama Aristóteles unitariamente «mandar», estar «sobrepuesto» (ἐπιτάττειν).

f) Finalmente, es *sophos* aquel que posee un saber que se busca no por sus resultados, sino tan sólo por sí mismo, por saber. El saber del *sophós* no va ordenado a ninguna «producción» (ποίησις), sino que es una acción que se basta a sí misma, es pura *praxis* (πρᾶξις). En este sentido,

el saber está en cierto modo inscrito en la naturaleza humana. Recordaba, que en la segunda línea de su *Metafísica* Aristóteles nos dice que un signo de ello es el deleite, la delectación que tiene el hombre en el ejercicio de sus sentidos. Esta complacencia la siente el hombre no por la utilidad que tiene lo sentido, sino que el hombre se complace, por ejemplo, en ver por ver, por la riqueza y variedad de lo visto. Pero esto no es sino «signo» de que en el hombre hay por naturaleza un deseo de saber por saber. De hecho, el logro efectivo de un saber que se busca por sí mismo ha sido siempre dificultoso.

Es que el hombre tiene en su vida distintos tipos de saber, que responden a distintas actividades suyas. El hombre tiene, ante todo, la zona de las *urgencias* (τὰναγκαῖα). El hombre tiene que forzar su mente para saber cómo satisfacerlas. El objeto formal de este saber es lo «necesario-para» la vida. Este saber es una *tékhne*: es saber cómo encontrar lo necesario en el sentido de urgente. Pero hay un segundo grupo de *tékhnai* que no son respuestas a las necesidades urgentes de la vida, sino que, al revés, conciernen a la vida, supuesto ya que tenga resuelto lo urgente, esto es, supuesto que sepa cómo satisfacer sus necesidades apremiantes. Estas otras *tékhnai* son, ante todo, aquellas que conciernen al saber cómo lograr el placer (ἡδονή). Otras se refieren a saber lograr una comodidad (ῥαστώνη). Otras, finalmente, son las que se refieren al transcurso plácido y agradable de la vida (διαγωγή). Estos tres tipos de *tékhne* (las referentes a la ἡδονή, ῥαστώνη, διαγωγή) se ocupan no de lo urgente, sino de lo que los latinos llamaron el *negotium* de la vida; la vida no es sólo necesidad, es también *negotium*. Ahora bien, nos dice Aristóteles, solamente cuando están resueltas las necesidades de la vida y solamente cuando están descubiertas, además, todas las *tékhnai* concernientes al pla-

cer, a la comodidad y a la vida fácil, solamente entonces es cuando el hombre puede librarse del *negotium* y quedarse en simple *otium*, ocio (σχολή). Ahí es donde va a nacer otro tipo de saber completamente distinto que no es una tékhne, sino una ciencia. El ocio no es, para Aristóteles, no hacer nada, sino vacar para lo innecesario y lo no-negocioso: no ir a las cosas sino por las cosas mismas, saber de ellas por sólo lo que ellas son. El saber logrado en el ocio, en la σχολή, es el theorein. Esto es lo que Aristóteles busca ahora. θεωρία, theoría, no es simplemente «ver por ver». Se ha solido citar mil veces el pasaje de Herodoto a que me referí al comienzo de esta lección, donde parece decirse que Solón viajó al Asia Menor sólo «por ver» (θεωρίης εἵνεκεν). Esta traducción es sólo parcialmente exacta. Es exacta en el sentido de que el que «ve» así no ve para nada que no sea por ver. Pero falta el otro aspecto de la cuestión. El θεωρός era también un funcionario público en Grecia a quien se encomendaba asistir a los Juegos «para ver» el juego, sin intervenir en él, pero para ver si el juego transcurría conforme a sus reglas. No se trata, pues, solamente de ver por ver, sino de inspeccionar, examinar algo muy próximo a ἐπισκοπεῖν. Claro, aquí no se puede inspeccionar respecto de un reglamento, pero sí respecto de eso que llamamos «lo que las cosas son en y por sí mismas». Y este tipo de inspección es el que Aristóteles tiene en su mente al hablar de θεωρία, theoría. Y como no es algo que se ejecuta con vistas a otra cosa, sino sólo con vistas a sí misma, resulta que, para Aristóteles, la theoría no es una ποίησις, sino una praxis; más aún: es la forma suprema de la praxis. No nace de ninguna necesidad vital, sino, justamente al revés, de una liberación de toda necesidad y de todo negocio. Solamente, nos dice Aristóteles, cuando estuvieron inventadas todas las tékhnai de lo urgente, de lo pla-

centero, de lo cómodo y de lo fácil, pudo organizarse, en efecto, en Egipto, una casta social: la casta sacerdotal cuyo menester no era sino la σχολή, el ocio, en el sentido definido más arriba. Se diría que, como es bien sabido, la geometría nació en Egipto de la necesidad de parcelar las tierras después de las inundaciones del Nilo. Pero Aristóteles, que sabía esta circunstancia, diría que él no se refiere a la geometría como *técnica* de medición, sino como *ciencia* (λόγος) de las figuras. Esta ciencia puede servir a su vez para la técnica. Es que en el ocio se ha fraguado muchas veces el negocio de la vida.

Y la prueba, dice Aristóteles, de que la theoría no nace de ninguna necesidad vital, está en el hecho de que lo que en el ocio, en la σχολή, ha movido al hombre al θεωρεῖν ha sido la admiración (θαυμάζειν). Ahora bien: la admiración de que aquí habla Aristóteles no es un asombro cualquiera, sino que es la admiración socrática: la admiración que embarga al hombre que cree saber perfectamente aquello de que se ocupa, cuando un buen día descubre que lo que cree mejor sabido es en el fondo desconocido, ignorado. Por huir de esta ignorancia (διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄνοιαν) es por lo que ha nacido en la σχολή el θεωρεῖν, y con ello la ἐπιστήμη, la ciencia. Toda ἐπιστήμη, toda ciencia es un modo de «considerar», de inspeccionar (θεωρεῖν) su objeto. Y este saber es el que hace del hombre un sophós. En este theorein, en efecto, el hombre domina, como en un campo visual, la totalidad de las cosas que ve, tiene un saber que se basta a sí mismo, ha logrado un saber por el que puede enseñar y conducir a los demás, etc. Es una magnífica descripción de lo que era la sophía para un griego y de la función intelectual que el saber desempeña: ser sophía.

2.º Ahora bien: Aristóteles tiene que dar un paso más, un paso difícil. En el ocio se ha originado también esa for-

ma de saber, que en cierto modo es también *theoría*: el mito. El mito ha surgido asimismo por huir de la ignorancia. Por esto nos dice Aristóteles que el amante del mito es también, en cierto modo, un amante de la sabiduría (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πὼς ἐστίν). Pero lo que a Aristóteles le importa ahora es la *sophía* estricta y el amor a la estricta sabiduría, que, como el mito, también ha nacido en el ocio. Y tiene la pretensión de que esa ciencia que él ha buscado, la ciencia demostrativa del ente en cuanto tal, esa ciencia que examina (*θεωρεῖ*) la totalidad de las cosas en tanto que son, es justamente Sabiduría, lo que hace del filósofo un *sophós* en el concepto griego que acaba de exponer. Cosa poco obvia, porque esa monótona ciencia demostrativa no parece lo más apto para esta función. Esta es la gran idea de Aristóteles, una idea completamente nueva: la filosofía que él ha buscado es una ciencia apodíctica, y esta forma de saber, la ciencia apodíctica del ente en cuanto tal, no sólo es *sophía*, sino que es la forma suprema de *sophía*; es, como él la llama, la sabiduría en primera línea, filosofía primera (*πρῶτη φιλοσοφία*). Aquí «primera» no significa que «después» vienen otras sabidurías (filosofías segundas), sino que es la forma suprema de sabiduría, frente a la cual las demás, todas esas formas de saber que se han ido alumbrando desde los orígenes del pensamiento griego hasta Platón inclusive, no son sino sabidurías de segundo orden, secundarias. La filosofía que él busca será, pues, primera en un doble sentido: porque versa acerca de lo supremo de las cosas, acerca de su entidad (*τὸ ὄν*), y porque es por ello mismo la forma suprema de sabiduría. Esta sería la función intelectual de la ciencia filosófica: ser suprema sabiduría. ¿Cómo logra Aristóteles justificar esta novedad?

Aquí también procede Aristóteles demostrativamente. Y su marcha es clara. Le basta con recorrer uno a uno los

caracteres que posee el *sophós* y hacer ver que en todos ellos su filosofía es suprema sabiduría:

a) En primer lugar veíamos que *sophós* es el que tiene un saber de la totalidad de su dominio, y que es más *sophós* cuanto más y mejor sepa de ello. Ahora bien: el que posee la ciencia filosófica del ente en cuanto tal no sólo tiene un saber de todo aquello que esta ciencia abarca, sino que por su propia índole, la filosofía es una ciencia que abarca la totalidad de las cosas en absoluto, puesto que, según vimos, en «ser» convienen todas las cosas. Por ser, no sólo forman un todo (*ὅλον*), sino que éste es el todo último. Ser es el carácter y la noción más universal que cabe. Ninguna cosa queda, pues, fuera de la filosofía. No que el filósofo las conozca todas, unas después de otras, en su peculiaridad individual. Esto sería *empeiría* y *tékhne*, y una *empeiría* y *tékhne* que no llegarían jamás a agotar las cosas. Las cosas entran en la filosofía por aquello en que todas convienen universalmente, a saber, por «ser». Pero «ser» no es una nota más que tienen todas las cosas. Si así fuera, la filosofía no conocería más que una, la suprema, de las notas de las cosas. Pero no es así; frente a Platón insiste Aristóteles en que «ser» no es una nota genérica de las cosas, sino un carácter que trasciende a todas las notas, incluso individuales, de cada cosa. Todo, hasta lo más mínimo, está —en la forma que fuere— dentro de la entidad de cada cosa. Todo tiene su manera de «ser». Por esto la filosofía no sólo es universal, sino que abarca todas las cosas y todo cuanto cada una de ellas es. Por consiguiente, al conocer el ente en cuanto tal, conoce todo en cuanto que «es». Si la *sophía* se mide por la universalidad con que domina el todo de lo que sabe, la filosofía primera es la suprema de las sabidurías.

b) Es *sophós*, añadía Aristóteles, el que conoce lo más

difícil e inaccesible. Pues bien: nada más difícil e inaccesible que lo universal; tanto más difícil e inaccesible cuanto más universal es. No confundamos, añadiría yo, lo universal con lo vago. Vaguedades las ha habido siempre y muy profusamente en la historia del pensamiento; descubridores de un concepto verdaderamente universal, muy pocos. La suprema universalidad es la del ente en cuanto tal. Y la prueba de que es lo supremamente difícil, se la brinda a Aristóteles la historia misma de la filosofía que le ha precedido: siempre ha buscado el ente ($\tau\omicron\ \delta\upsilon$), nos dice, y siempre ha quedado suspensa en dificultad. Cuando el propio Platón afrontó el ser, creyó que se trataba de un género; error profundo para Aristóteles. Por su máxima dificultad, la ciencia del ser es suprema sabiduría.

c) En tercer lugar, se llama sabio al que tiene un saber de máxima exactitud, el saber más estricto y riguroso. Ninguno más exacto que el conocimiento apodíctico, que la demostración. Ninguno más exacto que el que se hace cuestión con rigor, en el *Nous*, del principio más estricto de todo saber: la idea de ente. Claro está, la exactitud es más difícil de lograr a medida que se asciende en la escala de los saberes. La exactitud de la matemática es incomparablemente más fácil que la de la física y la de la moral. Ninguna, sin embargo, más rigurosa y difícil que la de una ciencia apodíctica del ente en cuanto tal.

d) Es *sophós* quien sabe algo en forma tan plena que es capaz de enseñarlo. El objeto de la máxima sabiduría es el máximo apto para ser enseñado. Y esto es lo universal. Será y es lo más difícil de aprender, pero es lo supremamente enseñable por su propia índole. De ahí que la filosofía primera sea máximamente enseñable.

e) El sabio tiene un saber supremo en el sentido de «rector». A ninguno de los saberes compete este carácter

con más razón que a la filosofía. Ya vimos que para Aristóteles todos los demás saberes eran tan sólo parciales, segundos. Probablemente, sólo los discípulos, comentaristas y escoliastas, fueron los que introdujeron la expresión de filosofías segundas. Pero, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que para Aristóteles es de la filosofía primera de la que éstas reciben su esclarecimiento y su fundamento último; es la filosofía la que sabe los principios y las causas supremas de todo, los principios de su entidad en cuanto tal. Y esto, lo mismo tratándose de física que de ética y de política. La filosofía primera, por ser primera, es el saber supremamente rector.

f) Finalmente, y sobre todo, la sabiduría es el saber que se busca por sí mismo. Es la forma suprema de esa praxis que es la *theoría*. Por esto, nos dice Aristóteles en frase enérgica: cualquier saber y cualquier ciencia es más útil que la filosofía; más noble, ninguna. Es, tal vez, la mejor definición de lo que Aristóteles entendía por filosofía primera, lo que entendía por la «*primariedad*» del saber filosófico.

En definitiva, por ser ciencia apodíctica del ente en cuanto tal, la filosofía no es sólo la suprema de las ciencias: no es sólo *sophía*, sabiduría, sino que es la suprema sabiduría.

Si esto es así, si la filosofía primera es el supremo saber que se basta a sí mismo, no sólo en cuanto ciencia, sino en cuanto Sabiduría, Aristóteles se verá forzado a decirnos en qué consiste la autosuficiencia que la filosofía confiere al sabio mismo, al filósofo. Esto es, Aristóteles tiene que enfrentarse con el tipo, con el modo de ser, que tiene el filósofo: es el problema de la filosofía como modo de actividad. Es la tercera de las tres grandes cuestiones que nos proponíamos esclarecer.

III. La filosofía como modo de actividad

La filosofía, lo hemos visto, es para Aristóteles el modo supremo de theoría, de θεωρία. Ahora bien: todo θεωρεῖν, toda theoría es una actividad humana. No se trata de que, de una manera esporádica y azarosa, el hombre ejecute unos cuantos actos de theoría, sino que la theoría es una actividad continuada de la que sus actos aislados no son sino momentos fragmentarios. Por tanto, la filosofía, forma suprema de theoría, es una actividad y no una serie de actos inconexos. Lo que se pregunta es, pues, en qué consiste el modo de actividad que Aristóteles llama filosofar en el sentido de su filosofía primera.

Para esto, Aristóteles nos tiene que decir más concretamente qué es esto que de una manera vaga hemos llamado actividad. Actividad es algo que en cuanto actividad no tiene más fin que sí misma; es pura praxis, no es poiesis. Como tal, consiste en «estar» en actividad. La actividad no es nada si no se está activo. A este estar activo es a lo que Aristóteles llamó ἐνέργεια, actualidad. Ahora bien, el hombre tiene muchas actividades y, según ellas, tiene muchos momentos vitales distintos que constituyen otros tantos sucesos (llámeseles como se quiera). La unidad del curso de todos ellos es lo que el griego ha llamado vida, bíos (βίος). El bíos com-

prende el curso de todas las acciones humanas, desde las naturales a las morales. En sentido lato, los griegos hablaban también de *bíos* a propósito de los animales. Pero, en sentido estricto, el *bíos* es propio sólo del hombre. Y, en efecto, la literatura griega ha sido fecunda en escribir los *bíoi*, las vidas de los grandes hombres. *Bíos* es, pues, la unidad de la actividad vital humana; es la *enérgeia*, la actualidad del viviente humano en su actividad. El *bíos* así entendido reviste distintos tipos. Y es que *bíos*, tal como lo entienden los griegos, es ciertamente una actividad unitaria, pero determinada por una actitud fundamental, por un *éthos* que subyace en ella. Y según sean estas actitudes o *éthos* tendremos *bíoi*, vidas, diversas. Aristóteles habla mucho de la vida del agricultor, de la vida del guerrero, de la vida del político, etc. Como para Aristóteles la filosofía no es una ocupación esporádica del hombre, sino un modo de actividad, resulta que, en última instancia, filosofar es un tipo de *bíos*, de vida. Por tanto, el problema de la filosofía como modo de actividad del hombre no es sino el problema del tipo de *bíos*, del tipo de vida del hombre que se consagra a la filosofía, del tipo de *ἐνέργεια* en que consiste la filosofía en acto de actividad humana.

Aristóteles, como todo buen griego, empieza por dar por descontado que en todos los tipos de vida a que se refiere se trata no del hombre esclavo, sino del hombre libre (*ἐλεύθερος*). No es un puro azar. Aristóteles tiene la convicción profunda de que la Sabiduría es patrimonio sólo del hombre libre. Porque ¿qué entendía un griego por libertad (*ἐλευθερία*)? Aristóteles nos lo recuerda al decirnos que es libre «el hombre que es para sí mismo y no en vista de otro» (*ἄνθρωπος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν*, 982 b 26). Este concepto no es algo abstracto; para un griego, todo hombre vive en una polis, y la libertad no es, en primera línea, un

carácter del hombre en abstracto (la prueba está en que hay esclavos, justo los que no viven ni pueden disponer de sí mismos), sino un régimen de vida en la polis. Es libre el hombre que vive en la polis en ese régimen de autodisponibilidad. Y esta libertad culmina en aquella polis en que el ciudadano (ποίτλης) no sólo dispone de sí mismo, sino que dispone con los demás hombres libres del régimen político, de la gobernación de la polis: la polis democrática fundada por Solón en Atenas. «El supuesto básico de la democracia —nos dice Aristóteles— es la libertad» (ὑπόθεσις τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία, 1317 a 40). Esta libertad envuelve, por un lado, la co-decisión independiente en las cuestiones concernientes al bienestar público, y, por otro, la desaparición de toda opresión inútil de unos individuos por otros o por el gobernante; que cada cual tenga el mínimo de trabas para determinar la enérgeia de su bíos. Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso* (II, 37, 1-2), pone en boca de Pericles un largo discurso en que éste se vanagloria de que Atenas es la república de los ciudadanos libres en el doble sentido apuntado.

Sea cualquiera la forma de libertad que la polis estatuya, sólo el hombre libre puede tener esa situación de ocio (σχολή), que le permite vacar al theorein, a la inspección de lo que las cosas son. Por esto dirá de la filosofía, como forma suprema de theoría, que es la ciencia eminentemente liberal. Liberal no sólo porque surge en una situación de libertad, sino porque no tiene más forzosidades que las que impone la índole necesaria de las cosas aprehendidas en una apodíctica demostración.

Pero la libertad (ἐλευθερία) es sólo una condición del theorein: no es lo que lo constituye positivamente. Para averiguar la índole positiva del theorein, Aristóteles necesita determinar, con rigor, la idea del bíos hecho posible por la

libertad. Todo bíos es una actividad actual (enérgeia) en vista del término intrínseco suyo, en vista de su intrínseco fin (telos). Como no se trata de una actividad particular, sino de la actividad total de la vida, su telos afecta a la vida en cuanto tal. Este telos es claro, dice Aristóteles; es la felicidad (eudaimonía). En la primera línea de la *Metafísica*, Aristóteles había escrito: «Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber.» Pero en un escrito de juventud, en el *Protréptico*, escribía como comienzo de la filosofía: «Todos los hombres queremos ser felices», πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν, Walzer, fr. 4). En rigor, εὖ πράττειν, no significa forzosamente ser feliz, sino irle a uno bien en lo que ha emprendido, y en virtud de lo que ha intentado, a diferencia de la εὐτυχία, la buena suerte. Claro, extendido al todo del bíos, significa el logro plenario de la vida; esto es, la felicidad. Todo bíos se inscribe en este telos, en este fin de la vida feliz. Aristóteles, por tanto, se ve forzado a decirnos qué es la felicidad (εὐδαιμονία).

La felicidad, evidentemente, es el logro de aquello que es lo mejor de la actividad. La habitud (ἔξις) de actuar en vista de lo mejor es lo que llama virtud (ἀρετή). Cuando un griego habla de virtud no se refiere, en primera línea, a las virtudes morales; mucho menos aún a lo que hoy llamaríamos «valores». Para un griego, virtud es pura y simplemente la habitud de lo bueno, de aquello para lo que algo es bueno; así, la virtud del cuchillo es cortar, etc. Por tanto, dirá Aristóteles, la felicidad es la actividad conforme a la virtud, es decir, conforme a aquello para lo que es bueno el hombre, la actividad conforme a su bien (ἡ καθ' ἀρετὴν ἐνέργεια, 1177 a 11). De aquí los diferentes tipos de vida. Estas diferencias, veíamos, son diferencias de actitud, de ethos. Pues bien: las diferencias de ethos son diferencias ante lo que se considera el bien del hombre. Y cada bíos consiste en diferentes tipos

de virtud, tipos que conducen a diferentes tipos de felicidad.

Aristóteles describe varios tipos de vidas. Pero lo que más le interesa es la contraposición de tres tipos, según sea el bien que buscan. Primeramente, el *bíos* que va dirigido al logro de goces y satisfacciones: *bíos ἀπολαυστικός*. En segundo lugar, la vida política, la actividad, que consiste en regir, con justicia, a los demás (*βίος πολιτικός*). Aquí Aristóteles se refiere no a la *tékhnē* política, sino a la virtud específica del gobernante, a la justicia. En general, puede pensarse aquí en toda la gama de lo que Aristóteles llama virtudes morales, virtudes en la conducta de cada cual con los demás. Ahora bien: ninguna de estas dos vidas es, según Aristóteles, la felicidad plena del hombre, porque ninguna se basta a sí misma. No se bastan porque van dirigidas a cosas cuya existencia no depende de la vida misma. Esto es claro por lo que se refiere a la vida de goce, de satisfacción. Pero lo mismo sucede en el caso de la vida política y de la vida meramente moral de hombre a hombre: el justo necesita otros sobre quienes ejercer su justicia, y lo propio acontece al que tiene las virtudes morales, tales como la amistad, la magnanimidad, etc. Es la razón por la que ninguna de estas vidas puede ser la vida plenamente feliz; esto es, ninguna es la forma suprema de *bíos*.

Pero hay una tercera vida, la vida teórica (*βίος θεωρητικός*), la vida consagrada a la entrega inspectiva, a la verdad de lo que las cosas son. Es un tipo que se funda en virtudes de distinto carácter que las virtudes morales: en las virtudes que Aristóteles llama dianoéticas, virtudes de la actividad del *Nous*. A ellas pertenece, por ejemplo, la prudencia (*φρόνησις*). Para nosotros, la prudencia sería una virtud moral, porque tendemos a ver en la prudencia un modo de actuación. Para los griegos, en cambio, la prudencia es, según vimos, un modo de saber: *saber actuar*. De entre estas vir-

tudes dianoéticas y de las vidas que pueden determinar, hay una, la habitud del Nous y de la Dianoia (entendimiento) y la vida determinada por ella: el theorein, la vida teórica. Es la virtud y la vida de la sabiduría en cuanto tal. Bien entendido: de la sabiduría tal como Aristóteles la ha concebido. Ahora bien: para Aristóteles, el *bíos theoretikós* es la más feliz de las vidas, porque su telos es el más noble. El *bíos theoretikós*, en efecto, es el bíos determinado por la parte superior del alma y, dentro de ella, por lo supremo de esa parte superior: por el Nous. De ahí que su telos sea el telos supremo a que el hombre puede aspirar y tender. Esta vida se halla determinada, por tanto, por la virtud de lo mejor: es la felicidad más alta.

Esta superioridad de la vida teórica tiene, en efecto, los caracteres que hacen de ella lo más alto (1177 a 11, etc.):

a) La actividad actual (ἐνέργεια) del theorein es la superior (κρατίστη), en el sentido de más alta y de más fuerte, más vigorosa. En primer lugar, por razón de su objeto: los objetos del Nous son siempre los más nobles y altos; en el caso de la filosofía, el *bíos theoretikós* abraza nada menos que al propio Theós; pero entre todas las demás cosas, aquellas que son término del Nous son siempre las más nobles. Pero, además, es la más noble por razón del sujeto mismo. Porque si ya los sentidos, en especial la vista, son, como nos dice Aristóteles, algo en que el hombre se complace por el mero hecho de ver, con mayor razón debe decirse lo mismo del Nous en general y, sobre todo, del Nous en la filosofía, que aprehende los principios y causas supremas del universo.

b) Es la actividad más continuada (συνεχestatῆ), la que no se agota por mucho que se detenga en la cosa. Toda otra praxis pende, en una u otra forma, de condiciones de su objeto, de suerte que lleva inscrita en su seno un momento de agotamiento al llegar al logro de lo que pretende, no

porque la cosa está «terminada», como en el caso de la *ποίησις*, sino porque la actividad misma cesa por su propia condición. En cambio, la *praxis* y la *ἐνέργεια* del *theorein* no sólo no se agotan en sí mismas, sino que, cuando su actividad logra lo que pretende, es justamente cuando es actividad plenaria y, por tanto, inagotable, como el amor, que no cesa cuando logra lo que ama, sino que por su propia índole es incesante, justo, cuando lo ha logrado. Esto mismo sucede con el *theorein*, con el saber que sabe nada más que por saber. Por su propia condición, la vida teórica es un *bíos* incesante.

c) Es la vida, dice Aristóteles, que produce más satisfacción (*ἡδίστη*), las satisfacciones más admirables (*θαυμαστάς*). Está moviéndose en perpetuo descubrimiento, en perpetua huida de la ignorancia. Descubre lo más admirable del universo —lo que las cosas son—, y es por esto por lo que constituye la satisfacción más admirable.

d) Es la actividad más autárquica (*αὐτάρχεια*). Es, en efecto, la única vida que se basta a sí misma. Todas las demás vidas se apoyan en virtudes concernientes a la conducta, al modo de conducirse; por ejemplo, la magnanimidad, la justicia, etc. Pero estas virtudes, por muy altas que sean, necesitan siempre de otro: la magnanimidad requiere al otro para recibir lo dado, la justicia política lo requiere para ser gobernado, etc. Sólo el *theorein* se basta a sí mismo. El *sophós* sabe por sí mismo, tanto más por sí mismo cuanto más *sophós* es. Tal vez es mejor que tenga colaboradores, pero, nos dice expresamente Aristóteles, no necesita ninguno; se basta a sí mismo.

e) Es la única actividad que es plenariamente amada por sí misma (*δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι*) y no por lo que puede suministrar.

f) Parece, añade Aristóteles, que la felicidad se halla en

el ocio; guerreemos, por ejemplo, para vivir en paz, etc. La razón del ser del «negocio» es siempre el «ocio»: negociamos para vacar al ocio, para vacar a nosotros mismos. Pues bien: entonces es claro que el theorein es la más feliz de las actividades, porque es, por su propia índole, la más ociosa de todas ellas. Nace justamente cuando se han cubierto todas las necesidades de la vida y solamente entonces. Y lo que en ese ocio «hace» el theorein es justo lo más ocioso: «no hacer», sino sólo «ver».

Por todos estos caracteres, la vida teórica es para Aristóteles la forma más alta de bíos. Pero Aristóteles no se para aquí. El bíos theoretikós no es sólo el bíos más alto, sino que, añade, es nada menos que el bíos más divino (θειότατον). Y lo es por dos razones. Primero, lo hemos dicho repetidamente, por su objeto. Su objeto es lo más divino del universo: «lo que siempre es» (τό ἀεὶ ὄν), y por ser así es inmortal. Por esto envuelve en sí al Theós. Pero es lo más divino también porque es el modo de vida del Theós mismo. El Theós, en efecto, es la sustancia absolutamente substante, independiente, por tanto, de todas las demás. En su virtud, es una sustancia que es pura actualidad (ἐνέργεια), un acto que es la pura actividad actual. Y esta actividad es por ello mismo la perfección absoluta. ¿En qué consiste su actividad, su vida? No puede consistir en perfecciones tales como la justicia o la magnanimidad o la valentía, porque todo ello supone que el Theós necesitaría de otras cosas. Tampoco tiene una vida productiva (ποίησις) de cosas. «Y, sin embargo —añade—, todos afirmamos que los dioses viven y son pura actividad actual. Por tanto, ¿en qué otra cosa podría consistir (su vida) sino en theoría? Por consiguiente, la actividad (ἐνέργεια) divina no puede ser sino teórica» (1178 b 20). Más aún: es en la theoría misma en lo que consiste su vida, porque la theoría es un acto del Nous, y «la actividad actual

del Nous es vida» (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, 1072 b. 28). Y esta theoría es a su vez pura; no depende de ningún objeto conocido que fuera ajeno al Theós; en su theoría, el Theós no hace sino saberse a sí mismo, es el Nous del Nous. Esta vida es la que confiere al Theós su perfecta felicidad, porque la felicidad, ya lo hemos visto, consiste en la consumación del acto de la actividad. En su theoría, pues, el Theós es absolutamente perfecto y feliz con una vida que «es siempre» (αἰών). El hombre tiene también esta actividad teórica, pero «para nosotros sólo por corto tiempo» (μικρόν χρόνον ἡμῖν, 1072 b 15). Desde los remotos tiempos que evoca el Prometeo encadenado de Esquilo, el Nous ha sido considerado como un rapto a los dioses. Los primitivos líricos cantan, los unos, que los dioses lo han dado todo a los hombres menos el Nous; otros, más optimistas, creen que les han dado también una parcela de esta actividad. Como quiera que sea, los griegos han visto siempre en la actividad del Nous lo más divino que hay en el hombre. No se trata de que el hombre participe de la vida divina; esto es ajeno al pensamiento de Aristóteles y de todos los griegos. Se trata tan sólo de que los hombres son unas sustancias cuya suprema forma de actividad es semejante a la divina. A la physis del hombre compete este Nous, destello de la divinidad. El theorein humano no es pura contemplación pasiva, no es un puro «ver por ver», sino que es una actividad que se basta a sí misma porque recae sobre lo que entitativamente no puede ser sino como es, sobre lo que «es siempre». Y como para todo buen griego la capacidad de conocer es siempre de la misma índole (*homoiosis*) que la cosa conocida («lo igual es conocido por lo igual»), resulta que el Nous, que afinca al hombre en lo que «siempre es», es de índole de «ser siempre»; esto es, por el Nous es el hombre inmortal. Por esto es por lo que la vida teórica del hom-

bre es formalmente divina. Aristóteles describe en un párrafo extraordinario lo que es el *bíos theoretikós* como suprema felicidad del hombre. «Una vida semejante, si existe, es superior a lo humano. Pues así no puede vivir el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto hay en él algo divino. Si el *Nous* es lo divino para el hombre, la vida, según el *Nous*, es la más divina para el hombre. No hay que dar crédito a esas exhortaciones, según las cuales, siendo hombres, sólo podemos pensar en cosas humanas, y siendo mortales, sólo en cosas mortales. Sino que, en la medida en que nos es posible, hemos de inmortalizarnos (*ἀθανατίζειν*) y hacer todo para vivir conforme a lo más alto (que hay en el hombre), porque, aunque pequeño en tamaño, excede, con mucho, a todo en fuerza y en nobleza... Lo más suyo de cada cosa por naturaleza es también lo más alto y lo mejor de ella. Por tanto, la vida conforme al *Nous* es la más alta, porque el *Nous* es lo mejor del hombre» (1177 b. 26-1178 a 8). La vida teórica, pues, no es sólo la más alta, sino también la más divina.

Resumiendo: el *theorein* es una actividad, no sólo una serie de actos inconexos; es un *bíos*. Por tanto, el problema que el saber teórico plantea a Aristóteles es el problema de saber en qué consiste el *bíos theoretikós*, la vida del que se consagra a la inspección de lo que las cosas son. Y este *bíos* consiste en una actividad actual del *Nous*, la actividad más alta y divina, en la cual consiste la perfecta felicidad.

Ahora bien: para Aristóteles, la filosofía primera, la ciencia apodíctica, la ciencia demostrativa del ente en cuanto tal, es la forma suprema del *theorein*. Es, en efecto, la *théoría* que inspecciona no sólo las cosas tales como son (*ὡς ἐστίν*), sino en tanto que son (*ἣ ἐστίν*). Por tanto, como primera, esta filosofía es primera no sólo en el orden de la sabiduría, sino en el orden del *theorein* mismo. Es *theoría*

última. Por esto, la felicidad que otorga al hombre es también la más alta. El filósofo, en su filosofía, es, para Aristóteles, el hombre que por tener la primera sabiduría, la sabiduría del Nous, que entiende lo que es «ser», es el hombre más propiamente divino y humano a un tiempo. Esta es la filosofía como modo de actividad del hombre.

* * *

En conclusión: como forma de saber, la filosofía es el saber de los entes en cuanto entes, el saber apodíctico de los principios del ente en cuanto tal y en su omnitud total. Como función intelectual, la filosofía tiene la función de ser sabiduría; más aún: es la sabiduría por excelencia, la sabiduría primera. Finalmente, como modo de actividad, la filosofía es *bíos theoretikós*, la forma suprema y más divina de lo supremo y más divino en el hombre: la vida según el Nous.

Aristóteles ha creado de una manera imperecedera para el resto de la historia humana la idea de una filosofía como ciencia apodíctica. Es magnífico discurrir a lo largo de los diálogos de Platón; pero junto a ellos, una de esas páginas de Aristóteles apretadas de epistème es menos brillante, y a veces, tal vez, menos rica en pensamientos, pero infinitamente superior en rigor de conocimiento.

Pero Aristóteles, según acabamos de ver, quiso además hacer de la filosofía una *sophía* y una actividad feliz, una eudaimonía. Esto ya puede ser más problemático. Aristóteles tuvo la genialidad de reunir las tres condiciones para que haya filosofía en acto filosófico: la riqueza de la intuición, el perfil aristado del concepto y el rigor apodíctico del conocimiento. Pero al propio Aristóteles debió de resultarle a última hora un poco problemática su idea de la sabiduría

y de la vida teórica como la más divina. Esa vida autosuficiente ¿la tiene el hombre por ser filósofo o la tiene el filósofo porque ya como hombre es autosuficiente? Aristóteles optó por lo primero. Pensaron lo segundo otros: fue el arranque de la idea estoica del sabio, el hombre que se desprende de todas las necesidades de la vida, eso que todavía se expresa en nuestras lenguas cuando se alude al hombre que toma su vida con mucha filosofía. Aristóteles, digo, debió de sentir sobre sus propios huesos lo que hubiera de problemático en su idea de la filosofía primera como sabiduría, como algo divino y como suprema felicidad. Este hombre, que había escrito en las primeras páginas de su *Metafísica* que el amante del mito es, en cierto modo, amante de la sabiduría, escribe en su senectud: «Cuanto más solitario y abandonado a mí mismo me he ido encontrando, me he vuelto más amigo del mito» (Ross, 668 ὅσῳ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί φιλομυθότερος γέγονα). No es verosímil que Aristóteles hubiera abdicado de su idea de la filosofía. Pero sería posible que su idea de la filosofía como sabiduría y como la vida más divina del hombre hubiera terminado por parecerle un poco mítica: sería el mito del saber. Sea de ello lo que fuere, entre estos dos mitos, el mito que aún no ha llegado a ser un saber y el saber como mito, Aristóteles ha inscrito su idea de la filosofía como una ciencia (ἐπιστήμη) apodíctica de la entidad de todo, y del todo en tanto que es, y solamente en tanto que es.

Esto es, someramente descrito, lo que Aristóteles entendió por filosofía.

Lección II

KANT

Nos hemos propuesto en estas lecciones exponer qué entendieron por filosofía algunos grandes pensadores. No se trata de exponer, ni tan siquiera someramente, sus respectivas filosofías, sino tan sólo la idea que concibieron acerca de qué sea la filosofía. El día pasado nos dedicamos a averiguar lo que Aristóteles pensó «acerca de la filosofía»: es una ciencia apodíctica, demostrativa, del ente en cuanto tal, de las cosas en tanto que «son». Hoy vamos a escuchar la respuesta que, al cabo de veintidós siglos, va a dar Kant al mismo problema.

Kant vivió en pleno siglo XVIII. No es que yo atribuya excesiva importancia determinante —como suele hacerse a veces exageradamente— a las «épocas» sobre los pensadores. Pero alguna sí tienen, aunque muy variable, según los casos. Kant vivió en el siglo de la Ilustración (*Aufklärung*), esa extraña mixtura de racionalismo y de naturalismo. De esta mixtura, Kant mismo va a ser uno de los ejemplares más perfectos. En este sentido pagó tributo a su época. Pero no fue un resultado de ella, sino todo lo contrario. Por una crítica fundamental de los principios de la naturaleza y de la razón, Kant destruye la Ilustración y crea una nueva época.

Para encuadrar la posición de Kant frente al problema filosófico, conviene recordar algunos hechos, solamente al-

gunos, y sin la menor intención de dar una descripción histórica adecuada, que es, por lo demás, conocida de todos.

En primer lugar, la constitución plenaria de la nueva ciencia de la naturaleza. Iniciada por Galileo, seguida por Torricelli y los grandes físicos del XVII y del XVIII, va a encontrar su especie de Biblia en la gigantesca obra de Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Principios matemáticos de la filosofía natural). El título mismo del libro va a ser casi el enunciado de un grave problema para el propio Kant: ¿cómo es posible que la matemática sea nada menos que principio filosófico de la naturaleza? Junto a Newton, otros matemáticos han ejercido gran influencia sobre la física de su tiempo y fueron admirados en Alemania, como, por ejemplo, D'Alembert; y contemporáneo de Kant, Lagrange lleva a cabo la magna obra de sistematizar en coordenadas generalizadas los principios de Newton y de D'Alembert. Con el telescopio de Galileo se había iniciado una nueva era en la astronomía. Newton aporta, en la obra ya citada, las bases matemáticas de la mecánica celeste, mientras Laplace formula su célebre hipótesis acerca de la formación del sistema solar. Kant mismo hizo uno de los descubrimientos capitales de la astronomía: tuvo la idea de que lo que hasta entonces se habían llamado «nebulosas» son casi siempre universos aislados, distintos del nuestro, «universos islas», lo que hoy llamamos galaxias.

Junto a esta nueva ciencia de la naturaleza se asiste al extraordinario ímpetu creador de la nueva matemática. Debido en gran parte al propio Newton, pero sobre todo al genio de Leibniz, se crea un análisis nuevo, fundado sobre la idea de lo infinitamente pequeño: el análisis infinitesimal. Euler lo enriqueció no sólo con grandes aportaciones, sino también creando la teoría de las funciones. La geometría, por su parte, entra por nuevas rutas. Un primer paso hacia

lo que hoy llamamos topología fue la solución que dio Euler al célebre problema de los siete puentes de Königsberg. Pero nada más que el primer paso, porque aunque el vocablo «topología» viene de Leibniz, la verdad es que no sólo no llegó a constituir una ciencia matemática propia, sino que ni tan siquiera se llegó a un concepto preciso de lo que hubiera de ser una ciencia matemática del «topos». Lo importante es que en este momento va a comenzar a tomar cuerpo la idea de una geometría no-euclídeana, gracias precisamente a un jesuita, Saccheri, con su fracasado intento de demostrar el postulado de las paralelas de Euclides. Finalmente, ya lo indicaba, D'Alambert, Lagrange y Laplace amplían enormemente los métodos matemáticos, los resultados y el radio de acción, por así decirlo, de la mecánica (baste recordar la suerte que iba a tener la ecuación del potencial para toda la física teórica): fue la creación de lo que desde entonces se llamó mecánica racional. Al propio tiempo se inicia el cálculo de variaciones y, sobre todo, el cálculo de probabilidades. Pues bien, por extraño que parezca, aparte un breve escrito de juventud en que Kant cree haber entendido lo que pretendía Leibniz con su concepto de topología, y de algunas alusiones al cálculo de probabilidades, Kant no parece acusar la influencia del desarrollo de la nueva matemática que fue contemporáneo a él. Conviene registrar esta especie de «hecho negativo»; nos hará sospechar que, a pesar de su constante referencia a la ciencia, la filosofía de Kant no es sin más una teoría de las ciencias, sino algo más radical.

Otros movimientos de ideas ponen de relieve la originalidad y el valor irreductible de la pura naturaleza humana. Ante todo, naturalmente, Rousseau. Pero también los moralistas ingleses que cifran la moral en los sentimientos (Shaftesbury, etc.). No olvidemos tampoco la enorme impre-

sión que a Kant le produjo la Revolución francesa. Y en una dirección, cuando menos homóloga, Lessing va a dar ímpetu en Alemania a una concepción de la historia, peculiar de la Ilustración. Su actitud frente a las diversas confesiones religiosas va a engrosar las corrientes de una concepción de la religión natural más o menos ceñida al deísmo. En todo caso, se abre paso a una conceptualización teórica del pietismo reformista.

Dentro de estos hechos —de carácter sumamente general, pero que bastan para nuestro propósito— hay, naturalmente, la gran preocupación por la filosofía misma como ciencia. Por un lado, toda la filosofía inspirada en Leibniz había codificado la filosofía primera en un sistema deductivo de verdades racionales: fue la obra de Wolf y Baumgarten. Kant se movió en esta línea durante muchos años. Pero los empiristas ingleses, especialmente Locke, Berkeley y Hume, habían emprendido una crítica de las bases mismas del conocimiento humano. Por inaceptable que le pareciera a Kant, sin embargo, nos dice, la crítica de Hume, «este hombre agudo», como le llamaba Kant, despertó a éste de su «sueño dogmático», a saber: de la pretensión indiscutida con que el racionalismo fundaba en evidencias el saber filosófico. A pesar de esta antítesis entre el racionalismo y el empirismo, ambas son una filosofía de la Ilustración; y lo son por su supuesto común, a saber: porque pretenden «construir» el mundo y el conocimiento partiendo de elementos últimos, sean sensaciones, sean ideas de pura razón: en el fondo, el intento de una filosofía como ciencia.

Kant, el hombre solitario de Königsberg —nace, vive y muere allí, sin haber salido de la ciudad más que un par de veces en su vida— se encierra en meditación filosófica sobre esta situación del saber filosófico. No que no tuviera interés por los hombres y por sus costumbres y

modos de vida; su Antropología es buen testimonio de este interés. Y se cuenta que invitaba a su mesa a los pescadores... llevando preparado de antemano, *a priori*, el plan de la conversación y de lo que en ella quería averiguar. Pero el centro más grave de la meditación de este hombre genial fue lo que es, lo que puede ser, y lo que ha de ser, la filosofía como ciencia.

Para acercarnos a la idea kantiana de la filosofía, vamos a considerar sucesivamente cinco puntos:

- 1.º La formulación precisa del problema filosófico para Kant.
- 2.º La idea de un nuevo método en la filosofía primera.
- 3.º La estructura del saber filosófico como ciencia de objetos.
- 4.º La filosofía como saber de lo transcendente.
- 5.º La unidad del saber filosófico: la ciencia filosófica.

I. La formulación del problema filosófico

Se trata, pues, de la filosofía como ciencia; es justamente la idea aristotélica. Aristóteles, recordémoslo, creó no tanto la *sophía*, sino la idea de dar a la *sophía* la forma de una *epistémē*. A este intento llamaba Aristóteles «la ciencia que se busca». Ahora, la cuestión es esta: ¿La encontró? No basta con decir que había que hacerlo. Aristóteles, ciertamente, elaboró una ciencia filosófica. Por lo menos, tal fue su creencia. Pero ¿fue así de hecho?

Para contestar a esta pregunta Kant no recurre a largas disquisiciones, sino que apela a una simple constatación. Para saber si efectivamente una serie de saberes ha emprendido «la marcha segura... el real camino de una ciencia» (*der sichere Gang... der königliche Weg einer Wissenschaft*), basta con atender a su contenido, a los resultados logrados. Será ciencia: 1.º, si existe verdad en los resultados obtenidos; 2.º, si existen no sólo resultados verdaderos, sino, además, una dirección fija, un método, en la investigación de la verdad; 3.º, si cada verdad así conquistada acrecienta el saber anterior y no simplemente lo destruye, esto es, si la marcha, según aquel método, es realmente progresiva. Podrá haber ciertamente oscilaciones, podrá haber saberes dudosos, podrá haber rectificaciones parciales, muy profundas

a veces; pero, en definitiva, tomada en su conjunto, la ciencia se va componiendo de verdades ya establecidas. Verdad, método, progreso firme: tales son los caracteres de lo que llamamos ciencia; todo lo demás serán programas, pero jamás constitución de una ciencia real. Ahora bien, siendo esto así, basta con lanzar una mirada sobre el estado científico del saber humano para averiguar cuándo y cómo se ha llegado a tener ciencia.

Tenemos una ciencia, la lógica, que desde Aristóteles, dice Kant, ha entrado ejemplarmente por el real camino de la ciencia. El *Organon* aristotélico es para Kant un edificio casi irreformable. Se han añadido, nos dice, solamente detalles que pertenecen más bien a la elegancia que a la razón formal de la lógica misma, o, a lo sumo, consideraciones antropológicas ajenas al contenido de ella.

En segundo lugar, hay otra ciencia que, penosamente, desde la antigüedad, ha emprendido también esta marcha segura: es la matemática. Kant recoge la tradición de que fue Tales de Mileto el descubridor de teoremas relativos a los triángulos equiláteros. La tradición está sujeta a crítica histórica. Pero sea de ello lo que fuere, lo que sí es indudable es que la matemática griega, tal como se halla en el *corpus euclidean*, es ciencia rigurosa en el sentido que pide Kant.

No siempre ha sido así en todo conocimiento humano. Durante centurias y centurias, la física no había logrado hacerse una ciencia estricta y rigurosa. Con tener el valor y la importancia que tuvo, la física de Aristóteles, sin embargo, no logró ser una ciencia. La física había sido una serie de discusiones, no sólo sobre sus resultados, sino sobre los propios puntos de partida. Baste recordar las disquisiciones a que dio lugar el célebre problema de «los graves». Solamente Galileo tuvo la idea de constituir una «nueva ciencia», cuya

novedad estaba en el modo mismo de acercarse a las cosas, en el «método». Y desde entonces, en línea recta, por así decirlo, desde Galileo hasta Newton —y añadiríamos hoy, desde Galileo hasta nuestros días—, la física se ha constituido en un cuerpo de doctrina sólidamente establecida y progresiente con firmeza. Kant insinúa que en su tiempo esto mismo comenzó a acontecer con la química gracias a Stahl.

Ahora bien: ¿ha acontecido lo mismo con lo que viene «después de la física», esto es, con la metafísica? Para contestar a esta pregunta, basta con ver lo que ha sido la historia de esta presunta ciencia. Si la física antigua constituyó, como dice Kant, un mero «piétiner sur place» (*ein blosses Herumtappen*), quedarse siempre en lo mismo a fuerza de tanteos, sin avanzar con firmeza, sino discutiendo una y otra vez sus principios mismos, es en la metafísica donde esto sigue aconteciendo de manera aún más palmaria. A pesar de toda su apodeixis, ¿qué hay en la metafísica que no esté sometido a discusión sin llegar nunca a claridades últimas? ¿Cuál es el conjunto de conocimientos del que puede decirse, con rigor, que es algo ya establecido sobre lo que están de acuerdo todos los filósofos? La metafísica ofrece el triste espectáculo de no haber entrado aún por el seguro camino de la ciencia.

Baste recordar su contenido. El contenido de la metafísica se hallaba constituido por unos presuntos saberes acerca de todo objeto en cuanto que «es», del ente en cuanto tal, que decía Aristóteles. Esta ciencia se apoyaba en unos principios (*ἀρχαί*) que eran aprehendidos, para Aristóteles, en la intelección del Nous. Ahora bien, en la época de Kant estos principios se han vuelto enormemente problemáticos y movedizos.

Para Aristóteles, los principios son, según vimos, visiones o videncias mentales, penosas y difíciles, ciertamente,

pero videncias al fin y al cabo. Tal, sobre todo, la idea de «ente». Estos primeros principios constituyen lo que compete a un primer inteligible, al ente. Pero estos principios van a cobrar en la época de Kant un carácter sumamente especial, que nunca fue el primario y decisivo en Aristóteles.

Para Aristóteles se trataba, en primer término, de «visiones» o «videncias». Pero ahora, estas videncias se van a expresar en juicios. Con lo cual el Nous pasa a ser en primer término lo que nunca fue primariamente en Aristóteles: el entendimiento de los primeros juicios. Los principios se convierten en juicios primeros. Como todo juicio se compone de conceptos universales, serán juicios primeros aquellos que contienen los conceptos más universales, a saber: aquellos conceptos con que se juzga acerca de las cosas en cuanto que «son». Con ello la «videncia» se torna en «e-videncia». Poco importa la forma relativa e inestable con que los sentidos nos muestran los objetos. Lo que ellos «son» nos lo dicen los juicios primeros. Como tales, son evidentes «por sí mismos». Con lo cual la apodeixis, la demostración, se convierte en puro silogismo racionante. Y esto es lo que sería la metafísica. Tal fue la obra del racionalismo oriundo de Leibniz, y codificado, según dijimos, por Wolf y Baumgarten. Todavía en 1792, en su curso de metafísica, nos dirá Kant, repitiendo a Baumgarten, que la metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento humano (*scientia prima cognitionis humanae principia continens*), donde principio tiene el sentido de juicio primero. Ciertamente, la metafísica no es una lógica, porque la evidencia en cuestión es la evidencia constitutiva del primer inteligible en cuanto tal, a saber, del ente en sus primalidades (τὰ πρῶτα), o como decía Kant, del mundo inteligible. Pero para el racionalismo, esta evidencia se expresa en el juicio. Con ello, dice Kant, la metafísica se había convertido

en una especulación acerca del ser de las cosas por puros conceptos, especulación que ha quedado completamente aislada de toda ciencia de los objetos, tales como se presentan en la experiencia (*eine ganz isolierte spekulative Vernunftserkenntnis*).

La filosofía inglesa había dado una versión completamente distinta de los principios. Los principios son ciertamente «videncias», pero videncias primeras. Ahora bien, las primeras videncias no son esas videncias generales que llamamos conceptos o ideas. Todo lo contrario. Las ideas generales no son primeras, sino derivadas de otras videncias más elementales: las sensaciones externas y la reflexión, decía Locke. Llamándolas, para simplificar la exposición, simplemente sensaciones, resulta que los principios auténticos, los ἀρχαί son sensaciones (αἰσθητά). Con lo cual la filosofía no es una demostración, sino algo distinto: la explicación de la originación de las ideas. Principio no significa entonces primer juicio evidente por sí mismo, sino «origen». Lanzada la filosofía por esta ruta, Hume lleva a cabo una crítica destructiva de toda idea general. La causalidad, por ejemplo, jamás está dada por los sentidos. Nunca me dice la experiencia que el tirón de la cuerda es la causa del sonido de la campana, sino que a la primera percepción sigue invariablemente la segunda; trátase de una asociación de sensaciones en sucesión, pero no de una causalidad. Lo propio acontece con la substancia. Es una síntesis psicológica de impresiones coexistentes; pero la experiencia jamás nos da una «cosa» permanente, una cosa sustante. Lo que llamamos entendimiento no es, pues, sino la elaboración más general de estas síntesis sensoriales. Frente a la evidencia y a la fundamentación demostrativa del racionalismo, tenemos ahora la sensación y la génesis del entendimiento. Una filo-

sofía genética frente a una filosofía lógica. El resultado, dice Kant, es el escepticismo de la verdad.

Sin embargo, hay un punto común a ambas filosofías. Y es que «metafísica» es una expresión que va a cambiar algo de significado desde Aristóteles. Aunque Aristóteles no haya empleado jamás aquel vocablo, sin embargo lo que sus discípulos inmediatos, fieles intérpretes de su maestro, quisieron designar con el «metá», son aquellos caracteres que abarcan la totalidad de las cosas, sensibles o no, a saber: aquel carácter por el que todas convienen en «ser». Este carácter trasciende a todas las diferencias de las cosas en su diversidad. Por tanto, «metá» significaba «trans». Y la metafísica era un conocimiento «trans-físico» en el sentido que acabamos de apuntar. Tanto el racionalismo como el empirismo coinciden en dar otro sentido al «metá». Para el racionalismo, la metafísica es un saber por puros conceptos, independientemente de la experiencia. Y apoyados en puros conceptos llegamos a entender por puras evidencias racionales lo que son el mundo, el alma y Dios. Como nada de esto se halla ni material ni formalmente contenido en la experiencia, resulta que el «metá» de la metafísica ya no significa, como para los aristotélicos, un «trans», sino un «supra», lo que está por encima y allende toda experiencia. La metafísica versa así sobre lo «suprasensible». Lo suprasensible es conocido demostrativamente por pura razón. Ahora bien, el empirismo tiene la misma idea de la metafísica: es el saber de lo suprasensible. Pero de ello, no sólo no tenemos experiencia, sino ni tan siquiera demostración evidente. No quedan sino las creencias básicas, sin las cuales el hombre no puede asentar su vida; pero estas creencias no son sino meros sentimientos, creencias de sentimiento. Lo suprasensible es cosa de sentimientos.

Se comprende que, ante esta situación, nos diga Kant ~~que~~

la filosofía no ha entrado aún por el seguro camino de la ciencia. Sin embargo, nos dice, «mientras haya hombres en el mundo habrá metafísica», porque la metafísica es una «disposición fundamental» (es difícil traducir el término *Anlage* que emplea Kant) de la naturaleza humana. No se trata de que el entendimiento tenga, como pensaron Platón y Leibniz, unas ideas innatas, ni del mero «deseo» de Aristóteles. Se trata de algo distinto, como veremos en su momento; porque en este punto la crítica empirista le parece a Kant decisiva. Pero contra todo empirismo, Kant mantiene la idea de la validez de la metafísica. Para Kant, el empirismo es, en todos los órdenes, un escepticismo; y Kant no puede lanzar por la borda la verdad; la ciencia está ahí como testimonio inconcuso de conocimientos verdaderos. La filosofía ha de ser la búsqueda de los principios del saber verdadero acerca de las cosas. Pero ¿qué significa aquí «principio»? Esta es la cuestión que ha de plantearse Kant frente al racionalismo y frente al empirismo.

Para el empirismo, «principio» significa «origen», comienzo. Pero esto es confundir dos cuestiones: la cuestión de cómo se va produciendo de hecho (*quid facti*, nos dice Kant), el conocimiento humano, y la cuestión de dónde le viene su verdad al conocimiento (*quid juris*). Todo conocimiento nos dice en la primera línea de su Estética transcendental, comienza por la experiencia; pero esto no significa que todo él derive de la experiencia. Principio no significa, pues, origen, sino fundamento. Pero este fundamento no puede ser la evidencia lógica, como pretendió el racionalismo. Para Kant, la crítica empirista ha puesto definitivamente en crisis la idea de un fundamento en el sentido de evidencia de puro entendimiento. Con lo cual, la posibilidad de lo que sea la filosofía queda retrotraída a una reflexión crítica acerca de lo que son el entendimiento y la razón huma-

na. ¿Es el entendimiento lo que el racionalismo pretende, a saber, el órgano, la facultad (*Vermögen*) de evidencias? No lo es para Kant, después de la crítica empirista. Por tanto, ¿no será que el entendimiento y la razón son otra cosa? Si así fuera, el principio del saber filosófico sería no «origen», sino «fundamento» estricto, pero un fundamento de distinta índole que la evidencia. Queda así planteado el problema filosófico para Kant: es la búsqueda de un nuevo principio fundamental y no sólo originante. El problema de la filosofía no es el problema del origen de las ideas, sino un juicio (*krisis*) que discierna la índole de la pura razón, una crítica de la razón pura. Con ello tendríamos una metafísica que, por un lado, no abandonará sin más los resultados de la crítica empirista y dará, por otro, satisfacción a aquella disposición fundamental o *Anlage* de la naturaleza humana: una nueva idea de la metafísica apoyada en un principio de carácter nuevo. ¿Cuál es esta idea?

II. La idea de un nuevo método en filosofía

Para encauzar su investigación, Kant comienza por recordar que se trata de una filosofía como ciencia. Por tanto, a título de orientación, Kant vuelve sus ojos al carácter y al método de las disciplinas que se han constituido ya como ciencia en el sentido antes explicado; ellas nos descubrirán la estructura fundamental del entendimiento cuando logra elevarse a la condición de ciencia estricta.

La ciencia recae sobre las cosas que son su objeto. Pero la ciencia consiste en un modo sumamente preciso de tener conocidos sus objetos. Aristóteles cifra en este modo en la demostración apodíctica, en la *apodeixis*. Esta demostración toma de las cosas sus principios y sus conceptos; y el racionalismo, con la evidencia del razonamiento, concluye de modo inexorable, apodíctico, en ese saber de ellas que llamamos ciencia. En rigor, es un modo de ciencia en que el entendimiento, plegado a lo que las cosas le dan, no hace sino atenerse a lo que de ellas obtiene mediante la estructura formal del entendimiento mismo: una estructura que es justo la lógica «formal». Esta lógica no es formal sólo porque de suyo prescinde de un contenido, sino porque expresa la estructura formal del entendimiento mismo.

Hay, nos dice Kant, otro modo de saber las cosas con

rigor científico, sensiblemente distinto de la pura apodeixis. La matemática conoce con rigor los objetos de que se ocupa, pero no los conoce tan sólo mediante evidencias formales de conceptos, sino mediante una construcción de los objetos concebidos. La matemática monta sus razonamientos no con simples conceptos, sino construyendo figuras y números según sus conceptos. Es ciencia, por «construcción».

Pero hay una ciencia —la física de Galileo— que conoce por un método distinto de la apodeixis y de la construcción. La física de Galileo no construye, ciertamente, sus objetos; esto sería imposible. Pero no es ciencia por apodeixis porque sus principios no los saca de las cosas, sino del entendimiento. Cuando Galileo quiere conocer el movimiento de los cuerpos comienza por concebirlos de cierta manera —*mente concipio*, decía—, y después se dirige a las cosas para ver si confirman o destruyen lo que el entendimiento ha concebido de ellas. La física de Galileo es ciencia no por apodeixis ni por construcción, sino por «hipótesis». He aquí el tercer modo de tener conocimiento científico de las cosas. En frase gráfica nos dice Kant que el científico se acerca a las cosas para aprender de ellas no en la actitud de un escolar a quien la naturaleza le enseña cuanto ella quiere decir, sino en la actitud de un juez que ciertamente va a aprender de un testigo, pero es sometiéndolo a un interrogatorio previamente forjado por el juez, el cual prefija, por tanto, lo que quiere averiguar. Con los conceptos en una mano y el experimento en otra, nos dice Kant, es como Galileo ha creado una nueva ciencia. Pero ¿de qué hipótesis se trata? Que el científico forje hipótesis para cada cuestión que ha de resolver, no es una creación de Galileo; esto es tan viejo como la ciencia. La creación de Galileo está en otro punto, en otro tipo de hipótesis. No es la hipótesis explicativa de un tipo de hechos, sino algo más hondo y radical: la hipótesis absolutamente

general de que, como él mismo dice, el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos. Lo decisivo —contra lo que monótonamente viene repitiéndose una y otra vez— no es el simple *mente concipio*, sino que lo decisivo está en que lo que la mente concibe es la idea general de naturaleza, la hipótesis de que la naturaleza tiene estructura matemática. Más que hipótesis, en el sentido usual del vocablo, es un supuesto fundamental, algo que no lo da la experiencia, y que, sin embargo, la experiencia corrobora de un modo irrefragable a lo largo de todos y cada uno de los objetos que estudia.

La ciencia así entendida tiene ante todo algo «dado»; es lo que Kant llama «intuición». Tiene, además, otro ingrediente, por así decirlo: el concepto. Pero el concepto de que se sirve la hipótesis (en el sentido que acabamos de explicar), a saber, el concepto puro, no se funda «en» la intuición, sino que, por el contrario, es algo tan sólo concebido por el entendimiento «para» la intuición. Y por esto es por lo que el concepto es «principio» (*arkhé*). Lo es no porque el concepto sea concepto «de» la intuición, sino porque es concepto «para» la intuición. Los dos momentos de intuición y de concepto no funcionan *ex aequo*, sino que éste es «previo» a aquélla. De suerte que el conocimiento de la naturaleza no es ni pura observación o intuición ni puro concepto, sino que es concepto referido a una intuición, e intuición elevada a concepto. Como dice Kant, conceptos sin intuiciones, son vacíos; pero intuiciones sin conceptos son ciegas; sólo con el concepto es como *veo* la naturaleza. Todo sucede, nos dice, como si el entendimiento no pudiese tener ciencia estricta de las cosas reales más que conociendo lo que en ellas ha puesto el propio entendimiento. Es decir, que mientras la física griega, y en general toda la ciencia hasta Galileo, se ha montado sobre el supuesto de que el entendimiento gira

en torno a las cosas, Galileo, según Kant, ha montado su física sobre un supuesto inverso: el supuesto de que las cosas giran en torno al entendimiento. Y, por paradójico que parezca, entonces y sólo entonces ha descubierto lo que son las cosas. Es lo que Kant llama la revolución copernicana en la ciencia.

Esto supuesto, ¿por qué no intentar la misma revolución en filosofía? ¿Por qué no renunciar al supuesto de que los conceptos están tomados de las cosas y en lugar de hacer que la mente gire en torno a los objetos, sean éstos los que giren en torno a la mente? Copérnico resolvió de golpe una masa de problemas astronómicos con sólo suponer que es la tierra la que gira en torno al sol, y no el sol en torno a la tierra. ¿No podría hacerse esto mismo en metafísica? Merecería la pena de intentarlo. Tal vez acercándonos a los objetos con la idea «previa» de lo que «son» es como lograríamos una estricta ciencia de ellos y haríamos entrar a la metafísica por el seguro camino de la ciencia.

Ahora bien, esto no es para Kant una mera ocurrencia más o menos plausible, sino que pende de la estructura misma del conocimiento en cuanto tal. Y entonces, para Kant, la apelación a las ciencias se convierte tan sólo en mero ejemplo ilustrativo de la esencia misma del conocimiento. La filosofía de Kant no es, pues, una teoría de la ciencia, sino una teoría del conocimiento en cuanto tal.

Efectivamente, recorramos otra vez, a título ilustrativo, esos saberes que han logrado ya ser ciencia: la lógica, la matemática, la física. Estos conocimientos tienen dos grupos de caracteres.

a) En primer lugar, las tres deben su rigor científico a que proceden *a priori*. La lógica aprehende la verdad de un juicio mediante la necesidad con que aquél se deduce de las

premisas del razonamiento. Las premisas determinan *a priori* la verdad de la conclusión. Lo mismo sucede con la matemática. La matemática obtiene sus verdades construyendo los objetos, pero ésta es una construcción no cualquiera, sino una construcción llevada a cabo según conceptos previos, por tanto, una construcción *a priori*. El geómetra construye sus figuras según algo que es anterior a toda figura construida. Construye, por ejemplo, triángulos, pero según el concepto previo de triángulo; no construye figuras arbitrariamente, eligiendo después aquel objeto construido que por azar fuera triangular. Esto mismo ocurre, y más palmariamente si cabe, con la física. Ya lo hemos visto. La física no se edifica por una recolección de observaciones, sino haciendo experimentos de acuerdo con un supuesto previamente concebido por la mente. Sólo así pueden ser necesarios los conocimientos físicos. La física procede, pues, *a priori*.

b) Pero estas tres ciencias difieren en un carácter esencial. La lógica se funda en evidencias absolutas. Para Kant, un conocimiento es evidente cuando de la mera inspección del sujeto surge el concepto del predicado. Esta inspección no es, pues, sino un mero «análisis» del concepto del sujeto. Dicho en términos kantianos, los conocimientos lógicos están compuestos de juicios analíticos. La lógica es una ciencia *a priori* porque tiene asegurado su apriorismo en la evidencia. Y lo tiene asegurado, porque la lógica no se ocupa más que del pensamiento mismo, de sus conceptos; y lo único que hace es explicitarlos en forma tal que no se contradigan a sí mismos. De ahí que el supremo principio de esta ciencia sea el principio de no-contradicción.

Pero las otras dos ciencias no se ocupan sólo de conceptos, no son una ocupación del pensamiento consigo mismo, sino que se ocupan de objetos. Por esto, sus juicios añaden al

concepto del sujeto un predicado que no estaba contenido en él; esto es, son juicios sintéticos. La verdad de estos juicios no se funda, pues, en evidencias conceptuales. En la matemática, el juicio «dos más tres son cinco» (Kant pone el ejemplo «siete más cinco son doce», pero por claridad de expresión pongo el ejemplo anterior), no es analítico. Como conceptos, el concepto de dos (la dualidad), el concepto de tres (la trinidad) y el concepto de adición, no conducen al concepto del cinco (la pentalidad). La pentalidad no es una suma de tres conceptos: dualidad, trinidad y adición; es un nuevo concepto que nada tiene que ver con los tres anteriores. Lo que sucede es que el matemático construye una reunión de dos unidades conforme al concepto de la dualidad, construye asimismo una reunión de tres unidades conforme al concepto de la trinidad, y realiza la operación correspondiente al concepto de adición. Así se obtiene un conjunto de cinco unidades al que corresponde el concepto de la pentalidad. Los juicios matemáticos por ser «constructivos» son, pues, sintéticos. Los juicios de la física son también sintéticos. Tomemos el caso de la ley de gravitación: del concepto de un cuerpo jamás saldrá el concepto de otro cuerpo respecto del cual gravite el primero. Es, pues, un juicio sintético.

Como estos juicios no son analíticos, no se fundan en evidencias conceptuales. Entonces, ¿cuál es el fundamento de su verdad? En el caso de la matemática, acabamos de indicarlo, el fundamento de la verdad de sus juicios está en la construcción del objeto. Ahora bien, como esta construcción se lleva a cabo conforme a los conceptos, resulta que los juicios no sólo son sintéticos, sino que son necesariamente verdaderos; son juicios sintéticos *a priori*. El aprio-

rismo de la verdad de la síntesis matemática está posibilitado por la construcción.

Los juicios de la física, decíamos, son también todos sintéticos. Pero su fundamento no está en la construcción; el físico no construye sus objetos. ¿Cuál es entonces su fundamento? Ciertamente muchos juicios de la física, como casi todos los juicios extracientíficos, tienen una verdad en que la síntesis se funda en un recurso al objeto dado en la experiencia. La experiencia es la que nos muestra, por ejemplo, que el calor dilata los cuerpos. Estos juicios son, por tanto, empíricos; expresan tan sólo uniformidades empíricas. Pero la física no es primariamente conocimiento puramente empírico. Las leyes de la física son todas sintéticas, según hemos visto, pero son absolutamente necesarias. Que la acción sea igual a la reacción no es un juicio resultante de medidas experimentadas, sino un «principio» de la mecánica. La necesidad de estos juicios no se funda en evidencias conceptuales, pero tampoco mediante el recurso al objeto empíricamente dado. En otros términos, son juicios sintéticos, pero *a priori*. ¿Cuál es entonces el fundamento de su verdad? O como diría Kant, ¿cómo son posibles estos juicios sintéticos *a priori*? En términos generales ya lo hemos visto: concibiendo de antemano lo que es naturaleza. La verdad de los juicios sintéticos *a priori* de la física consiste en la conformidad de los objetos con la hipótesis.

Ahora bien, un atento examen de los principios de la metafísica nos muestra que todos ellos son sintéticos. Así, por ejemplo, «todo lo que sucede tiene una causa», es un juicio sintético. Porque del concepto de una «cosa» jamás saldrá por análisis el concepto de «otra» cosa que fuera su causa. La verdad de aquel juicio no se funda en evidencia. Tampoco se funda en un recurso a los objetos. La experien-

cia, decía Kant siguiendo a Hume, nos muestra que una cosa viene después de otra, pero no muestra jamás que el antecedente sea causa del consiguiente. Sin embargo, si alguno, es ese un juicio que expresa una necesidad absoluta con una verdad independiente de toda experiencia. Es, pues, un juicio sintético *a priori*. Es decir, su verdad se halla fundada no en el objeto ni tampoco en la evidencia, sino en un principio distinto.

En definitiva, el ejemplo de las ciencias tales como la matemática y la física nos ha mostrado que el entendimiento tiene juicios sintéticos *a priori*. Esto quiere decir que en esos conocimientos es el entendimiento el que determina de antemano los objetos, por un principio que no es evidencia ni experiencia, sino un principio distinto. Y el análisis de los primeros juicios metafísicos nos ha hecho ver asimismo que su verdad está fundada también en que es el entendimiento el que determina en una u otra forma al objeto. Este es el sentido de la revolución copernicana de que nos habla Kant.

Recordemos ahora el punto de partida. Buscábamos el principio primero del conocimiento y del objeto. Principio significa no «origen», sino «fundamento». Este fundamento no es ni la experiencia ni la evidencia. Es un principio distinto. La matemática nos ha descubierto que, en su caso, ese principio entra en juego en forma de construcción. La física nos ha descubierto que el principio entra en juego en forma de hipótesis. Los primeros juicios metafísicos nos han remitido asimismo a este principio; este principio es el que determina *a priori* su objeto. Por consiguiente, el problema de la filosofía está en cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*. Esta fórmula significa simplemente que el problema está en averiguar cuál es y cómo es ese principio

cuya índole consiste no en que el entendimiento gire en torno a los objetos adecuándose a ellos, sino en que los objetos giren en torno al entendimiento y sea éste el que los determine. Al igual que la matemática y la física, habrá logrado entonces la metafísica entrar por el seguro camino de la ciencia. ¿Cómo? Es el tercer punto que hay que examinar: la nueva metafísica como modo de saber.

III. El saber filosófico como ciencia

Se trata de un saber que sea ciencia, esto es, «conocimiento» en el sentido estricto del vocablo. Y ya hemos visto que para Kant conocer es siempre y sólo subsumir algo dado en una intuición bajo un concepto, o referir un concepto a una intuición. Lo demás, dirá Kant, son meros pensamientos. Ciertamente, yo puedo pensar muchas cosas. Puedo pensar que el espacio no es arquimedianeo, puedo pensar que hay muchos dioses, etc. Pensar como pensar, puedo pensar todo lo que quiera con tal que no me contradiga. Pero estos pensamientos no por eso son conocimientos, ni mucho menos ciencia. Para que lo sean es necesario que a estos conceptos pensados corresponda una intuición, esto es, que sean pensamientos de algo dado. Esto supuesto, ¿cómo es posible la metafísica como ciencia en estas condiciones? La respuesta de Kant es gradual. No tratamos aquí de hacer un resumen de la filosofía kantiana, sino tan sólo de exponer la idea que él tiene del conocimiento metafísico.

1. Como se trata de subsumir una intuición bajo un concepto, Kant tiene que decirnos, en primer lugar, qué son estos conceptos y los juicios con que afirmo algo concebido, por ejemplo, el principio según el cual todo lo que sucede tiene una causa.

a) Ante todo, estos conceptos y estos juicios —los conceptos y juicios del puro entendimiento, es decir, prescindiendo por el momento de la intuición de las cosas reales— no son, como hemos dicho ya, «evidencias». Son juicios sintéticos. Pero tampoco son datos empíricos; Hume nos lo ha mostrado. Sin embargo, lo cierto es que nadie puede concebir efectivamente algo, por fugaz y efímero que sea, sino concibiéndolo, por ejemplo, como una «cosa» (substancia) correlacionada con otras como causas o efectos suyos. No se trata de una imposibilidad, si se quiere psicológica; no se trata, como pretendía Hume, de que estemos incoerciblemente habituados a conectar nuestras sensaciones en esta forma. Se trata de algo más fundamental y decisivo: de que para mí nada me es objetivamente inteligible, sino en esa forma. Como diría la filosofía anterior, los conceptos y juicios a que nos estamos refiriendo expresan la condición primera de lo inteligible en cuanto tal, expresan la inteligibilidad misma de todo. Estos conceptos son lo que ya Aristóteles llamó «categorías». Las categorías son las condiciones de inteligibilidad de la cosa. Pero inteligibilidad y ser, como decía ya Aristóteles, «se convierten», son «lo mismo»: todo ser es inteligible precisamente por «ser», y todo lo objetivamente inteligible «es». Con lo cual resulta que las categorías son a la vez las condiciones objetivas de las cosas y las condiciones de su inteligibilidad; estas condiciones de las cosas y las de su inteligibilidad son las mismas. La cuestión está en que Kant precise qué es eso de cosa y qué es esa mismidad.

b) Las cosas son, naturalmente, los objetos de todo posible entendimiento. Nada puede ser conocido por mí si no me está presente como algo contra-puesto a mi entendimiento. No basta con que algo tenga realidad para que sea objeto. Objeto es aquello que está *ob-jectum*. Es un *jectum*,

un *καίμενον*, algo que está ahí, pero que está enfrente, *ob*, de mi entendimiento justo para ser conocido. Cosa es objeto. Lo que el entendimiento conoce son objetos. El entendimiento, pues, es, por lo pronto, la facultad de conocer objetos. Por tanto, las categorías, es decir, los supremos conceptos metafísicos, son categorías de los objetos, condiciones para que algo sea objeto, y a la vez, condiciones de la inteligibilidad del objeto, condiciones del entendimiento. Las condiciones del objeto y del entendimiento son las mismas. ¿Qué es esta mismidad? Esta es la cuestión.

c) Esta mismidad no es la de una evidencia; ya lo hemos dicho. No hay ninguna evidencia en los primeros principios metafísicos, puesto que todos son sintéticos. El entendimiento llega a descubrir las categorías y los primeros principios no por evidencia conceptual, sino partiendo de los objetos dados y retrotrayéndose a lo que todo objeto, por ser ya inteligible, supone para serlo. La única justificación de la primariedad de las categorías y de los primeros principios no está en su evidencia; está en que sin ellos ningún objeto me sería inteligible. Primer principio no es, pues, primera «evidencia», sino primer «supuesto» de inteligibilidad. Las categorías, por tanto, no se descubren por evidencias inmediatas, sino partiendo de un objeto y regresando de supuesto en supuesto hasta un supuesto último. El descubrimiento de las categorías no es evidenciación, sino regresión. Este supuesto último consiste justamente en que algo sea objeto, un «ob-jeto». Porque supuesto no es mera suposición o hipótesis, sino «base» primera, por así decirlo, de que algo sea lo que es. Y, naturalmente, el supuesto de todos los supuestos de todo objeto es justamente que sea objeto. Y este carácter de «supuesto» es lo que nos descubrirá en qué consiste la mismidad de las categorías del entendimiento y de los objetos.

Que algo sea objeto es, en efecto, una condición que depende de mí. No se extrañen de ello. Que ustedes estén sentados ocupando el lugar que ocupan depende tan sólo de ustedes mismos. Pero que ese lugar que ustedes ocupan esté enfrente de mí, eso no depende sino de mí; me bastaría con retirarme de esta sala para que ustedes sin moverse de su sitio dejaran de estar ante mí. Pues bien, el entendimiento no hace las cosas, pero sí hace que ellas sean objetos para él. Hace, por consiguiente, el supuesto último de todo objeto. ¿Cómo lo hace? Sencillamente, pensando. El entendimiento para conocer necesita ponerse a pensar. El «yo pienso» es lo que hace que algo sea objeto. Y este hacer es un «poner»; lo que el «yo pienso» hace es el «su-puesto». Y las categorías son, en última raíz, los distintos aspectos de esta acción intelectual por la cual y sólo por la cual, hay objeto. Y como nada puede ser objeto sin esta acción, resulta que las condiciones de la objetividad son las mismas que las condiciones del entendimiento, *porque* son éstas las que hacen que algo sea objeto. La mismidad no es evidencia, sino que es el fundarse de los objetos en la posición del entendimiento, en el «yo pienso». Tal es la revolución copernicana que Kant intentaba. Los objetos giran en torno al entendimiento no por lo que son en su contenido, sino por ser objetos. Y como sólo siendo objetos son inteligibles, resulta que el «yo pienso» es el que «pone» la inteligibilidad misma de los objetos. Nada puede presentárseme sino como objeto, y nada puede ser objeto, si mi «yo pienso» no lo «hace» como objeto. Las categorías no se fundan en los objetos como pretendía Aristóteles, sino en el entendimiento mismo. Inteligibilidad y objeto se «convierten», son «mismos», pero es porque el «yo pienso» pone inteligiblemente el objeto en cuanto tal.

Esta acción por la que el «yo pienso» pone a algo como

objeto, tiene distintos aspectos, como decía. Pone a algo como objeto «substante», como «causa», etc. De ahí que esta posición es una síntesis y una síntesis *a priori*, esto es, fundante de los objetos. Por tanto, el «yo pienso» es el fundamento de toda síntesis *a priori*: esto es, lo que Kant buscaba. El «yo pienso» es el principio supremo de todo juicio sintético *a priori*.

Lo que esta síntesis del «yo pienso» constituye es, decía, el carácter de todo objeto en cuanto objeto. Y éste es el carácter en que todos los objetos, sean cualesquiera sus diferencias, coinciden. En su virtud, es un carácter transcendental. El «ente» de Aristóteles se torna en «objeto». Y como este carácter transcendental está fundado en la acción del «yo pienso», Kant llama a esta acción y a este yo, acción y yo transcendental. Haber mostrado, como acaba de hacerlo, que el «yo pienso» es el fundamento de la posibilidad de todo objeto, es lo que Kant llama «deducción transcendental»; porque la transcendentalidad del carácter de objeto está «deducida» de la transcendentalidad del «yo pienso». No se trata de la apodeixis aristotélica entendida como deducción silogística al modo de Wolf. Se trata de un movimiento en dos tiempos, por así decirlo. Primero se descubren las categorías por «regresión» desde el objeto a sus supuestos últimos, esto es, al «yo pienso»; y después por «descenso» se baja desde el «yo pienso» a la constitución del objeto en cuanto tal. Este es el método que Kant llama método transcendental.

Con ello ha descubierto Kant el nuevo principio que buscaba en la metafísica. Los principios de la metafísica no son «evidentes», esto es, el entendimiento no es primariamente una facultad de recibir evidencias. Todo lo contrario; es la suprema facultad de síntesis. Lo propio de él no es un «ver», sino un «hacer», un *Tun*. Es no receptividad, sino esponta-

neidad: soy yo quien por una acción espontánea mía me pongo a pensar y a hacer que algo sea objeto. La acción en que el entendimiento consiste no es «ver», no es una acción «videncial», sino que es una acción «ciega»; facultad «ciega» (*blinder Vermögen*) llama Kant a la síntesis. Pero esta acción, que en sí misma no es videncial, sin embargo, «hace ver» los objetos en su plena inteligibilidad. Es una acción que está allende toda «evidencia». Y por esto, por ser un hacer, es por lo que es «principio»: no es evidencia primera, sino supuesto primero de toda evidencia. Este hacer sintético del yo no es inteligible, sino principio de inteligibilidad. Sólo cuando algo está ya constituido como objeto por esta acción, es cuando puedo ver «evidentemente» lo que este objeto «es». Junto al principio como evidencia de la filosofía anterior, tenemos ahora el principio como fundamento accional espontáneo. Si se llama lógica a la estructura formal del entendimiento, habrá que decir con Kant que, junto a la lógica de Aristóteles (llamada por excelencia lógica formal), hay una nueva lógica de la estructura primaria del yo como principio transcendental: una lógica transcendental.

2. Pero con esto, Kant no ha resuelto sino la mitad de la cuestión. El puro entendimiento no produce conocimientos; su objeto es un objeto meramente pensado, algo así como la simple forma de un objeto. Sólo hay conocimiento cuando hay un objeto dado, un objeto intuido. Conocer es subsumir un objeto *dado*, bajo un concepto del entendimiento. Ahora bien, al hombre no le están dados los objetos en una intuición cualquiera, por ejemplo en una intuición intelectual; sólo le están dados en una intuición sensible. Y aquí es donde empieza una magna dificultad. Como los objetos sensibles están dados, se pregunta entonces si se acomodan a la condición de los objetos puros del entendimien-

to. ¿Qué le importa al sol que el objeto entendido tenga la estructura que Kant acaba de explicar? El sol está dado en una intuición; es un sol percibido y no un sol concebido. Por tanto, es necesario que Kant muestre que el sol percibido es el mismo que el objeto concebido por el puro entendimiento. Y como este último pende del «yo pienso», la revolución copernicana sólo será completa mostrando que el objeto percibido está sometido a las mismas condiciones que el objeto concebido.

Reflexionemos. ¿Qué se entiende por percibir el sol? Desde luego percibir no es sólo tener unas sensaciones: sentir el calor que llamamos solar, sentir su brillo, etc. El sol no son estas sensaciones que nada le importan ni al sol ni al astrónomo que lo estudia. El sol no es una síntesis de sensaciones, sino una cosa real que se manifiesta en esas sensaciones; de lo contrario, no habría ni tan siquiera sensaciones. Por consiguiente, percibir el sol es sentir esas sensaciones como manifestación, aparición o fenómeno de la cosa real. Aquí aparición significa tan sólo manifestación: el sol se manifiesta como caliente, brillante, etc.

Pero esto no es tan simple como pudiera creerse. En efecto, la primera condición para que esto pueda tener lugar es que la cosa sensible se me muestre, se me aparezca, *sensitivamente*. No basta con que la cosa sea real; es menester que sea sensible. Y esto ya no depende de la cosa, sino de mí mismo; es mi propia sensibilidad, es decir, el hecho de que yo sea sensitivo, lo que dicta de antemano los caracteres que ha de poseer una cosa real para ser percibida. Mi sensibilidad es el principio determinante de la perceptibilidad de algo. Kant no se refiere con esto al contenido cualitativo de las sensaciones; es obvio, por ejemplo, que sólo la vista puede ver colores. Kant se refiere a algo más radical: es que sólo puede ser percibida una realidad que se me mani-

fieste en forma espacial y temporal, en un aquí y en un ahora. Estas condiciones son las que constituyen la razón formal de lo sensible en cuanto tal, o como Kant dice, son las formas puras de la sensibilidad. El espacio, por ejemplo, no es un orden de coexistencia dado por las sensaciones, como diría Leibniz, sino justamente al revés: el supuesto mismo de su ordenación. Si no estuvieran «en» el espacio, no podrían estar ordenadas por lugares. El espacio es, pues, anterior a las cosas. ¿En qué consiste esta anterioridad? No es la anterioridad de un concepto puro respecto de una intuición. Porque todo concepto es universal, mientras que el espacio no es universal, sino algo «único»; todo lugar, en efecto, es siempre un fragmento de un espacio único. Por tanto, el espacio no puede ser algo puramente concebido, sino que como todo lo que es único, no puede ser sino intuitido. Pero, como intuición, el espacio no es una intuición empírica, no es un carácter que se percibe en las cosas, no es una especie de receptáculo físico de ellas, sino que es pura y simplemente la forma previa según la cual las cosas han de estarme presentes para ser percibidas, para ser perceptibles. Por esto, el espacio es ciertamente una intuición, pero no una intuición empírica, sino la condición intuitiva de toda intuición, o como Kant dice, es una intuición «pura», una intuición *a priori*, no de cosas, sino de la forma en que todas ellas se me han de aparecer. La función del espacio no es ni permitir concebir las cosas ni ser un receptáculo real donde estén ellas, sino ser la forma en que han de aparecerme las cosas para poder ser percibidas por mí. Lo propio debe decirse del tiempo: es la forma en que han de serme manifiestas sensitivamente las cosas; a saber, en sucesión. Tiempo y espacio son así las condiciones sensitivas más que hacen posible que algo se me manifieste sensitivamente.

Pero con sólo esto no tenemos aún la percepción. Porque

la presencia de las cosas por razón espacio-temporal, es sólo una «ordenación»: en virtud del espacio, en efecto, las cualidades sentidas constituyen una «figura espacio-temporal». Pero nada más. Para que haya percepción, esta figura ha de ser percibida como la figura que posee y en que se manifiesta la cosa real. Ahora bien, ¿qué es este manifestarse? Todo manifestarse es manifestarse ante mí; percibir es siempre un «yo percibo». Y correlativamente, la cosa real es entonces «objeto percibido». Percibir es, por consiguiente, percibir algo como objeto. Y esto no depende de las cosas, sino de mí: la cosa se me manifiesta como objeto solamente si yo la hago, en una forma sensitiva, objeto para mí. Este «hacer» sensiblemente objeto» de algo es, pues, *un hacer único* que tiene dos aspectos. Por un lado es un hacer mío de carácter o forma *sensible*, y ello acontece en forma espacio-temporal, gracias precisamente a que espacio y tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad. El hacer sensiblemente objeto de algo es hacerlo espacio-temporalmente. Pero por otro lado, este hacer es hacer sensiblemente un *objeto*. Y este hacer de algo objeto es una acción del entendimiento; es un hacer conforme a las categorías y principios primeros del entendimiento. El objeto sensible, en cuanto objeto, ha de constituirse, pues, como objeto gracias a las condiciones del entendimiento. Y como el espacio y el tiempo son formas *a priori* de todo objeto *sensible*, resulta que esta aprioridad es justo lo que hace que forzosamente el objeto sensible esté formalmente sometido *a priori* a las condiciones *a priori* de todo *objeto* en cuanto tal, es decir, a las condiciones del entendimiento. De suerte que el hacer sensible es un hacer que, en tanto que hacer, se hace conforme a la síntesis del entendimiento. Es un hacer único con dos aspectos. Y en su virtud la cosa sensible se me manifiesta como «objeto percibido». De donde resulta que lo percibido es algo

no sólo espacio-temporal, sino algo sustantivo, algo causado y causante, etc. Y esto es lo que, por ejemplo, es el sol. El sol no es una suma de sensaciones ni una simple figura espacio-temporal de sensaciones, sino un objeto sensible. Y como tal está «girando» en torno al yo. Lo intuitivo mismo se halla incurso en la revolución copernicana.

Recíprocamente, conocer es siempre y sólo conocer algo dado. Pero nada puede serme dado sino en forma espacio-temporal, porque espacio y tiempo son condiciones *a priori* de la sensibilidad. En su virtud, los primeros conceptos y principios del entendimiento puro no suministran conocimientos sino en forma espacio-temporal. Por sí mismos, no son sino mero pensamiento.

En definitiva, el principio primero de todo lo inteligible y de todo lo sentido es un principio ciego de síntesis, la acción del «yo pienso». Esta acción es transcendental, decía, en un doble sentido. Primero, porque lo que hace es conferir carácter de objeto a todo; el orden transcendental sería el orden del objeto en cuanto tal. Y segundo, porque este carácter es el resultado de un hacer del yo; un hacer que no es un estado mío, sino que es un «hacer manifestarse» a algo como objeto; es, por esto, un hacer transcendental.

3. Ahora bien, ¿tiene sentido que las cosas giren en torno al entendimiento? Aquí viene la sutil, la profunda distinción de Kant, que, en el fondo, anima todo lo que hasta aquí hemos dicho. Cuando hablamos de las cosas que giran en torno a mí, es que hablamos de las cosas en tanto que son objetos, en tanto que se me manifiestan como objetos. Y objeto manifiesto es justo lo que se llama «fenómeno». Las cosas giran en torno a mí en cuanto fenómenos. Pero si las considero como «cosas en sí mismas», independientemente de su manifestación objetiva, estas cosas no dependen para nada del entendimiento ni giran en torno a él; les tiene sin

cuidado la estructura de mi mente. Como tales es muy posible, Kant no lo niega, que tengan por sí mismas los mismos caracteres que las categorías del entendimiento. Pero eso no lo conoceremos jamás. Para conocerlo tendríamos que hacerlas objeto nuestro, con lo cual ya no serían cosas en sí, sino objetos, y estarían sometidas a las condiciones del entendimiento, no en tanto que cosas en sí, sino en tanto que objetos. Ciertamente, el entendimiento tiene que admitir que los objetos son también cosas en sí, porque lo contrario sería tanto como admitir que hay un manifestarse sin algo que se manifiesta. Como la cosa en sí no es sino algo que forzosamente ha de admitir el entendimiento, Kant la llama «noúmeno». Sin él no habría objeto. Pero de él no podemos conocer nada sino en cuanto se manifiesta en forma de objeto, esto es, en cuanto fenómeno.

Por consiguiente, el entendimiento, con todos sus principios y categorías metafísicas, no tiene más misión que la de hacer posible la experiencia, esto es, hacer de lo dado objeto. El uso de los conceptos primeros del entendimiento es, pues, si se quiere tener ciencia, tan sólo transcendental. Esos principios no enuncian caracteres de las cosas tales como son en sí, esto es, no enuncian caracteres de lo transcendente, sino que enuncian las condiciones para que las cosas me sean inteligibles. Y sólo conducen a conocimientos teóricos, si hay algo dado en la intuición. En esta dirección, la filosofía primera tiene que renunciar al pomposo nombre de Ontología y convertirse en ciencia de las condiciones transcendentales del conocimiento de los objetos. Lo transcendente es, ciertamente, pensable porque no es imposible. Pero para que fuera cognoscible, en el sentido de ciencia, haría falta que estuviera dado en una intuición, y el hombre carece de ella. Lo transcendente es, pues, suprasensible. Ciencia es siempre y sólo subsumir una intuición en

un concepto, es concebir lo dado en forma de objeto. La filosofía como ciencia no es, en esta dirección, sino el saber transcendental de los objetos en cuanto tales.

4. ¿Quiere esto decir que lo transcendente, lo suprasensible, a saber, las cosas en sí y su conexión en eso que llamamos mundo y alma, así como su dependencia de Dios, no tengan función ninguna en la filosofía como ciencia? Kant recuerda aquí las disposiciones fundamentales (*Anlage*) de la naturaleza humana: mientras haya hombres, habrá metafísica en el sentido de versión a lo transcendente, hacia el mundo, hacia el alma, hacia Dios. Esto es innegable. Pero aquí nos estamos refiriendo a ese modo de saber que es entender, comprender con ciencia las cosas como objetos. En el aspecto teórico, ya lo hemos visto, lo transcendente no es término de ciencia porque no tenemos intuición a que aplicar los conceptos. La intelección de algo por puros conceptos, esto es, sin que nos sea dado nada en la intuición, es lo que Kant llama noción. Un concepto puramente notional, que transciende, por tanto, de las condiciones de posibilidad de la experiencia, es lo que Kant, recordando a Platón, llama Idea. Y a la facultad del uso de los conceptos puros del entendimiento, es decir, a la facultad de las Ideas, es a lo que Kant llamó temáticamente Razón a diferencia de Entendimiento. Pues bien, si se usan los conceptos del entendimiento por sí mismos para entender, para explicar cómo son los objetos, entonces la razón con sus Ideas no conduce a lo transcendente, sino a algo distinto: a la Idea de una totalidad de objetos. En función teórica, Mundo, Alma y Dios no son nuevos objetos, sino que expresan la totalidad de los objetos en cuanto objetos. Tienen, por esto, no una función cognoscitiva, sino lo que Kant llama una función reguladora. La ciencia no es sólo conocimiento de objetos, sino sistema, una sistematización de los objetos. Este

sistema es, ante todo, la totalidad de lo dable en una intuición externa: es la Idea del Mundo. Es también la totalidad de lo dable en la intuición interior: es la Idea del Alma. Es, finalmente, y, sobre todo, la totalidad de estas dos totalidades en un sistema absolutamente total, en una unidad absoluta, más allá de la cual no solamente nada es cognoscible, sino ni tan siquiera pensable: es la Idea de Dios. Dios, Alma y Mundo no son objetos, ni sus Ideas son conceptos con que poder conocer algo dado, porque no hay de ellos ninguna intuición. Pero son Ideas cuya función es servir de faro que oriente y guíe al entendimiento en orden a constituir un sistema, y no sólo una mera colección de conocimientos. Conocer, nos decía Kant, es subsumir una intuición en un concepto. Pues bien, el conocimiento, añade Kant, comienza por la intuición, sigue con el concepto y termina en la Idea. Recíprocamente, la función de la Idea es dar al conocimiento la forma de sistema.

Esto es lo que explica para Kant el carácter ambivalente de lo metafísico en orden al conocimiento. De un lado, no alcanza a las cosas tales como son en sí mismas; pero, por otro, es inevitable, porque de la estructura misma de la experiencia de los objetos arranca el ímpetu por el cual tenemos que forjarnos una Idea de la totalidad de objetos de toda posible experiencia. Y el polo, el faro que ilumina, orienta y dirige este ímpetu es la Idea; Idea del Mundo, del Alma, de Dios. En cambio, pretender que esas Ideas son conceptos aplicables a algo dado, esto es, pretender que sirven para explicar, para entender *cómo* son las cosas en sí mismas, en tanto que constituyen una totalidad última, y además una totalidad última causada por una causa primera, es un intento que no ha conducido sino a antinomias, cuya raíz última se halla en considerar la totalidad de los objetos como si fuera un magno objeto más, sometido, por tanto, a

las condiciones de conocimiento de los objetos que forman parte de esa totalidad. Yo puedo, ciertamente, pensar que la totalidad de los objetos consiste en ser sistema de cosas en sí; pero este pensamiento no es conocimiento en el sentido estricto que el vocablo tiene para Kant.

Ahora bien, ¿significa esto que este pensamiento de lo transcendente carezca de verdad? No es lo mismo ser verdadero que ser científicamente verdadero, que ser verdad en forma de ciencia. No hay intuición de lo transcendente. Pero si lo transcendente nos estuviera en alguna manera, si no dado, por lo menos presente en otra forma, entonces lo que no pasa de ser un pensamiento posible sería un pensamiento verdadero. Y la razón se vería impelida a un uso de los conceptos del entendimiento distinto del de conocer con ciencia. ¿Es esto posible? Es el cuarto punto que habremos de examinar.

IV. La filosofía como saber de lo trascendente

La conciencia del hombre no es sólo conciencia cognoscente, es también conciencia moral. ¿Qué es lo moral? En esto que llamamos moral nos encontramos ante todo con una serie de preceptos y normas, muy variables en el curso de la historia y hasta de los individuos. Pero todas estas normas son, pese a la variedad de su contenido, normas «morales». Y lo que nos preguntamos, dice Kant, no es por el contenido de esas normas, sino por aquello en virtud de lo cual esas normas son morales, es decir, por la moralidad en cuanto tal. La filosofía de su tiempo, la de los ingleses sobre todo, hace de la moral un sentimiento. Ejemplo típico, Shaftesbury. Sin embargo, para Kant esto no es lo moral en cuanto tal. Porque el sentimiento moral es un estado psíquico, por tanto, algo puramente empírico, y lo decisivo está en el sentido objetivo de ese sentimiento. Ahora bien, el sentido objetivo de lo moral es ser un «deber». Sólo en virtud del deber puede hablarse de sentimientos y de normas morales.

¿Qué es el deber? El deber está allende lo que «es»; es justamente un «deber ser». Pero el deber puede ser de muy distinto carácter. Para construir edificios yo debo hacer determinadas cosas. Pero debo hacerlas porque así son

las leyes de la naturaleza de los materiales, etc. Estos deberes están, pues, doblemente condicionados por algo que «es»: por el hecho de que yo quiera hacer edificios y por las leyes de la naturaleza. Son, por esto, deberes condicionados. No es el caso del deber moral. El deber moral es un deber absoluto: no pende de ninguna condición. Debe hacerse esto o lo otro, por encima de todas las condiciones de la naturaleza; y no sólo si yo lo quiero hacer, sino que debo quererlo, por voluntad absoluta o pura, como dice Kant. Debe hacerse por puro deber; es el deber por el deber. Ahora bien, esto no es un acto de sentimiento. Todo lo contrario: es un deber dictado por la razón. A fuer de tal es un imperativo absoluto, o, como dice Kant, un imperativo no condicionado, sino categórico. Y la razón, en cuanto tiene esta función de imperar, es lo que desde muchos siglos atrás se llamó razón práctica. Aquí práctico significa que se refiere a una praxis, y a una praxis que consiste no en ser de esta o de la otra manera, sino simplemente en obrar según el «deber ser». Esta acción de obrar por el deber absoluto es la única acción que se basta a sí misma; es la forma suprema de la praxis. Nunca se insistirá bastante en que para Kant el imperativo categórico, la conciencia del deber por el deber, es un acto de la razón y no del sentimiento. Tanto que, como Kant mismo dice, lejos de ser el sentimiento el que lleva al deber, es el sentimiento moral algo que está suscitado por la razón misma.

El deber moral, el imperativo categórico, se muestra a nuestra conciencia. No es una intuición propiamente dicha, porque la intuición es siempre intuición de algo que «es», y solamente por eso este algo es «dado». El imperativo categórico no es algo dado porque no nos dicta lo que algo «es», sino lo que «debe ser» allende todo «es». Sin embargo, la conciencia moral, dice Kant, es un *Faktum*, un *Faktum* de la

razón. No se trata de un «hecho» psicológico, sino de un *Faktum* de otro orden: un *Faktum* inteligible, porque está allende todo lo sensible, tanto externo como interno. Pero como se trata de un *Faktum*, la razón misma se ve movida a tener que inteligirlo, es decir, a movilizar, por así decirlo, los conceptos puros, las categorías del entendimiento. ¿Es esto posible después de lo que Kant dijo a propósito del conocimiento de los objetos? Esta es la cuestión.

La razón práctica y la razón pura no son dos razones, sino una misma razón. Esto es esencial para el problema. La razón es siempre y sólo la facultad del uso de los conceptos del entendimiento. Si se usan estos conceptos para obtener *por sí mismos* conocimientos de lo que «es» y no de lo que «debe ser», entonces a esos conceptos no corresponde ninguna intuición, y su uso no conduce a conocimientos, sino a Ideas reguladoras. Pero la conciencia moral, aunque no es intuición, es un *Faktum* y no una ficción o algo semejante. Y este *Faktum* es lo que determina entonces inexorablemente a la razón a usar de los conceptos del entendimiento, no para verterlos a una intuición, sino para inteligir aquel *Faktum*. De esta suerte, los conceptos del entendimiento que en el orden de la ciencia no arrojan, respecto de su uso transcendente, más que pensamientos posibles, meras Ideas reguladoras, usados para inteligir el *Faktum* moral, arrojan, un estricto saber, una intelección de lo pensado en aquellas Ideas como algo real. Esta intelección no es ciertamente una ciencia en el sentido definido, porque ese *Faktum* no es una intuición de algo dado; es decir, este otro uso de los conceptos puros del entendimiento no conduce a entender, a comprender, a explicar en forma de ciencia, *cómo son* las «cosas» que constituyen el orden moral, pero conduce a inteligir su realidad con un saber estricto y riguroso. Por tanto, cuando Kant nos dice que de estas cosas no hay conocimiento, lo que

dice es que no hay ciencia en el sentido de la ciencia de la naturaleza o de la psicología; nada más. Pero hay una estricta intelección verdadera y, por tanto, un estricto saber. No se trata, pues, de buscar por otro lado lo que la razón pura ha destruido, como suele decirse con harta frecuencia, sino de inteligir como verdadera realidad aquello que la razón pura ha declarado posible. En orden al saber de la realidad, se trata tan sólo de dos usos de la razón: el uso científico o teórico, determinado por la intuición sensible, y el uso que Kant llama práctico, determinado por el *Faktum* de la conciencia moral. Kant llama a este uso «uso práctico» no porque de él necesitemos en la vida práctica a diferencia de la pura ciencia, sino porque se trata de un uso determinado por una praxis, esto es, por la índole absoluta y autosuficiente en que consiste el obrar según el imperativo categórico, el *Faktum* de la conciencia moral.

Usados los conceptos del entendimiento en esta línea, nos encontramos con que el hombre es una cosa sustantiva, pero no como objeto permanente en el curso fenoménico, sino como cosa en sí; algo que no es sólo un objeto entre otros de la experiencia. No lo es de la experiencia externa, naturalmente. Pero tampoco es sólo ese «objeto interior» cuya investigación incumbe a una ciencia, la psicología. En tanto que objeto del imperativo categórico, el hombre no es un objeto función de los demás, sino que en su absoluto deber se está por encima de todos los objetos; el hombre es algo que no es sino para sí: no es objeto, es persona. La categoría de substancia aplicada a este orden conduce, pues, al hombre como cosa en sí, como persona. Más aún: el hombre, en cuanto sujeto del imperativo categórico, está allende toda la conexión de objetos, esto es, allende toda causalidad natural, puesto que en ese imperativo el hombre está constreñido en absoluto, incondicionadamente, a no ser sino puro «deber

ser». Su causalidad moral, en cuanto moral, es una causalidad libre de la causalidad natural: es una causalidad «libre». Persona y libertad son los caracteres del hombre, como substancia y causa, en tanto que realidad o cosa en sí. Ciertamente no entendemos, no nos explicamos teoréticamente, científicamente, *cómo es* así. Pero tenemos intelección rigurosa de *que es* así. Kant nos dice, en efecto, que el *Faktum* moral «demuestra» (el vocablo es de Kant, *beweisst*) la existencia de la libertad y de la persona. No se trata, pues, de una vaga sentimentalidad, ni de una ciencia psicológica, sino de la intelección del *Faktum* del imperativo categórico.

La demostración en cuestión consiste en que el uso de los conceptos puros del entendimiento aplicados al *Faktum* moral prueba que existe la realidad del objeto inteligible correspondiente, de ese objeto que la razón, en su uso teórico, declaró posible. No es una ampliación del conocimiento teórico en el sentido de ciencia; nunca comprenderemos el cómo, el mecanismo, de la causalidad libre; pero sabemos, *inteligimos demostrativamente*, que soy libre.

Ahora bien, el hombre, en tanto que cosa en sí, es decir, en tanto que realidad personal y libre, constituido como voluntad pura, tiene algo que determina esta voluntad a querer; de lo contrario sería una voluntad vacía. Por una latitud de expresión llama Kant a este algo «objeto». Es el Bien. Kant no se refiere al bien como si fuera un mero concepto moral, sino al bien que es real, al bien como realidad, porque de lo que se trata no es de concebir una voluntad pura, sino de determinar realmente la realidad misma del hombre, realidad «demostrada» como cosa en sí por el imperativo categórico. ¿Qué es esta realidad-bien? No podemos tener de ella conocimiento teórico en el sentido de ciencia. Cuando la ciencia nos lleva de un objeto a otro no inme-

diatamente dado, pero necesario, este segundo objeto es lo que se llama una «hipótesis» que la experiencia se encarga de juzgar. Es la necesidad por hipótesis. Aquí no es posible esto. Se trata de otro tipo de necesidad. Se trata de una «exigencia» que, por su propia índole, inteligida estrictamente por la razón, conduce a la admisión de la realidad bien, sin la cual el imperativo moral, la persona y la libertad, no estarían determinadas al bien puro. Esta exigencia es lo que Kant llama «postulado». Aquí postulado no significa algo admitido sin intelección, algo meramente afirmado sin más. Tampoco se trata de una exigencia sentimental. Se trata de algo necesariamente exigido por el objeto de la voluntad pura, con una necesidad inteligible e inteligida. Postulado significa simplemente exigencia inteligible. Y como los postulados se refieren a la razón humana como praxis, demostrada estrictamente por el imperativo categórico, Kant tendrá que decir que son postulados de la razón práctica. No es cuestión de necesidades para la práctica. La razón teórica conduce a hipótesis, y la razón práctica, a postulados. Estos postulados son el alma inmortal y Dios. No podemos entrar en el detalle de esta fundamentación porque no estamos haciendo una exposición de la filosofía kantiana.

Dios no es objeto de conocimiento teórico en el sentido de ciencia. Pero es una realidad sabida intelectivamente. Ciertamente no está demostrada directamente como lo están la libertad y la personalidad del hombre; pero en cuanto es condición necesaria para hacer posible la determinación real de una voluntad pura libre por su objeto, resulta que hay algo así como una demostración indirecta. Kant no la llama demostración, porque Dios y la inmortalidad no se hallan contenidos inmediatamente en el imperativo categórico (como lo están la personalidad y la libertad), sino que son

condiciones del objeto del imperativo categórico para que éste pueda tener un objeto y ser imperativo categórico; son, por consiguiente, realidades cuya necesidad está inteligida y afirmada como real por un estricto saber intelectual, un saber que no es un conocimiento teórico de ciencia, pero sí una estricta intelección. El puro entendimiento teórico no conduce a la existencia de Dios; para ello Dios tendría que ser el supremo objeto entre todos los objetos de la experiencia, y no lo es. Tampoco conduce a hacer comprender, a explicar científicamente, cómo es posible la realidad de Dios. Pero la razón práctica conduce a afirmar intelectivamente su realidad sin explicarse cómo es. El hombre veíamos, es como objeto una parte de la naturaleza; pero como sujeto del imperativo categórico es persona libre por encima de la naturaleza, sin que podamos comprender con ciencia (en el sentido kantiano) el cómo de la realidad personal y libre. Pues bien, análogamente, por el imperativo moral, el entendimiento entiende que hay una realidad en sí, la realidad de Dios, cuya causalidad está por encima de la causalidad entera de la naturaleza (entendida como sistema de objetos), sin que podamos explicarnos ese tipo de entidad y de causalidad. Como la idea platónica del Bien, nos dice Kant, Dios está allende todo lo dado y dable: es lo trascendente a todo objeto. Tan lejos está Kant de negar toda intelección de Dios, que insiste en todos sus más clásicos atributos: creación, omnipotencia, omnisciencia, previsión de los futuros libres, etc. Lo único que nos dice es que no podemos comprender teóricamente, explicar en el sentido de ciencia, el cómo de esa realidad. Nada más. Es una intelección de Dios por la vía de la razón práctica en el orden de las cosas en sí. Esta razón es la misma que la razón pura, pero en la línea de la praxis.

De esta suerte, las tres Ideas de la razón pura teórica adquieren alcance real. Y lo adquieren porque sólo con ella y en ella tienen y pueden tener los mandatos de la razón «un fundamento (*Grund*) objetivo en la índole de las cosas» (K. p. V, pág. 143). Lo suprasensible, nos dice, no es afabulación (*Erdichtung*), sino algo fundado en las cosas tales como son en sí. Y en cuanto la razón en su uso práctico hace transcender de los límites de la razón pura teórica, Kant dirá que la razón práctica tiene «primacía» sobre la teórica. No se trata de una primacía de lo práctico (en nuestro sentido usual del vocablo) sobre lo racional, sino de una primacía de transcendencia intelectual.

La intelección de lo transcendente no es conocimiento en el sentido de la razón pura teórica, pero es una verdadera intelección, una intelección necesitada por la razón. En cuanto no es ciencia, Kant la llama «creencia». Pero la creencia no es para Kant un vago sentimiento irracional, sino el estado determinado por la admisión de que algo es verdad (*Fürwarhalten*) por necesidad no teórica, pero sí intelectual. De la misma manera que Kant llama «certeza» (*Gewissheit*) a la seguridad del conocimiento teórico, así también llama «creencia» (*Glauben*) a la seguridad de la intelección de lo transcendente. Como son dos seguridades de tipo distinto, Kant emplea dos denominaciones. Cuando contrapone, pues, la creencia al saber (*Wissen*), saber significa la certeza apodíctica del conocimiento teórico, del que nos dice expresamente que es el ejemplo perfecto de certeza apodíctica; pero no se trata de contraponer un *saber* intelectual a un *sentimiento* de creencia. Tanto la creencia como la certeza son algo tan sólo suscitado por la razón en su saber, pero no lo que primaria y formalmente constituye el saber, ni el teórico ni el de lo transcendente. En ambos ca-

sos se trata de un saber intelectual en el sentido estricto del vocablo. No se puede caricaturizar la filosofía de Kant —y son legión en el mundo los que así proceden —diciendo que se trata de un sentimentalismo ciego que viene a tapar los abismos de un ateísmo teorético. La creencia de Kant es el estado de espíritu en que queda la mente cuando por necesidades rigurosamente intelectivas trasciende, sin comprender el «cómo», los límites de lo transcendental. Comprender y explicar no son el único modo de inteligir, y recíprocamente, no comprender y no explicar no significa no inteligir. Kant no niega ni la realidad transcendente ni su fundamento intelectual. Este fundamento es el *Faktum* de la conciencia moral como modo de realidad. Y Kant no duda en añadir que, en definitiva, ésta es la vía por la que los hombres acceden a admitir la existencia de Dios. ¿Quién hay, nos dice, que haya admitido la existencia de Dios por esos razonamientos teoréticos y sutiles de la metafísica y de la física al uso? No se puede desnaturalizar el pensamiento de Kant y decir sin más que Kant no admite el conocimiento de Dios. Cuando Kant niega el conocimiento de Dios se refiere al conocimiento teorético, al modo de la ciencia natural, esto es, a subsumir una intuición bajo un concepto. Es ilícito tomar la palabra conocimiento en otro sentido y atribuir a Kant una ininteligencia de Dios, como si se tratara de un sentimiento irracional. Para Kant hay intelección de Dios, y es una intelección fundada, intelectivamente fundamentada, en la intelección de esa *res* que es el hombre como realidad personal y libre. Lo único que Kant ha afirmado es que no basta con que una intelección sea verdadera para que sea conocimiento teorético en el sentido que él atribuye a este concepto. Pero Kant ha afirmado enérgicamente: 1.º, que lo transcendente es absolutamente real; 2.º, que de

lo trascendente tenemos verdades absolutas; 3.º, que estas verdades están fundadas en necesidad intelectual apoyada en una primera intelección «demostrada», en la intelección de la realidad libre. Estas verdades forman, pues, un verdadero saber.

De aquí la unidad del saber filosófico para Kant. Es el último punto que hemos de abordar.

Aquello sobre lo que recae el saber humano es, por un lado, la naturaleza; por otro, la moral. En conocida frase nos dice Kant que hay dos cosas que embargan de admiración y de respeto su espíritu: «el cielo estrellado sobre mi frente y la ley moral en mi conciencia». El *Faktum* de la ciencia y el *Faktum* de la moral. Estos dos órdenes son sabidos, el primero por el entendimiento, que lo considera como «objeto» o fenómeno, por la razón teórica; el segundo, por la razón práctica que considera la realidad en sí del hombre, y en su virtud llega a lo transcendente. Haber separado, discernido, estos dos órdenes y las condiciones y caracteres de su saber, ha sido justamente eso: discernimiento o crítica, una crítica de la razón. Tenemos entonces dos órdenes distintos de saber. El uno es el saber del orden de la ciencia, el otro es el saber del orden de lo transcendente. ¿Qué es entonces el saber filosófico?

Se ha dicho muchas veces que la filosofía de Kant carece de unidad, justamente porque esos dos saberes son de tipo irreductible. Pero esto no es exacto. La dualidad en cuestión afecta a las cosas sabidas y al modo de saberlas. La teología y la ética no son saberes del mismo tipo que la física. La física no permite más que el conocimiento de los objetos;

la teología y la ética son saberes de lo transcendente. Pero es que ni la física ni la ética ni la teología son en sí mismas filosofía. La filosofía tiene un objeto propio. Aquí la palabra objeto no tiene el sentido que tiene al hablar del conocimiento teórico, sino el sentido usual de aquello de que se ocupa el saber. ¿Cuál es este objeto unitario propio?

Tanto para Aristóteles como para Kant la filosofía es un saber de la ultimidad o primalidad de todo, y en este sentido es metafísica. Pero, para Aristóteles, este todo y esta ultimidad tienen un carácter preciso: el ente en cuanto tal. Ahora bien, esto, para Kant, es imposible, porque en eso que Aristóteles llama «ente» hay para Kant una invencible dualidad. Si se entiende por ente aquello que no está dado en la intuición, Kant recordará que en cuanto dado, ese presunto «ente» es tan sólo fenómeno u objeto; y si se quiere entender por «ente» lo suprasensible, este presunto «ente» no está dado en una intuición. Y esta dualidad impone dos tipos de saber irreductibles: el saber teórico y el saber de la razón práctica. De ahí que la ultimidad de la filosofía hay que buscarla en otra dirección.

Es fácil de descubrir, porque tanto la ciencia teórica como el saber de la razón práctica son un saber que es obra de una misma razón y de unos mismos conceptos. La razón es el uso de los conceptos del entendimiento puro. Este uso, en orden a saber las cosas, puede llevarse en dos direcciones: o aplicándolos a la intuición para obtener ciencia o aplicándolos al *Faktum* de la realidad moral. En la primera dirección los conceptos no son sino las condiciones transcendentales de la experiencia de los objetos. En la segunda, son postulados exigidos intelectivamente por la realidad «demostrada» de la persona libre. Pero en ambos casos trata-se de una misma razón y de unos mismos conceptos. Por tanto, queda ante nuestros ojos saber qué es esta razón en sí

misma como principio del saber: he aquí el objeto propio de la filosofía. La filosofía es una ciencia de la razón, de los principios de la razón, sea que en un caso esta razón lleve a saber con una ciencia de los objetos, sea que lleve, en otro, a saber con una intelección de lo transcendente. Con lo cual la filosofía deja de ser ontología, para convertirse en una ciencia de los principios de la razón, de los principios del saber. Es una metafísica como ciencia de la razón. La razón es, decía, el órgano del uso de los conceptos del entendimiento. Es, por tanto, el órgano o principio de las verdades últimas de nuestro saber. La filosofía, que desde Aristóteles había sido una ciencia de las cosas en cuanto que son, una ciencia del ente en cuanto tal, queda convertida ahora en la ciencia de las verdades últimas. Aquello en que conciden todas las cosas inteligidas, según los principios de la razón, no es el «ser», sino la «verdad». La verdad de la razón es la ultimidad que considera la filosofía. Y sólo considerando la razón como fundamento de la inteligibilidad de las cosas es como, según Kant, se habrá logrado hacer entrar a la metafísica por el seguro camino de la ciencia.

Esta ciencia filosófica, en esta forma precisa, esta ciencia de nuestro saber, dice Kant, es la única Sabiduría, la Sabiduría a que por naturaleza tiende inexorablemente el hombre. Pero la Sabiduría no es cosa de sentimiento. «La ciencia es la angosta puerta que conduce a la Sabiduría», nos dice en las últimas líneas de la *Crítica de la razón práctica*. Como para Aristóteles, la Sabiduría es para Kant la ciencia filosófica. Pero mientras para Aristóteles se trataba de una ciencia por apodeixis, para Kant se trata de una reflexión especulativa sobre los principios de la razón, sobre las verdades últimas de la razón. Y aludiendo a su tiempo, nos dice: «Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimien-

to de los librepensadores y la superstición, que pueden ser universalmente dañinas, y, finalmente, también el idealismo y el escepticismo, que son peligro más bien para las escuelas, porque no pueden llegar al público.»

Esta ciencia de los principios de la razón abre el campo a una nueva dimensión del hombre. La ciencia teórica es el saber de que algo «es»; la ética es el saber de que algo «debe ser». Pues bien, la conjunción de estos saberes entendidos al modo de Kant, abre la puerta a un saber peculiar: el saber de que algo «es» porque «debe ser». Es la esperanza. Con lo cual, Kant resuelve la conjunción de la naturaleza y del bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana. El hombre no es ni algo meramente dado ni algo tan sólo personal: es algo por hacer. Lo «puesto» o «dado» (*das Gegebene*) es «pro-puesto» (*das Aufgegebene*). Al concebirlo así, Kant no sólo supera a la Ilustración, sino que esboza lo que serán después de él el Idealismo y el Romanticismo.

Sin embargo, Kant no se hizo ilusiones de que fuera comprendido. Para los unos, en efecto, la crítica de la razón era algo meramente negativo. Pero olvidan, dice Kant a los que así hablan, que esta crítica ha tenido la función eminentemente positiva de abrir el área de un nuevo modo de ciencia filosófica y el ámbito de la creencia. Es, nos dice, como quien considerara que la Policía es inútil por ser algo negativo, cuando en realidad es el estatuto de seguridad de la libertad. Para otros, se trataba en la *Crítica* kantiana de un juego enmarañado de palabras nuevas y de conceptos abstrusos. Al leer la recensión que alguien publicó de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos dice que «es como si uno que jamás hubiese visto u oído hablar de geometría dijera al hojear la *Geometría* de Euclides: «Este libro es una instrucción sistemática de dibujo lineal; el autor se sirve de un lenguaje especial para dar preceptos oscuros e incom-

prensibles que terminan por no decir nada más de lo que cualquiera podría llevar a cabo con un buen golpe de vista.» Por otra parte, la *Crítica* de Kant tropezó siempre con la arrogancia y el despotismo de las escuelas para quienes la filosofía se convierte, nos dice Kant, en mera «filodoxia».

Los clamores de las escuelas no tardaron en tomar cuerpo. Por un lado, los universitarios mismos vieron en Kant un molesto vecino que se ocupaba poco de ellos y sus enseñanzas, y que con su *Crítica* venía a socavar —era su opinión— los cimientos de su saber y de su prestigio. Otros se sintieron heridos en su fe religiosa. Kant había publicado su libro, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. No se trataba de religión revelada, sino de lo que desde hacía dos siglos se venía llamando «religión natural»; era la época del «derecho natural», de la «moral natural», etc. Lo que Kant intentó fue desarrollar sus ideas sobre el saber de lo transcendente y sobre la creencia. Y las alusiones al Cristianismo fueron siempre no sólo respetuosas, sino que proclamaban al Cristianismo como la realización histórica más perfecta de la creencia de la razón. Sin embargo, los teólogos protestantes se sintieron alarmados. Como muchas veces, estas dificultades tomaron estado público. Kant escribía: «Si los gobiernos encuentran oportuno ocuparse de los asuntos de los intelectuales, lo más conforme a su solícita prudencia (tanto por lo que se refiere a las ciencias como por lo que se refiere a los hombres), sería favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar una base firme a las construcciones de la razón; es impropio sostener el ridículo despotismo de las escuelas...». Pero el clamor llegó al cabo de pocos años nada menos que a Federico de Prusia. En una carta dirigida a Kant le reprochaba el que de su filosofía «se había abusado para... rebajar muchas doctrinas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del

Cristianismo», y disponía que no se le permitiera más enseñar sus ideas, añadiendo que «en caso de resistencia, indefectiblemente habría de esperar desagradables disposiciones» del rey. Kant respondió: «Para alejar la menor sospecha, estimo que lo más seguro es declarar a su Real Majestad, como fidelísimo súbdito: que en lo sucesivo me abstendré de toda manifestación pública acerca de la Religión, así natural como revelada, tanto en mis lecciones como en mis escritos.» Y explicó su actitud: «Retractación y negación de las convicciones íntimas es vileza; pero callarse en un caso como éste, es deber de súbdito; y si bien es cierto que todo lo que se dice ha de ser verdad, no lo es menos que nadie tiene el deber de decir en público toda la verdad.» El consorcio de intelectuales prestigiosos, de teólogos protestantes y del poder político, redujeron al silencio a este gigante del pensamiento. Esta actitud de Kant ha sido siempre muy diversamente juzgada.

Como quiera que sea, Kant tuvo la convicción incommovible de que la filosofía es metafísica, y de que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa. Y la única manera posible de constituir la metafísica como ciencia es hacer de ella una ciencia de los principios supremos de la razón considerada como principio de la inteligibilidad de las cosas para mí. Principios no en el sentido de evidencias últimas sobre las que reposara toda la dialéctica silogística de los conceptos, sino principios en el sentido de supuestos últimos de inteligibilidad para mí. Estos principios usan de los conceptos en dos direcciones, que son los dos grandes órdenes de principios de la razón: el uso cognoscitivo (teorético) y el uso puramente intelectual. El primero está determinado por la intuición, y el segundo por el *Faktum* de la moralidad. En el primer orden, la razón conduce al entendimiento como sistema de condiciones transcendentales de la posibi-

lidad de todo objeto; es decir, de la posibilidad e la experiencia. En el segundo, conduce al entendimiento, a la intelección de lo transcendente. La filosofía es siempre y sólo una ciencia especulativa de este doble uso de la razón como principio de inteligibilidad transcendental de los objetos y como principio inteligible de la realidad transcendente. Si se quiere, la razón es principio de un saber teórico, pero sólo transcendental, de los objetos, y principio de un saber credencial o práctico, pero intelectivamente verdadero, de lo transcendente. La verdad transcendental y la verdad transcendente hechas posibles por la estructura misma de la razón: he aquí la filosofía para Kant. Es la ciencia especulativa de los principios de la razón, como fundamento de la inteligibilidad de las cosas para mí. Y sólo entrando por esta vía tendremos trazado para Kant, el seguro camino por el que toda metafísica del porvenir podrá presentarse como ciencia.

Lección III
A. COMTE

Vamos a ocuparnos hoy de la forma en que concibió Auguste Comte el saber filosófico. Comte nació en 1798 y murió en 1857. En este lapso de vida, relativamente breve, Comte había sido contemporáneo de graves sucesos. Y en su caso, estos sucesos determinaron casi unívocamente su pensamiento.

De un lado, sucesos de orden político. Había asistido a la salida de la Revolución francesa y al comienzo de las reacciones que la Revolución provocó en todo el mundo.

En segundo lugar, circunstancias sociales. Había recibido ante todo la influencia de los grandes teóricos de la economía, los fisiócratas, tales como Turgot, Condorcet, etc. Como secretario de Saint-Simon, vivió de cerca la creación del socialismo francés. La atención de Comte estuvo siempre polarizada hacia esta dimensión social del pensamiento. Pero, como diré inmediatamente, este interés por lo social no encontró su cuadro teórico sino en una idea plasmada por Hegel.

En tercer lugar, Comte había asistido a grandes sucesos intelectuales. De un lado, la bancarrota del idealismo alemán. A consecuencia de la filosofía de Kant —y sea cualquiera la interpretación que se dé de esta conexión—, la filosofía condujo al idealismo metafísico, que culmina en el idealismo absoluto de Hegel. Si no se tratara más que de filosofía pura,

la cosa no hubiera tenido tal vez tan amplias consecuencias como tuvo. Pero es que el idealismo no fue sólo una filosofía, sino una actitud intelectual: la actitud radicalmente especulativa. Con lo cual la especulación se convirtió en el órgano del saber de todas las cosas, lo mismo de las filosóficas que de las que hoy llamaríamos científicas: basta hojear las páginas de Schelling o de Hegel para percatarse de lo que era para ellos, y para los demás hubiera sido, la física, la química, etc. Pues bien: la bancarrota de la especulación fue uno de los grandes sucesos que vivió Comte, por así decirlo, sobre sus propios huesos.

No quiere esto decir que todo fuera deleznable en Hegel. Independientemente del origen y del carácter especulativo de su filosofía de la historia, Hegel tuvo la genialidad de alumbrar la idea del espíritu objetivo, a diferencia no sólo del espíritu absoluto, sino también, y sobre todo, a diferencia del espíritu subjetivo o individual. Decantada de todo su andamiaje metafísico y especulativo, esta idea va a servir a Comte para encuadrar las ideas, asaz dispares y flotantes, de los teóricos franceses de la economía y de la sociedad política. Es lo que va a constituir la creación comtiana del concepto y del vocablo mismo de sociología.

Junto a esto, en Francia, los empiristas y los ideólogos, despectivamente tratados por Comte. Los empiristas, que se limitaban a un análisis, a veces tosco, de datos psicológicos. Y los ideólogos, que habían intentado una especie de resurrección de la metafísica. Frente a ellos nunca es suficientemente enérgico nuestro pensador.

En cambio, Comte fue contemporáneo del auge insospechado y grandioso de la ciencia de la naturaleza. Ya no es tan sólo la mecánica de Newton. La química, apenas naciente en tiempos de Kant, había llevado a la constitución de una ciencia en plena marcha hacia el descubrimiento de lo

que son los cuerpos mediante la idea del átomo. Pero, además, el nuevo método científico iniciado por Galileo, el descubrimiento de las leyes matemáticas de la naturaleza, había culminado en la *Teoría analítica del calor*, de Fourier. Esta obra suscitó el entusiasmo y la admiración de Comte, que vio en ella la realidad exacta de lo que para él tenía que ser todo verdadero saber. La admiración de Comte no podía estar más justificada. Fourier dio no sólo una teoría del calor, sino que para darla creó uno de los recursos más poderosos para entrar en los secretos de la naturaleza. El «análisis de Fourier» es hoy una de las claves de la ciencia del átomo y uno de los temas más importantes de la actual matemática pura.

Encuadrado en este medio tan abigarrado por un lado y tan esperanzador por otro, A. Comte se enfrenta con el problema de la filosofía. Vamos a seguir su marcha en tres pasos sucesivos:

- 1.º Cómo ve Comte la filosofía como problema.
- 2.º Cómo entiende que debe constituirse el saber filosófico, es decir, la idea de una filosofía positiva.
- 3.º Qué es la filosofía como sabiduría del espíritu humano.

I. La filosofía como problema

Al igual que Kant, comienza Comte por recordar que para Aristóteles era necesario concebir la filosofía como una ciencia estricta, como una verdadera epistémé. Y como Kant, formula Comte la pregunta crucial: ¿lo consiguió Aristóteles? La manera como Kant contesta a esta interrogante está determinada por el examen del estado interno de las ciencias, esto es, por un análisis interno del conocimiento en cuanto tal. La ruta que va a emprender Comte para enfrentarse con aquella cuestión es sensiblemente distinta. Lo que le interesa, en primera línea, no es lo que ha sucedido en cada una de las ciencias y en la filosofía como ciencia, sino algo completamente distinto: la ciencia y la filosofía consideradas como un aspecto del estado general del espíritu humano. Aquello que *a radice* constituye el problema filosófico según Comte, no es una operación más o menos abstracta y especulativa, sino una operación del entendimiento, en tanto que esencialmente incardinado en una colectividad, en la sociedad. La filosofía es siempre y sólo un momento de la evolución del espíritu humano. Comte es, ante todo, un sociólogo, y enfoca sociológicamente el problema de la filosofía. La filosofía, como modo de saber, no es, pues, como todavía creía Kant, una operación intrínseca al entendimien-

to de cada cual. Porque el individuo, nos dice Comte, en contra de lo que pensó Rousseau, es un abstracto. Lo único concreto es la sociedad, a pesar de que el vocablo «sociedad» sea, morfológicamente, un abstracto.

Los hombres, nos dice Comte, viven en cada instante en una unidad social, en la que reciben su última concreción. Esta unidad determina en cada cual, y, a su vez, cada cual —o por lo menos algunos de los individuos— determina en la sociedad en que vive, un conjunto de conceptos, de modos de ver las cosas, un conjunto de ideas generales acerca de las cosas y de los hombres mismos, en que todos los individuos convienen, mejor dicho, un conjunto de ideas generales características de la sociedad. Y, 1.º, este conjunto de ideas brota espontáneamente en el seno de todos los hombres que viven en esa sociedad; es, como dice Comte, *le bon sens*, el buen sentido de los hombres de dicha sociedad. 2.º, el conjunto de estas ideas, tomadas en su máxima generalidad dentro de un estado social determinado, es lo que llama Comte la *sagesse universelle*, la sabiduría universal. ¿Cómo?

Los hombres —mantengamos el plural— se hallan rodeados de toda suerte de cosas, favorables unas, adversas otras, familiares unas e insólitas otras. Este choque con las cosas produce *l'étonnement*, el θαυμάζειν (Comte vuelve a citar a Aristóteles), esto es, el asombro. Pero el hombre no puede limitarse a admirar las cosas y asombrarse ante ellas. Se lo impide algo más radical que una operación intelectual: la necesidad vital. Para poder vivir, el hombre necesita poner un cierto orden entre las impresiones que le producen las cosas que le rodean. Y necesita ponerlo para saber cómo conducirse entre las cosas. Es decir, la vida le fuerza a poner orden para poder *prever* lo que va a ocurrir. La *previsión* es la raíz de esa ordenación de las impresiones que

llamamos saber. Saber es, ante todo, *prever*. Esta previsión no es asunto de simple curiosidad intelectual; tiene una intención formalmente utilitaria. Es que sólo con ella es posible actuar sobre las cosas y modificar, hasta donde sea posible, el curso de ellas, conforme a las necesidades de la vida. *Saber es prever, pero prever para proveer*. Así es como surge espontáneamente aquel sistema de ideas que determina lo que hace posible la convivencia social, esto es, un estado social determinado.

De entre estas ideas generales, hay algunas de máxima generalidad; ideas últimas que van envueltas en la sabiduría universal y que, por ser últimas, son las que fundamentan todas las demás, y por consiguiente son las que últimamente fundamentan la estructura unitaria de la sociedad en un estado determinado. Cuando se hace tema intelectual de estas ideas últimas de la sabiduría universal, tenemos propiamente la *filosofía*, en sentido lato. De esta suerte, la filosofía no es sino la prolongación metódica de la sabiduría universal. Tienen ambas un mismo *origen*: el asombro y hasta la incomodidad de las cosas que, en su diversidad y antagonismo, van pasando en torno al hombre (incluyendo entre estas «cosas», los propios hombres y los acontecimientos humanos). Tienen una misma *preocupación*: poner orden entre esas impresiones, para saber a qué atenerse, y prevenir las contingencias. Tienen, finalmente, una misma *intención*: la intención de poder dominar las cosas para modificar su curso y determinar así —como veremos luego— la acción racional práctica. La diferencia entre la filosofía y la sabiduría que brota espontáneamente del hombre en sociedad, es meramente gradual. Se refiere, en primer lugar, a que la filosofía tiende más a la generalidad que la sabiduría; y, en segundo lugar, a que la filosofía tiene un carácter sistemático del que ordinariamente suele carecer, como es natural,

el contenido de las ideas de la sabiduría universal espontáneamente nacida en un pueblo. Pero en el fondo, la filosofía es una misma cosa que la sabiduría universal. Para Comte, pues, la filosofía es, en términos generales, aquel saber racional acerca de las cosas y de los hombres, que en última instancia determina el *régimen* de vida del espíritu humano socialmente considerado.

Pero como este saber es ciencia, resulta que la filosofía no es una mera copulación de ideas últimas. En la filosofía se trata de una ciencia ciertamente; pero de una ciencia que no es primariamente, ni formalmente, una especulación de la razón abandonada a sí misma. En frase de carácter social y político —no olvidemos este sello de su espíritu— nos dice Comte que la filosofía es una de esas «grandes combinaciones intelectuales» que nos coloca en determinado «régimen». Así, por ejemplo, llama a la filosofía medieval el «régimen de las entidades». La sociedad ha ejecutado varias veces esta combinación en formas distintas. Pero falta aún una, «una gran operación científica que queda aún por ejecutar»: la creación de la filosofía como ciencia positiva. Veremos qué entiende por esta ciencia. En todo caso, la filosofía: 1.º, como modo de saber, es un estado del espíritu humano socialmente considerado, y 2.º, es un estado caracterizado por la vertiente que da a las ideas últimas sobre las que se halla asentado cada estado social del espíritu. Por esta última razón, la filosofía no es un momento más entre otros cualesquiera del estado social, sino que es el momento fundante de todos los demás. Todo estado social se halla fundado en un «régimen intelectual». Y este fundamento, este «régimen», es la filosofía. ¿Qué es este «régimen», es decir, qué es la filosofía como fundamento de cada estado social? Esta es la cuestión.

Como se trata del régimen intelectual de un estado, po-

demos, con el mismo Comte, emplear para nuestro problema, como sinónimos, régimen y estado, puesto que el régimen es lo que hace que el espíritu se halle constituido en un «estado» determinado. Todo estado se halla, en primer lugar, caracterizado por una intrínseca unidad de las ideas entre sí, en la que convergen los hombres que viven en la sociedad. Ciertamente, puede haber, y hay, numerosas disconformidades individuales, pero son siempre aisladas; un estado es un modo de pensar unitario propio de la sociedad en cuanto tal. En segundo lugar, es una unidad organizada, un verdadero «régimen». No se trata de una mera copulación de ideas, sino de una «organización» de ideas en un doble sentido: porque en su «contenido» mismo se hallan organizadas entre sí; pero, sobre todo, porque constituyen los «modos de pensar» propios del estado en cuestión. Las ideas de este régimen son las supremas instancias a que indiscutidamente apela todo el que se enfrenta con los problemas de las cosas y de los hombres. En tercer lugar, esta unidad de régimen cobra el carácter de un saber más o menos racional. Cuarto, finalmente, esta unidad así entendida constituye la base fundamental, la base sobre la cual se halla asentada toda la serie de modos de convivencia, de «estados sociales» en el sentido usual del vocablo. Y esta unidad del espíritu humano así estructurado es lo que Comte llama «estado». Es, sin duda, una concepción sobre la que ha influido la idea del espíritu objetivo de Hegel. El «estado» social de Comte no se confunde, en efecto, con los estados de espíritu de los individuos, sino que, con una cierta independencia de éstos, posee una estructura propia: todos, hasta los disconformes en su disconformidad, se inscriben en este estado social, el cual, por tanto, tiene una objetividad propia.

Pero Comte subraya, temáticamente, el carácter de «estado» de este espíritu objetivo. Lo llama estado por dos

razones. Primeramente, porque es algo en que «se está». La cosa es esencial: la estabilidad es la condición primaria de una estructura social. Segundo, porque no es sino «estado», es decir, algo que viene de otros estados y va hacia otros. Y esto es esencial en Comte. Cada estado, cada régimen intelectual, no es simplemente una estructura del espíritu social, sino que es un estado a que se ha llegado, un estado que, en definitiva, abre otros posibles estados en el futuro. Pues bien, a aquello según lo cual el estado es «estable» llama Comte «orden»: orden en las ideas, en las costumbres, en las instituciones, etc. Y aquello según lo cual todo estado viene de otros y lleva, por lo menos en principio, a otros, es a lo que Comte llama «progreso». La unidad intrínseca entre orden y progreso es, en definitiva, para Comte, la verdadera estructura de todo «estado»: es un orden progresivo, o un progreso ordenado. Nunca se hartará de repetirlo Comte: todo saber, toda institución social o política, toda moral, etc., es esencialmente *ordre et progrès*.

Ahora bien, la filosofía es el régimen intelectual de todo estado. Ciertamente, según dijimos antes, no se identifica, sin más, con este régimen, en el sentido de «sabiduría» universal; pero es una reflexión sobre él, y a fuer de tal pertenece a ese régimen mismo. En su virtud, la filosofía es el momento fundamental de todo estado; y, recíprocamente, la filosofía no es más que la expresión del régimen intelectual de un estado.

Esto supuesto, frente a lo que pensaron Aristóteles y Kant, una de las ideas centrales de Auguste Comte ha sido, innegablemente, la de concebir que «la» filosofía en singular no es algo que haya existido ni pueda existir, sino que hay *distintos tipos de filosofía*. Precisamente porque es un estado que viene de otros y conduce a otros, la filosofía es algo esencialmente diverso en sí misma. Esta idea es fundamen-

tal en Comte. Hasta ahora se habían registrado modos de pensar distintos de la filosofía: mitología, etc. Pero siempre se los consideró, justamente, como algo distinto de «la» filosofía. Ahora, en cambio, Comte los introduce, en algún modo, en la filosofía misma; en todo caso, hace de la filosofía algo plural en el sentido de admitir distintos tipos de filosofía, no sólo por lo que concierne al contenido de ella, sino por lo que concierne al filosofar mismo en cuanto tal; si se quiere, para Comte hay distintos regímenes filosóficos. Todos son filosofías, pero qué sea la filosofía es algo distinto en cada caso.

Estos tipos de filosofía no son tipos abstractamente definidos: la historia no es un simple museo de formas de filosofía. Como nos dice Comte, cada filosofía, «dogmáticamente» considerada, es un conjunto de ideas sistemáticamente organizado; es un orden definido. Pero «históricamente» cada uno de estos órdenes se inscribe entre otros estados; es un progreso. Cada filosofía se apoya en las anteriores, las presupone para llegar a ser lo que es. Y, además, en principio, cada filosofía abre el área de otra filosofía. El orden progresivo, o el progreso ordenado, es lo único que expresa la unidad de la filosofía. Esta estructura, según la cual cada uno de los estados procede de otros y conduce a otros, es lo que Comte llama «ley». La unidad de la filosofía es la «ley fundamental» del espíritu humano: la ley del orden y progreso. Ley no significa una mera sucesión de estados que se han dado de una manera, pero podrían haberse dado de otra, sino que ley expresa la intrínseca y formal estructura del estado social en cuanto tal. No es una ley de sucesión, sino una «ley estructural».

Claro está —anticipando ideas—, de estos estados del saber hay uno, el estado positivo, que para Comte es el definitivo. Pero esto no contradice a lo anterior. Porque para

Comte este estado consiste en que el espíritu humano se halla «estando» tan sólo en lo que él es naturalmente; en este sentido, este estado es definitivo, es el definitivo «orden» positivo. Pero este estado se halla sometido a la misma condición de «progreso» de todos los estados, sólo que se trata ahora de un progreso interno a este «orden». Pero dentro de él hay un futuro abierto para el espíritu. En tanto que este estado procede de estados anteriores, los presupone por estructura histórica. En tanto que se trata de un estado en que el espíritu se halla anclado tan sólo en lo que naturalmente es, es un estado definitivo, desde el cual se explican los estados anteriores. Pero en tanto que es un estado sometido a progreso interno, asegura para el futuro un progreso dentro de su misma línea. Tan seguro está Comte de esta unidad entre lo definitivo de este estado y el progreso, que escribe en frase tajante (ya prefigurada en Hegel): «Aquel sistema de ideas que dé la explicación satisfactoria del pasado será el que inexorablemente tendrá la presidencia del porvenir.»

La cuestión está ahora en que nos diga Comte cuáles son estos estados y cómo el uno se halla intrínsecamente fundado en el anterior. Solamente entonces adquiere su contenido concreto la ley fundamental de orden y progreso a que antes aludíamos. Recíprocamente, la explanación de los estados sociales del espíritu humano es la estructura misma de la ley fundamental, de la ley de orden y progreso. Pues bien: estos estados son tres. De ahí que la ley fundamental es concretamente una «ley de los tres estados». Cada uno de ellos está caracterizado por un objeto, por un método y por una explicación. ¿Cuáles son estos estados?

1.º *El estado teológico.*—Su objeto es acceder a la naturaleza última de las cosas atribuyéndola a causas, primeras desde el punto de vista de las cosas, últimas desde el punto

de vista de su destino. Este conocimiento de las cosas por sus causas últimas y primeras es un conocimiento absoluto. La explicación que por ellas se logra es una explicación que ha podido variar y ha variado, efectivamente, dentro de este estado de conocimiento; pero siempre se trata de causas últimas y de conocimiento absoluto: todo lo que acontece se debe a la intervención directa y continua de estas causas en el curso de las cosas, de estas causas sobrenaturales. Es el «régimen de los dioses». El gran método para llegar a este conocimiento ha sido la imaginación. La imaginación ha comenzado a poblar el universo con una serie innumerable de agentes dotados de animación: ha sido la época del fetichismo. Un gran progreso ha consistido en proyectar estos agentes fuera del Universo y considerarlos como realidades que reposan sobre sí mismas: es el politeísmo. Y, finalmente, la gran faena del estado teológico ha sido reducir todos estos dioses a uno solo: es el monoteísmo. La imaginación, predominando sobre la razón, ha conducido así, por un desarrollo gradual (cada una de cuyas etapas reposa sobre la anterior), del fetichismo al politeísmo y de éste al monoteísmo.

2.º *El estado metafísico.*—En este segundo estado, los agentes sobrenaturales están sustituidos por entidades abstractas, verdaderas fuerzas ocultas o virtudes de las cosas. Es «el régimen de la entidades». Son las entidades que, sin demasiado error histórico, según Comte, ridiculizó Molière al hablar de la virtud dormitiva del opio, etc. Es un progreso sobre el estado anterior, porque aquí no se trata de salir de las cosas para ir a agentes y causas ajenas al mundo, sino de quedarse en las cosas mismas; pero se ve en las cosas y en sus operaciones el resultado de caracteres abstractos, de entidades o virtudes intrínsecas a las cosas mismas. Comte llama a este estado «metafísico», probablemente por

dos razones. Una, porque en ciertos aspectos y en ciertos pensadores de la época decadente de la escolástica, casi se llega a concebir estas entidades o virtudes como última explicación de las cosas. Y otra, porque desde Locke hasta Kant, según vimos, la metafísica se ha ido recluyendo cada vez más en la línea de lo suprasensible. Así como el estado teológico evolucionó del fetichismo al monoteísmo, así también el estado metafísico ha llegado a un progreso final al reunir todas aquellas entidades y virtudes en una sola: la Naturaleza. La apelación a la Naturaleza y, por consiguiente, la apelación a la naturaleza de cada cosa, sería la explicación verdadera del universo. En frase gráfica, nos dice Comte, la Naturaleza es «el primer ministro de la divinidad». El tipo de explicación a que se tiende en este estado es, sobre poco más o menos, el mismo que el del estado teológico: un conocimiento absoluto logrado por un método más imaginativo que racional. Pero la explicación lograda es superior a la del estado teológico, porque renuncia a las causas transcendentales y se mantiene dentro de la naturaleza, esto es, dentro de las cosas mismas.

3.º *El estado positivo.*—Se caracteriza por quedarse en las cosas mismas, pero ateniéndose a la observación de los hechos y al razonamiento sobre ellos. No se trata de averiguar *por qué* ocurren las cosas, sino tan sólo *cómo* ocurren; es decir, su objetivo no es descubrir causas, sino leyes, relaciones invariables de semejanza y sucesión en los hechos. De ahí que la explicación de las cosas no existe en el estado positivo: el saber positivo no explica nada, renuncia deliberadamente a la naturaleza íntima de las cosas. No quiere explicar, sino constatar hechos y descubrir en ellos esas regularidades que llamamos leyes. Por esto su método no es la imaginación, sino el mero razonamiento. Es el «régimen de los hechos».

El espíritu humano ha pasado, pues, por estos tres estados: el teológico, el metafísico y el positivo. Y estos tres estados son los tres aspectos o fases de una sola ley fundamental que encuentra en ellos su contenido concreto. Por tanto, A. Comte no puede limitarse a describir esos tres fases de un solo proceso, es decir, tiene que probar la verdad de esa ley, y segundo, tiene que hacer ver que esas tres fases son necesarias, es decir, que se trata de una ley estructural del espíritu humano, concerniente a la sabiduría universal y, por tanto, a la filosofía misma. Es una ley de la filosofía en cuanto tal: lo que tenemos en los diversos estados es una filosofía teológica, una filosofía metafísica y una filosofía positiva. Todas ellas son filosofías. Y, recíprocamente, la filosofía no existe más que en esta triplicidad estructural: se consideran las cosas, primero como efectos de una causa primera, Dios; segundo, como efectos de una Naturaleza intrínseca a las cosas; tercero, como meros hechos o fenómenos observables de un solo hecho general.

En primer lugar, pues, la verdad de la ley de los tres estados. Es una verdad que se comprueba ante todo en la historia misma de las ciencias. Todos podemos constatar fácilmente, por ejemplo, que la astrología ha precedido a la astronomía, que la alquimia ha precedido a la química, que la adivinación ha sido la fuente de la física, etc. Pero, además, tendríamos como prueba de la ley en cuestión el desarrollo del saber en cada uno de los individuos. Los hombres, nos dice Comte, son teólogos en la infancia y metafísicos en la juventud; sólo llegan a ser hombres positivos en la edad madura. Se pasa así en el individuo de «una teología gradualmente enervada por simplificaciones disolventes» a una metafísica, que es «una especie de enfermedad crónica, naturalmente inherente a nuestra evolución mental, indivi-

dual o colectiva, entre la infancia y la virilidad» (*Disc. sur l'esp. pos.* 15).

Pero esta ley no es sólo verdadera, sino que es una ley necesaria, una ley estructural del espíritu humano. Y ésta es la cuestión de fondo. El hombre, en toda época y situación social, tiene la imperiosa necesidad vital de una teoría, por rudimentaria que esa, para coordinar los hechos; todo conocimiento real se funda efectivamente en los hechos observados. Pero por otro lado, para poder observar los hechos hace falta siempre una teoría. Y este «círculo» es lo que pone en marcha la evolución del espíritu humano. Porque junto a la necesidad de una teoría para coordinar los hechos, hay «la evidente imposibilidad para el espíritu humano de formarse ideas según las observaciones». Se entiende aquí por «ideas» justo las teorías adecuadas. Y la «combinación» de estos dos factores es decisiva en nuestra cuestión. Porque el hombre no puede aguardar; la vida urge. Con lo cual el hombre se ve forzado por necesidad intrínseca a forjar teorías que le permitan coordinar los hechos en una u otra forma. De aquí es de donde procede el progreso de unos estados a otros. Esto es, para Comte: 1.º, la ley fundamental está determinada por una necesidad vital; la necesidad vital y no una necesidad especulativa, es el supuesto básico de la evolución del espíritu; 2.º, lo que pone en movimiento a este supuesto básico, a esta necesidad, es la urgencia, y 3.º, la forma que adopta este movimiento está determinada por la situación en que se halla la urgencia vital: el «círculo» entre los hechos observados y la teoría para observarlos. He aquí la estructura del espíritu humano. No es una estructura primariamente cognoscitiva, sino una estructura vital social: la necesidad, la urgencia y el círculo del conocer para poder vivir concretamente, esto es, en sociedad. Y esto es lo que

conduce a la interna necesidad de la forma concreta de la ley fundamental.

En su estado inicial, hasta donde nos es conocido (Comte hace una explícita salvedad por lo que respecta a los primitivos), el espíritu humano tiene que ordenar su vida social y establecer para ello un régimen intelectual, a base de unos exiguos conocimientos acerca de los hechos. Entonces es normal que el espíritu humano rompa el círculo apelando a la imaginación. El círculo, pues, se rompe inicialmente, por la imaginación. El hombre imagina varias causas sobrenaturales, que va reduciendo a una sola, para explicar el curso de los eventos; imagina los dioses. Es un salto en el vacío, ciertamente; pero si el hombre no hubiera tenido una idea imaginativamente exagerada de sus propias fuerzas, no hubiera podido desarrollarse plenamente. Y esto no es asunto de mero conocimiento teórico. Es un estado que concierne a la totalidad del espíritu humano, es decir, a su vida social entera y a su régimen intelectual. La exagerada imagen del dominio del hombre y de su posición en el universo, es lo que le condujo a constituir una forma de organización social y de gobierno «teológicas». Se creó así una «casta» social que tiene en sus manos la imaginación teológica, la casta sacerdotal, y un régimen de gobierno monárquico. Al tener que romper el «círculo» con la imaginación, quedó constituido el estado teológico del espíritu humano.

Pero, nos dice Comte, el hombre no puede permanecer en él. Y para salir de este estado, el hombre va más a las cosas mismas. Entonces lo que hace es destruir los dioses para colocar sus poderes en el seno mismo de las cosas. Con ello aparecen las cosas dotadas de «virtudes» o «entidades» metafísicas que, en última instancia, proceden de la Naturaleza y actúan según ella. Esta crítica de la teología es para Comte justo la metafísica. La metafísica ha nacido así de la

teología, pero en virtud de una necesidad vital sumamente precisa: la destrucción de los dioses. Sea cualquiera la pobreza imaginativa del contenido de la metafísica, su función en la estructura del espíritu humano ha sido esencial: superar el estado teológico, liberar al hombre de los dioses. Pero como el espíritu no puede quedar sumido en destrucción, la crítica metafísica ha sido eminentemente positiva: ha abierto la posibilidad y la necesidad de un tercer estado, el estado positivo. Ahora bien, nos dice, el desconocimiento de la función crítica de la metafísica es lo que ha llevado, todavía en tiempos de Comte, a una actitud de «concordia» entre la teología y la nueva ciencia positiva; los físicos renacentistas adoptaron esta actitud. Para Comte es una actitud perfectamente ilusoria: la metafísica ha destruido definitivamente la teología y el espíritu positivo ha destruido definitivamente la metafísica.

El estado metafísico lleva, pues, inexorablemente, a un nuevo estado: el estado positivo. Pensando en Hegel podría creerse que este estado es una «síntesis» de la teología y de la metafísica. Nada más inexacto. La crítica metafísica es pura y simplemente destructiva, y su resultado consiste en dejar el espíritu humano a solas con las fuerzas naturales de su razón. El paso al estado positivo es la crisis de la imaginación para ceder el paso a la razón, la razón natural que, naturalmente, posee el hombre. Esta crisis de la imaginación ha sido debida a una reacción de la razón práctica sobre la razón teórica, mejor dicho, sobre la razón imaginativa de la teología y de la metafísica. Descartes y Bacon dieron el máximo impulso en esta dirección y llevaron al espíritu «al régimen normal de la razón humana». Con lo cual el espíritu humano se ve obligado a rehacer *ab initio* el camino de su vida en una dirección que fue imposible en el estado inicial, pero que ahora es viable gracias precisamente a la

crítica metafísica. En este nuevo estado así salido del anterior, el espíritu no se encuentra absolutamente vacío. Posee unos primeros principios que son el brote espontáneo de la sabiduría universal: se reducen a unas pocas máximas pertenecientes «à l'ancien régime mental» y que es ocioso volver a discutir. Abandonado así a sus recursos naturales y enfrentado con las cosas, pero sin entidades metafísicas en ellas, sino tomándolas en sí mismas, tales como se nos presentan de hecho, el espíritu ve en las cosas realidades meramente positivas. Como dijimos, Descartes y Bacon dieron el impulso en esta dirección. Pero solamente en Comte, nos dice él mismo, adquiere el nuevo espíritu su plenitud y su racionalidad. Su plenitud, porque sólo tomando la realidad social humana como mero hecho se habrá logrado la positivización de todo lo real; es el positivismo completo. Su racionalidad, porque sólo ahora se ha llegado a la sistematización racional del saber positivo entero. En este estado, que enseguida tendremos que definir con más rigor, el espíritu humano: 1.º, se atiene a las cosas mismas, tales como se presentan de hecho sin remontar imaginativamente por encima de ellas ni penetrar hacia dentro de ellas; 2.º, se atiene al modo como de hecho funcionan, esto es, a descubrir sus leyes, sin imaginarse porqués, y 3.º, se encuentra con la posibilidad de dominar todos los acontecimientos, tanto naturales como humanos en su dimensión moral y política. Es el perfecto saber para prever y prever para proveer.

La ley de los tres estados es, pues, no sólo verdadera, sino necesaria en virtud de la estructura misma del espíritu social humano. De aquí resulta una oposición rigurosa entre Aristóteles y Comte en orden al valor de la filosofía. Para Aristóteles la filosofía es el más inútil de todos los saberes; todos, nos decía, son más necesarios que ella, pero

más valioso y noble, ninguno. En cambio, para Comte, la filosofía es el saber más necesario para la vida del espíritu. No se puede vivir sin un régimen intelectual y la idea de este mismo régimen es justo la filosofía. Nacida de una necesidad social del espíritu, desplegada en formas distintas según las diversas maneras de satisfacer esta necesidad, ha conducido finalmente a lo más necesario para la convivencia humana, al régimen intelectual positivo, por tanto a un modo de saber filosófico caracterizado por la positividad. ¿Qué es esta filosofía positiva? Es el segundo punto que es menester dilucidar.

II. La filosofía como modo de saber positivo

Nos dice Comte en la advertencia preliminar a su Curso de filosofía positiva, que este nombre de filosofía, «en la acepción general que le daban los antiguos y particularmente Aristóteles, designa el sistema general de las concepciones humanas». Con lo que hemos dicho antes, ya sabemos lo que esto significa para Comte. Pero, añade, esta filosofía ha de ser «positiva». Y este adjetivo designa «esta manera especial de filosofar que consiste en considerar las teorías, en cualquier orden que sea, como teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados» (l. c. p. VII-VIII). Naturalmente, como esto es propio de todo saber que ha entrado en la fase positiva (porque la positividad, al igual que los otros dos estados, es un estado general del espíritu humano en su concreción social), será menester que Comte nos diga con más rigor, qué es un saber positivo y, en segundo lugar, qué es, dentro de ese saber, la filosofía positiva.

I. En primer lugar, qué entiende Comte por saber positivo. El saber positivo, nos dice, es simplemente un saber que responde a un *principio fundamental*: nada tiene sentido real e inteligible si no es la enunciación de un hecho o no se reduce en última instancia al enunciado de un hecho. Y es que el vocablo «positivo», según Comte, tiene por lo

menos seis sentidos que es menester recoger para acotar con rigor el carácter de aquel principio fundamental. 1.º Se entiende por positivo *lo real* por oposición a lo quimérico. En el lenguaje corriente, llamamos positivo a un hombre que está muy atenido a las realidades, a diferencia, por ejemplo, del hombre que vive, como suele decirse, en las nubes, entre quimeras.

2.º Se dice que algo es positivo cuando es *útil*, a diferencia de lo que es ocioso; lo ocioso, aunque sea real, no suele llamarse positivo.

3.º Algo es positivo cuando es *cierto* y no indeciso; y llamamos positivo al hombre que no se mueve sino entre certezas, a diferencia de quien vive tan sólo de incertidumbres o a lo sumo de cosas que «podrían ser» así, pero que no sabe con certeza si lo son.

4.º Se dice que un conocimiento es positivo cuando realmente es un conocimiento *preciso*, riguroso y estricto, a diferencia de un conocimiento vago.

5.º Es positivo *lo que se opone a lo negativo*. Esto puede parecer una inocentada. Pero no lo es; baste recordar lo que nos dijo Comte acerca del carácter negativo de la metafísica. La metafísica es negativa en el sentido de crítica. En cambio, el saber positivo no es crítico, sino constructivo.

6.º Es positivo lo que es *constatable* por oposición a aquello que es inconstatable. La oposición tiene aquí el preciso sentido que ya conocemos: lo inconstatable es lo absoluto. Frente a lo absoluto, lo positivo, como constatable que es, es relativo. Veremos en seguida qué es esta relatividad.

Naturalmente, estos seis sentidos se compendian en el último, y a su vez es este último carácter el que imprime su impronta a los cinco anteriores: nada es positivo según los cinco caracteres anteriores, sino en la medida que es constatable. Esto supuesto, ¿qué entiende Comte por constata-

ble? Sólo entonces quedará fijada con rigor la positividad.

Comte no se ha hecho de ello cuestión especial. Sin embargo, ha ido usando el vocablo «positivo» en el sentido de constatable, con adjetivos que lo precisan. Por tanto, no estará de más que, a modo de *excursus*, nos hagamos cuestión de qué es algo positivo en el sentido de constatable.

a) En primer lugar, la positividad se halla constituida por ser un carácter que afecta a las cosas en tanto que, en una o en otra forma, se nos manifiestan. Manifestarse se dice *φαίνεσθαι*. Y por esto lo manifiesto se llama *fenómeno* en el sentido más inocuo del vocablo, como cuando decimos que la lluvia, los accidentes atmosféricos, los eclipses, etcétera, son fenómenos de la naturaleza. Lo son simplemente porque en ellos se manifiesta ésta.

b) Estos fenómenos son algo con que el hombre se encuentra. Y esto es esencial. Puede haber fenómenos de la naturaleza con los que el hombre no se encuentre; tales, en tiempos de Comte, como él mismo lo dice, el otro hemisferio de la luna o el interior de los astros. Ha de tratarse de fenómenos encontrados. Y en cuanto encontrados en su condición de fenómenos, las cosas son justamente eso: algo que está ahí, son un *positum* ante el hombre.

c) Estas cosas, así puestas como fenómenos, han de poder encontrarse de una manera sumamente precisa: solamente en cuanto *observables*. No se trata de ir por detrás de los fenómenos a aquello que se manifiesta en ellos, sino de tomar el fenómeno puesto ahí en y por sí mismo. Algo es positivo solamente en la medida en que es observable.

d) Sin embargo, esto no es aún suficiente. Hace falta que el observable sea, además, *verificable* para cualquiera. Es cierto que hay cosas que no las ha visto así más que una sola persona y que no podrán volver a repetirse. Pero si constan, por ejemplo, en un testimonio fehaciente, son

algo positivo, porque aunque no las haya visto sino una persona, son, por su propia índole, verificables por cualquiera que hubiera estado allí. En cambio, una cosa que, aun siendo un *positum observable*, no fuera por su propia índole observable por cualquiera que estuviera ante él, sería ciertamente algo real, y en este sentido sería un *verum*; pero no sería verificable, y en este sentido no sería un hecho positivo. El *verum* tiene que ser *verificabile*.

La unidad de estos cuatro caracteres, a saber, ser un fenómeno, ser algo *positum*, ser algo observable y verificable, es lo que sintéticamente llamamos un *hecho*. Hecho no se identifica, pues, con realidad sin más.

e) Naturalmente, si estos hechos han de servir para un saber positivo, es necesario que sean observados y verificados con máxima precisión y rigor. Sólo entonces adquieren su cualidad decisiva: la *objetividad*. Hecho es hecho objetivo. Y como el medio para lograr esta objetividad es el método científico, resulta que los hechos son los *hechos científicos*. Este hecho científico, ya lo indicábamos antes, nada tiene que ver con la Naturaleza con mayúscula, tal como se entendía en la metafísica, porque no se trata de los hechos como manifestación de algo oculto tras ellos, sino de los hechos como algo manifiesto en y por sí mismo y objetivamente constatable.

Dicho esto, es fácilmente comprobable que los hechos no se presentan de una manera caótica, sino que, en buena medida, se presentan, según un orden recurrente, bastante invariable. En este orden nos es manifiesto «cómo» se presentan los hechos. Y este «cómo» del orden fenoménico es lo que llamamos *ley*. Las leyes son fenómenos de invariabilidad de presentación; no nos dicen por qué, sino cómo ocurren los hechos. No podemos, dice Comte, penetrar en el misterio íntimo de su producción. La ley es en sí misma un

fenómeno. Y así como los hechos no son sino casos particulares de un hecho general, a saber que los fenómenos están puestos ahí de una manera objetivamente constatable, así también cada ley no es sino un caso particular de una ley general: el fenómeno de la invariabilidad del orden, según el cual se presentan los hechos. Dando a la palabra naturaleza, no el sentido metafísico, sino el sentido de conjunto de todos los fenómenos tanto naturales como humanos, esa ley fundamental es la ley de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza. La idea de hecho y la idea de ley son las dos ideas fundamentales del saber positivo. No son categorías metafísicas, sino algo observable y verificable. Por esto es por lo que Comte llama al saber positivo un conocimiento relativo por oposición al absoluto de la teología y de la metafísica. Es un conocimiento que consiste en conocer, no la naturaleza íntima de cada cosa, sino el modo de su conexión o relación con otras. Pero es menester precisar más aún. ¿Qué entiende Comte por «relativo»?

El conocimiento de los hechos es relativo, ante todo porque hace referencia intrínseca al hombre que se enfrenta con los hechos, y a su modo de enfrentarse con ellos. Para Comte, el hombre mismo no es una sustancia dotada de distintas facultades, cada una de las cuales funcionara por sí misma, sino que cada una de ellas funciona en intrínseca interdependencia con todas las demás. De suerte que lo que tenemos en cada caso es un estado mental único dentro del cual, por ejemplo, lo intelectual, lo afectivo, lo volitivo, etcétera, no son sino momentos o aspectos de aquél. Los estados mentales tomados en y por sí mismos son meros fenómenos y no actos de las facultades de una sustancia humana. Y este sistema de relaciones constitutivas de cada estado y de su conexión con otros estados, es justamente eso, un sistema de relaciones. Más que un relativismo en el

sentido usual del vocablo, lo que Comte tiene ante sus ojos es un *relacionismo* como carácter constitutivo de los estados mentales del hombre. Ahora bien, siendo esto el hombre, su manera de enfrentarse con los hechos está sometida a la misma condición. En primer lugar, por lo que concierne a los sentidos. Sería imposible, por ejemplo, que la astronomía hubiese existido si la especie humana careciera del sentido de la vista; no existirían en tal caso hechos astronómicos. Y si hubiera seres dotados de más sentidos que los que el hombre posee, el universo contendría más hechos. Pero aun prescindiendo de esta circunstancia, es evidente que el grado de afinamiento de los sentidos condiciona nuestra aprehensión de los fenómenos, y, por tanto, el carácter de los hechos. Precisamente por ello la ciencia ha tenido que excogitar medios que aumenten la capacidad sensorial del hombre. Los hechos y su saber de ellos son relativos en este primer carácter: todo hecho lo es por su relación con los sentidos. No se trata de un relativismo en el sentido de que las percepciones sean meramente subjetivas, sino de un relacionismo según el cual todo hecho es hecho tan sólo en relación con los sentidos del hombre. Pero, en segundo lugar, hay además la relatividad inherente al gran hecho de que el hombre tiene necesidad vital de organizar de alguna manera estos hechos y sus primeras relaciones perceptivas poniendo en relación los unos con los otros. Esta organización de la experiencia es lo que se llama la razón: la razón es pura y simplemente la organización de la experiencia con vistas al orden (relaciones de semejanza) y al progreso (relaciones de filiación). Sólo en esta relación a la razón adquiere la experiencia el carácter de ciencia. En definitiva, por su relación a la experiencia y a la razón es como se constituye el saber científico. No se trata de la razón especulativa, oriunda de la imaginación, sino de una razón «positiva»,

puramente positiva. Y, a fuer de tal, la razón científica no es sino un aspecto de la razón según la cual se establece un régimen social en orden y progreso.

Pero el saber positivo es relativo no sólo porque hace referencia al hombre, sino por el carácter mismo de lo sabido, de los hechos. Y, ante todo, ningún hecho es lo que es sino en función de su relación con los demás. La naturaleza es un sistema de relaciones, una red en la que los hechos no son sino los nudos de sus relaciones. No hay «cosas» propiamente hablando, sino unos «hechos» que se presentan cuando se presentan otros. Y, en segundo lugar, todas estas relaciones no son sino aspectos fragmentarios de la relación universal de invariabilidad de orden en la naturaleza.

El saber que conoce de un modo aproximado, relativo a las condiciones del sujeto, lo que las cosas son relativamente las unas a las otras, es lo que Comte entiende por saber positivo. Y ahora se pregunta: dentro de este saber positivo, ¿qué puede ser y es el saber filosófico?

II. La idea de una filosofía positiva. Comte caracteriza la filosofía desde distintos puntos de vista, cuya unidad se halla en la idea de que se trata de un saber racional. Como saber racional positivo: 1.º, la filosofía es un saber de razón teórica o contemplativa, como él dice, que tiene un objeto propio; 2.º, es un saber que tiene ventajas o prerrogativas propias; 3.º, es un saber que tiene una visión propia del universo; 4.º, es un saber que racionaliza la acción, es decir, es un saber de razón práctica. Examinemos sucesivamente estos cuatro puntos de vista.

1.º Ante todo, el objeto propio de la filosofía como saber teórico positivo. Comte empieza —y merece la pena de que se hubiera insistido más en ello en lugar de caricaturizar su pensamiento— por defenderse de dos ideas. La

una, la idea de creer que la filosofía positiva no es más que una colección de hechos científicos y de ciencia: es lo que Comte llama el empirismo filosófico. La otra, el misticismo, esa tendencia que lanza al espíritu humano por los derroteros de una acción más o menos romántica. Para Comte no se trata ni de lo uno ni de lo otro. Se trata, en primer lugar, de que la filosofía positiva es una inducción general del mismo tipo de la que acabamos de describir a propósito de todo el saber positivo, solamente que recae sobre lo más general de las relaciones científicamente conocidas. Y, en segundo lugar, se trata de un nuevo espíritu con que aproximarse a lo científicamente sabido. Son dos puntos que es menester esclarecer.

En primer lugar, se trata de una inducción general. Comte nos dice expresamente que no se trata de una enciclopedia de las ciencias. Esto es absurdo de hecho: haría falta una inteligencia de la que nadie es hoy capaz. Pero es también falso, por así decirlo, en principio: una enciclopedia de las ciencias no será jamás una filosofía positiva. La filosofía positiva se distingue de la ciencia en que abraza «solamente el estudio propio de las generalidades de las diferentes ciencias, concebidas como sometidas a un método único y formando parte de un plan general de investigaciones» (*Cours, Avert.*, p. VIII). La generalidad de que se ocupa la filosofía positiva recae ciertamente sobre los principios o leyes generales que pueden inducirse comparando las diversas ciencias. Sin embargo, el filósofo positivo sabe estas mismas leyes, pero de otra manera, porque discierne en ellas el espíritu mismo y la manera de estar constituidas las diversas ciencias, cosa que suele faltar, por necesidad natural, al cultivador de cada ciencia. La filosofía positiva, pues, aprehende el espíritu de cada ciencia, y su inducción consiste en convertir este espíritu en método general. Los principios gene-

rales de las ciencias no son entonces mero resultado de la comparación de las ciencias, sino un cuerpo de doctrina propio. Esta elevación a método de un espíritu es lo que Comte entiende por «generalidad». Por esto junto a las diversas ciencias especiales propugna la necesidad de una nueva ciencia especial: la especialidad de la generalidad en el sentido expuesto. Es la filosofía. Las ciencias aparecen entonces como particularizaciones de un solo espíritu del que brotan como de un tronco único.

De esta suerte, la filosofía, que desde Aristóteles había sido la ciencia del *ente* en cuanto tal y en su totalidad, recibe ahora una nueva determinación precisa. Con Kant el ente había cedido el paso a algo más restringido: el *objeto*. Con Comte tenemos una restricción del objeto a *hecho* y hecho científico. El hecho en cuanto tal sería entonces el objeto propio de la filosofía. Y la totalidad es ahora el *totum de los hechos*, un *totum* que constituye un verdadero cuerpo dotado de estructura propia, como veremos en seguida. Esto es el positivismo como filosofía.

Esta filosofía, ya lo indicábamos, no solamente no se reduce a un catálogo de hechos y de leyes (empirismo filosófico), sino que tampoco constituye un espíritu para saltar por encima de los hechos (misticismo filosófico). Porque la filosofía positiva, ya lo hemos dicho, consiste en un espíritu, pero un espíritu que no hace sino extraer, por así decirlo, el espíritu de cada ciencia. No sale de los hechos y de la ciencia, sino que descubre por reflexión el espíritu de cada ciencia como manifestación de un estado de espíritu general: el espíritu positivo. Es el espíritu, según el cual consideramos todo lo que hasta ahora se han llamado cosas como simples hechos fenoménicos constatables, y persigue la explicación orgánica del universo como pura positividad. Nunca se insistirá bastante, para comprender la filosofía de

Comte, en este carácter de «espíritu» que tiene la filosofía positiva y en el carácter orgánico de esta consideración positiva del universo. Por ambos momentos la filosofía tiene un objeto propio frente a todas las ciencias especiales.

2.º La filosofía concebida «positivamente» tiene ventajas propias que hacen de ella la concepción adecuada del espíritu mismo.

Ventajas, en primer lugar, por lo concerniente al *orden del espíritu*. En efecto, asentado en la base firme de los hechos, la doctrina que el espíritu logra constituye, como lo vamos a ver enseguida, un verdadero cuerpo perfectamente organizado y ordenado. Es la única manera de poner orden en el conjunto tan vario de los hechos y de los pensamientos en que aquéllos son entendidos. Un orden que no es especulativo ni imaginativo, sino un orden real y efectivo.

Ventajas, en segundo lugar, por lo concerniente al *progreso del espíritu*. Ante todo es el único medio de zanjar, de una vez para todas, las querellas inútiles en que se ha perdido la filosofía anterior a propósito, por ejemplo, de la lógica. Para averiguar la índole del órgano mental con que llegar a la verdad, no hay más camino seguro que atenerse a los hechos, es decir, considerar los métodos con que la ciencia ha logrado sus verdades. La lógica es pura y simplemente una metodología del conocimiento positivo. Los métodos y las teorías científicas son como grandes *hechos lógicos* que deben tomarse como tales hechos. Son la manera como de hecho el espíritu ha llegado a verdades positivas; y son hechos «lógicos», es decir, la manera como de hecho existe la verdad en el espíritu. La filosofía de su tiempo, nos dice Comte, ha querido fundar la lógica en consideraciones psicológicas tomadas de la observación interior. Y esto es imposible. La observación interior es imposible, nos dice Comte; sería como pretender que el ojo se observara a sí mismo; haría

falta un ojo que observara al ojo y así hasta el infinito. La psicología, como ciencia de la observación interior, es, pues, imposible. Como diremos luego, la ciencia de los fenómenos humanos no puede ser sino objetiva, y esta objetividad sólo la poseen los fenómenos concretos, es decir, los fenómenos sociales. Los hechos lógicos pertenecen a este orden. Y al considerarlos así, la lógica misma queda sometida a la ley de un progreso inexorable. La lógica positiva tiene abiertas las puertas de un futuro que amplíe y modifique ordenadamente el *órganon* mental con que ir concibiendo la verdad. Pero aparte estas ventajas de progreso lógico, la filosofía positiva es constitutivamente progresiva; es decir, el progreso de cada ciencia no es sólo algo que efectivamente se da, sino que es un momento constitutivo de la ciencia en cuanto tal, gracias justamente a su positividad; toda ciencia es por razón propia una progresiva aproximación a los hechos cada vez más precisamente estudiados. Finalmente —volveremos en otro momento sobre ello— la filosofía positiva rehará el sistema de educación de los individuos y constituirá la base única de la organización social.

3.º Con lo dicho no se ha caracterizado más que el objeto y el espíritu de la filosofía positiva. Es menester que Comte nos diga ahora con mayor rigor cuál es la estructura, por lo menos esquemática, del universo en cuanto positivamente conocido.

El universo como conjunto de hechos está constituido por relaciones de dos órdenes: semejanza y filiación, esto es, tiene un doble carácter estático y dinámico. Y esta doble relación tiene una precisa estructura; sería absurdo e ilusorio poner en relación un hecho con otro cualquiera. En su doble aspecto, estático y dinámico, los hechos tienen una precisa estructura, según categorías naturales, en virtud de las cuales el universo en conjunto posee una unidad propia

con una diversidad de órdenes de hechos. En su virtud, sólo pueden compararse los hechos de una categoría con otros de la misma categoría. Estas categorías son seis.

a) Ante todo la categoría de lo matemático. En rigor, lo matemático no es un orden de hechos. Es, por el contrario, nos dice Comte, la base formal de la unidad de todos los hechos en un universo. Las leyes matemáticas son la expresión de la concatenación de todos los hechos del universo en el tiempo y en el espacio. El universo tiene formalmente una estructura matemática. Por esto la ciencia matemática, la primera de las ciencias que se constituyó con carácter positivo, es la ciencia fundamental y básica de toda otra ciencia. Nada es plenamente conocido, nada es ciencia plena, si en una u otra forma no alcanza carácter matemático. Es, si se quiere, lo que confiere su objetividad plena al hecho científico. Este universo en unidad espacio-temporal, matemáticamente estructurada, tiene órdenes distintos de hechos según categorías diversas.

b) Primeramente la categoría de los hechos que acaecen en el cielo. De ellos se ocupa la astronomía, sobre todo la mecánica celeste, que es una especie de pura matemática en marcha. Por esto siente Comte una especial predilección por la astronomía. Es una categoría de hechos absolutamente aparte de los hechos terrestres, nos dice Comte; lo que ocurre en los astros nada tiene que ver con la química de la tierra. Un siglo después, sin embargo, se constituye una ciencia, la astrofísica, a base justamente de la identidad de la química celeste y de la terrestre; pero esto no es una objeción contra Comte, sino una ampliación de su propio punto de vista; toda filosofía tiene fallas de detalle debidas al estado del saber en su tiempo.

c) Hay después los hechos terrestres, que se subdividen en distintas categorías. Ante todo las dos grandes zonas

de los hechos inorgánicos y de los hechos orgánicos. La primera abarca dos grandes categorías: la categoría de los hechos físicos y la categoría de los hechos concernientes a los cuerpos inorgánicos, los hechos químicos. Tenemos así dos ciencias: la física y la química. La zona de lo orgánico tiene, para Comte, dos grandes categorías: la categoría de lo fisiológico, como él la llama, es decir, los hechos biológicos, y la categoría de lo humano, los hechos sociales. La biología es ya una ciencia positiva. Pero queda aún por llevar a cabo, como él dice, «mi última gran operación intelectual», la constitución positiva de la ciencia de los fenómenos sociales. Comte forjó para ella el nombre y el concepto de sociología. Comte no admite una ciencia de los fenómenos psicológicos. Para él la psicología es una información meramente subjetiva; es imposible someter a los llamados hechos psicológicos a un estudio objetivo. La introspección es ilusoria, según dijimos, y, sobre todo, incontrolable. Lo psicológico sólo adquiere objetividad por su doble relación con lo fisiológico, por un lado, y con el resto de lo humano, por otro, en esa forma concreta y objetiva a la vez que es lo social. Sólo en la conexión de unos hombres con otros se expresa y objetiva lo psíquico. Pero, a su vez, es menester hacer de lo social objeto de una ciencia positiva. Hasta ahora, nos dice, lo social ha estado bajo la doble tiranía de los abogados y de los moralistas. Es hora de que se haga de la sociedad objeto de una investigación que él llamó en un principio física social, y después sociología. Y la categoría de lo social no es sólo una categoría propia, sino aquella categoría en la que todas las demás categorías adquieren su última concreción.

El conjunto de todas estas categorías (lo matemático, lo astronómico, lo físico, lo químico, lo biológico y lo social), así estructuradas en su carácter de hecho, es lo que consti-

tuye el *totum*, el *ὅλον*. Y con él es con el que tiene que enfrentarse la filosofía de una manera positiva. El *ὅλον* de Aristóteles se torna ahora en el sistema entero de los fenómenos. Este sistema tiene una unidad total de carácter matemático, y sus diversas categorías se hallan fundadas las unas sobre las otras hasta adquirir su última plenitud y concreción en la categoría de lo social. Este todo reemplaza a los dos todos característicos de la filosofía teológica y de la filosofía metafísica. El sistema de la realidad no está apoyado, para Comte, en Dios, como pretendía la teología, sino que está asentado sobre sí mismo. Pero no constituye en sí mismo ese todo que la metafísica llamó Naturaleza. El todo no es sino un hecho o fenómeno general: el sistema fenoménico en cuanto tal. Como este sistema es justamente el que refleja la ciencia, da lo mismo decir que es el sistema real y objetivo de los hechos del universo, que decir que es el sistema entero de las ciencias. Y, efectivamente, Comte emplea ambas expresiones como equivalentes. Sin embargo, lo primario y lo decisivo está en que se trata de un sistema de fenómenos. Pretender que Comte ha hecho de la filosofía una teoría de la ciencia y no una teoría de la realidad es una caricatura para uso de los positivistas contemporáneos.

Todas las ciencias tienen ya un carácter positivo. Pero no lo han logrado de una vez y al mismo tiempo. La ley de los tres estados se aplica en distinta medida a cada una de las ciencias. Aristóteles y los alejandrinos, según Comte, constituyeron como ciencia positiva la matemática. En la Edad Media se debe a los árabes la constitución de las ciencias naturales como saberes positivos. Y en Europa, la positivización se debió a tres grandes impulsos: Galileo, Bacon y Descartes, de quien, según vimos, nos dice Comte que fue quien logró restituir el espíritu humano a su estado de normalidad. Pasma pensar que la duda metódica puede merecer

este calificativo de estado normal. Pero para lo que Comte pretende sería así, puesto que lo que hace la duda es dejar al espíritu reducido a lo que es por sí mismo y desde sí mismo, sin apelación a causas transcendentales.

La filosofía positiva se ha instalado ya en esta vía. Y ha podido patentizar a la razón humana la profunda homogeneidad de todos sus saberes, tanto de los científicos como del filosófico. Homogeneidad, en primer lugar, de método: la observación y la verificación. Homogeneidad además de doctrina: cada ciencia se apoya en las anteriores. No se trata de pensar que esta homogeneidad significa la unidad de un principio; por el contrario, cada categoría de fenómenos tiene sus leyes propias. Se trata tan sólo de la unidad de sistema y de la homogeneidad de su carácter fenoménico. Finalmente, todos los saberes tienen una homogeneidad de espíritu: saber para prever y prever para proveer. Es lo que completa la idea de la filosofía positiva: la filosofía no es sólo una ciencia positiva de la razón teórica, sino también de la razón práctica.

4.º La idea positiva de la razón práctica. Vimos que, para Comte, el estado positivo nació precisamente de una rebelión de la razón práctica contra la razón teórica en el sentido de la teología y de la metafísica. Pero el resultado de esta rebelión fue instalar a la propia razón teórica en su situación normal: la observación y verificación de los fenómenos. Pero el interés de la razón práctica no para aquí, sino que pide a la razón teórica justamente la racionalidad positiva con que constituir la acción humana. Y aquí aparece una gran diferencia con Aristóteles. Aristóteles había hablado de razón práctica en el sentido de *tékhne*. Pero, para él, la *tékhne* es un saber de cada una de las mentes. En cambio ahora, nos dice Comte, la *tékhne* ha adquirido carácter social con un régimen propio: es la industria. Nues-

tra era, nos dice, es la era industrial. La razón práctica es ante todo esa razón social que se llama industria. Y aquí es donde se implican mutuamente la razón teorética o contemplativa y la razón práctica o activa. Por un lado, es la acción la que va a medir las exigencias de precisión de la razón teorética. Pero, recíprocamente, es la ciencia y sólo la ciencia positiva la que suministra a la industria su precisión en orden a la eficacia práctica, para no perderse en iniciativas individuales o volatizarse en quimeras. La transformación del saber técnico de los griegos en era industrial es una de las grandes visiones que ha tenido Comte. Para él, el advenimiento de la era industrial es fruto del estado positivo. La industria, nos dice, hubiera sido imposible en los dos estados anteriores; entre otras cosas, porque la industria vive de la idea de que es el hombre quien puede modificar el curso de la naturaleza, y, por tanto, este sentimiento es incompatible con la actitud de quien pide al cielo que modifique las cosas. En el fondo, aunque no de una manera abierta, la ciencia y la industria están para Comte en oposición completa con la teología.

Para que el cuadro de la acción práctica sea completo, basta añadir, nos dice, que hay una coordinación entre la ciencia y la industria: es la ingeniería.

He aquí, pues, las grandes líneas de la idea de la filosofía positiva. Naturalmente esta filosofía, más que un conjunto cerrado de doctrinas, es una actitud y un espíritu. Como conjunto de doctrinas podrían mostrarse a Comte muchas fallas. Ante todo, la constitución de la psicología como ciencia positiva distinta de la sociología; pero también la constitución de una astrofísica, etc. Más aún, en la propia matemática puede denunciarse en Comte una falta de comprensión de algunos problemas, tales como el del cálculo de probabilidades, considerado por Comte como un residuo

de metafísica en la matemática, siendo así que es hoy una de las bases de la física del átomo. Pero todo esto es perfectamente accesorio. El espíritu positivista queda incólume porque es una actitud intelectual, al igual que lo fue el nominalismo. ¿En qué pueden parecerse dos nominalistas como Holkot y Buridan? Y, sin embargo, a pesar de las diferencias de contenido doctrinal tienen una misma actitud, por la que decimos que ambos son nominalistas. Con el positivismo acontece exactamente lo mismo.

Tomadas a una la razón teorética y la práctica en su carácter racional y positivo, constituyen la sabiduría universal sobre la que está asentada la sociedad. ¿Qué entiende Comte por el positivismo como Sabiduría universal? Es el último punto que, aunque sea rápidamente, hemos de examinar.

III. La filosofía como sabiduría universal

La filosofía es, para Comte, la reflexión sobre la sabiduría que brota espontáneamente del espíritu de los hombres en su vida colectiva. Y, en cuanto tal, la filosofía no es sólo la ciencia de lo más general, sino que es el saber supremo; es la forma suprema de la sabiduría. Esta sabiduría es la que hace posible la vida social en su doble dimensión de orden y progreso. De donde resulta que la filosofía es pura y simplemente *la raison publique*, la razón pública. Y recíprocamente esta razón pública, en cuanto «positiva», es la filosofía como forma suprema de Sabiduría universal. He aquí lo que Comte buscaba. En definitiva, Comte se mantiene fiel al secreto motor de su pensamiento: la convivencia social. La filosofía no es sino la forma racional de un estado general del espíritu humano. Y llegado éste al estado positivo, la filosofía no es sino la razón social o pública de carácter positivo. Comte se ve impelido entonces a justificar la filosofía positiva como forma de razón pública, y lo hace en dos pasos: mostrando que es la única salida posible de la crisis que padece su época y haciendo ver que es la única base posible de la moral humana.

1. El positivismo y la crisis de su época. Esta crisis resulta para Comte de la convivencia de las tres filosofías, la

teológica, la metafísica y la positiva. Y la solución de la crisis estará en el triunfo de «la filosofía del buen sentido». Ahora bien, es fácil, para Comte, ver que la filosofía positiva es la expresión misma del buen sentido de los hombres, porque es la única que durante siglos está en constante progreso.

En su época, nos dice Comte, está vivo aún el predominio de los metafísicos, que ha conducido a un resultado curioso. Es la sustitución de la casta sacerdotal del estado teológico por otra distinta: la casta de los profesores universitarios. Más aún, ha conducido a la creación de otra casta: el cuerpo de legistas, adversario del régimen feudal. Con lo cual la sabiduría, la razón pública, ha pasado a la postre a ser cosa de simples literatos y de abogados. Y esto, nos dice Comte, es sumamente grave, tanto por lo que se refiere al orden como por lo concerniente al progreso, que son siempre sus dos grandes preocupaciones.

Por lo que se refiere al orden, es claro, nos dice, que si la metafísica se hubiera quedado en mera crítica destructora de la teología, hubiera dejado al espíritu desamparado, esto es, en situación de máximo desorden público. Efectivamente, todos los intentos de reaccionar frente a esta situación se reducen a dos escuelas. Una escuela negativa que quiere mantener la metafísica en y por sí misma, y una escuela retrógrada que se esfuerza por volver a la teología. Pero ni lo negativo ni lo retrógrado tienen porvenir, sólo lo tiene el presente. Este presente cuenta, ciertamente, con buenos componedores que quisieran hacer compatible la teología con la metafísica y con el saber positivo: son los eclécticos. Carecen de porvenir porque se disuelven en puro verbalismo, sin percatarse de la oposición y de la incompatibilidad entre el estado positivo y los dos estados anteriores. Es menester, pues, fundar una «filosofía sana» en que puedan converger todos los hombres, una razón verdaderamente

pública, por lo que toca a las ideas, a las costumbres y a las instituciones. Después de la crisis metafísica no queda más salida que la razón positiva. Y para ello ha de intentarse una triple conversión del espíritu. En primer lugar, una conversión en las cuestiones mismas. Se trata de restar su primacía a las cuestiones políticas, convenciendo a los hombres de que lo primario no son las instituciones políticas, sino las cuestiones morales. Se trata de convencerse de que la crisis política es el resultado de una crisis moral. Por tanto, lo primero es la reforma moral. Y esto sólo puede obtenerse mediante una moral racional. En segundo lugar, una conversión en la manera de tratar las cuestiones: considerar siempre el estado presente como resultado necesario del estado pasado. Sólo así se supera una crisis meramente negativa y vacía. Finalmente, una conversión en la manera de elaborar los nuevos principios, a saber, hacer entrar las funciones sociales en el conjunto de todos los demás fenómenos. El saber positivo es, en este triple respecto, la única salida posible de la crisis para restablecer el orden del espíritu.

La cosa no es menos clara por lo que se refiere al progreso. El progreso consiste en afirmar cada vez más la humanidad frente a la animalidad. Y la diferencia entre el hombre y el animal se cifra, para Comte, en dos puntos: la inteligencia y la sociabilidad. Habiendo hecho de la razón el resorte máximo del espíritu humano en la era positiva, y habiendo hecho entrar lo social dentro de los fenómenos positivos, el hombre tiene todo lo que necesita para estar de acuerdo con el pasado y abrirse al futuro de una manera progresiva. Sólo la filosofía que explique todo el pasado tiene asegurada la presidencia del porvenir. Y este es el caso de la filosofía positiva. Porque es la única que se asienta sobre la relatividad de las grandes épocas. La filosofía positiva es,

pues, como razón pública, la única salida posible de la crisis del espíritu.

2. Pero la filosofía positiva es algo más que una solución de la crisis, es también la única posibilidad de construir positivamente aquello que constituye la forma en que el espíritu existe: la moral.

Para Comte, la asistencia teológica en esta faena no es sólo inútil, sino positivamente nociva. Primero, porque ha desacreditado las bases racionales de la moral. Segundo, porque lo que hace es suscitar deliberadamente perturbaciones por disensión. Tercero, porque ha impedido temáticamente la sistematización natural de los principios morales. El mero buen sentido moral constata estas aberraciones «cumpliendo el gran oficio moral que el catolicismo ya no ejerce» (*Disc.*, p. 83). El buen sentido moral desarrolla, en primer lugar, el sentimiento social. Abandonado a sí mismo, el hombre se vuelve hacia los demás como hacia iguales suyos: es la génesis del sentimiento del altruismo y de la benevolencia, que desempeña un papel esencial en la filosofía moral y en la sociología de Comte. En segundo lugar hay no sólo la versión altruista hacia los demás, sino la solidaridad de todos los hombres. El hombre no es una realidad personal, sino miembro de una solidaridad social. El sujeto de la moral no soy «yo», sino «nosotros». Y «nosotros» es también el sujeto de la filosofía positiva. Por esto la filosofía positiva, como razón pública, es la única base posible de la moral. La moral procura al hombre la felicidad. Pero la felicidad no consiste en que el hombre se «eternice» individualmente, sino socialmente. Y para lograrlo, la moral y la filosofía positiva encuentran sus máximas posibilidades en ciertos estratos sociales. La filosofía teológica era propiamente la filosofía de las clases aristocráticas. La filosofía metafísica fue la filosofía de la burguesía. La filosofía positiva lo es de

todas las clases sociales. Pero, por lo mismo, encontrará su primer apoyo en las clases proletarias. No es que el positivismo se dirija especialmente a ellas, sino que es la única clase que ha quedado al margen de las perturbaciones de la era teológica y de la era metafísica. Es la verdadera *tabula rasa*, la más propicia, por su ancestral incultura, para acceder a la filosofía positiva. Es cierto, nos dice Comte, que el proletario no realizará nunca la utopía de lograr el poder público, pero cuando menos será el que posea la mejor y la máxima moral positiva; desde los proletarios irradiará esta moral a todos los demás.

De esta manera el espíritu elaborará una moral positiva no deducida de principios abstractos, sino de algo positivo: de la gran experiencia histórica de la humanidad. Esta moral no fue para Comte una ciencia de las costumbres, como han pretendido Durkheim y Lévy-Brühl. Comte no ha dicho nunca semejante cosa. Comte ha hablado de algo distinto: de una experiencia histórica del espíritu humano que ha pasado por diversas morales. Y esta experiencia envuelve no sólo costumbres de hecho, sino también estimaciones y valoraciones. Y lo que Comte pretende es que estas vicisitudes morales constituyen una rigurosa y estricta experiencia moral. La historia va depurando y sistematizando esta experiencia. Y su resultado es la moral positiva.

El positivismo cree abrir al hombre una perspectiva nueva. Decíamos que, para Comte, lo social es la categoría suprema donde todas las demás categorías adquieren su última concreción. Y el sentido de esta concreción es ahora claro. Todo va envuelto en esta inmensa solidaridad social. El «nosotros» no es un grupo ni una clase, ni una época; es, pura y simplemente, «la Humanidad». La Humanidad es el *Grand être*, la versión positiva de lo que fue Dios para la teología y aun para la metafísica. En su gran expe-

riencia histórica, llegado el espíritu al estado positivo, se le abre la tarea de un inmenso progreso hacia esta Humanidad. El espíritu positivo inaugura definitivamente una forma de religión, la religión positiva: es la religión de la Humanidad. A su exposición consagra Comte su «Catecismo positivista». El *Grand être* no es una realidad transcendente, sino que es un momento históricamente inmanente a la sociedad entera, con lo cual el universo físico no es sino el teatro del despliegue de la Humanidad. En definitiva, el orden en las ideas sociales y el progreso por la experiencia de la relatividad, son el gran motor y la forma suprema de saber: saber para prever y prever para proveer. Para proveer ¿qué? Para proveer el mejor desarrollo de cada cual en esta marcha progresiva hacia la Humanidad. La filosofía positiva es así la base racional de la sabiduría humana. Es el espíritu humano asentado sobre sí mismo tal como es de hecho.

Nacida de la destrucción de la teología por la metafísica, la filosofía positiva ha intentado sistematizar la sabiduría vulgar del buen sentido, llevándola a conocer científicamente el curso de los hechos, y a establecer un régimen social sobre el que pueda asentarse definitivamente la Humanidad. Es el conocimiento científico del Universo como fenómeno observable y verificable. Y esta razón científica, erigida en razón pública, es la filosofía científica como sabiduría universal; o como dice Comte mismo: es «la philosophie première».

Lección IV

BERGSON

Vamos a hablar hoy de cómo vio la filosofía Henri Bergson (1859-1941). Bergson comenzó su labor filosófica en pleno auge del positivismo. El positivismo, según dijimos, no es sólo una doctrina, sino también y, sobre todo, un espíritu. Como tal, ha creado toda una época. Dentro de este espíritu, la doctrina positivista había logrado ampliaciones considerables en su contenido.

En primer lugar, la época de Bergson había asistido, contra todas las afirmaciones de Comte, a la constitución de la psicología como ciencia positiva, por vías y en direcciones muy diversas. Ante todo, la psico-física de Fechner y Weber había introducido, por vez primera, la idea de una medida de los estados psíquicos, cuando menos en lo tocante a la intensidad de éstos. Con Wundt, la psicología amplía su contenido positivo: de una psicofísica llegar a ser una psicología fisiológica, inspirada, sobre todo, en la tesis del paralelismo psico-fisiológico. Además, en Wundt mismo, y entre los ingleses, con Bain a la cabeza, se traza el camino de una psicología pura: los estados mentales forman una multiplicidad, en la que la vida mental se constituye por asociación de unos estados con otros. Fue el asociacionismo. Y esta asociación es una síntesis temporal, mensurable, en principio, por métodos objetivos. Y como complemento y base fisiológica del asociacionismo, acaece el descubrimiento de los centros

nerviosos afectados a funciones mentales perfectamente determinadas: es la idea de las localizaciones cerebrales. El cerebro sería el «depósito» de imágenes, etc. Fue la época en que las afasias y las agrafias eran traídas y llevadas con aire retador y triunfante desde la Salpêtrière a los laboratorios de psicología y a las cátedras de filosofía.

Junto a la psicología, la sociología, que había sido constituida como una física social por Comte, adquiere en dos discípulos suyos, Durkheim y Lévy-Brühl, su último toque de positivización. La moral social de Comte se torna en una ciencia de las costumbres y la religión misma es interpretada sociológicamente: es un estatuto social.

La filosofía como tal, se desarrolla en el espíritu de la época. En primer lugar, Bergson asiste, como discípulo, al auge del ciencismo, para el que la matemática es la estructura fundamental del universo y el paradigma de todo conocimiento. Junto a esto, aparece una forma de positivismo sensiblemente distinto del preconizado por Comte. Herbert Spencer tiene una visión monista y materialista del universo, cosa completamente extraña a Comte, quien insistía en que era quimérico pretender encerrar el universo entero en una sola ley o principio. Spencer, por el contrario, encuentra esta ley en el monismo, completado con la idea de evolución: el universo es el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo por evolución. Fue el monismo materialista y evolucionista. En tercer lugar, la metafísica renace en una doble dirección: como actitud ante la realidad espiritual, que subyace a los estados mentales, y como afirmación de una realidad absoluta allende todo lo fenoménico, pero una realidad declarada incognoscible. Fue el agnosticismo. Finalmente, hay una serie de corrientes dispares, pero que han tenido una importancia decisiva en aquel momento. Ante todo la restauración del neokantismo en manos de Renou-

vier; un neokantismo algo teñido de leibnizianismo. Además, comienzan a apuntar ideas nuevas que en su momento harán época. Por un lado, la idea de la contingencia de las leyes de la naturaleza (fue la gran obra de Boutroux); por otro lado, la incipiente crítica de las ciencias, que ve en el hecho científico algo más que una mera constatación (el hecho científico como opuesto al hecho bruto, se dirá más tarde). Finalmente, una tendencia a la historia de la filosofía, y a la interpretación del pensamiento aristotélico, debida a Ravaisson, personalidad de poco relieve filosófico, pero de una gran sensibilidad, maestro de Bergson y que tuvo sobre éste una influencia decisiva.

Bergson se encuentra en este complejo medio filosófico, fielmente adicto al pensamiento positivista y materialista, representado sobre todo en *l'Ecole Normale*, donde fue condiscípulo de Durkheim. Bergson se propone describir el universo entero en términos matemáticos, y para ello necesita hacer un análisis «científico» de la idea de tiempo aplicable con precisión a la sucesión de los múltiples estados mentales. He aquí el punto de arranque de su filosofía: el análisis del tiempo. Y aquí, según nos cuenta el propio Bergson, se estrelló. El tiempo de la ciencia positiva es el tiempo como «sucesión», en la cual cada estado mental se halla deterministamente ligado a los demás estados. Ahondando en el tema, Bergson se encuentra con el tiempo como «duración» pura, que es esencialmente libertad. Es que además de los hechos científicos y sirviéndoles de base, hay los hechos o datos inmediatos de la conciencia. Para Aristóteles, el objeto de la filosofía es el ente en cuanto tal; para Kant, es algo más ceñido: el objeto en cuanto tal; para Comte es algo aún más ceñido: el hecho científico. Pues bien: para Bergson es el hecho inmediateamente dado. Los hechos científicos no agotan la realidad.

Vamos a examinar, pues, la idea que Bergson se forma de la filosofía, en tres pasos:

- 1.º Cuál es para Bergson el origen de la filosofía.
- 2.º Qué es el saber filosófico en sí mismo.
- 3.º Cuál es el ámbito del saber filosófico.

Bergson acusa fuertemente la impronta del pensamiento de Comte en punto al origen y al sentido del saber científico. Como para Comte, el sentido común, según Bergson, elabora fórmulas más o menos toscas sin atender demasiado a las cosas tales como son en su plena realidad. Pero estas ideas son enormemente útiles para la vida corriente; sin ellas, no podríamos vivir con firmeza.

Sobre estas ideas, vimos que Comte mostraba el saber científico definido en tres términos: saber, prever, proveer. En última instancia, Bergson mantiene esta concepción de Comte. Efectivamente, por las necesidades de su vida, el hombre, en primer lugar, selecciona los objetos sobre los que va a hacer recaer su saber. En segundo lugar, atiende en los objetos a aquello que hay en ellos de más fijo y estable para poder moverse entre ellos. Tercero, averigua las relaciones estables que mantienen entre sí los objetos para poder prever lo que en ellos va a acontecer. Finalmente, todo este resultado a que llega el hombre lo simboliza en fórmulas de fácil manejo, que son verdaderos concentrados de aquella penosa labor. Al conjunto de estas cuatro operaciones llama Bergson «la práctica», el saber práctico.

Pero para Bergson, la filosofía es algo completamente

distinto. En frase lapidaria, como todas las suyas, la filosofía, nos dice Bergson, nace de una concentración de pensamiento sobre la base de una emoción pura. La cuestión está en que Bergson nos diga qué es esta concentración y cuál es esta emoción pura.

Toda ciencia nace, naturalmente, de una concentración del pensamiento. Pero esta concentración tiene un carácter muy especial en la ciencia: es la atención a la vida, a sus necesidades. Y esto es lo que produce ese tipo de conocimiento que ha definido Comte. Hemos visto que a esto llama Bergson «práctica». Aparentemente, coincide Bergson en este punto no sólo con Comte, sino también con Aristóteles. Pero tan sólo aparentemente, porque este concepto de práctica es sensiblemente distinto del de Aristóteles. Ciertamente, Aristóteles había hablado de la *téchne* a propósito del origen de la ciencia (*episteme*) y de la filosofía. Pero para Aristóteles se trataba siempre, en la *téchne*, de un saber hacer; en cambio, la ciencia está flotando, por encima de la práctica, en el sentido de necesidad vital. Esta conduce a la ciencia, pero solamente «conduce»; en sí misma, la ciencia es algo distinto de la práctica. En cambio, en Bergson se trata de algo distinto. La práctica es un ingrediente formal y constitutivo de la ciencia misma; es el saber práctico, es la razón práctica la que es la razón científica misma. Práctica significa, pues, no la *praxis* griega, la acción que se basta a sí misma, sino la acción según la cual la vida maneja las cosas con vistas a sus necesidades internas. La ciencia no es *theoría*, sino pensamiento de la realidad manejable.

Pero la concentración de pensamiento de la que surge la filosofía, es completamente distinta: es ir a contrapelo de la práctica. Esto, como Bergson mismo nos dice, no parece nada especialmente nuevo. Bergson cita la frase de Plotino, según la cual «la *poiesis* y la *praxis* son... una debilitación

de la *theoría*» (ἀσθήνεια θεωρίας). Pero la diferencia entre Bergson y Plotino es fundamental. Con esta debilitación, lo que propugnaba Plotino era la necesidad de un esfuerzo por desentenderse de la práctica para lanzarse a un mundo esencialmente transcendente (ἐπιστροφή). Para Bergson no se trata de esto. No se trata de ir a contrapelo de la práctica para elevarse sobre el mundo con que la práctica opera, sino, justamente al revés, para mantenerse más íntimamente en él, retrotrayéndose a sus raíces últimas. Es una reintegración o retroacción a la realidad inmediata y plena; y ésta es justo la concentración del pensamiento propia de la filosofía. Se trata no de desasirse del mundo en que prácticamente se vive, sino de quedar en él sin las antojeras con las que la necesidad vive en él. Con lo cual la *theoría* no es sino la radical y auténtica visión del mundo mismo en que se vive prácticamente. Se está en las mismas cosas, pero de otra manera.

¿En qué consiste esta operación? La contestación a esta pregunta va a ser toda la lección. Pero de entrada, Bergson fija su posición ante dos ideas importantes.

En primer lugar, la idea de lo que primariamente es el hombre. El hombre no es primariamente *homo sapiens*, sino *homo faber*. Veremos cómo Bergson concibe al *homo sapiens*. Pero el *homo faber* es siempre lo primario, porque la inteligencia es lo que se nos ha dado como sucedáneo del instinto. No es cosa baladí. El *homo faber* nos ha dado dos cosas de máxima importancia: la tecnicidad y la ciencia, que nos introducen en la intimidad de una materia que la técnica manipula y la ciencia piensa. Y esto es esencial.

En segundo lugar, la dimensión social del hombre. El hombre, sobre todo el *homo faber*, no vive solo. De ahí su segunda característica: el lenguaje. El hombre es originariamente *homo loquax*. Y por esta función, el hombre entra

en «co-operación» con los demás. Para ello recorta los caracteres de las cosas y las reduce al perfil aristado del concepto. Gracias a esto puede comunicarse con los demás y hacer posible el manejo de las cosas. Los conceptos son el esquema de nuestra acción sobre las cosas. Nada de extraño, por tanto, que en sus orígenes la filosofía haya sido precisamente diálogo, un *διαλέγειν*. Esto es también esencial. Lo que sucede es que esta actitud locuente puede fácilmente degenerar. Bergson nos pone en guardia contra esta degeneración. Ante el *homo faber* y el *homo sapiens*, Bergson, nos dice él mismo, se inclina con respeto. Pero el único que le resulta antipático es el *homo loquax*, este hombre siempre fácil para hablar, siempre dispuesto a criticar; en el fondo, la facilidad de hablar de las cosas sin haberlas estudiado. Pero la naturaleza, nos dice, se cuida muy poco de facilitar nuestra conversación con las cosas y con los hombres. Por esto se revuelve enérgico contra lo que llama, en frase feliz, la socialización de la verdad. La socialización de la verdad fue la situación de las sociedades primitivas; es la actitud natural del espíritu humano, que no está naturalmente destinado ni a la ciencia ni, menos aún, a la filosofía. Es menester reservar ahora esta actitud para las verdades de orden práctico, para las cuales está el hombre naturalmente constituido. Por esto —anticipando ideas—, lo que ordinariamente se llama un hecho no es la realidad tal como aparecería a una intuición inmediata, sino una «adaptación de lo real a los intereses de la práctica y de la vida social» (*Mat. Mem.*, 201). Por encima del *homo faber* y del *homo loquax*, hay algo completamente distinto; hay el ir a contrapelo de esta fabricación y de esta conceptualización esquemática, para instalarnos en sus propias raíces y ver si podemos asistir en ellas al *orto* de un saber distinto: va a ser la filosofía.

A esta concentración de pensamiento, en efecto, subyace

una emoción que Bergson llama pura. La concentración de pensamiento propia de la ciencia está montada sobre la emoción previa del bienestar y del placer que la ciencia puede procurarnos. Pero a la base de la concentración de pensamiento propia de la filosofía, hay una emoción distinta que sólo ésta puede dar: *la joie*, la gozosa alegría de poseer la realidad. Contra lo que Bacon decía, a saber, que se manda a la naturaleza obedeciéndola, Bergson afirmará que la misión del hombre frente a la naturaleza no consiste ni en mandar ni en obedecer, sino simplemente en simpatizar con ella, en una como camaradería, en una verdadera *philía*. Esto es la filosofía. Pero mientras que para un griego la *philía* era la búsqueda de la verdad, para Bergson es algo mucho más hondo: es el amor en que se convive la realidad misma.

Por retroacción de la vida práctica a sus raíces, impulsados por el puro amor a la realidad, es como nace la filosofía. ¿En qué consiste este saber filosófico? Es la segunda gran cuestión.

II. El saber filosófico

¿Qué es el saber filosófico para Bergson? Para caracterizarlo con cierta precisión, tendremos que preguntar a Bergson, en primer lugar, cuál es, de un modo preciso, el *objeto* de la filosofía; en segundo lugar, cuál es el *método* para saber este objeto; finalmente, cómo concibe entonces la *relación entre la filosofía y la ciencia*.

I. En primer lugar, pues, el *objeto de la filosofía* para Bergson. El pensamiento de Bergson fuerza siempre a la repetición constante de las mismas ideas, vistas desde ángulos distintos. La filosofía nace de una retroacción de la práctica. Ya hemos visto lo que nos da esta práctica; un conjunto de conceptos y de símbolos con los cuales el hombre aprehende las cosas y las enseña a los demás. Pues bien: la retroacción de la práctica nos lleva a un saber que, por lo pronto, se caracteriza negativamente por un prescindir de todo símbolo. No es que Bergson se niegue a utilizar símbolos en filosofía. Todo lo contrario. Más aún, es incomparable maestro en utilizarlos, en esa forma especial que es la metáfora. Pero la metáfora, nos dice, es un modo de sugerirnos algo mucho más profundo que el puro simbolismo práctico. El símbolo reemplaza lo simbolizado para facilidad de la vida. La metáfora, en cambio, no reemplaza, sino

que sugiere una realidad a la que la metáfora nos transporta. Eso es metáfora: transporte. Además, el saber filosófico no sólo prescinde de símbolos, sino también de conceptos ya hechos. Tampoco se negará Bergson —¿cómo va a negarse a ello?— a utilizar conceptos en filosofía. Pero su utilización es muy distinta de la del *homo faber*. Todo concepto es un esquema de la realidad. Ahora bien: este esquema se puede utilizar de dos maneras distintas, al igual que para conocer una ciudad se pueden utilizar de dos maneras distintas el plano y las fotografías de ella. Una consiste en servirse de estos elementos para visitar la ciudad; plano y fotografías no tienen entonces más que una función de orientación para el logro de un conocimiento inmediato. Otra manera consiste en quedarse en casa y estudiar atentamente el plano y las fotografías. Estos elementos, entonces, sustituyen a la ciudad real, y sólo me procuran una «cierta idea» de ella. Pues bien, esta segunda manera es la propia de los conceptos de la ciencia. La primera es la manera de utilizar los conceptos en la filosofía. Los conceptos son guías preciosas pero sólo guías, para el conocimiento inmediato de lo real. Por retroacción sobre la práctica y sobre lo que en la ciencia hay de práctica, prescindimos de símbolos y de conceptos ya hechos y nos instalamos en la realidad. ¿Cuál es, positivamente, el carácter de la realidad en que así nos instalamos?

Con sus conceptos y símbolos de cosas recortadas con vistas a las necesidades prácticas, el hombre conoce de las cosas tan sólo lo que tienen de relación las unas con las otras. En cambio, si nos reintegramos a lo que son las cosas inmediatamente dadas, prescindiendo de toda relación con las demás, entonces nos quedamos frente a frente a la realidad en y por sí misma, «suelta» de toda relación con otras: es la realidad «ab-soluta». Para Bergson, pues, el ob-

jeto de la filosofía es lo absoluto. Bergson no entiende aquí por absoluto algo que está allende los hechos. No es tampoco la zona incognoscible que pueda haber en los hechos. Sino que es pura y simplemente el hecho tal y como es por sí mismo, anteriormente a toda elaboración científica y práctica, anteriormente a todo el empobrecimiento según el cual no se atiende en los hechos más que a aquel momento por el que coinciden unos con otros. En una palabra, lo absoluto es lo inmediatamente dado, tomado en y por sí mismo. Frente a lo que Comte pretendía, a saber, que el objeto de la filosofía es el hecho científico, para Bergson el objeto de la filosofía es el hecho inmediato. Y esto es lo absoluto. Absoluto significa lo inmediatamente dado, tomado en y por sí mismo.

Este saber de lo absoluto es, en primer lugar, el saber de un hecho. Por esto, paradójicamente, es un saber estrictamente positivo. Solamente que esta positividad no recae sobre un hecho científico, sino sobre un hecho previo y más elemental, sobre el hecho inmediato. Bergson, pues, por así decirlo, escinde la positividad de la científicidad. Mientras para Comte el hecho es siempre y sólo un hecho científico, para Bergson hay hechos, los hechos inmediatos, que son hechos, pero que no son científicos, en el sentido de las ciencias. De aquí que un saber no científico puede ser, sin embargo, positivo. Tal es el saber filosófico. La filosofía es un saber positivo de la realidad.

En segundo lugar, como el hecho inmediato es absoluto, y lo absoluto es lo que desde todo tiempo se ha llamado metafísico, resulta que la filosofía es formalmente metafísica. El hecho inmediato es un hecho metafísico. De ahí que frente a Comte, que rechazaba la metafísica como un saber absoluto e inaccesible acerca de lo que está allende los hechos, para Bergson lo absoluto es un hecho y, por

tanto, la metafísica es un saber positivo. Es la positividad de la filosofía como metafísica.

En tercer lugar, este saber es absoluto precisamente porque tomando lo inmediato en y por sí mismo, prescinde de aplicar a ello conceptos ya hechos y tomados de otras zonas de hechos. En rigor, como veremos más tarde, la ciencia, a su modo, toca también a lo absoluto mientras se mantenga en su línea. Sólo se convierte en saber relativo cuando aplica a una zona de la realidad conceptos tomados de otra. De aquí y sólo de aquí arranca la auténtica relatividad del conocimiento científico. La ciencia no es relativa mientras se mantiene en la línea de las relaciones que estudia, sino cuando extrapola sus conceptos a otras líneas. Bergson piensa aquí ante todo en el monismo de Spencer. Pero también en otras concepciones. El mecanicismo es relativismo no cuando se limita a la mecánica, sino cuando aplica los conceptos mecánicos a la biología y a la psicología. Por la misma razón, la antigua física hilozoísta era relativa, porque pretendía aplicar los conceptos de la biología al dominio de la materia inanimada. En última instancia, como lo propio de la vida y de la conciencia es el tiempo, todo monismo resulta de aplicar al tiempo de la vida y de la conciencia la idea mecánica del tiempo como sucesión, propia de la física. Pero esto es imposible, porque lo que hacemos entonces con el tiempo en general es hacer de él lo que hace la mecánica con el tiempo: espaciarlo. En definitiva, eliminar el tiempo. Es lo que constituyó la dificultad inicial contra la que se estrelló Bergson al querer aplicar el monismo spenceriano a los fenómenos de la vida y de la conciencia. En cambio, un saber absoluto, el saber de los hechos inmediatos tomados en y por sí mismo:

a) seguirá en cada caso en y por sí mismas las ondu-

laciones propias de lo real. No abarcará de golpe la totalidad de las cosas, sino cada una de las cosas, o, cuando menos, cada una de las zonas de los hechos, concibiéndolas a su medida real y no con metros tomados de otras zonas. Como saber absoluto, la filosofía tiene que fabricar en cada caso **conceptos hechos a la medida de lo inmediatamente dado**. Lo veremos más tarde.

b) aprehenderá lo real en su continuidad interna, sin descomponerlo arbitrariamente en trozos aislados; esta operación es necesaria para la vida y, en buena medida, para la ciencia; pero la filosofía toma lo real tal como se nos da en y por sí mismo, como una continuidad interna.

c) concebirá, sin embargo, lo inmediato con toda precisión. El saber de lo absoluto es todo menos impreciso. Y esta precisión tiene dos caracteres: es general y es clara. Ante todo, es general. Cuando Bergson ha eliminado de la filosofía los conceptos, no se refería a la función general de «concebir», sino a esa manera de concebir, que consiste en generalizar a todo lo real conceptos que no tienen validez más que en una zona suya. Por esto, para Bergson hay que distinguir la idea general y las generalidades. Lo que se obtiene por extrapolación no son ideas generales, sino generalidades más o menos vagas: «precisamente cuando se trata de ideas generales es, nos dice, cuando habría que guardarse de las generalidades». La verdadera idea general es la que aprehende con toda precisión, y, en su medida propia, lo inmediatamente dado. Y esta aprehensión precisa no es nada nebuloso, sino algo perfectamente claro. Los conceptos hechos a la medida pueden parecer oscuros, pero es tan sólo porque se llama oscuridad a la inaplicación de unos conceptos a realidades de otra zona. Hay dos clases de claridad. Una, la claridad de los conceptos ya hechos y recibidos, combinados con rigor dialéctico; es decir, la claridad de las

evidencias de las proposiciones. Pero hay otro tipo de claridad, la claridad de una idea nueva cuando las anteriores se han hecho inservibles. Esta idea nueva puede parecer en un comienzo oscura; pero si se tiene el valor de aceptarla para ensayar con ella, puede suceder que, oscura en sí misma, esa idea vaya derramando luz y claridad en torno suyo. Y esta claridad que difunde, refluye entonces sobre la idea misma. La idea va adquiriendo, gradualmente, una claridad que antes no poseía, y se instala ya en la mente del pensador. Las ideas hechas a la medida tienen su generalidad y su claridad propias. Por eso son exactamente precisas. Pero no es la precisión de un juego de conceptos, sino de la aprehensión directa de la realidad inmediatamente dada. Es la verdadera dificultad de la filosofía: ir con precisión al fondo de las cosas. Este contraste entre las dos claridades se percibe, por ejemplo, cuando un novato discute con un filósofo que admite la libertad. El novato determinista parece que siempre es el que tiene razón; es tan claro lo que dice. Sí, pero es la claridad dialéctica, no la claridad de la aprehensión de los hechos inmediatos.

Lo absoluto así entendido es, en cada caso, algo infinitamente simple; y precisamente por ello es tan difícil comunicarlo a los demás. Lo más que puede hacerse es invitarles y disponerles al esfuerzo de aprehenderlo por sí mismos. Lo absoluto, nos dice Bergson, «es algo simple, infinitamente simple, tan extraordinariamente simple, que el filósofo no ha logrado jamás decirlo bien. Por esto es por lo que ha hablado durante toda su vida». Todo verdadero filósofo, añade, no ha dicho, a lo largo de su vida, más que una sola cosa. Su discurso es una frase única.

Este absoluto en su primigenia simplicidad, ¿cómo aprehenderlo? Es el punto decisivo.

II. *El método de la filosofía.*—Naturalmente, Bergson

quiere aprehender esta realidad absoluta con verdad. Y esto le obliga a darnos, en primer lugar, una nueva idea de la experiencia de la realidad; en segundo lugar, algo íntimamente conexo con ello, una nueva idea de la realidad; finalmente, en tercer lugar, tiene que darnos una nueva idea de la verdad. Sólo así queda justificado el método con que accedemos a lo absoluto.

1.º Una nueva idea de la experiencia. Cuando Aristóteles y Kant se enfrentaron, cada uno a su modo, con el problema del conocimiento de las cosas, siempre dieron por supuesto que el hombre está fuera de ellas. Por consiguiente, lo que el hombre tiene que hacer es entrar en relación adecuada con esas cosas. Es verdad que para Aristóteles es el hombre el que gira en torno a las cosas para recibir de ellas sus conceptos. Es verdad que para Kant son las cosas, en tanto que objetos, las que giran en torno al hombre que les impone sus condiciones de sensibilidad e inteligibilidad. Pero para ambos filósofos se trata siempre de un «girar», precisamente porque el hombre está fuera de las cosas. Pues bien, habría una tercera posición: el hombre no está fuera de las cosas y, por tanto, no es cuestión de girar, sino que el hombre, por algún acto primario suyo, está ya dentro de las cosas. «Dentro» se dice *intus*. Por esto el acto radical de la filosofía, el gran órgano mental para filosofar es, para Bergson, la *intuición*. Es el acto que nos coloca, que nos instala dentro de las cosas. Por esto repetirá Bergson hasta la saciedad que las filosofías intuitivas escapan a la crítica kantiana, en la precisa medida en que son intuitivas. La intuición, ciertamente, no es un método exclusivo de la filosofía; pero es para Bergson su método específico. ¿Qué entiende Bergson por intuición?

En primer lugar, llama intuitiva a la aprehensión (Berg-

son no emplea la palabra aprehensión, pero podemos echar mano de ella) inmediata, esto es, a la aprehensión de las cosas por métodos directos, no simplemente refiriéndonos a ellas con conceptos previos tomados de otras realidades.

En segundo lugar, esta aprehensión inmediata no es una simple constatación. En la intuición —pondremos en seguida un par de ejemplos— hay algo distinto, algo más que una mera constatación. Hay una especie de simpatía o simbiosis, no sólo con los hombres, sino con todas las cosas. Simpatía, tomado en sentido etimológico: *syn-pathein*, co-sentir las cosas, sentir a una con las cosas mismas, por una estricta simbiosis con ellas que nos permite precisamente aprehenderlas intuitivamente.

En tercer lugar, no se trata de una simpatía que podría abocar tan sólo a una constatación pasiva, sino que es todo lo contrario: es una actividad, una violenta actividad del espíritu por la que tiene que despojarse no solamente de las ideas preconcebidas, sino que tiene que esforzarse por convivir lo que tiene delante, que no es un estado quiescente y puntual, sino algo distinto, una *durée*. Es un esfuerzo por convivir esta *durée*, por ir a contrapelo de lo que la práctica hace con ella. Es una auscultación de lo real, en la que cada visión tomada sobre lo intuitivo es mantenida no para fijarla, sino justamente al revés, para ir corrigiéndola con distintas visiones tomadas dentro de la intuición misma. La intuición, pues, no es pasividad, sino máxima actividad.

En cuarto lugar, inmediata, simpática y activa, la intuición no recae sobre «cosas», sino sobre su *durée*. Veremos lo que es la *durée*. Pero anticipando ideas, diremos que no se trata del tiempo como sucesión de estados (esto sería para Bergson un tiempo espacializado), sino de un tiempo puro.

Esta capacidad de intuición no es nada oculto y miste-

rioso. Todo el que ha escrito una novela, por ejemplo, lo conoce por experiencia. Para describir un personaje, el novelista multiplica sus rasgos y sus vicisitudes; pero nada de esto agota el sentimiento simple e indivisible que yo tendría si por un momento coincidiera con el personaje mismo. El personaje me estaría dado en su integridad, en su modo de ser, de golpe; tal vez lo he sorprendido en un solo detalle que me lo ha revelado «desde dentro», y entonces cada uno de sus rasgos y reacciones no sólo no componen el personaje, sino que al revés, no son sino el desarrollo de su modo de ser interno, un desarrollo que es el conjunto de relaciones que ese simple personaje tiene con los demás. Esto mismo acontece con el conocimiento. Para aprehender las cosas hace falta muchos conceptos y a veces hasta muchos datos científicos. Pero estos conceptos y datos no tienen más función que la de servir de orientación para sumergirnos cada vez más y más en esa simplicidad del modo de ser que es, como en el caso del personaje de la novela, algo infinitamente simple y pletórico. Por esto, nos dice Bergson, intuición es sinónimo de perfección.

Bergson nos advierte en este punto que, a pesar de la alusión al personaje novelesco, la intuición filosófica no es la intuición del arte. Y esto por dos razones. Primeramente, nos dice Bergson, porque el arte opera solamente sobre lo vivo, siendo así que la filosofía recae también sobre la materia, y apela, por tanto, a la inteligencia conceptual, pero con un uso diferente. Y en segundo lugar, porque el arte opera con intuiciones, pero es para expresarlas en símbolos. Ahora bien, la filosofía pretende prescindir de los símbolos y de las imágenes, no en el sentido de no usar de ellos, sino para retrotraernos, para reintegrarnos y sumergirnos cada vez más y más en el modo de ser de lo inmediatamente

intuido. No va de la intuición al símbolo, sino del símbolo a la intuición.

Por esto, el intuitivismo de Bergson es todo menos una especie de vaga somnolencia en que el hombre pasivamente reposa para ver lo que da de sí. Es un esfuerzo de actividad violenta. Tampoco es un discurso, en el sentido de un discurso conceptual. Pero es un discurrir interno, es el espíritu que discurre sobre lo inmediatamente dado para aprehenderlo en su máxima sencillez y elementalidad. El discurso contra el que va el intuicismo de Bergson es el discurso conceptual, el discurso ilativo, pero no el discurso del puro discurrir interno. El discurso ilativo va de un concepto a otro, y de una cosa a otra. En cambio, el discurrir intuitivo tiene el sentido contrario: es un esfuerzo para quedarse en lo mismo, pero de una manera más completa y plenaria.

Por esto es por lo que la intuición así entendida es un nuevo tipo de experiencia de lo real. Hasta ahora y, sobre todo en manos de Comte, la experiencia había sido meramente constatatativa, o, a lo sumo, perceptiva de lo real. En Bergson se trata de una experiencia completamente distinta. Es la penetración, o mejor, la compenetración que con toda su fuerza simpática quiere «co-experimentar» justamente el modo de ser de las cosas tomadas tales como se dan en sí mismas. Es estrictamente una experiencia metafísica; la expresión que hubiera sido más paradójica y hasta contradictoria en boca de Comte. La intuición como experiencia metafísica: he aquí el primer momento del método filosófico según Bergson.

Naturalmente, esta experiencia es metafísica por la índole absoluta de su objeto. Es el segundo momento del método metafísico bergsoniano qué es menester caracterizar con más rigor. Correlativamente a su nueva idea de la expe-

riencia, Bergson va a darnos una nueva idea de la realidad.

2.º La intuición, decíamos, nos sumerge en el modo mismo de ser de las cosas, esto es, en lo absoluto de ellas y no en lo relativo; porque en lugar de sacarnos de la cosa nos hace quedar cada vez más y más dentro de ella. ¿Qué es este quedar?

Desde el punto de vista del acto intuitivo mismo, ya lo indicábamos, la intuición no es un acto puntual y único, como si fuera un simple abrir los ojos y contemplar pasivamente lo que se nos ofrece. Tampoco es una sucesión de actos múltiples, en multiplicidad numérica; lo veremos en seguida con más precisión. La intuición es un solo acto, pero un acto de esfuerzo, un acto que consiste en un continuo despliegue y repliegue. La intuición no es una sucesión de actos, sino la *durée* de un mismo acto, un acto cuya índole consiste en durar. No es una sucesión de actos, sino un acto durativo. El tiempo de la intuición no es el esquema de la sucesión, sino el tiempo puro de la duración. Ciertamente Bergson mantendrá explícitamente la idea de que el tiempo es siempre sucesión. Pero la *durée* es, para Bergson, una sucesión cualitativa y no numérica.

Y es que el objeto mismo de la intuición es también pura *durée*. Por esto, entre la intuición y su objeto hay esa profunda simpatía gracias a la cual tenemos un conocimiento absoluto, esto es, un conocimiento del modo de ser mismo de lo real inmediatamente dado. Para comprenderlo, basta apelar a la manera como aprehendemos tanto la realidad externa como nuestra propia realidad mental.

Por ejemplo, cuando estoy en mi habitación con un amigo y suena el reloj, se puede aprehender este sonido de dos maneras diferentes. Una, la que resulta del hecho de que yo quiero salir de casa a las siete. Entonces, cuando el reloj suena, yo atiendo para contar las campanadas. El

tiempo son las siete; ésta es la hora. Es el tiempo como hora. Es la percepción del tiempo propia de mis necesidades prácticas; de ella saldrá asimismo el tiempo propio de la ciencia, que quiere saber cuánto tarda en producirse un hecho cuando se ha producido otro. El tiempo de la sucesión es esa línea imaginaria en la que se van inscribiendo cada una de las siete campanadas. Pero tal vez mi amigo no tenga que salir a las siete. Se halla tumbado. Ha oído el reloj, pero no sabe cuántas campanadas han sonado, porque no las ha contado. Ha oído el reloj, ciertamente, pero lo que ha oído es como la ondulación de un sonido único que se prolonga sin cesura desde el comienzo hasta el fin. Este sonido ha tenido variaciones cualitativas, altos y bajos; pero no se ha percibido el sonido como una sucesión de siete golpes, sino como un sonido único que se prolonga sin cesura, esto es, sin multiplicidad numérica. No sabe qué hora es, pero sabe que ha durado. Es la percepción del tiempo como pura duración. El tiempo como sucesión es una cesura práctica del tiempo como duración. El tiempo puro es mera duración cualitativa.

Lo mismo acontece cuando queremos percibir el movimiento. La ciencia positiva concibe el movimiento como un cambio de lugares en el espacio en función del tiempo; opera con el complejo espacio-tiempo. Y esto, que tiene ventajas esenciales para conocer los estados del cuerpo móvil, tiene, sin embargo, el inconveniente esencial de no aprehender el movimiento mismo. En efecto, ¿cómo aprehende la ciencia, el movimiento? Para hacerlo, toma el cuerpo móvil en un estado A y luego lo ve en un estado B. Cada uno de estos estados es un lugar que el cuerpo ocupa en el espacio. Pero estos dos estados no son el movimiento. Entonces el científico intercala entre A y B otros muchos estados en que ha ido estando el cuerpo. Los elevará inclu-

sive a un número infinito; obtendrá una diferencial e integrándola tendremos el movimiento para la ciencia. Pero ¿es esto el movimiento? En manera alguna. Lo que obtenemos es la trayectoria, es decir, lo que el movimiento decanta en el espacio. Es el tiempo espacializado. Es el tiempo descompuesto en estados, cada uno de los cuales representa el lugar en que estaría el cuerpo si allí interrumpiéramos el movimiento. Pero el movimiento y sus presuntos estados no son algo en que el cuerpo está, sino justamente al revés, algo en que el cuerpo no queda sino pasa. Y este estar pasando es justo el movimiento, lo que la ciencia no aprehende. Para percibir el movimiento mismo habremos de imaginarlo, no como una sucesión de estados, sino más bien como un punto elástico que sin cesura se va distendiendo a lo largo del espacio. Prescindamos de la forma espacial de esta distensión, considerémosla simplemente como una especie de esfuerzo o tensión interna, según la cual el punto se va desplegando. Esto es lo que sería el puro movimiento. La ciencia física ha llamado tiempo al tiempo espacializado, y por esto es por lo que ha concebido el tiempo y el movimiento como sucesión; en definitiva, la impronta que el tiempo, como tensión durante, va decantando en el espacio. Por esto es por lo que Bergson mismo fracasó al comienzo de su filosofía al querer considerar el tiempo y el movimiento como sucesión: es que con ello se había eludido el tiempo puro que es pura *durée*. Merecía la pena de emprender el camino inverso, partir de la intuición de la *durée* y ver entonces por qué y cómo este tiempo es el fundamento del tiempo sucesivo de la física. Tomar esta sucesión como si fuera el movimiento mismo, es ser víctima de lo que Bergson llama la ilusión cinematográfica del movimiento. El cine, en efecto, hace pasar con gran rapidez muchas imágenes

que nos dan la impresión del movimiento. Pero lo que la pantalla nos ofrece no es el movimiento; las imágenes de la pantalla no están en movimiento. Para que lo estuvieran, haría falta que cada imagen saliera de la anterior como una prolongación interna, como una tensión que se va desplegando en otras diversas imágenes. Pero entonces, el movimiento ya no sería sucesión en el tiempo, sino *durée* pura, una multiplicidad meramente cualitativa de la tensión dinámica misma. Tanto en su aspecto cualitativo, como en su aspecto mecánico, la ciencia física ha especializado el tiempo, con lo cual el tiempo mismo se le ha escapado. Esencial escapada: es justo lo que nos permite movernos con seguridad entre las cosas. Pero la filosofía no pretende esto, sino aprehender las cosas en su realidad inmediatamente dada. Y las cosas físicas tienen ese modo de ser que es la *durée*. Su aprehensión es objeto de la intuición.

Y esto que es verdad tratándose de la realidad física, es aún mucho más verdadero tratándose de la realidad del espíritu, de la conciencia. La psicología como ciencia positiva, tenía dos grandes asideros: la idea de que los estados de conciencia tienen grados de intensidad cuantitativamente mensurables y la idea de que la conciencia misma es una asociación de estados múltiples, numéricamente distintos. Ahora bien, para Bergson esto es completamente falso; y la falsedad procede de volcar sobre la conciencia el tiempo como sucesión, propio de la física. Un estado de conciencia, por ejemplo un dolor, no aumenta en intensidad; lo que llamamos intensidad es un cambio de calidad insensible, acompañado, tal vez, de una extensión de la zona dolorosa. Pero, en la práctica, prescindimos de estos mínimos cambios cualitativos, y entonces adscribimos los momentos más relevantes del dolor a una escala en la que

espacializamos los cambios de cualidades; así surge la idea de una mensurabilidad. Y esto es más palmario aún si atendemos a la conciencia misma y a sus presuntos estados múltiples. Los estados de conciencia no forman una multiplicidad numérica, por la razón elemental de que no hay sino un solo estado que va revistiendo distintas cualidades. La conciencia no es una multiplicidad numérica de estados, sino una multiplicidad cualitativa de un solo estado, que como un *élan* (un torrente, decía W. James), dura y se distiende sin cesura. El tiempo de la conciencia no es la sucesión de diversos estados, sino la *durée* de un mismo estado. Por esto es por lo que los estados mentales no se hallan determinados los unos por los otros según una ley, sino que por el contrario, constituyen una realidad única y durativa, aprehensible por intuición. Más aún, cuando yo decido una acción, no son los motivos los que me determinan, sino que por el contrario, eso que llamamos motivos no son sino yo mismo motivando mi acción. La esencia de la *durée* de la conciencia es lo contrario de determinación: es libertad. Sólo sumergiéndonos en nosotros mismos por intuición es como aprehendemos la realidad inmediata de nuestra conciencia.

Finalmente, la vida misma es esa especie de *élan*, que se va abriendo paso a través de la materia. La ciencia llama vida al organismo. Pero el organismo no es sino la impronta sobre la materia de la *durée*, del *élan* en que la vida consiste.

Por dondequiera que se tome la cuestión, pues, la realidad es pura *durée*. Cada cosa es un *élan*, una *durée*, un impulso o tensión dinámica interna. Lo demás es tiempo espacializado para los usos de la vida práctica y de la ciencia que de ella ha nacido. No se trata de una vaguedad. Todo lo contrario. Intuir la *durée* es conocer ya el modo propio

de ser de cada cosa que dura. Porque la *durée* no es algo incualificado, sino perfectamente cualificado en cada caso. Precisamente por ser una tensión dinámica, la *durée* tiene tres caracteres precisos. Es, ante todo, una *variedad cualitativa* distinta en cada caso. Es, en segundo lugar, una *continuidad de progreso*; en su virtud, el esfuerzo intuitivo nos lleva a un conocimiento de otras cosas posibles distintas de aquellas que estamos intuyendo. Finalmente, la *durée* tiene una *unidad de dirección* propia de cada cosa y que sólo puede aprehenderse en su peculiar intuición. Por estos tres caracteres, la intuición de la *durée* nos abre el campo de un verdadero conocimiento del modo de ser de las cosas en su diversidad. Ser es siempre en una u otra forma *durée*. Precisamente porque lo real es *durée*, es por lo que el único órgano mental para aprehender la realidad en su modo de ser, en su carácter absoluto, es la intuición, que en sí misma es también durativa. La intuición no es ajena al concepto. ¡Cómo va a serlo! A lo que es ajena la intuición es al uso de conceptos prefabricados, tomados, la mayoría de las veces, de la ciencia positiva que está hecha para otro menester. Bergson no rechaza el concepto, sino que propugna algo muchísimo más difícil: fabricar para cada intuición conceptos hechos a la medida. Sólo entonces tendremos una estricta verdad filosófica. Es el tercer punto a que hemos de dirigirnos.

3.º La coincidencia entre intuición y *durée* es el punto preciso en que se inscribe la verdad filosófica para Bergson. ¿Qué se entiende por verdad? La verdad, nos habían dicho la lógica clásica y la ciencia es, en definitiva, una adecuación entre una representación y la cosa real. Mi inteligencia tiene unos conceptos y enuncia con ellos unas proposiciones acerca de un objeto que está ahí; hay verdad si la proposición enuncia lo que la cosa es, y error en caso

contrario. Naturalmente, Bergson no tiene la intención de invalidar esta idea de la verdad. Y es menester insistir enérgicamente sobre ello para evitar unas cuantas caricaturizaciones de su filosofía cuando se la quiere refutar fácilmente. Veremos pronto que Bergson admite este concepto de verdad, y con una fuerza muy superior a todo lo que la ciencia misma ha pensado muchas veces, y especialmente en tiempo de Bergson. Pero esta verdad es válida tan sólo en su línea. Y esta es la cuestión. En la línea de la intuición de la *durée*, esta idea de verdad, es inaplicable, sencillamente porque lo real en su duración no es una cosa que «está ahí», frente a la cual quepa sin más y *simpliciter* adecuarse con un concepto representativo. En el momento en que he enunciado esta «verdad», el objeto real ya es distinto del que era antes, en el sentido de que algo ha cambiado por el mero hecho de durar. La duración muerde sobre la realidad misma que dura. En un ser vivo, la duración muerde en su propia realidad y, por consiguiente, no se pueden enunciar proposiciones abstractas que sean la expresión «adecuada» de su realidad. No significa esto que estas proposiciones no posean alguna función. Antes decíamos que una ciudad se puede conocer de dos maneras: o viendo fotografías o paseando por ella. Ahora añadimos que una ciudad se puede enseñar a ver de dos maneras. Una diciendo «dónde» está, por ejemplo, el bosque de Bolonia; diríamos al que nos preguntara que está tal vez en la calle inmediata superior paralela a ésta. La proposición sirve en este caso como una representación adecuada del emplazamiento del lugar en cuestión. Pero puedo invitar al demandante a que ascienda a la torre Eiffel, y decirle: «Lo que vea usted mirando desde ella en tal dirección, ése es el bosque de Bolonia.» En este caso, la proposición no ha tenido por función representar adecuada-

mente el lugar, sino orientar la visión, la intuición. Este es el uso de las representaciones y de las proposiciones en filosofía: son orientaciones para lograr *por uno mismo* la intuición, la cual es formalmente intransferible. ¿Es esto, como ha solido decirse millones de veces, un anti-intelectualismo? Esto es sencillamente absurdo. Es cierto que Bergson habla hasta la saciedad de que la inteligencia falla cuando se aplica a la intuición. Pero ¿de qué inteligencia habla Bergson? De la inteligencia científica; nada más. Para Bergson, la inteligencia, tomada sin más, es la que aun tratándose de la intuición, tiene siempre la última palabra, hasta el extremo de que nos dice alguna vez que no habría inconveniente en hablar siempre de inteligencia. Pero entonces, añade, haría falta distinguir dos tipos irreductibles de inteligencia. Una la inteligencia *exterior* al objeto, que es la de la vida práctica y la de la ciencia. Otra, la inteligencia insertada intuitivamente *dentro* de la *durée*. Y en este segundo caso, la inteligencia no es sólo válida, sino que es la suprema validez. Sus conceptos estarían hechos a la medida. Esta inteligencia sería la intuición filosófica. Pero Bergson no adopta este modo de expresarse. Primero, porque las dos inteligencias son de tipo estrictamente inverso y contrario. Y segundo, porque lo que usualmente se llama inteligencia, es justo la inteligencia de primer tipo. Lo que Bergson propugna es que no se puede pasar de la inteligencia científica a la intuición de la *durée*, pero se puede y se debe pasar de esta intuición a una intelección «hecha a la medida». De aquí arranca justamente la posibilidad del saber filosófico. La intuición bergsoniana no es un anti-intelectualismo; es sencillamente colocar la inteligencia en su sitio. Y muchas personas creen que cuando una idea se coloca en su sitio, niega a las demás. Es la fácil operación del *homo loquax*, nunca lo propio del

homo sapiens. La filosofía, nos dice Bergson, tiene también sus fariseos.

¿Qué es entonces positivamente la verdad de la intuición para Bergson? No es una adecuación, sino una inserción simbiótica, simpática, en la *durée* misma. Y este «sin» es lo que expresa la verdad; es la esencia de la verdad. Por esto, a diferencia de la mera adecuación, que es un carácter estático, la verdad de la intuición es esencialmente activa; la verdad es el carácter de una acción. Es la acción simbiótica, simpática. Consiste en esforzarse por colocarse en el seno mismo de la *durée*. Y como la *durée* es esencialmente imprevisible, por eso es por lo que es quimérico representárnosla en términos de mero análisis conceptual. En este sentido es imposible encerrar en una fórmula la verdad absoluta de la *durée*. Es menester ir conviviéndola. De esta manera quizá no lleguemos a conclusiones absolutas, pero tendremos la seguridad de habernos mantenido en la realidad misma, y lograremos probabilidades crecientes, que en el límite equivalen a una certeza.

La verdad de que habla Bergson es, pues, una verdad nueva. Y por una inclinación, natural en cierto modo, se asoció entonces este concepto de verdad a la vida. La filosofía de la vida era en aquellos momentos patrimonio de lo que se llamó el pragmatismo. Para el pragmatismo, la verdad es una función de la vida, la cual se definía en esa filosofía por la utilidad. Con lo cual, se dijo, la verdad es la utilidad intelectual. Entonces se llamó a Bergson pragmatista. Fue la falsa utilización del bergsonismo. Nada más lejos de Bergson, uno de los hombres más antipragmatistas que ha habido en la tierra. Para Bergson, la verdad es ciertamente una acción, pero una acción insertiva en lo real para convivir, en simpatía con él, sus ondulaciones. La verdad es la convivencia misma con la realidad. La verdad es

útil porque es verdad; no es que sea verdad porque es útil.

En resumen, Bergson nos da: 1.º, una nueva idea de la experiencia, la experiencia metafísica en la intuición; 2.º, una nueva idea de la realidad, la realidad inmediatamente dada como *durée*; lo que llamamos «cosas» son más bien «tendencias», un *élan* que dura; 3.º, una nueva idea de la verdad, no como adecuación de las vistas que el hombre toma desde fuera de las cosas con éstas, sino la convivencia, el «sin» de la simbiosis o simpatía con la *durée* misma.

Siendo esto así, ¿en qué consiste la diferencia —alguna hay para Bergson— entre la ciencia y la filosofía? ¿Cuál es el valor de ambos conocimientos?

III. *Ciencia y filosofía*.—Hasta ahora las diferencias han sido tajantes y más bien negativas; Bergson nos ha dicho de la ciencia por qué no es filosofía y por qué la filosofía no es ciencia al modo de la ciencia positiva al uso. Ahora se trata de que nos diga qué son positivamente la ciencia y la filosofía, y cuál es el valor de ambos modos de conocimiento.

Los científicos de su tiempo insistían en que el conocimiento científico es relativo; no toca a lo que las cosas son; nos da tan sólo las relaciones en que se nos manifiestan. Como Bergson entiende que la intuición nos da lo absoluto, parece que la cuestión estaba ya zanjada. Pero Bergson toma una actitud diametralmente distinta, tanto por lo que se refiere a la ciencia como por lo que se refiere a la metafísica.

1.º *El valor de la ciencia*.—Bergson no puede limitarse a constatar el contenido de la ciencia; dejaría de ser filósofo. Bergson tiene que retrotraerse a la raíz misma de donde la ciencia emerge. Y en esta retroacción a su origen y fundamento, nos encontramos, ante todo, con el momento de simbolismo: la ciencia es un sistema de símbolos que repre-

sentan las conexiones de las cosas. Pero los científicos del tiempo de Bergson, y muchos de los filósofos que elaboraban la llamada «crítica de las ciencias», pensaban que entre el hecho científico, a que se refieren los símbolos de la ciencia y el hecho que llamaban bruto, hay un abismo insondable. De donde resultaba que la ciencia es relativa porque es simbólica. Para Bergson no se trata de nada de esto. Es cierto —nadie lo habrá repetido más que el propio Bergson— que la ciencia es simbólica. Pero entre el hecho llamado científico y el hecho bruto no hay un abismo, como si fueran dos clases de hechos, sino que son dos grados de precisión de un mismo hecho. La homogeneidad de ambos tipos de hechos es innegable para Bergson. Por consiguiente, el hecho científico no es el hecho bruto simbolizado. La ciencia es simbólica, pero no es ciencia por ser simbólica, sino que es simbólica porque a ello le fuerza la índole misma de su objeto. Ya veremos por qué. En todo caso, a la base del simbolismo científico se hallan unos cuantos hechos, unas cuantas intuiciones fundamentales de las que la ciencia ha nacido y de las que recibe todo su valor. La ciencia generalmente las ha olvidado. Es posible que crisis periódicas de su historia se las vuelvan a recordar. Pero la misión del filósofo consiste en alumbrarlas de nuevo. Pues bien, contra toda la corriente científica y filosófica de su tiempo, Bergson afirmará rotundamente que estas intuiciones hacen que la ciencia, dentro de su línea, toque a lo absoluto, esto es, al modo de ser de las cosas mismas sobre las que recae. El llamado relativismo de la ciencia significa tan sólo que la ciencia es incompleta, lo cual es evidente. Pero la parcela de realidad que conoce, la conoce tal como es en sí misma. La ciencia, en efecto, se nutre de unas intuiciones fundamentales que se llaman percepciones. Estas percepciones las elabora intelectualmente en un sis-

tema de conceptos. Pues bien, tanto por las percepciones como por sus conceptuaciones, la ciencia toca a lo absoluto.

En primer lugar, las percepciones. La psicología en uso en tiempos de Bergson, nos había habituado a todos —y digo «todos» porque todos los hombres de mi generación hemos vivido esta experiencia sobre nuestras espaldas— a decir que las percepciones, sean o no simples complejos de sensaciones elementales, son unos estados mentales que las cosas producen en nosotros, las cuales cosas quedan, por tanto, allende la percepción misma. La sensación y la percepción serían la manera representativa como las cosas están en nosotros. Frente a esta concepción Bergson sostiene enérgicamente una especie de realismo inmediato: lo percibido y lo sentido no son representaciones subjetivas, sino que son las cosas mismas, por la sencilla razón de que percibir no es que las cosas estén en mí, sino que yo esté en las cosas mismas. No es recibir cosas, sino ir hacia ellas. El proceso sensorial no es sino la vía de inserción del espíritu en las cosas mismas. Esta concepción tropezó, naturalmente, con grandes dificultades, tanto del orden científico como de orden filosófico.

Dificultades de orden científico, ante todo: la diferencia entre los nervios sensitivos y los nervios motores, centrípetos los primeros y centrífugos los segundos. Pero Bergson no niega esta diferencia. Lo que Bergson niega es que el proceso nervioso centrípeto sea la percepción. Percibir es estar mentalmente en las cosas. Y el proceso centrípeto sensitivo no es sino lo que selecciona y determina en cada caso la cosa en que perceptivamente estamos. En otros términos, el proceso sensitivo centrípeto es tan sólo un «seleccionador» de lo percibido, pero no es la percepción. La percepción es la presencia del espíritu en las cosas.

Dificultades, además, de orden filosófico. Cuando perci-

bo la luna, ¿se puede decir que yo estoy en la luna? Sin embargo, ¿es más fácil de concebir que la luna está en mí en la percepción, que decir que yo estoy en la luna? En este punto, uno no puede menos de pensar que en el exordio mismo de la historia de la metafísica, nada menos que Parménides —por paradójico que puede parecer invocar a un eleático a propósito justamente de Bergson— nos invita a considerar cómo, para la mente, todo, hasta lo más lejano, está presente. Positivamente, es claro que cuando percibo la luna yo no estoy físicamente en ella; esto es evidente. Pero no se trata de esto, sino de que estoy mentalmente en la luna. Y este estar, por muy mental que sea, es perfectamente real. ¿Cómo? Cuando percibo la luna, el proceso que nos lleva a ella no comienza en la retina, porque lo que en la retina acontece es tan sólo la prolongación de unas ondulaciones luminosas que parten de la luna. Por tanto, la integridad del proceso va de la luna misma al cerebro. Y gracias a ello, el espíritu está presente en el término inicial mismo del proceso, esto es, en la luna misma. Percibir es filosóficamente estar mentalmente en la cosa tal como es ella misma. La percepción va directamente a la realidad inmediata; no hay un estado representativo intermediario entre la luna y mi mente.

Por donde quiera que se tome la cuestión, pues, la percepción toca a la realidad misma, y es en este sentido absoluta. Ciertamente, no abarca ni el todo de las cosas ni el todo de cada cosa. Pero ese aspecto seleccionado por el proceso sensitivo, es un aspecto de la cosa en su realidad misma. Por tanto, la ciencia, en su punto mismo de partida, toca la realidad; es algo absoluto en este sentido.

Y esto que es verdad de la percepción, lo es asimismo de su elaboración conceptual. La inteligencia científica se mueve entre conceptos aristados con rigor, conceptos cla-

ros y distintos. Es una inteligencia que elabora conceptos como si las cosas fuesen sólidas, casi geométricas. Ahora bien, esto no es una deformación de la realidad, porque la realidad sobre la que opera la inteligencia científica es justamente la realidad material, la cual es efectivamente un sistema de sólidos. Por tanto, hay una afinidad natural, una verdadera simpatía y simbiosis entre la realidad material y la inteligencia. Es decir, se trata de una intuición de la materia. Y justo, por ser intuición, nos da por simpatía un conocimiento absoluto. Hay una intrínseca homogeneidad entre la materia geométrica y la inteligencia. Y de esta intuición es de donde arranca la ciencia. La ciencia no lo sabe, pero es misión de la filosofía haberlo descubierto. Por esto es por lo que la ciencia no es relativa, sino que toca al fondo absoluto de la realidad material. La vida ha dado al hombre una facultad de simpatía con la materia: es la inteligencia. Lo que en esta línea logra la inteligencia es una serie de verdades fragmentarias, pero verdades absolutas en su línea. Y precisamente por esto es por lo que la inteligencia científica es simbólica: la materia, por su fijeza y solidez, permite y fuerza a la simbolización. Ahora comprendemos lo que antes decíamos: la ciencia no es ciencia por ser simbolización, sino por ser intuición simpática con la materia, y por serlo, es decir, por ser la materia algo sólido, es por lo que la ciencia puede y tiene que echar mano de la simbolización. Con sus símbolos, con sus conceptos y con sus percepciones, la ciencia nos da un conocimiento de lo absoluto en la línea de su objeto propio. La ciencia no es intrínsecamente relativa. El relativismo está tan sólo en la utilización de la ciencia en el dominio del espíritu. Es un dominio que pertenece a la metafísica.

2.º *El valor de la metafísica.*—Al igual que la ciencia, la metafísica nace y se mueve en intuición simpática. Pero

no es la simpatía con la materia, sino la simpatía con la *durée*. Y este nuevo tipo de intuición conduce a una crítica de la metafísica usual. No es una crítica de tipo kantiano, porque como recordaba antes, y Bergson mismo se complace en repetirlo hasta la saciedad, la filosofía intuitiva escapa a la crítica kantiana en la exacta medida en que es intuitiva. Por tanto, la crítica bergsoniana no se refiere tanto a las soluciones que la metafísica clásica ha dado a algunos grandes problemas, sino a los problemas mismos, denunciándolos como verdaderos pseudoproblemas a los ojos de la intuición. De entre los varios problemas a que alude Bergson en este punto, elijamos tres: el problema del origen del ser, el problema de la índole del conocimiento, el problema del yo humano. Bergson nos hace ver que son problemas que se plantean a la inteligencia cuando está fuera de las cosas y no dentro de ellas por intuición. Estos presuntos problemas «angustiosos», nos dice, son pseudoproblemas.

El origen del ser, se nos dice, es la nada, precisamente porque el origen es algo que está más allá de lo originado, y como lo originado es el ser, su origen es la nada. Esta unidad del ser y de la nada sería algo «más» que el simple ser, puesto que, en cuanto originado, el ser es algo más que simple ser. Pero este angustioso problema está planteado por una falsa actitud de la inteligencia. La inteligencia se coloca frente al ser, es decir, fuera de él, y entonces aprehende el ser justo desde allende el ser, esto es, desde la nada. Por este camino nunca llegará a descubrir el ser. Haría falta colocarse no fuera del ser, sino dentro de él, por intuición. Y entonces, en lugar de saltar del ser a la nada, lo que el espíritu descubre es el ser en su íntima condición. La inteligencia, por hallarse fuera del ser, piensa que lo que tiene delante pudo no haberlo tenido, es decir, que lo pri-

mero que piensa del ser es que pudo no haber sido como es. Lo procedente es instalarse dentro del ser por simpatía, y ver cómo es en cada caso. Pretender que con el salto a la nada tenemos algo más que el simple ser es, nos dice Bergson, como pretender que una botella de vino a medio llenar tiene «más» que una botella llena, porque aquélla tiene vino y además el vacío. Es un pseudoproblema nacido de colocarse fuera de las cosas.

Lo propio debe decirse de la crítica kantiana del conocimiento. Colocado fuera de las cosas, el entendimiento humano logra ideas que constituyen las condiciones de inteligibilidad de las cosas. Pero las ideas están separadas de ellas precisamente porque están formadas desde fuera de las cosas. Con lo cual Kant tiene que plantearse el mismo problema con el que se debatió Platón: cómo las ideas se realizan en las cosas. Y su solución es análoga a la de Platón; las cosas participan de las ideas, participan del entendimiento mismo, pero son las cosas en tanto que fenómenos; las cosas en sí mismas quedan fuera del entendimiento. La crítica kantiana muestra, en el fondo, que el espíritu no puede dar más de sí, puesto a platonizar; lo que no muestra es que el espíritu no pueda hacer más que platonizar. Puesto dentro de las cosas mismas por intuición, el espíritu logra de las cosas lo que el entendimiento instalado fuera de ellas no podrá dar jamás.

Y esto mismo resulta aún más claro si atendemos a lo que es el yo. El empirismo entiende por yo el complejo de estados de conciencia. Cuanto más profundo sea el análisis, se descubrirán más estados intermedios entre dos estados dados. Lo que hacemos entonces es multiplicar los estados mentales y a lo sumo engarzarlos, como las cuentas de un collar, con un hilo. La crítica de Hume nos viene entonces a la mano: el yo, este hilo, no está dado jamás en

la experiencia. El racionalismo hace lo contrario. Parte de que el yo es una unidad primaria. Los estados mentales son como atributos de este yo que, en su impasible unidad, salta, por así decirlo, de un estado a otro. Precisamente por esto la unidad del yo en sí mismo es meramente abstracta. En realidad, entre los estados mentales el empirismo socava un túnel; el racionalismo tiende un puente; pero a los dos se les escapa la fluencia del río que corre por la tierra. Este río es el yo, accesible tan sólo a la intuición, porque es la *durée* misma. Es el yo profundo, a diferencia del yo superficial de los estados.

La inteligencia, pues, situada fuera de las cosas conduce en metafísica a estos y otros pseudoproblemas. En cambio, instalada por intuición dentro de las cosas mismas inmediatamente dadas, obtiene un saber de ellas completamente distinto. Es la metafísica. La metafísica intuitiva es, por lo pronto, el único saber que puede aprehender la realidad del espíritu. El espíritu es esencialmente *durée*. Y para hacer plástica la diferencia entre esta metafísica y las otras recordemos, a título de ejemplo, el célebre problema de la inmortalidad del alma. El argumento racionalista, con Platón a la cabeza, consiste en decir: el alma es simple, por consiguiente no tiene por qué descomponerse al descomponerse el cuerpo. Pero el racionalismo olvida decirnos lo esencial, a saber, de qué unidad se trata. Además, ¿qué sabemos, por esta vía, de la relación que hay entre el alma y el cuerpo para llegar a esta conclusión platónica? En cambio, tratemos de hacer ver intuitivamente que el espíritu es una *durée* que se va abriendo paso por las estructuras somáticas en la medida en que ellas se lo permiten; una acción que se va insertando en la materia. Entonces, no hay razón ninguna para que esta acción cese cuando haya cesado la materia. Tan cierto es esto intuitivamente, que justamente

entonces quien tendría que demostrar la muerte del alma es justamente el mortalista. La inmortalidad aparece como un hecho inmediato. Ciertamente no se trata sino de una supervivencia; no sabemos aún la duración misma de ella. Pero a fuerza de acumular probabilidades intuitivas llegamos asintóticamente a una verdadera certeza de la supervivencia para siempre. Por un razonamiento como el de Platón nadie hubiera llegado a creer jamás en la inmortalidad del alma. Pues bien, que el espíritu sea algo cuya acción se inserta en la materia es cosa que se ve analizando la conciencia.

La esencia de la conciencia es memoria. Una realidad que no tuviera la capacidad de retener el pasado en un presente sería un espíritu de estructura puntual; cada acto comenzaría en cero, y aunque ejecutara actos iguales o parecidos a los de antes, esta semejanza sería mera repetición. Sería justo la inconsciencia. La conciencia es, pues, esencialmente memoria. Ahora bien, la memoria no es un acto del cerebro. El cerebro no es un depósito de imágenes. Era la afirmación más contraria a todo el sentir de su época, en que la idea de los centros cerebrales, perfectamente localizados, pasaba por ser un hecho incontrovertible. Pero Bergson vio que una cosa es que la destrucción de ciertos centros produzca la abolición de la memoria, otra muy distinta afirmar que los centros sean depósitos de imágenes. Esto no es un hecho, sino una interpretación. Pero de aquellos hechos puede darse otra interpretación distinta. En lugar de pensar que el cerebro es el órgano de la presencia de las imágenes, puede suponerse que el cerebro es el órgano de las ausencias, es decir, el órgano que selecciona lo que podemos recordar. Recordar es siempre y sólo una función del espíritu, que es quien conserva las imágenes. Lo que sucede es que se recuerda una cosa más bien

que otra, según las disposiciones cerebrales. El cerebro es el órgano de atención a la vida, es el órgano que selecciona lo que podemos recordar, pero no es el órgano que recuerda. Lo mismo acontece con el movimiento voluntario. El movimiento voluntario es función tan sólo del espíritu; el cerebro es el órgano que permite y establece las condiciones de la inserción de la voluntad en la materia. Nada más. Con este doble condicionamiento de lo mnemónico y de lo voluntario, el espíritu se inserta en la materia. «Recebe de la materia las percepciones que constituyen su alimento, y se las devuelve en forma de movimiento en el que ha impreso su libertad.» Son las palabras finales de su *Materia y memoria*. La actitud de Bergson produjo irritación entre los neurólogos. Pero poco tiempo después, Pierre Marie daba una interpretación de las afasias según las ideas de Bergson y más en consonancia con los hechos clínicos. Finalmente, Monakow, en Zürich, elabora en este sentido una teoría de las localizaciones cerebrales completamente distinta de la de Wernicke, inspirada en Bergson y Jackson. Por consiguiente, el cerebro no es sino el sistema que permite la inserción del espíritu en la materia. Tiene el espíritu una realidad propia irreductible a la de la materia y accesible tan sólo a la intuición.

La metafísica es, pues, un estricto saber distinto de la ciencia, un saber que se nutre de la intuición, que revierte a la intuición, y que no es sino la intuición misma conceptualizada con conceptos hechos a su medida en cada caso.

En definitiva, para Bergson la metafísica y la ciencia tienen el mismo valor, porque las dos, cada una en su línea, tocan a lo absoluto del modo de ser de lo real. Tienen, ciertamente, distinto método: la inteligencia abstractiva y la intuición simpática. En el fondo, sin embargo, ambos métodos se nutren de intuición: la inteligencia es la simpatía.

natural por la solidez de la materia, la intuición es la simpatía por la *durée* del espíritu. La dualidad de métodos se funda tan sólo en la dualidad de su objeto: la materia y el espíritu. Y los métodos comunican y coinciden allí donde coinciden el espíritu y la materia. El relativismo no surge más que cuando un orden de conocimientos se quiere aplicar al otro.

Claro está, llegado a esta conclusión, Bergson no puede menos de preguntarse de un modo crucial: ¿es que entonces la metafísica no se ocupa más que del espíritu? ¿No se ocupa del resto de la realidad? Y si se ocupa de toda la realidad, ¿qué sucede con lo que no es la *durée* del espíritu? ¿Cómo puede haber entonces una metafísica, un saber, que se ocupe del todo de lo real por vía intuitiva? Es el tercer punto que hemos de examinar: el ámbito de la filosofía para Bergson.

III. El ámbito del saber filosófico

La respuesta de Bergson a estas interrogantes no es una respuesta conceptual y abstracta. Desde luego, Bergson pretende que la filosofía sea, como decía ya Aristóteles, un saber acerca del todo de la realidad. Este todo de lo real estaría constituido para Aristóteles por aquello en que todas las cosas coinciden, a saber, por el ser. La unidad del ser sería para Aristóteles el apoyo del carácter total del saber filosófico. Esto es para Bergson una vaciedad: ¿qué sabemos, por esta vía, de si el mundo es realmente «uno»? Por puros conceptos no llegaremos jamás al mundo real. En cambio, instalados en la experiencia metafísica, nos encontramos con que lo real es lo inmediatamente dado, el hecho inmediato dado a nuestra conciencia. Si todas las cosas coinciden en algo, este algo tendrá que ser también intuitivo en la experiencia metafísica. Pues bien, aquello que constituye la totalidad concreta de lo real no es un concepto abstracto como el ser, sino algo que tiene dos caracteres aprehendidos en la intuición inmediata, a saber, duración y evolución. Son los dos caracteres cuya elucidación constituye el ámbito universal del saber filosófico. Como no tratamos aquí de hacer una exposición de la filosofía de Bergson, sino de averiguar la idea que él ha llegado a formarse del saber filosófico,

bastará con hacer ver la realidad intuitiva de aquellos dos caracteres. Ello justificará que se trata de una verdadera filosofía primera.

I. *La duración*.—Todas las cosas «son» en una cierta *durée*, una especie de tensión interna que constituye su propio modo de ser. En la intuición de nuestra propia *durée* nos está dada la *durée* de las cosas, y por esto nuestra propia *durée* nos sumerge por simpatía en la *durée* de ellas.

La filosofía, pues, no se limita al espíritu, sino que lo abarca todo, hasta la materia misma. ¿Cómo? Ya dijimos que la *durée* no es una línea abstracta, sino que en cada cosa tiene una cualificación interna, una continuidad de progreso y una unidad de dirección. Gracias a esto cada cosa nos lleva a todas las demás. Si no tuviéramos más que la intuición del color naranja, observándola en todos sus matices no podríamos ciertamente probar la existencia de otros colores, pero la intuición del naranja con todos sus matices, nos pondría intuitivamente en la línea de la intuición del rojo y del amarillo, nos haría por lo menos barruntar un rojo y un amarillo. Por la intuición se nos abre, pues, el campo entero de lo real. Y es que lo real no está constituido por meras relaciones de unas cosas con otras, sino por esta interna tensión de *durée*, según la cual más que cosas distintas lo que tenemos es como cualidades distintas de la *durée*. La realidad consiste precisamente en esta interna movilidad que es la *durée*.

Esto ha dado ocasión para otra gran caricaturización del pensamiento de Bergson: Bergson habría afirmado el movilismo universal. Pero, como dice el propio Bergson, ¿cómo puede compararse la doctrina de la *durée* con semejante movilismo al modo del heraclitismo antiguo? Ciertamente Bergson ha afirmado hasta la saciedad que la sustancia de lo real es movilidad. Pero no ha pretendido decir, ni ha

dicho jamás, que la realidad sea puro cambio. Ha dicho que es *durée*, cosa sensiblemente distinta. Ha llamado movilidad a este carácter durativo, pero no ha llamado, a la inversa, duración al puro cambio. Ha tomado del movimiento no lo que tiene de cambio, sino lo que tiene de duración, de tensión interna. En segundo lugar, Bergson no ha negado jamás la persistencia de algo en la *durée*. Lo que ha afirmado es que la *durée* afecta a la realidad por entero, de suerte que lo persistente no es forzosamente un sujeto que subyace al movimiento.

Las cosas tienen, pues, ese modo de ser propio que es durar. Y como la duración es algo internamente cualificado y dirigido, el ámbito de la filosofía es la totalidad de lo real, no simplemente el espíritu. Lo que sucede es que la intuición del espíritu sirve (como servía para Platón la matemática) como acción catártica para purificarnos de la pura materia. Como toda gran filosofía, la de Bergson nos da a la vez una nueva concepción del espíritu y una nueva concepción de la materia.

II. *La evolución*.—Estas distintas duraciones que constituyen el todo de lo real no están meramente yuxtapuestas para Bergson. Poseen una interna articulación sumamente precisa: es la evolución. Se ha querido decir entonces que Bergson es un transformista. Es otra deformación en caricatura, porque para Bergson se trata estrictamente de lo contrario de una transformación. Bergson ha escrito ciertamente que la vida es un *élan*, desde la más modesta ameba hasta el espíritu más selecto, como el de Santa Teresa. Pero este *élan* no es una transformación, sino justamente lo contrario: es una invención en cada una de sus fases, o, como dice Bergson, es una evolución «creadora» de algo nuevo, imprevisible por no hallarse contenido en la fase anterior. Y esto no sólo por lo que concierne al espíritu, sino

por lo que se refiere a la vida en general. Ante un montón de limaduras de hierro con una cierta configuración, el transformista se esfuerza por hacer ver que se trata de una azarosa combinación de moléculas por choque. El finalista al uso ve en esa configuración el orden que desde fuera ha sido establecido por una inteligencia ordenadora. La verdad, dice Bergson, es distinta y más sencilla: es que en el fondo del montón hay una mano que de una manera imprevista realiza un simple gesto nuevo que de golpe produce desde dentro la ordenación de las moléculas. El orden molecular no es sino la impronta externa del simple gesto de la mano. Esta es la evolución de la vida: la invención de un sencillo gesto del *élan* vital en el seno de la materia. La evolución es innovación. Es el *élan* que se va abriendo paso a través de la materia. La vida va inventando por tanteo distintas formas de abrirse paso a través de aquélla. Se obtienen así unos sistemas que fracasan, otros que son viables y tienen porvenir. Así es como se va constituyendo lo que después se llamó la bioesfera. En este sentido de *élan* innovador, la evolución es algo inmediatamente aprehendido en la intuición. Para la intuición vivir es tener este *élan*, es crear, es inventar.

Esta concepción permite interpretar la totalidad de lo real. Ante todo, la diferencia entre la materia y la vida. El *élan* tiene una dirección ascendente en la que va innovando hasta la liberación completa del espíritu humano. Pero tiene una dirección descendente: si vamos reduciendo el *élan* a repetir siempre lo mismo, habremos obtenido justamente la materia inerte, una materia que, por lo mismo, carece de interioridad. La materia es pura repetición, sin creación ni invención.

En cambio, si tomamos el *élan* en dirección ascendente como una innovación, entonces veremos que este *élan* in-

ventor se manifiesta ante todo por ese carácter elemental de la vida que Bergson llama *torpeur*, el torpor vegetal. Junto a esto surge esa forma de *élan* que se llama el *instinto*, característico del animal: es lo que permite encontrar con seguridad ciertas reacciones de la vida. Pero hay una invención superior, la de la *inteligencia*. El instinto es la facultad de encontrar, y la inteligencia la facultad de buscar. Hay cosas que la inteligencia buscaría perpetuamente y no lograría encontrar jamás; el instinto las encuentra de golpe. Pero hay cosas que el instinto necesitaría y que, sin embargo, no podrá buscar jamás; para esto hace falta la inteligencia, que es la única que puede buscar sin límite. De invención en invención, la vida innova hasta culminar en la inteligencia. Con ella se constituye el hombre. El hombre, así nacido, tiene que atender ante todo a su propia vida: es el *homo faber*. Pero retrotraído a la raíz primaria de su conciencia en la intuición, se torna en *homo sapiens*. Esta es la casi totalidad de lo real para Bergson. Y digo la «casi» totalidad, porque Bergson tiene que dirigir su atención no sólo al *homo faber* y al *homo sapiens*, sino también al *homo loquax*, que expresa la condición social del hombre.

En la sociedad es donde los discípulos del positivismo, como Durkheim y Lévy-Brühl, habían incardinado la moral y la religión. Moral y religión serían un mero estatuto social. Pero Bergson ve en el hombre algo más que un espíritu socializado. En el hombre social hay, ciertamente, un aspecto estático, por así decirlo, el aspecto de organización, cuyo carácter esencial es la presión. Pero hay un segundo aspecto, el aspecto dinámico: la aspiración. Durkheim fue completamente ciego para esta dimensión del hombre. Hay una moral y una religión de presión, pero hay también una moral y una religión de aspiración. No se trata de una afirmación abstracta, sino de algo dado en una intuición.

Aunque la poseen todos los hombres, esta aspiración no se da en su forma pura y relevante en todos ellos, sino tan sólo en algunos. Pero esto no es óbice para la verdad de la intuición. Una sola intuición única, debidamente constatada, es suficiente para la filosofía. Por esto Bergson nunca se ha opuesto a admitir los fenómenos parapsicológicos, tales como la transmisión del pensamiento; con tal que esta transmisión estuviera adecuadamente constatada en un solo caso, sería suficiente. Pues bien, la existencia, en forma extrema, de aquella aspiración del espíritu hacia algo superior está dada para Bergson en dos hechos: los profetas de Israel y la experiencia de los grandes místicos cristianos. En ellos se nos muestra el espíritu ascendiendo hacia algo transcendente a todo *élan*, hacia un punto final de este *élan* que es Dios. Los profetas y los místicos nos han dado la realidad de Dios en la experiencia humana. Con lo cual, al final de la evolución creadora, tenemos la experiencia de un término final que envuelve la razón inicial de la evolución misma, la realidad de Dios. Mientras la degradación del *élan* en pura repetición nos sumerge en la materia, el *élan* ascensional nos lleva hasta la raíz y la meta final de la vida. La materia es siempre la misma: es una eternidad de muerte. El espíritu nos lleva a algo que es siempre lo mismo, pero que es una eternidad de vida, Dios. Y en El, nos dice Bergson, repitiendo a San Pablo, «*vivimus, movemur et sumus*».

* * *

He aquí lo que es para Bergson la filosofía. Es un esfuerzo de intuición que comienza por descubrir la realidad propia del espíritu, que nos hace barruntar las distintas prolongaciones de la *durée*, y nos abre finalmente a su principio y término transcendente. Este esfuerzo intuitivo se

fija en conceptos, pero en conceptos propios, hechos a la medida, y que no están tomados ni de las demás ciencias ni tan siquiera de la vida práctica. Por esto es por lo que, a pesar de utilizar todos los conocimientos, la filosofía no es una generalización de conocimientos, sino una instalación en la *durée* primaria, mediante una intuición original, que nos da lo absoluto del modo de ser de lo real. La filosofía, la metafísica, es pura y simplemente esto: experiencia integral.

Lección V

HUSSERL

Vamos a dedicar esta última lección a la idea de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa que propugnaba Edmund Husserl. Husserl es un contemporáneo de Bergson; nace en el mismo año que el gran filósofo francés (1859) y muere dos años antes (1938). Lo cual nos dice ya que el ambiente filosófico en que Husserl se encuentra es, en el fondo, el mismo que aquel en que se desarrolló Bergson. Pero este ambiente tiene matices propios en Alemania. Husserl se encuentra en el ámbito definido por dos o tres direcciones de la filosofía allende el Rhin.

Ante todo, el dominio, aún poco decisivo en filosofía, de las ciencias del espíritu. La filosofía de Hegel, con su idea del espíritu objetivo, había conducido, en manos de Comte, a la sociología. En Alemania, la crisis del hegelianismo tuvo en este orden de ideas un impugnador decisivo: Dilthey. Pero para Dilthey no se trata tan sólo de sociología. Su crítica del hegelianismo es más honda; va derechamente a los supuestos mismos de Hegel. En lugar de la Razón absoluta de Hegel, para Dilthey la base y el dominio entero de la filosofía es la vida. Y, desde ella, Dilthey es uno de los grandes teóricos de las ciencias del espíritu. La literatura, el arte, la sociología misma, todo ello entra en la filosofía en esa forma especial que es el ser dimensiones de la vida del espíritu. La historia es, desde este punto de vista, esen-

cial a la filosofía, por ser un momento formal de la vida del espíritu.

De otro lado hay el auge de las ciencias de la naturaleza, que filosóficamente tuvo una repercusión típica en este momento: la vuelta a Kant. Fué el neokantismo. Desarrollado en direcciones diversas, adquiere su mayor vigor filosófico en Cohen y Natorp. Para este neokantismo, la filosofía es, como Kant decía, filosofía transcendental. Pero lo que por esta expresión entendía Cohen era la teoría del método de la ciencia. Lo que las cosas sean es asunto de la ciencia positiva. La filosofía tendría como dominio propio la teoría de la ciencia. El paradigma de todo conocimiento es la ciencia fisicomatemática, y la filosofía, como teoría de la ciencia, no es sino la teoría del conocimiento que aboca a la ciencia positiva. Además del neo-kantismo, tuvo alguna influencia en este momento la filosofía de Lotze, abierta a cierta metafísica de tinte leibniziano, con notorias influencias de Fichte. Finalmente, ciertas formas de idealismo absoluto de la conciencia (Schuppe, etc.). Basten estas fragmentarias alusiones.

Junto a esto, el incremento extraordinario de la psicología como ciencia, en direcciones muy varias. Ante todo, la psicología de laboratorio, cuyo exponente máximo era W. Wundt. Pero, además, de Dilthey vino una concepción distinta de la psicología como ciencia. No se trata de una psicología «explicativa» de los fenómenos mentales, tal como se intentaba en los laboratorios, sino de una psicología que se propone «comprender» la vida mental y su sentido de un modo casi meramente descriptivo. Era la *verstehende Psychologie*, la psicología «comprensiva». Finalmente, una psicología, aún incipiente, pero llamada a ejercer la máxima influencia en la filosofía: la psicología de Brentano, un escolástico atemperado a la psicología moderna, que trata de

escudriñar la índole propia de lo psíquico. Para Brentano lo específico de todo fenómeno de conciencia es el hecho de que envuelve en última instancia la existencia intencional de un objeto: visión es visión de algo, pensamiento es pensamiento de algo, estimación es estimación de algo, etc. La intencionalidad es, en una u otra forma, la característica específica de un fenómeno psíquico: todo fenómeno psíquico o es intencional en sí mismo, o se apoya en un fenómeno intencional. Brentano fué el iniciador de una importante serie de investigaciones psicológicas y filosóficas, debidas sobre todo a tres grandes discípulos suyos: Twardowsky, Meinong y el mismo Husserl.

La psicología, pues, se mostraba en varia medida como el terreno sólido en que apoyar la filosofía frente al puro idealismo especulativo y hasta al pseudopositivismo neokantiano de Cohen. La filosofía era una teoría del conocimiento, ciertamente, pero apoyada en la investigación de la conciencia. De esta suerte, la psicología que era, por un lado, una ciencia junto a las ciencias de la naturaleza, era, por singular paradoja, la ciencia fundamental de la filosofía. La lógica misma no sería sino la teoría de las leyes psicológicas del pensamiento, etc. Es lo que se llamó el psicologismo. Y en esta función fundante, la psicología tenía como aliada natural a las ciencias del espíritu.

En este ambiente se encuentra Husserl. Por temperamento y por la corriente natural de la época, Husserl se inclina a la matemática, que va a dejar en su espíritu una fuerte impronta a lo largo de toda su obra; su idea misma de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa está un poco plasmada al modo de la matemática. Pero, por la influencia de Brentano, trata de dar una interpretación psicológica de los grandes conceptos matemáticos. Husserl se habilita en Göttingen con un trabajo «Sobre el concepto de nú-

mero, análisis psicológicos». De aquí nació su *Filosofía de la Aritmética* dedicada a Brentano, y que era el desarrollo de su primer trabajo. No apareció sino el primer volumen. No fue un azar. Es que, al igual que Bergson se había estrellado al aplicar al tiempo las ideas de Comte, así también Husserl se estrelló al querer dar una interpretación psicológica de los conceptos aritméticos. Con lo cual se le hizo cuestión la idea misma de filosofía. Sintió la necesidad de emprender un nuevo camino, de dar un nuevo rumbo a la filosofía. Tiene que liberarse tanto del psicologismo como de la idea de la filosofía anclada en las ciencias del espíritu al modo de Dilthey. En este intento abre, pues, un nuevo campo a la filosofía: fué la fenomenología. Y al igual que el pensamiento de Husserl brota en el campo abierto por Brentano, así también en el campo abierto por Husserl brota el pensamiento de Heidegger. De esta suerte tenemos un área filosófica determinada por tres grandes pensadores: Husserl, Dilthey, Heidegger. Sin entrar en la exposición de sus filosofías, vamos a limitarnos a la idea de la filosofía encuadrada por estos tres nombres. Naturalmente, la mayor parte de la exposición estará dedicada a Husserl.

Ante el fracaso de interpretar psicológicamente las leyes de la aritmética, Husserl recuerda la frase de Kant: «No se aprende filosofía, sólo se aprende a filosofar.» Ahora bien, nos dice Husserl, esta frase es tristemente exacta por una sencilla razón: porque la filosofía no existe aún como ciencia. Hasta ahora en filosofía todo es cuestión de puntos de vista, de opiniones discutibles sin fin. Nada de esto ocurre en una verdadera ciencia. Es menester, pues, intentar hacer de la filosofía una ciencia estricta y rigurosa, en la que las cuestiones puedan decidirse apelando a las cosas mismas. Naturalmente, este intento le coloca inmediatamente ante dos frentes: el frente del psicologismo y el frente del historismo. Para el psicologismo, la psicología es la ciencia fundante de la filosofía; para el historismo, lo es la historia como conjunto de movimientos por los que va pasando el espíritu humano según las épocas y las culturas. Pero ambas concepciones son para Husserl un contrasentido. Toda teoría, en efecto, pretende tener validez absoluta. Ahora bien, el psicologismo y el historismo son dos teorías que consisten en fundar una validez absoluta en algo que no la tiene: en los hechos. Son una teoría de la no validez absoluta de toda teoría. Son, pues, un contrasentido.

Lo que sucede es que al poner en marcha la filosofía, tanto el psicologismo como el historismo olvidan su actitud meramente psicológica e histórica. Pero sobre semejante olvido no puede edificarse una verdadera filosofía.

Por tanto, la filosofía ha de emprender una nueva ruta si quiere constituirse como ciencia estricta y rigurosa. Para esto recurre Husserl a la reflexión crítica tal como se había iniciado en Descartes. También Descartes quería dar nuevas bases seguras y firmes al saber humano. Pero, dice Husserl, lo único que de esta reflexión salió fue la constitución de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Sin embargo, la filosofía misma, no logró constituirse como ciencia. Y es que en Descartes quedó sin determinar la relación de la filosofía con las ciencias de la naturaleza y del espíritu: lo filosófico ¿es o no una nueva dimensión del saber y cuál? La filosofía, nos dice Husserl, es la indeclinable aspiración de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto. Pero no ha logrado jamás satisfacer esta aspiración. Sin renunciar a la reflexión cartesiana, más aún, apoyándose en ella en toda su pureza, hay que emprender una nueva ruta. ¿Cuál es esa ruta? ¿Dónde está dada la posibilidad de seguirla? ¿En qué consiste entonces el problema filosófico radical? He aquí los tres puntos que Husserl ha de aclararnos sucesivamente:

- 1.º El planteamiento del problema filosófico.
- 2.º La posibilidad de hacer de este problema una ciencia.
- 3.º El problema filosófico radical.

I. Planteamiento del problema filosófico

No se trata de encerrar en una fórmula escolar el enunciado del problema filosófico, sino de esbozar la actitud filosófica radical de Husserl. Esta actitud está determinada por aquello que se propone: un conocimiento, una ciencia absoluta, donde absoluto significa que sea un conocimiento que recaiga sobre un objeto que esté al alcance de todos sin discusión, y que además sobre ese objeto se vayan teniendo conocimientos justificados con plena evidencia por la propia índole de él. Este conocimiento ha de estar logrado justificadamente *desde mí mismo*; de suerte que el orbe entero de los conocimientos filosóficos ha de ser el orbe de las verdades que yo logre, es decir, ha de ser un orbe de verdades que el yo, el *ego*, vaya fundamentando con carácter absoluto desde su condición de «yo». Toda verdad, pues, queda entre tanto en suspenso, y me encuentro, por lo pronto, tan sólo con el *ego*. He aquí, dicho de una manera general, la actitud radical en que se va a colocar Husserl: la actitud de un *ego* que quiere fundamentar radicalmente desde sí mismo toda posible verdad.

Esta actitud la inició ya Descartes. Para Descartes todo ha de ser puesto en duda alguna vez en la vida (*semel in vita omnia in dubium esse revocanda*). La actitud radical de

Descartes es la duda. La duda cartesiana es un método, y como método está determinada también por aquello que quiere obtener, a saber, lograr una certeza acerca de lo que las cosas son en su realidad. De aquí que la duda conduce a Descartes a reducir todo el orbe de las presuntas verdades a ser, por lo pronto, un conjunto de meros pensamientos míos, simples cogitaciones. Desde ellos busca la realidad. Y la primera realidad, la única que por lo pronto se salva en la duda, es la realidad del yo cogitante mismo. Reducción dubitante, cogitación, realidad del *ego*: he aquí los elementos, por así decirlo, sobre los que el *ego* que filosofa apoya todo su saber filosófico para Descartes.

Esto será para Husserl un punto de arranque inconmovible. Inconmovible por lo que se refiere a la reducción de toda posible verdad a una operación del *ego* de cada cual. Pero nada más. Para Husserl, la marcha que sigue Descartes está viciada *ab initio*; si hubiera sido fiel a su intento, Descartes hubiera seguido otra vía. Y, en efecto, lo que Descartes llama *cogitatio* es algo asaz vago. Toda *cogitatio*, aun puesta en duda su presunta verdad, tiene un *cogitatum* propio que, en cuanto *cogitatum*, es un objeto *sui generis*. Ahora bien, Descartes no repara en ello, sino que resbala sobre esta circunstancia para ir de la *cogitatio* al *ego*. El *ego* de Descartes es un *ego cogitans*. Pero ¿qué es lo que le importa a Descartes en este *ego*? Lo que le importa es ver si puede encontrar en él aquello que no ha encontrado en ninguna cogitación suya: la realidad. El *ego* de Descartes es un *ego* existente, un *ego* real. Es decir, aquello mismo que le ha hecho resbalar sobre el *cogitatum* en cuanto tal es lo que le conduce a ver en el *ego* una realidad. Y este es el segundo punto en que Husserl se va a separar de Descartes. Si Descartes hubiera reparado en el *cogitatum* de la cogitación, hubiera ido a parar a un *ego*

que no es realidad existente, sino el mero polo ideal de la cogitación y de lo cogitado en cuanto tal. El *ego* no es sino el polo «subjetivo» de lo que objetivamente es el *cogitatum* en cuanto tal. Es la correlación *ego cogito cogitatum*. Y esta mera correlación va a ser el punto en que Husserl va a anclar su reflexión crítica. Con lo cual, el objeto sobre el que va a filosofar tiene un carácter distinto; y lo tiene también el acto con que todo va a ser reducido a esa peculiar condición de objeto cogitado. Dicho temáticamente, el *cogitatum* en cuanto tal es lo que Husserl llama fenómeno; y la actitud que al fenómeno conduce no es la duda, sino una reducción de tipo distinto: la reducción fenomenológica. ¿Qué es fenómeno? ¿Qué es reducción? ¿Cuál es el campo de investigación filosófica que nos abre esta singular reducción? Son los tres puntos que Husserl ha de dilucidar.

1. ¿Qué entiende Husserl por fenómeno? Ante todo, fenómeno no significa los estados mentales, esos estados reales que constituyen mi psiquismo; fenómeno no es estado psíquico, como venía diciéndose desde Locke y Hume. Porque aparte otras razones más hondas, esos estados psíquicos, nos dirá Husserl, son estados reales; y a fuer de tales no sabemos si tienen más realidad que la que pueda tener el objeto de una percepción externa. Tampoco se trata de fenómenos en el sentido de que sean lo aparente de una cosa que está allende su propio aparecer. Porque esta contraposición no nos dice positivamente nada de lo que sea lo aparente mismo. Fenómeno, pues, no es para Husserl algo contrapuesto a la cosa en sí de Kant. Fenómeno es, para Husserl, simplemente lo que es manifiesto en tanto en cuanto es manifiesto. Al fin y al cabo, se trata del sentido etimológico del vocablo. Y esto es lo que había pasado desapercibido para Descartes. El *cogitatum* en cuanto tal es pura y

simplemente fenómeno, sea que la cogitación recaiga sobre el mundo externo, sea que recaiga sobre mis propios estados psíquicos. Todo, hasta mis propias cogitaciones reales, en cuanto reflexivamente las conozco, son por lo pronto meros fenómenos. En su virtud, todo fenómeno envuelve necesariamente aquél ante quien es fenómeno; todo manifestarse es necesariamente manifestarse a alguien. Correlativamente, todo fenómeno, todo *cogitatum*, lo es tan sólo según los modos del cogitante y de su cogitación. Esta cogitación es lo que Husserl llama la conciencia. Veremos luego de qué conciencia se trata. Pero desde ahora es claro para Husserl que fenómeno y conciencia son dos términos correlativos: toda conciencia es conciencia de algo, y este algo es el fenómeno que se da en aquella conciencia. Así como fenómeno no es apariencia subjetiva, así tampoco conciencia es un estado subjetivo. La correlación en cuestión está por encima de todo dualismo sujeto-objeto en el sentido de realidades.

Ahora bien: el *ego*, al quedar a solas consigo mismo, reduce toda realidad a la condición de fenómeno. Todo está ahora en que nos diga Husserl qué es esta operación, qué es esta reducción.

2. Como se trata de una reducción de todo a puro fenómeno, Husserl la llama reducción fenomenológica. Para entender su estructura es necesario comenzar por poner en claro sobre qué opera la reducción; sólo así lograremos determinar la índole de la reducción misma.

a) La posición de Husserl es clara: la reducción opera sobre la totalidad del mundo en cuanto tal. Para el hombre que vive en actitud natural, mundo es la totalidad de las cosas reales dentro de las cuales estoy yo mismo como una realidad entre ellas. Lo que hemos llamado actitud «natural» consiste, precisamente, en vivir en un mundo. La na-

turalidad de la vida natural consiste en creer (*Glaube*) en la realidad del mundo y de mí mismo. La vida natural está, pues, soportada por una «proto-creencia» en la realidad de todo; toda ulterior creencia está montada sobre la proto-creencia. Pues bien: la reducción opera sobre esta proto-creencia, es decir, sobre el mundo entero, y consiste en dejar en suspenso aquélla. Pero bien entendido: sobre el mundo «entero», es decir, incluyendo mi propia realidad como parte del mundo. No se trata de que yo, como un ente real, exista en un mundo cuya validez queda en suspenso para mí, sino que yo mismo, como sujeto cogitante real, perteneciente al mundo en mi condición de realidad, quedo en suspenso justo por lo que se refiere a este carácter de realidad, y me aparezco a mí mismo como cogitante, puro de toda realidad, sin más nota que la de ser el fenómeno de la yoidad, por así decirlo. En esta forma, tomando el *ego* mundano dentro del mundo natural y soportados ambos en su acción recíproca por la *Ur-doxa*, por la proto-creencia fundamental, tenemos la totalidad sobre la que va a operar la reducción. ¿En qué consiste esta reducción en sí misma?

b) No se trata de abandonar pura y simplemente este mundo real; es decir, no se trata de creer que *no* tiene existencia. Se trata, por el contrario, de seguir viviéndolo y viviendo en él, pero de adoptar, mientras lo vivo, una actitud especial: poner en suspenso la validez de la creencia en su realidad. No se trata de negar esta creencia —esto sería sustituir una creencia por otra—, sino tan sólo de suspender su vigencia en el sentido de abstenerse de ella. Es lo que expresa el vocablo griego *epoché* (ἐποχή): detención, abstención. La vida real la voy viviendo, y voy ejecutando los actos en que consiste; de lo contrario, no habría posibilidad ninguna de abstención. Pero mientras vivo, la voy

«poniendo entre paréntesis» (*Einklammerung*); la convivo en pura abstención de su vigencia real. No abandono, pues, la vida real; me quedo en ella, en toda su riqueza y detalle, en las variedades de cada vivencia. Pero sin creer en su realidad. La reducción consiste, pues, en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad; tengo, por esta operación, un mundo reducido. No pierdo nada de lo que es real; pierdo solamente su carácter de realidad. ¿A qué queda reducido entonces el mundo? Justamente a no ser sino lo que aparece a mi conciencia y en tanto que me aparece; es decir, queda reducido a puro fenómeno. La reducción es, pues, fenomenológica.

Esta reducción, y el fenómeno por ella logrado, tienen una precisa estructura, o, si se quiere, esta reducción tiene dos dimensiones. En primer lugar, en el acto mismo de suspensión, todo lo que se presentaba como un hecho deja de ser fáctico. El hecho es siempre y sólo la realización de algo en su concreción individual. Si suspendo este carácter de hecho, lo que se me aparece es simplemente la configuración intrínseca que posee lo dado. En lugar del puro hecho tenemos el *eidos*. Si en este rojo de hecho, prescindo de que sea «de hecho» rojo, me quedo tan sólo con «lo» rojo. Este *eidos* no es sin más un «concepto» general. No entremos en este momento a exponer la concepción husserliana del *eidos* y de su visión. Lo dicho basta para dar a entender que la reducción fenomenológica es ante todo y sobre todo una reducción eidética; una reducción de lo fáctico a lo eidético.

Pero no es solamente esto. Lo más importante es que se reduce la realidad en su mismo carácter de realidad. Con lo cual, el mundo reducido a fenómeno resulta ser perfectamente irreal. Pero irreal no significa ficticio o cosa semejante. Significa tan sólo que prescinde, por *epoché*, de toda alusión a la realidad. Para Husserl esto no es una pérdida,

sino como veremos en seguida, un logro definitivo, porque sabiendo qué es «lo» rojo en sí mismo, irrealmente, tengo con ello el «metro» según el cual son, no son, o son a medias rojas, todas las cosas rojas que hay o puede haber realmente en el mundo. En esta dimensión, la reducción no es sólo eidética, sino que es transcendental. Y lo es en un doble sentido. En primer lugar, porque este fenómeno, en su irrealidad, sólo se da en una conciencia y por ese acto de conciencia que es la reducción; de suerte que en una u otra forma —veremos luego cuál es esta forma—, aquel metro de la realidad se manifiesta tan sólo en y por una conciencia subjetiva. En cuanto esta subjetividad es la que constituye las condiciones de las cosas, es una subjetividad transcendental. Dejemos consignado, una vez más, que no se trata de la subjetividad transcendental en sentido kantiano. En segundo lugar, la reducción es transcendental, porque desde los tiempos más remotos se llama transcendental aquello que constituye la «propiedad» en que todo coincide por el mero hecho de ser. Ahora bien: por la reducción, todo es y sólo es fenómeno. De aquí que la fenomenalidad sea el carácter transcendental supremo.

En definitiva, la reducción fenomenológica es, a una, reducción eidética y transcendental. De aquí la actitud radical que *a limine* va a tomar Husserl ante el psicologismo, ante Kant y ante la metafísica clásica.

El psicologismo es un subjetivismo psicológico. Consiste en afirmar que todo lo que llamamos mundo, y las cosas que hay en él, son por lo pronto estados psíquicos míos, representaciones subjetivas. Para Husserl esto es una imposibilidad por dos razones. Primero, porque los estados mentales son algo puramente fáctico. Ahora bien, el fenómeno no es algo fáctico, sino eidético, y lo eidético es el «metro» de las cosas, es decir, es el metro de lo fáctico.

Pero para el psicologismo resultaría al revés, que lo fáctico es el metro de lo eidético, lo cual es, para Husserl, un perfecto contrasentido. Y en segundo lugar, el sujeto y los estados de que nos habla el psicologismo son un sujeto y unos estados reales; un sujeto dotado de estados y de procesos psíquicos reales. Pero de este sujeto debe decirse lo mismo que hemos dicho de las cosas. Este sujeto como realidad de hecho, forma parte del mundo. La reducción opera sobre el mundo entero y, por tanto, también sobre el sujeto real y sus estados. En su facticidad, el sujeto real pende de lo que eidéticamente es el sujeto en cuanto tal y no al revés. El sujeto psicológico pende de lo que sea el puro fenómeno «*ego*».

Lo mismo tendrá que decir Husserl frente a Kant. Kant transciende de todo ente a las condiciones de inteligibilidad de todo objeto en cuanto tal, condiciones que son la forma misma del entendimiento humano. En este sentido lo transcendental es en Kant algo radicalmente distinto de todo lo psíquico. Sin embargo, aun esto es insuficiente para Husserl, por dos razones. En primer lugar, porque el sujeto transcendental de Kant es un sujeto interno al mundo y es dentro del mundo y frente a las demás cosas donde adquiere su rango central y fundante. Ahora bien, en cuanto mundanal, este sujeto queda sometido a la reducción fenomenológica exactamente igual que todas las demás cosas. Pero en segundo lugar, ese rango central del *ego*, de la conciencia, no consiste como Kant pretende, en que sea el yo el que conforme al objeto en tanto que objeto. Todo lo contrario. La conciencia no conforma aquello sobre lo que ella recae. La conciencia y su objeto no están en función de «conformación», sino de mera «correlación». La reducción toma el mundo y la vida natural del hombre y los deja perfectamente intactos en su contenido. Lo único que hace la reducción

es suspender la creencia en su realidad. Con lo cual la conciencia no hace al objeto, sino que lo único que «hace» es tener al objeto como algo manifestado en mí; nada más. Es un «hacer», pero *sui generis*: es hacer que el objeto quede manifiesto ante mí en lo que él es; de suerte que sólo en cuanto manifiesto en mí muestra el objeto aquello que él es. Conciencia significa tan sólo que sólo desde mí, y en cuanto manifiesto, tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas. Este objeto es, pues, independiente de la conciencia, pero sólo se manifiesta en y para una conciencia. Es justo la correlación. Volveremos detenidamente sobre esta idea. Por la reducción, pues, ascendemos, transcendemos, del yo mundano a un *ego* puro en pura correlación con su objeto en cuanto fenómeno. No son dos yos, sino un mismo yo, y unas mismas cosas, vividas en dos actitudes distintas: la natural y la reducida.

La metafísica clásica había hablado hasta la saciedad de transcendencia. Pero entendió que transcender es ir de la realidad del mundo a una causa transcendente que lo explique. Ahora bien, esta causa transcendente, si algo hemos de saber de ella, necesitaría manifestarse en una conciencia. Y aunque así fuera, la función de la fenomenología no consiste en «explicar» el mundo con esa causa, sino tan sólo en «comprender» lo que es. La fenomenología no explica nada por la razón sencilla de que toda explicación es interna al mundo, y la fenomenología trasciende del mundo entero no para salir de él, sino justamente al revés, para quedarse en él, pero de otra manera: viendo cómo se nos manifiesta.

La nueva actitud que Husserl propugna se cifra, pues, en un solo concepto: reducción, reducción a fenómeno puro. Reducido el mundo entero a mero fenómeno, ¿cuál es el campo de investigación filosófica que esta actitud nos

abre, es decir, en qué consiste más precisamente el objeto de la filosofía?

3. Esta pregunta está ya virtualmente contestada en lo dicho. Consideremos esta carpeta verde. Naturalmente, es discutible siempre si esta carpeta es verde o hasta qué punto no lo es; en todo caso, el verde admite en la realidad matices de verdor muy distintos; es lo que justifica aquella discusión de si esta carpeta es o no es de hecho y realmente verde. Pero suspendamos nuestra creencia en la realidad de esta carpeta verde. Automáticamente, aquella discusión pierde sentido porque pierde su objeto: la realidad del verdor. Ya no sabemos si la carpeta es verde. Nos quedamos sólo con el fenómeno «verde». ¿Qué es lo que sabemos entonces? No sabemos si la carpeta es verde, pero sabemos qué es el verde, qué es ser verde. Ahora bien, lo que desde el tiempo de los primeros griegos hasta nuestros días constituye el «qué» de algo es lo que se ha llamado su «esencia» (*Wesen*). Y la esencia es aquello que una cosa «es». Esencia es el ser de las cosas. Por esto el resultado de la reducción fenomenológica es el descubrimiento de la esencia, del ser. En su doble dimensión eidética y transcendental, el fenómeno puro es esencia, es ser: ser hombre, ser piedra, ser caballo, ser astro, ser verde, etcétera. A cambio de haber colocado entre paréntesis la realidad de las cosas sustentada por la creencia fundamental, lo que hemos cobrado es nada menos que el ser mismo de las cosas, su esencia. Y éste es el objeto de la filosofía. El ente de Aristóteles, el objeto de Kant, el hecho científico de Comte y el hecho inmediato de la conciencia de Bergson, ceden el paso, por reducción a fenómeno, a la pura esencia, al ser como esencia.

Este objeto tiene un carácter absoluto. Las cosas, decíamos, son más o menos verdes, triangulares, etc. Pero «el»

verde, «el» triángulo, son plenariamente lo que son en sí mismos. Toda realidad de hecho es relativa a su esencia, pero en cambio la esencia misma no es relativa al hecho. Puesto en suspenso el carácter de realidad, tenemos ante nosotros algo absoluto. Todo relativismo viene de la realización fáctica de la esencia.

Es absoluto no sólo este objeto, sino su manifestación para la conciencia. Cuando percibo algo como realidad, cabría siempre la posibilidad de un error, de una alucinación o ilusión. Pero si suspendo este carácter de realidad, entonces me quedo con lo percibido tal como se manifiesta y en tanto que se manifiesta a una conciencia. El posible carácter alucinatorio o real del objeto de la percepción es perfectamente indiferente. Lo que «es» el verde, es indiferente a que la cosa sea o no realmente verde. La conciencia en reducción se basta a sí misma; es el único ente que no necesita de ningún otro para ser. Es, pues, el único ser absoluto.

La realidad, decíamos, es relativa a la esencia. De ahí que todo saber de realidades necesita una estricta justificación. Ahora bien, ¿qué es justificar? Justificar no es sino mostrar que algo «es» tal como creemos saber que es. Toda justificación es siempre y sólo una apelación al saber de la esencia. Es el saber de la esencia lo que constituye el metro del saber de la realidad. Todo saber de hechos encuentra su posible justificación sólo en el saber absoluto de la esencia. El célebre «problema del conocimiento» no consiste en excogitar un puente entre la conciencia y las cosas, sino en saber qué es conocer; sólo sabiéndolo podremos averiguar si lo que pretende ser un conocimiento real y verdadero lo es de hecho. De ahí que el saber fenomenológico como saber absoluto de la esencia, es la justificación de todo saber de hecho. El saber filosófico no es «empiriología», sino «fenomenología».

Pero esto no es aún sino una vaga afirmación. Haber descubierto ese objeto absoluto que es la esencia, no es haber mostrado aún cómo es posible un saber absoluto acerca de ella. Sólo mostrando la posibilidad de este saber tendremos a una el saber filosófico como saber absoluto, y el principio de justificación de todo saber de hechos, es decir, de toda la ciencia, y de todo el saber de la vida corriente. Es lo que hará falta que Husserl nos muestre ahora. A la cuestión de cómo se plantea el problema filosófico, Husserl ha respondido con un concepto: el concepto de reducción. Ahora Husserl tiene que apelar a otro concepto en el que se encierre la posibilidad del saber filosófico como ciencia absoluta de la esencia.

II. La posibilidad de la filosofía como ciencia

Se trata de ver cómo el fenómeno o esencia puede dar lugar a una ciencia estricta y rigurosa. Para ello procedamos por pasos contados.

1. Hemos dicho que el fenómeno o esencia se manifiesta a la conciencia por un acto de reducción. Al suspender la creencia en el mundo real me quedo con ese mismo mundo tal como se me manifiesta y en tanto que se me manifiesta a mi conciencia; es decir, el mundo entero en cuanto manifiesto lo es tan sólo como término de la conciencia. Recíprocamente, cada modo de conciencia tiene correlativamente su objeto, según el modo mismo de conciencia. Por consiguiente, lo primero que nos ha de decir Husserl es qué entiende por esto que llama conciencia.

Ante todo, no se trata de la conciencia en el sentido de la psicología. Para la psicología, la conciencia es una actividad mental que tiene sus momentos y mecanismos propios. La actividad mental quiere, piensa, siente, recuerda, percibe, tiene pasiones, emociones, etc. Como modos de la actividad, cada uno de estos hechos tiene su mecanismo propio; no es idéntico el mecanismo del percibir que el de desear, etc. Estos mecanismos envuelven también componentes somáticos del más diverso orden: receptores, como

diríamos hoy, procesos cerebrales, etc. Ahora bien, con sei todo esto verdad, no es, sin embargo, lo más importante para el problema de la conciencia. Todo ello, en efecto, son los «mecanismos» de la conciencia, pero no la conciencia misma. Porque, por lo pronto, esos mecanismos pertenecen al dominio de los hechos, al dominio de la ciencia natural, un dominio que hemos puesto entre paréntesis. Pero sobre todo, porque esos mecanismos son justo los mecanismos por los cuales tengo conciencia; pero nada más. Qué sea la conciencia que con esos mecanismos he logrado tener, es cosa que la psicología como ciencia natural ha eludido siempre. Pues bien, sean cualesquiera los mecanismos psico-fisiológicos que producen la conciencia, ésta es, en su pureza primaria, un mero «darse cuenta» de algo: la conciencia es siempre y sólo «conciencia-de», precisamente en cuanto puro darse cuenta de algo. De ahí el error fundamental que en este punto reprocha Husserl al psicologismo: la naturalización de la conciencia, el haber convertido el mero momento de darme cuenta de algo en un sistema de mecanismos que a lo sumo podrán explicar cómo llego a darme cuenta, pero jamás me dirán en qué consiste el puro darme cuenta. Reducida la actividad mental a este momento de puro darme cuenta, me hallo instalado en la conciencia pura. A esta conciencia pura es a la que es manifiesto el fenómeno o esencia. Por consiguiente, el problema de Husserl está ahora en que nos diga cuál es la estructura de esta conciencia pura.

2. La conciencia pura, la «conciencia-de» es algo que sólo es conciencia en cuanto lo es «de» algo. Toda conciencia está dirigida hacia algo. Y este dirigirse hacia algo es lo que desde tiempo inmemorial venía llamándose *intencionalidad*. Ya indicamos que el maestro de Husserl, Brentano, había caracterizado lo psíquico, en una u otra forma,

por ser algo intencional, por envolver en sí misma, la referencia o dirección hacia algo otro que la conciencia misma. El análisis estructural de la conciencia pura ha de determinar con precisión qué sea esta intencionalidad.

a) La intencionalidad ante todo es ese momento según el cual la conciencia es algo que sólo lo es «de» otro algo. En este aspecto la conciencia es una *intentio*, o como dice Husserl, es una *noesis*. La cuestión está en cómo entiende Husserl esta *intentio*. Por lo pronto, no se trata de una «relación» entre un acto y su objeto. No se trata de que la conciencia como *intentio* sea algo concluso como acto mío que es, y que «luego» se estableciera una relación con algo que no es ella misma, y que está allende ella, relación que se expresaría en el «de». No se trata de esto, porque el dirigirse al objeto no es un momento añadido a la conciencia, sino que pertenece formalmente a la conciencia en cuanto tal; de suerte que la *intentio* no es un acto concluso frente al objeto, sino que sólo es conclusa como acto en su referencia misma a éste. Dicho en otros términos: el «de» no es una relación de la *intentio* al objeto, sino que es la estructura misma de la *intentio*. En su virtud, toda conciencia envuelve intrínsecamente la «existencia intencional» de su objeto. No se trata de una existencia y de un objeto reales, sino de algo distinto: de una existencia y de un objeto intencionales.

Pero esto no es suficiente aún. Brentano, al redescubrir la intencionalidad se había limitado a lo que acabamos de decir. La intencionalidad es, para Brentano, un puro *faktum*, el *faktum* de que la conciencia envuelve *intrínsecamente* el momento del «de»: todo percibir en un «percibir-de», todo recordar es un «recordar-de», todo querer es un «querer-de», etc. Es la intencionalidad como mera «correlación». Que esto sea verdad no es algo de que dude

Husserl. Todo lo contrario; ya hemos visto que Husserl lo mantiene enérgicamente. Pero aun verdadero, esto no es suficiente para Husserl. Porque, por lo pronto, todo objeto de la conciencia nos es presente a ella, sólo según modos propios de la conciencia, como son el percibir, el recordar, etcétera. En su virtud, el objeto tiene el carácter modal de ser percibido, de ser recordado, etc. De suerte que la conciencia prefija *de antemano* el modo de presentación del objeto; no es una mera correlación, sino una prefijación. Más aún (y esto es lo esencial), la conciencia es lo que hace que haya objeto intencional para ella; la conciencia no sólo *tiene* un objeto, sino que *hace* que haya objeto intencional para ella, y lo hace *desde ella misma*. Lo cual significa (una vez más) que los modos de la intencionalidad, de la *intentio*, no se hallan en mera correlación con su objeto, sino que éste se funda en aquélla. No es que la *intentio* produzca desde sí misma el contenido del objeto; sería un subjetivismo que Husserl rechaza enérgicamente. Pero lo que la *intentio*, y sólo la *intentio*, hace, es fundar la posibilidad de la manifestación del objeto intencional tal como éste es en sí mismo. La intencionalidad es el fundamento de la posibilidad de toda manifestación objetiva para mí. La *intentio*, pues, el «de», es respecto del objeto no una mera correlación subjetiva, sino un *a priori* de su manifestación. Esta es la creación de Husserl: la intencionalidad no es sólo «intrínseca» a la conciencia, sino un *a priori* respecto de su objeto, donde *a priori* significa que la conciencia, *funda desde sí misma* la manifestación de su objeto. Y este fenómeno de intencionalidad es lo que temáticamente llama Husserl vivencia.

b) Precisamente porque la conciencia es intencionalidad, tiene como término suyo un objeto que es su *intentum* propio, lo que Husserl llama *noema*. El noema no es lo que

la psicología y la filosofía de la época llamaban «contenido de conciencia». El noema no está contenido en la conciencia como parte suya. Una montaña, un triángulo, un edificio, no forman parte de mi conciencia. El noema no es «contenido», sino mero «término» intencional de la conciencia, algo que es manifiesto en ella, pero que no es ella misma ni parte de ella. Este término intencional tiene tres caracteres. Ante todo, lo que acabamos de decir: es algo «independiente» de la conciencia. En la conciencia se nos manifiesta su noema tal como es en y por sí mismo, es decir, con plena objetividad. Objetividad no es realidad; toda realidad ha quedado entre paréntesis en su carácter de realidad, pero ha quedado intacta en lo que es en sí misma. Este quedar intacto es lo que constituye la objetividad. Pero, en segundo lugar, el noema, objetivamente manifiesto a la noesis de la conciencia, no puede darse sino en ella. Puesta la realidad entre paréntesis, el fenómeno sólo puede ser lo que es como término objetivo de la conciencia. Finalmente, como hemos dicho antes, el noema no sólo se da en mi conciencia, sino que se da en virtud de la conciencia misma, fundado en ella. La conciencia como *intentio* y como *intentum* no es sólo de índole cognoscitiva; todo modo de conciencia tiene su noema propio. Así, el modo de conciencia que llamamos «estimar» tiene como correlato noemático, objetivo e independiente de ella, el «valor». De aquí arrancó la teoría de los valores de Scheler.

c) Estos dos momentos de noesis y de noema, como no se dan el uno sin el otro, tienen una *unidad intrínseca* peculiar. Precisamente porque la conciencia es *intentio*, va «dirigida» hacia su noema, el cual, por tanto, constituye el «sentido» de dicha intención para mí. La unidad noético-noemática tiene, pues, un carácter sumamente preciso: es unidad de «sentido». Claro está, en esta unidad, los dos

términos no funcionan, por así decirlo, en pie de igualdad, porque la noesis es algo que desde sí misma hace que sea dado el noema. Como la intención es sentido, la aprioridad de la intencionalidad consiste entonces concretamente en que la *intentio* es lo que abre el área del sentido objetivo del noema, el cual es, entonces, el sentido objetivo de la *intentio*. La conciencia es un acto que desde sí mismo abre el área del sentido; es, como dice Husserl, un *sinngebender Akt*. El sentido del noema no depende de la conciencia, sino del noema mismo. Pero que el objeto sea sentido noemático, eso se debe a la conciencia. Y en esto consiste el *sinngebender Akt*, el acto de «dar» sentido. La unidad de sentido objetivo del noema es justo lo que, según Husserl, es el «ser». Al decir de lo que nos es manifiesto que es de una manera o de otra, lo que decimos es que ése y no otro es su sentido objetivo. Ser es unidad de sentido objetivo. Antes vimos que el noema, el puro fenómeno, es ser como esencia. Pues bien, la esencia de la esencia es «ser» como sentido objetivo. Como tal, el ser se funda en la conciencia misma.

Tal es, delineada a grandes rasgos, la estructura de la conciencia pura, según Husserl.

3. Pero Husserl no puede detenerse aquí, sino que tiene que buscar en esta conciencia pura la posibilidad de un saber absoluto. Para ello necesita entrar en los modos de conciencia en los que se puede constituir ese saber. Husserl lleva a cabo un fino análisis de la intencionalidad. No vamos a entrar en él, sino que nos limitaremos a lo más importante para nuestro tema. Hay intenciones muy distintas. Hay unas intenciones vacías, intenciones en las que su objeto no está presentemente dado a la conciencia; por ejemplo, el simple «mentar» un objeto o aludir a él. Tenemos aquí un «de» sin que su correlato sea presente. Otras ve-

términos no funcionan, por así decirlo, en pie de igualdad, porque la noesis es algo que desde sí misma hace que sea dado el noema. Como la intención es sentido, la aprioridad de la intencionalidad consiste entonces concretamente en que la *intentio* es lo que abre el área del sentido objetivo del noema, el cual es, entonces, el sentido objetivo de la *intentio*. La conciencia es un acto que desde sí mismo abre el área del sentido; es, como dice Husserl, un *sinngebender Akt*. El sentido del noema no depende de la conciencia, sino del noema mismo. Pero que el objeto sea sentido noemático, eso se debe a la conciencia. Y en esto consiste el *sinngebender Akt*, el acto de «dar» sentido. La unidad de sentido objetivo del noema es justo lo que, según Husserl, es el «ser». Al decir de lo que nos es manifiesto que es de una manera o de otra, lo que decimos es que ése y no otro es su sentido objetivo. Ser es unidad de sentido objetivo. Antes vimos que el noema, el puro fenómeno, es ser como esencia. Pues bien, la esencia de la esencia es «ser» como sentido objetivo. Como tal, el ser se funda en la conciencia misma.

Tal es, delineada a grandes rasgos, la estructura de la conciencia pura, según Husserl.

3. Pero Husserl no puede detenerse aquí, sino que tiene que buscar en esta conciencia pura la posibilidad de un saber absoluto. Para ello necesita entrar en los modos de conciencia en los que se puede constituir ese saber. Husserl lleva a cabo un fino análisis de la intencionalidad. No vamos a entrar en él, sino que nos limitaremos a lo más importante para nuestro tema. Hay intenciones muy distintas. Hay unas intenciones vacías, intenciones en las que su objeto no está presentemente dado a la conciencia; por ejemplo, el simple «mentar» un objeto o aludir a él. Tenemos aquí un «de» sin que su correlato sea presente. Otras ve-

ces, el objeto está presentemente dado a la conciencia, pero puede estarlo de muy diversas maneras. Si reconozco a un amigo en una fotografía, tengo presentemente dado al amigo. Pero en este caso el término del «de» es «mediato»; mi intención va *in modo recto* al amigo, pero a través de la fotografía misma. Otras veces el objeto está «inmediatamente» presente, por ejemplo cuando recuerdo un objeto que vi antes. Pero esta inmediatez no es la fundamental. Hay veces, en efecto, en que el objeto está inmediatamente dado, pero «originalmente»; es el objeto presente «en carne y hueso» por así decirlo (*leibhaftig*). Es lo que ocurre ahora mismo si yo considero a todos ustedes reducidos a puro fenómeno. Pues bien, la intención de un objeto inmediata y originariamente dado a la conciencia es lo que Husserl llama *intuición*.

Intuición es un vocablo que tiene resonancias múltiples en la filosofía. La última, ya lo vimos, en Bergson. Pero para Husserl no se trata de la intuición como simpatía o simbiosis de la conciencia con las cosas. Para Husserl esta intuición sería «mundanal», porque es la simpatía real con unos objetos asimismos reales. Husserl ha puesto «entre paréntesis» todo el mundo real. La intuición es entonces pura y simplemente el ver lo manifiesto originalmente manifestado, y tan sólo en cuanto manifestado, es decir, como mero correlato intencional de la conciencia pura.

Esta intuición no se halla limitada, como para los empiristas y para el propio Kant, a la llamada intuición empírica. Como hecho mundano, la visión de un amigo no me da más que a ese amigo. Pero reducida a fenómeno, esta visión me da algo más, me da la visión, por ejemplo, de «lo» humano, al igual que la visión de este color rojo, reducido a fenómeno me da no sólo «este» rojo, sino «lo» rojo, etc. Es una intuición «ideacional», porque me da el eidos del ob-

jeto. Esta intuición es inmediata. Es cierto que para ello necesito intuir «este» color rojo, pero en él veo no sólo «este» rojo, sino también «lo» rojo. Naturalmente, en este punto Husserl tiene que debatirse con pensadores como Leibniz, para quienes la intuición intelectual es la visión en una idea innata. Para Husserl no se trata de esto, porque ninguna intuición ideal se da, sino en y por una intuición «concreta». Lo cual significa tan sólo que la intuición ideal es una intuición «fundada» en una intuición concreta; pero su carácter de fundada no impide que sea inmediata. Por esto es por lo que es sumamente difícil, por no decir imposible, referir o contar en proposiciones abstractas lo que es esta intuición. Sucede lo que a toda filosofía intuitiva, incluso a la del propio Bergson; no puede hacerse otra cosa sino incitar al lector a realizar por sí mismo el acto de intuición; las proposiciones no sirven sino para orientar este esfuerzo.

Todas estas intenciones no se hallan sólo yuxtapuestas. Porque las intenciones que no son intuitivas pueden, sin embargo, rellenarse con una intuición. Es el acto que Husserl llama de «repleción» (*Erfüllung*). Pues bien, la repleción de una intención no intuitiva con la intuición correspondiente, es justo la «evidencia». Y justamente por esto, el correlato intencional de la evidencia es la verdad: en la intención intuitivamente evidenciada coinciden el ser y la intención. La evidencia no es para Husserl, como lo fue para el racionalismo, una propiedad exclusiva de los actos «lógicos»; no es sólo la inclusión de un predicado en un sujeto. La evidencia es la repleción de una intención *en su objeto* intuitivamente dado. La evidencia lógica no es sino un minúsculo caso particular de la evidencia intencional. Todo acto de conciencia, de cualquier índole que sea, si está repleto por una intuición, es evidente; hay así una evi-

dencia de los valores, etc. La evidencia es un momento estructural de la conciencia y no sólo del pensamiento lógico.

Esto supuesto, Husserl tiene ya en la mano todos los elementos que necesita para llegar a una ciencia estricta y rigurosa de la esencia, esto es, del ser de las cosas, esa ciencia que es el saber absoluto en que la filosofía consiste para Husserl.

4. La evidencia como repleción en una intuición es una posibilidad radical —sólo radical— de toda forma de conciencia. Pero la intuición tiene un alcance y un valor absolutos. De aquí que toda conciencia evidente posee una verdad inconcusa, absoluta. Es, para Husserl, el «principio de todos los principios»: la intuición directa y originaria de lo dado en cuanto dado, y sólo en cuanto dado, es una evidencia absoluta de lo que «es» lo dado. Es que no se trata de objetos transcendentales, sino de los objetos intencionales en cuanto manifiestos a una conciencia pura. Y como la intuición de lo así reducido eidética y transcendentalmente, es una intuición de la esencia, resulta que la evidencia en cuestión es la evidencia absoluta de la esencia. La diferencia con Kant es radical. Para Kant, el principio supremo es el «yo pienso», una facultad ciega de síntesis. En cambio, para Husserl, el principio radical de la filosofía es una intuición evidente y evidenciadora.

Ahora bien, la filosofía no es una intuición pasiva de lo que tengo dado en un momento en la conciencia. Todo lo contrario, es esfuerzo activísimo. Precisamente por que la intuición recae sobre objetos no transcendentales, sino intencionalmente inmanentes a la conciencia pura, «yo puedo» (*ich kann*) siempre ejecutar libremente sobre ellos toda suerte de actos; puedo variarlos intencionalmente. Toda conciencia, además de manifestar su objeto, es un «yo pue-

do» hacerlo más manifiesto. La conciencia no sólo manifiesta, sino que hace manifestarse al objeto. Este «poder» es de índole intencional. No es el poder tener intenciones, sino el tener la intención de poder tenerlas. El «poder» (*können*) intencional es esencial al yo; todo yo es no sólo un «yo intuyo», sino un «yo puedo intuir». Y es que todo objeto, además de darnos lo que actualmente nos da, es algo que por su propia índole prefija sus posibles manifestaciones ulteriores. Dicho en otros términos: junto a las intenciones «actuales» hay las intenciones «potenciales», que prefijan los sentidos implícitos que competen a cada tipo de objeto determinado. La intención potencial no es la posibilidad de una intención *cualquiera*, sino la intención de posibilidades *determinadas* por la índole del objeto. Cada intención actual prefija las intenciones posibles, y a su vez cada intención posible prefija el curso de su repleción en ulteriores intenciones actuales. De esta suerte, cada intención y cada intuición es a un tiempo el correlato de un «yo puedo». El correlato objetivo del «yo puedo» es lo que Husserl llama *horizonte*. Todo objeto, además de darnos lo que nos da en un momento, abre un horizonte propio de posibilidades de manifestación. Con lo cual, se abre ante nuestra conciencia un campo infinito de investigación, de esfuerzo intuitivo activo. Y como, dentro de ese horizonte, se prefija el ámbito de las ulteriores intenciones actuales del mismo objeto, resulta que las intenciones constituyen un sistema y no un caos arbitrario. El carácter sistemático de las vivencias intencionales tiene como correlato objetivo la estructura sistemática del objeto y de su conexión con otros objetos. Y este sistema objetivo es lo que propiamente constituye la esencia, el ser, del objeto. Volveremos sobre esta idea en el punto siguiente.

Este poder de variación del objeto puede aplicarse a

éste de las maneras más diversas, incluso en forma meramente imaginaria. Para la conciencia fenomenológica, un objeto imaginado es susceptible de darnos conciencia de lo que él es, al igual que un objeto percibido. La imaginación es, para Husserl, una «cuasi-experiencia».

De esta suerte se abre ante mí un infinito campo de saber absoluto, en el que voy adquiriendo progresiva y dificultosamente la versión de toda intención a su forma intuitiva y al enriquecimiento de la intuición misma. Todo lo contrario de una pasividad. El logro de evidencias absolutas y cada vez más adecuadas es un penoso esfuerzo. Es una verdadera experiencia: la experiencia fenomenológica.

En ella consiste la filosofía. Es una ciencia estricta y rigurosa de la esencia. La filosofía no es un sistema racional y lógico de proposiciones y demostraciones, sino que es evidenciación intuitiva, una evidenciación que no se funda en puntos de vista personales, sino en una apelación objetiva a la intuición, en la cual encuentra nuestro saber su última y estricta verdad absoluta. Esta ciencia es sistemática, pero es un sistema de lo manifiesto en cuanto manifiesto, el sistema de las manifestaciones que competen a las cosas por lo que ellas «son». Esta ciencia absoluta de los fenómenos en su sistema es la filosofía. La filosofía es siempre y sólo «fenomenología transcendental». He aquí lo que Husserl buscaba.

Por aquí se ve que la fenomenología no es psicología descriptiva, como pensó en un principio el propio Husserl al comienzo de sus investigaciones. La psicología descriptiva nos daría a lo sumo una intuición eidética de realidades. Pero la reducción fenomenológica no es sólo eidética, sino transcendental en el sentido explicado antes. Por esto es

por lo que la fenomenología no es en ningún sentido psicología descriptiva.

En definitiva, al problema del origen y planteamiento del problema filosófico como término de una ciencia absoluta, respondió Husserl con un solo concepto: *reducción*. Al problema de la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta, Husserl ha respondido con otro concepto: *intuición*. Pero como la filosofía no es una mera estratificación de problemas, Husserl necesita decirnos cuál es para él el problema filosófico radical. A esta pregunta va a responder Husserl con un tercer concepto propio. Vamos a verlo.

III. El problema filosófico radical

Husserl quiere justificar el mundo; y justificación no es sino descubrimiento del ser esencial. Este descubrimiento se logra mediante la reducción y la evidencia intuitiva. Esta labor, este esfuerzo de experiencia fenomenológica, lo ha llevado a cabo en tres etapas sucesivas.

En primer lugar, Husserl ha llevado a cabo el análisis fenomenológico de los actos fundamentales de la conciencia: la percepción, el recuerdo, la significación, la razón, el juicio, etc. Cada uno de estos modos de conciencia tiene su peculiar modo de serle dado su objeto correspondiente. Recíprocamente, cada objeto tiene su modo peculiar, según el cual es dado a la conciencia, se «constituye», en un modo propio de conciencia.

Pero éste no ha sido sino el primer paso de la fenomenología. Con este instrumento en la mano, Husserl ha acometido el análisis fenomenológico de las grandes estructuras esenciales del mundo: lo que es la materialidad, lo que es la animalidad, lo que es la realidad humana y lo que es la intersubjetividad. Es, como él lo llama, la constitución de las grandes ontologías regionales. Comprendemos por qué las llama «ontologías». Ontología es la ciencia del ser, y para Husserl el ser es la esencia, aquello que la cosa «es»,

su «qué». De ahí que la fenomenología de esas grandes regiones de cosas sea una ontología regional.

La casi totalidad de la obra publicada de Husserl se ciñe a estos problemas. Pero con ello Husserl no ha tocado aún el problema filosófico radical, porque ha considerado el objeto tan sólo como «correlato» noemático de la intención noética. Es decir, se ha movido en la intencionalidad como una mera «correlación» entre *intentio* e *intentum*. Pero este plano es, por así decirlo, meramente constatatativo. Sin embargo, desde un principio afirmó Husserl, enérgicamente, que se trata de algo más que de una correlación. Porque la intención es la que desde sí misma abre el área del sentido del noema posible para ella; la intención es un acto de «dar sentido» (*sinngebender Akt*), y a fuer de tal es un *a priori* respecto de su objeto noemático. Por tanto, los dos términos de la correlación no son de mismo rango. Dicho en otras palabras, la conciencia es una «constitución» productiva. De ella, Husserl no ha tomado hasta ahora sino la conciencia ya «constituida», y es en ella donde, una vez constituida, se halla la correlación. Pero la conciencia ya constituida es resultado de la conciencia, en tanto que «constituyente», de la intención misma como constituyente del sentido noemático. Lo cual sitúa a Husserl frente al problema decisivo de la «constitución». Es la fenomenología constituyente. En ella el sujeto, el *ego*, nos abre el área de lo objetivo: el *ego* es subjetividad transcendental. He aquí el problema filosófico radical: la subjetividad, el *ego*, como constitución transcendental de la objetividad. Al problema del objeto de la filosofía, Husserl respondió con el concepto de *reducción*. Al problema de la posibilidad de la filosofía, Husserl respondió con el concepto de *intuición*. Al problema de la cuestión radical de la filosofía responde ahora Husserl con el concepto de *constitución*. Reducción,

intuición y constitución son así los tres conceptos en que se resume toda la filosofía de Husserl. ¿En qué consiste más concretamente esta «constitución»?

La constitución es constitución de la vivencia intencional en cuanto tal; es la constitución del sistema mismo de las vivencias en las cuales y sólo según las cuales hay un mundo para mí. Para no inducir a error, advirtamos que aquí Husserl llama mundo no al mundo real en que vivimos, sino al mundo «reducido» a puro fenómeno. Como no tratamos de exponer la filosofía de Husserl, me limitaré a las indicaciones imprescindibles para esclarecer este problema de la constitución, el problema filosófico radical para Husserl.

Todas las vivencias, y cuanto en ellas es dado, tienen un carácter preciso. En cada instante se tiene una vivencia y un noema objetivo que se van modificando de instante en instante. La conciencia es un constitutivo fluir. Y este fluir es lo que llamamos *tiempo*. El tiempo es la forma de la constitución de la conciencia en cuanto tal. ¿Pero qué es este tiempo? No es el tiempo del transcurso de las cosas, porque este tiempo es el tiempo del mundo real y aquí hemos puesto entre paréntesis todo el mundo real en cuanto tal. Tampoco es la *durée* de Bergson. Porque, aparte de que también es algo mundanal, la *durée* no es el tiempo, sino que es un fluir. Ahora bien, el tiempo no es el mero fluir, sino el fluir «reducido», a saber: la fluencia misma del fluir. Pero tampoco nos basta con esta fluencia, porque con ella tendríamos un «pasar» de las vivencias, y esto no es el tiempo; lo pasado, por serlo, ya no «es», ni lo futuro, por no ser aún, tampoco «es». De nada nos sirve tampoco que se añada que, al pasar, la conciencia retiene sus impresiones pasadas; porque lo que de ello resultaría es un presente acumulado de estas impresiones, pero no su carácter

de pasado; es decir, la retención pura y simple no constituye el tiempo. Y es que el tiempo puro es de índole intencional; es el tiempo fenomenológico. Esta es la cuestión.

Cada intención se agota en su «ahora». La mera duración de la conciencia sería una continuidad de «ahoras»; y esto no es el tiempo; el tiempo no es una continuidad de horas que dejan de ser. Pero fijémonos en que «ahora» tiene dos sentidos. Uno es el sentido de «ahora tengo una intención». Es el ahora que podríamos llamar puntual. Otro es el sentido de: yo tengo ahora la intención de un «ahora». En este segundo caso el «ahora» tiene carácter intencional. Y este carácter es siempre el mismo. La intención tiene siempre un sentido, y aunque el acto y su objeto dejen de ser, el sentido de la intención sigue siendo el mismo. Esta mismidad de intención del ahora, al recaer re-
tentivamente sobre algo que pasa, es lo que hace que, para mí, este algo que ya no es ahora (en el ahora puntual) sea algo que intencionalmente «es ahora», pero en su carácter nuevo: «ahora es pasado». El pasado cobra el carácter for-
fal de un «antes». El «antes» no lo es sino respecto de un ahora intencional. El ahora no está constituido tan sólo por el ahora puntual del fluir, sino que es un ahora intencional, en el que lo que pasó «es ahora» un «antes». El antes «es» ahora, y lo que ahora es, es justamente algo ahora sido. Lo propio debe decirse del futuro. El futuro es lo que «ahora» aún no es; «es ahora» lo «por ser», el después. Antes, ahora y después son tres modificaciones de una misma intención del ahora. Y esta unidad de las modificaciones en el ahora «intendido» es justamente el tiempo. El tiempo es un «ahora» en que tengo la intención del antes y del después. Por esto, mientras la conciencia fluye en *durée*, el tiempo mismo no fluye, sino que es la fluencia, el ámbito temporal constituido por la intención del ahora. Sólo la

durée así «abarcada» en la mismidad de una intención del «ahora» es tiempo.

El tiempo, así fenomenológicamente entendido, es la forma de la constitución. Y en esta forma se constituye tanto la posibilidad de tener un noema objetivo, como el sistema de las vivencias mismas.

1. El tiempo fenomenológico es, en primer lugar, lo que permite la constitución de un noema objetivo. El noema está dado como algo presente a la noesis de la conciencia. Su objetividad es presencialidad. Ahora bien, tomado como impresión, el noema va constantemente cambiando en incesante fluir. Pero la unidad del tiempo como estructura intencional de un mismo «ahora», hace posible que, a pesar de la instantaneidad fluente de la conciencia, tengamos intencionalmente el ámbito de una presencialidad permanente. La intención hacia su *intentum* es «a una», intención retinente y protendente. Y en la unidad de estos momentos temporales se constituye el ámbito de la presencialidad a la conciencia. Lo que pasó y lo que aún no es, es presente en un mismo ahora, el mismo ahora que constituye el sentido de la intención por instantánea que sea. El fundamento de la presencialidad del noema es la estructura temporal de la noesis intencional. No sólo esto, sino que la temporalidad hace posible, además, que a pesar del fluir del término de cada intención puntualmente considerada podamos, sin embargo, hablar de un mismo objeto. Sólo por la temporalidad puede haber un objeto que sea «el mismo» para mí. La temporalidad funda, pues, la presencialidad y la mismidad del objeto.

2. Esta temporalidad fenomenológica es la forma de la constitución no sólo del objeto, sino también de las vivencias mismas en cuanto vivencias mías. Toda vivencia fluye y deja de ser en un ahora puntual. Pero en el ahora

intencional todas las vivencias son «mías», sea como presentes, sea como pasadas, sea como futuras. No es que sólo cada vivencia sea mía, sino que la serie entera de vivencias en cuanto serie es «mi» vida vivencial, la vida de un mismo yo, que es justo el mismo gracias precisamente a esta identidad temporal. En el tiempo fenomenológico se constituye, pues, la identidad formal del yo en mis vivencias. Todas las vivencias son *mías*, es decir, son vivencias de mi *ego*. El *ego* no es un soporte extrínseco de las vivencias, sino que es su polo subjetivo. Un *ego* y sus vivencias son términos correlativos: todas las vivencias son *mías*, esto es, de un *ego*, y, recíprocamente, el *ego* es siempre y sólo un «yo soy vivencialmente esto o lo otro». Por consiguiente, el problema de la constitución es también, y sobre todo, el problema de cómo se va constituyendo la serie de vivencias del *ego*.

Estas vivencias no forman una mera «serie», sino que las unas se van constituyendo a partir de las otras. La constitución de las vivencias es genética: constitución es *génesis transcendental*. Veremos luego, una vez más, lo que significa este adjetivo; por el momento atengámonos al carácter genético de la constitución.

Esta génesis tiene tres aspectos. En primer lugar, un *ego* no puede tener en un momento una vivencia cualquiera. Dadas unas vivencias, el *ego* no puede tener sino aquellas que sean compatibles con las anteriores. La compatibilidad constituye un carácter formal de las vivencias en cuanto vivencias. El primer carácter de su determinación es, pues, la *coposibilidad* con las vivencias que se han tenido «ya». Y este «ya» expresa la temporalidad de la constitución vivencial.

Pero hay un segundo aspecto en la determinación constituyente: la génesis constituyente es sistemática. Las vi-

vivencias constituyen sistema: es el *sistema* de la conciencia. Ya lo indicábamos a propósito de las intenciones potenciales. Pero el sistematismo no se limita a ellas, sino que es un carácter de la serie entera de las vivencias todas. Dentro de las vivencias compatibles, las vivencias son función las unas de las otras: cada una determina intencionalmente las siguientes. Esta determinación, y no el fluir psíquico, es lo que constituye el carácter unitario de la conciencia.

Finalmente, como esta funcionalidad sistemática es temporal, la génesis transcendental es de carácter histórico: es una *historia* transcendental del *ego*.

Determinada por coposibilidad, de carácter sistemático e histórico, ¿qué es en su esencia misma esta génesis constituyente de las vivencias? Desde luego, génesis no significa aquí originación causal; no se trata de una génesis o historia de alma, como decía Locke. La fenomenología, ya lo dijimos, al reducir toda la realidad a fenómeno, renuncia a explicar; se limita a comprender. Por tanto, en la génesis transcendental no tengo causas, sino algo completamente distinto: *motivos*. Cada vivencia está motivada por otras. Génesis transcendental es motivación intencional. Por esto tiene estructura temporal y es historia.

La motivación tiene dos formas fundamentales: hay una motivación pasiva, en la que el motivo es la índole del objeto, y una motivación activa, en que yo mismo tengo mis motivos. Este punto es esencial. Con esta unidad de motivación se va determinando genéticamente la unidad vivencial del yo. No queda sino añadir que esta motivación no es siempre actualmente dada a la conciencia, sino que puede ser, y es de ordinario, habitual: la *habitualidad* es la forma en que se da la unidad vivencial del yo.

Este sistema de vivencias es el sistema gracias al cual tengo para mí eso que llamo mundo, algo completamente

distinto de un mosaico de objetos. El sistema vivencial es, pues, el *logos* radical y universal de todo ser concebible (*alles erdenklichen Seins*). La lógica tradicional es una lógica mundana. Pero el *logos* vivencial es una nueva lógica más radical; es un *logos* constituyente. Junto a la lógica ya constituida hay una lógica genética. Sólo por ella tengo un mundo. Mundo es el correlato intencional constituido por el *logos* constituyente que es mi sistema de vivencias. Y por esto es por lo que la génesis es una génesis transcendental.

La motivación de las vivencias, decía, puede ser de muy diversa índole. Pero hay un tipo de motivación especial: aquel en que una vivencia se funda en la evidencia de su objeto, tomando la evidencia en el sentido de repleción. Pues bien, el sistema de vivencias determinado por evidencia es lo que Husserl llama *Razón*. La constitución es en este punto constitución genética de la razón. He aquí el concepto fenomenológico de la razón. No es una razón racionalista por evidencias de conceptos, sino que es una razón nueva, la razón de las evidencias vivenciales. Con ella va a dar Husserl la fórmula rigurosa del problema filosófico radical. Pero antes conviene insistir en el sentido de esta unidad vivencial constituyente.

3. Esta idea de la constitución es una nueva idea de la subjetividad. Frente al subjetivismo psicológico y antropológico, la subjetividad que Husserl concibe es radicalmente distinta: el sujeto no hace al objeto, ni es éste una mera representación mía. Tampoco se trata de un sujeto transcendental en el sentido de Kant: porque, ya lo dijimos, el sujeto no impone sus formas al contenido del objeto. Tampoco se trata de un usual objetivismo. Primero, porque no se trata de una objetividad de los conceptos, sino de todo correlato intencional, y segundo, porque este

correlato no es algo que simplemente «está» constituido ante la conciencia, sino que lo está porque la conciencia misma es constituyente. La subjetividad es constituyente. Y este es un nuevo concepto del sujeto. Subjetividad es un hacer que las cosas se vayan manifestando, dándose a la conciencia tales como son en sí (en fórmula difícil de traducir es un *entspringen-lassen-aus*). Se trata de un hacer desde mí mismo, pero de un hacer manifestarse. Desde el sistema de mis vivencias, el mundo se va constituyendo y queda constituido como sentido de mi *ego* en él.

4. Esto supuesto, para Husserl la filosofía no es sino la ciencia estricta y rigurosa del mundo y de mí mismo. Su problema radical es justamente la constitución de mi *ego* y del mundo en que este *ego* vive. En rigor, es el problema de la auto-constitución. Es el intento supremo de llevar la constitución a evidencia, es decir, es el supremo intento de lo que Husserl ha llamado razón: es la reconstitución evidencial de lo que soy como *ego*, y de lo que es el mundo de este *ego*. Esta reconstitución es la suprema vivencia. Por esto la filosofía es para Husserl vida transcendental o esencial. No es una segunda vida junto a la natural, sino un segundo modo de vivir la misma vida: vivirla, no en actitud de creencia en su realidad, sino de evidenciación de su esencia. En este sentido y sólo en este, es la filosofía para Husserl la razón absoluta. No se trata de que Husserl sea un racionalista de antiguo estilo para el que las cosas son puramente racionales sin nada de «irracional». Todo lo contrario. Porque la evidenciación fenomenológica deja a las cosas tales como son. Y si son irracionales, las deja en su irracionalidad. La evidencia de que algo es irracional es para mí la razón de su irracionalidad. Lo irracional tiene su puesto en la filosofía de Husserl.

Como la razón así entendida es algo transcendentalmen-

te constituyente, Husserl llama a su filosofía idealismo transcendental. No se trata de un idealismo en el sentido usual, sino de un idealismo de nuevo tipo, como nuevo es también, según vimos, su concepto de la subjetividad. Es un idealismo sólo en el sentido de una aprioridad del ser esencial respecto de la realidad de hecho, una aprioridad que se constituye para mí tan sólo manifestativamente en y por la intención de la conciencia pura. Es decir, la conciencia pura es el ser absoluto, y todo otro ser objetivo se funda intencionalmente en el ser de la conciencia pura. Es, pues, un idealismo de tipo radicalmente distinto de todo el que se suele entender por este vocablo.

Concluyamos. Husserl se preguntaba cuál es el objeto de la filosofía como ciencia estricta: respondió con el concepto de reducción cuyo correlato es la esencia. Se preguntó después como es posible una ciencia estricta de esta esencia: respondió con el concepto de intuición. Finalmente, se pregunta cuál es el problema filosófico radical: ya lo hemos visto, es la constitución. Y la «reconstitución» evidencial de esta constitución, esto y no otra cosa es la filosofía. Es la vida absoluta del *ego*.

Naturalmente, en el momento en que Husserl habla de vida del *ego* surge ante su mente el otro frente con el que tiene que debatirse, oriundo de una concepción distinta de la vida del espíritu: la vida como historia. Es el historismo. Después de haber luchado contra el psicologismo, Husserl tiene que enfrentarse con el historismo representado por un gran pensador algo más anciano que él, pero en última instancia coetáneo suyo: Dilthey.

W. Dilthey nace en 1833 y muere en 1911. Por un lado, comienza su filosofía pocos años después de la muerte de Hegel, y, por otro, aunque no alcanza la constitución sistemática de la fenomenología de Husserl, recibe, sin embargo, la impronta que en él producen las Investigaciones Lógicas, especialmente la última de ellas. Es lo que mueve a Husserl a enfrentarse con la concepción de la filosofía de Dilthey.

Dilthey, gran cultivador de la Historia, se enfrenta con la filosofía desde un punto de vista histórico relativamente nuevo; sólo relativamente, porque la concepción sociológica de Augusto Comte influye profundamente en su espíritu. Este punto de vista es completamente el opuesto al de Hegel: la filosofía no es obra de la razón absoluta, sino de la vida humana. Dilthey es el gran teórico de la vida. En su concepción de la vida, Dilthey acusa la influencia de la filosofía y de la psicología francesas. Pero lo que Dilthey entiende por psicología no es lo que él mismo llama «psicología explicativa», sino una psicología de otro tipo, la «psicología comprensiva» (*verstehende Psychologie*), cuyo intento recae no sobre la estructura psíquica, sino sobre algo mucho más vasto: la vida anímica entera. La vida, en esta otra

dimensión, que Dilthey habrá de caracterizar de un modo preciso, es la clave de su idea de la filosofía. Para caracterizarla con la brevedad exigida por nuestro propósito, agruparemos sus ideas en torno a cuatro puntos fundamentales: el origen de la filosofía, el objeto de la filosofía, el problema filosófico, el valor último de la filosofía.

I. *El origen de la filosofía.*—Como acabamos de indicar, la filosofía no nace para Dilthey de la estructura de una razón absoluta, sino de la condición intrínseca de la vida humana. Aquí, vida significa la vida tal como es realmente vivida y sentida por cada uno de los hombres, sean cualesquiera los mecanismos psico-biológicos que entren en juego. La vida humana es, ante todo, una *unidad* que se halla en un constante *cambio de estado*. En este cambio hay un momento de unidad subjetiva, por así decirlo: la conciencia de la mismidad de la persona que vive esos cambios. Por otro lado, esta vida se constituye y se despliega en interdependencia con el mundo exterior. Este todo en que se despliega una misma persona que va cambiando de estado en interdependencia con el mundo en una forma unitaria, es lo que precisa y formalmente entiende Dilthey por vida. Su comprensión es el descubrimiento de la estructura de la vida misma.

Cada estado de ella es un acontecimiento o suceso (*Vorgang*), cuyo doble correlato es, de un lado, la mismidad del alma, y, del otro, el mundo objetivo. La forma de todo acontecimiento es el tiempo. En cada uno de sus instantes el campo de la conciencia es lo que constituye el estado de ella. En su conexión total estructural cada estado tiene tres momentos: un *momento representativo* del mundo exterior o interior, un momento de *estímulo afectivo* y un *momento volitivo*. Cada estado es sentido o vivido como tal estado; y este modo peculiar del estado del alma es lo que Dilthey

llama *vivencia*. La transición de un estado a otro, la fluencia del tiempo, es asimismo una vivencia. En esta estructura total hay un momento decisivo. Y es que la conexión unitaria de las vivencias y su transcurso temporal tienen un carácter estrictamente *teleológico*. En cada instante la vida es un todo, y la estructuración de las partes por un todo es justo la teleología. En su virtud, la vida no solamente es vivida como un estado en que se está, sino que es algo que tiene un sentido, vivido asimismo como determinante, por lo menos parcial, del transcurso de sus estados.

Tomada en su conjunto unitario, la vida ofrece, pues, dos caracteres esenciales. Es, ante todo, un *proceso* en el que el alma cobra una cierta firmeza por lo que respecta a los tres momentos de representación, estímulo y volición. Pero, además, este proceso tiene un carácter *evolutivo*. La vida evoluciona por una triple condicionalidad: la condicionalidad evolutiva del cuerpo, la influencia del medio y, sobre todo, la conexión de la vida de cada cual con el mundo espiritual circundante. Por esta última condición la vida es constitutivamente social e histórica. La vida no es solamente la vida de un alma aislada, sino la vida de un alma que convive social e históricamente la vida de las demás almas.

En esta unidad, a la vez personal e histórica, el proceso evolutivo de la vida va constituyendo elementos esenciales de la conciencia humana, que son a modo de precipitado de aquella vida. El momento representativo de cada estado de conciencia conduce, en el individuo y en la sociedad, a una *imagen objetiva del mundo*. Los momentos afectivos constituyen una experiencia de lo valioso o no valioso en la vida, una experiencia de los valores, que Dilthey llama *experiencia de la vida*. Y los momentos volitivos van alumbrando *principios de acción* con que regir la vida. Estos tres aspectos (imagen del mundo, experiencia de la vida y princi-

pios de acción) se hallan inexorablemente envueltos en el sentido teleológico de la vida. Pero esta inclusión es oscura y dificultosa. Aquellos tres momentos, que están constitutivamente anclados en la estructura profunda de la vida, han de ser teleológicamente unificados también en su sentido. Y el impulso vital con que el hombre tiene que llevar a cabo esta unificación es justamente el origen de la filosofía. La filosofía no es un movimiento puramente intelectual de la razón, sino que es un movimiento que emerge de la estructura integral de la vida, incluyendo en ella no solamente los momentos objetivos de un conocimiento del mundo, sino también la experiencia vital de los valores y la experiencia de los principios de acción. La filosofía es así una propiedad personal de la vida. Sin embargo, no se trata de una propiedad estrictamente individual. En su gran decurso histórico, el proceso vital ha adquirido la experiencia de la *homogeneidad* del pensamiento humano y de la *identidad* de un mundo independiente de nosotros. De ahí que la filosofía no es solamente una reflexión individual, sino la realización de una posibilidad en determinadas condiciones, individuales e históricas, dadas.

Pero todo ello no constituye sino una vaga indicación: incardina de antemano la filosofía en el impulso a un sentido unitario del mundo, de los valores y de la acción; pero no nos dice aún en qué consiste precisamente. Es lo que ahora tendrá que decirnos Dilthey.

II. *El objeto de la filosofía.*—La vida, según acabamos de decir, se ve impulsada a una concepción unitaria del mundo, de los valores y de las acciones. Esta concepción unitaria pertenece a la vida por la propia estructura de ésta. Y a esta concepción es a lo que temáticamente llama Dilthey «concepción del mundo» (*Weltanschauung*). Toda vida reclama, pues, desde sí misma una concepción del mundo. No

confundamos esta idea de la concepción del mundo con lo que antes hemos llamado imagen del mundo; mientras esta última concierne tan sólo al conocimiento objetivo del mundo circundante, tanto interior como exterior, la concepción del mundo se refiere a la totalidad de la vida.

Toda vida, decía, impulsa a una concepción del mundo. Pero este movimiento es enormemente problemático y dificultoso. Y es que la vida, desde el punto de vista de su estructura total, se halla afectada por dos caracteres que se oponen a su propia unidad. De un lado, la vida tiene intrínsecas cesuras o lagunas; de otro, tiene momentos que se contraponen irreductiblemente entre sí. Y tomada en su propia totalidad, la vida se halla inscrita entre un nacimiento y una muerte que no pueden fácilmente comprenderse desde la vida misma. Estas dificultades, inscritas en la estructura misma de la vida, constituyen un enigma. Los enigmas son justamente los que impulsan, por un lado, a una concepción del mundo, y los que, por otro, la dificultan. El objeto de la concepción del mundo no es el enigma del conocimiento objetivo, sino el enigma de la vida. En la concepción del mundo, suscitada por los enigmas de la vida, busca el hombre firmeza, eficacia, dominio de la vida. Ahora bien: la filosofía es un tipo de concepción del mundo. De ahí que su objeto propio es *el enigma de la vida*. He aquí lo que Dilthey buscaba.

Pero, ya lo indicaba, esto no es suficiente. El hombre puede resolver los enigmas de la vida, o por lo menos puede situarse frente a los enigmas de la vida, en muy diversas actitudes. Toda concepción del mundo emerge de una experiencia de la vida misma. Y como tal, envuelve siempre los tres momentos de imagen del mundo, experiencia de la vida y principio de acción. Pues bien: el hombre se halla en su vida constitutivamente rodeado de lo invisible y en cons-

tante trato con lo invisible. El comportamiento en que esto acontece es, para Dilthey, la experiencia religiosa. En esta experiencia se halla la vida humana vertida hacia poderes trascendentes, adversos unos, favorables otros. Y el sistema de vida inspirado en esta experiencia religiosa es lo que llamamos *concepción religiosa del mundo*. Toda religión envuelve una determinada concepción del mundo. Pero el hombre puede afrontar los enigmas de la vida desde otra actitud. El hombre puede fijarse en momentos singulares de su propia vida, desconectados de los demás momentos. En aquéllos puede deponer el hombre el disfrute de los valores de la vida y de las cosas, en los que logra la alegría de la vida. Estos momentos extraídos de la vida son así elevados a ideal de ella, en el sentido que acabamos de indicar, y constituyen el contenido del arte. En el arte, el hombre no se evade de la vida hacia un mundo transcendente, sino que reposa idealmente en algunos de sus valores intrínsecos. En virtud de esta idealización, cobra el hombre el libre juego de su espíritu, desde el cual adquiere una significación especial el conjunto de la vida. Es la *concepción artística del mundo*. Todo arte, y en especial toda poesía, envuelven, a su modo, esta concepción del mundo. Tanto en la religión como en el arte, el hombre se libera de sus vínculos con lo inmediatamente dado, y desde el término logrado por esa liberación confiere un sentido propio a la totalidad de la vida. Pero el hombre puede tomar todavía una tercera actitud. El hombre puede abarcar la totalidad de la vida en el intento de un saber universalmente válido fundado en la razón. Este intento es justamente la filosofía; esto es, la *concepción filosófica del mundo*. A diferencia de la concepción religiosa, la concepción filosófica es universal y tiene validez general. Pero,

a diferencia de la concepción artística, la concepción filosófica pretende actuar sobre la vida para reformarla.

De aquí que deba distinguirse cuidadosamente entre el objeto y la función de la filosofía. El objeto de la filosofía no es el conocimiento del mundo, sino el enigma de la vida. Y su función es, siempre y sólo, llevar a un saber racional de validez universal para la vida individual e histórica. No se trata del ente, del objeto kantiano o de los hechos científicos; se trata del enigma de la vida en cuanto dominable por un saber racional de validez universal. He aquí, para Dilthey, el objeto de la filosofía, incluyendo en el vocablo *objeto* tanto el objeto como la función. Entonces Dilthey se verá forzado a decirnos en qué consiste el problema de la filosofía.

III. *El problema filosófico.*—Para Dilthey, el problema de la filosofía no ha de tomarse en abstracto, sino en concreto; es decir, en su concreción histórica. Cuando hablamos de la filosofía como problema, pensamos ordinariamente en los problemas que su objeto puede suscitar. Sin embargo, por encima de estos problemas que dimanen de su objeto, la función de la filosofía en la vida es siempre la misma. Pero esto nos indica, recíprocamente, que la función de la filosofía puede conducir a filosofías distintas por razón del contenido de sus problemas objetivos. Y en este sentido no existe «la» filosofía, sino tan sólo «las» filosofías. De ahí que la única forma en que se presenta la filosofía como problema es la *historicidad*. La historicidad es esencialmente el carácter de una situación temporal. Y en nuestro tiempo, el contenido de la filosofía, después de la larga experiencia de todos los siglos, se ha plasmado en muchos sistemas filosóficos que para Dilthey se reducen a tres. Ante todo, el *naturalismo* (materialismo antiguo y moderno, positivismo). En segundo lugar, lo que Dilthey llama el *idea-*

lismo objetivo (estoicismo, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, etc.). Finalmente, el *idealismo de la libertad* (Platón, la filosofía helenístico-romana, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran, etc.). El choque de estas tres concepciones filosóficas del mundo es formalmente para Dilthey el *problema filosófico* de nuestro tiempo.

El *método* para afrontarlo está determinado por esta estructura antinómica del contenido de la filosofía. Los tres tipos de concepción filosófica del mundo pretenden tener realidad objetiva. Ahora bien: precisamente por esto la situación en que se encuentra la filosofía es la imposibilidad radical de resolver esas antinomias por una discusión dialéctica o metafísica de sus afirmaciones objetivas. Cada sistema tiene sus razones y opone a los demás sus objeciones, las cuales se intentan resolver objetivamente desde los otros sistemas, con lo cual no se ha dado un paso hacia adelante. Para Dilthey, las antinomias entre estos tres sistemas son lógica y metafísicamente irreductibles. Sus problemas, por tanto, no tienen ni tratamiento ni solución objetiva universalmente válida. Pero si consideramos no precisamente este aspecto objetivo del contenido de los sistemas, sino la función de la filosofía en la vida humana, entonces cabe tomar ante aquellos tres sistemas una actitud distinta: ver en ellos la expresión de tres tendencias de la vida. En tal caso, el método de tratamiento del problema filosófico de aquellas antinomias será un *método hermenéutico*. No se trata de una discusión de razones objetivas, sino de tomar la filosofía y su diversidad de contenido objetivo como un hecho histórico que se trata de comprender desde la estructura misma de la vida. Y esta comprensión es justo lo que Dilthey llama interpretación o hermenéutica.

Esta actitud hermenéutica, ante el problema de la antinomia histórica del contenido de la filosofía, ha de hallar

en la vida su *principio* propio. Este principio es el hecho de que la vida no solamente es fragmentaria e internamente contrapuesta en sus diversos momentos, sino que, por su propia índole, la vida es *polifacética* (*mehrseitig*). Y este polifacetismo de la vida es justamente el principio supremo de la hermenéutica de la filosofía. Con ello aparece claramente la fórmula del problema de la filosofía para Dilthey. En nuestra situación histórica, la filosofía no puede ser una discusión de las verdades objetivas propugnadas por los distintos sistemas filosóficos, sino algo distinto, una *filosofía de la filosofía* como descubrimiento de las raíces hermenéuticas de toda filosofía. En su intento de constituir la función racional universal en que asentar la vida, la filosofía conduce intrínsecamente a distintas visiones objetivas que es inútil pretender superar. Por esto, a pesar de su objetiva irreductibilidad de contenido, la filosofía es siempre una y la misma en su función como concepción del mundo. ¿Qué valor tiene entonces el conocimiento filosófico?

IV. *El valor de la filosofía.*—Si se considera cada sistema de filosofía, según nos dice Dilthey, como un organismo vivo más o menos clausurado en sí mismo, parece que nos sumergimos en un escepticismo o relativismo. Sin embargo, nos dice Dilthey, esto no es así. Porque no se trata de desconocer el aspecto de verdad objetiva que subyace en cada uno de aquellos tres sistemas filosóficos, sino de reconocerlo en su plena objetividad y verdad. De lo que se trata es de comprender cómo según las diversas facetas de la vida, y las tendencias dominantes de cada pensador o de cada época, se han alumbrado verdades objetivas distintas e irreconciliables. Con lo cual se afirma, de un lado, la existencia de una realidad objetiva independiente del hombre, y, de otro, la primacía del espíritu sobre toda

otra forma de realidad. La existencia de una misma realidad objetiva, y dentro de ella la primacía de la realidad del espíritu, es justamente el resultado de esta filosofía de la filosofía, y no un relativismo escéptico que diluye toda verdad. Toda verdad y toda objetividad se hallan incardinadas en la vida del espíritu.

Es el punto preciso en que va a incidir la reflexión de Husserl. Esta reflexión va a centrarse en dos puntos: la idea de la filosofía como emergencia de la vida del espíritu y la idea de la filosofía como concepción del mundo.

a) A pesar de todos los esfuerzos de Dilthey, su filosofía es, para Husserl, un radical escepticismo. Es cierto que toda filosofía se halla en contraposición, a veces irreductible, con otras filosofías. Pero esta verdad, de hecho, deja intacta la cuestión de la verdad de principio. No solamente la filosofía, sino la ciencia misma, se halla en aquella situación de hecho; sin embargo, nadie, ni el propio Dilthey, negaría a la ciencia un valor objetivo y la posibilidad de resolver objetivamente sus problemas. Dilthey, según hemos visto, no niega que en la vida del espíritu, tomada como es de hecho, emergen verdades objetivas. Sin embargo, en lugar de atender a la verdad objetiva que de hecho alumbró la vida del espíritu, atiende y da primacía al hecho de que aquella verdad es un momento de la vida del espíritu. En última instancia, toda afirmación objetiva se reduce, para Dilthey, al hecho de la objetividad, pero no a la objetividad del hecho. Ahora bien: aplicado esto a cualquier verdad, todo hasta el principio de contradicción, sería un simple hecho. No habría ninguna verdad que fuera verdad aunque no hubiese existido una humanidad histórica capaz de conocerla. Es cierto que constituye un problema grave la relación entre el valor objetivo y el hecho fuente de su validez en la conciencia. Pero ello no obsta para que la distin-

ción exista y para que existan principios cuya verdad objetiva domina al hecho de su afirmación por el hombre. Toda ciencia, incluso la matemática, está sometida a una condición histórica de hecho. Pero la verdad de las teorías matemáticas no pende de esa condicionalidad histórica. Recíprocamente, el estudio de esta condicionalidad jamás podrá arrojar la menor luz sobre la verdad objetiva. De razones históricas sólo pueden resultar consecuencias históricas. Más aún: la propia ciencia histórica sería incapaz de existir si se limitara a puras condiciones fácticas. El historiador, como quiera que sea, se apoya en ciertos principios que como tales imponen sus condiciones de verdad al conocimiento histórico. De ahí que la negación histórica de toda verdad de principios sea pura y simplemente un contrasentido. La marcha de la ciencia es dificultosa y muchas veces se halla erizada de contradicciones; pero nada de esto impide el valor objetivo ideal de la verdad de una ciencia. La fragilidad de un momento cultural del espíritu nada tiene que ver con la invalidez objetiva de una verdad. El historicismo es un extravío tan grande como el naturalismo. Que los hechos sean naturales o históricos es algo que no modifica su condición de hecho. Y con puros hechos no se obtendría nunca más que un conglomerado de hechos, jamás una filosofía ni de la naturaleza ni del espíritu. Es cierto que toda verdad objetiva se constituye desde una vida del espíritu, pero no desde una vida empírica, sino desde una vida transcendental; esto es, desde una vida que alumbra una verdad objetiva, cuya validez es absoluta para el propio espíritu. El espíritu empírico pende de lo que sea *esencialmente* la estructura del espíritu en cuanto tal.

b) Pero, aun prescindiendo de este grave y radical error de Dilthey, es insostenible la idea de la filosofía como concepción del mundo. La filosofía, entendida como un

saber universal y racional, envuelve un equívoco que es menester disipar. Una cosa es el saber de la vida; otra, la ciencia estricta y rigurosa que puede alumbrarse en ese saber. Lo primero puede conducir a una concepción del mundo que será, en definitiva, una sabiduría. Sólo lo segundo conduce a una ciencia filosófica. Es verdad que ambos aspectos se hallan muchas veces turbiamente entreverados. Sin embargo, la distinción es clara: desde que hay hombres, ha habido concepciones racionales del mundo; sin embargo, esa forma de racionalidad llamada ciencia es de creación sumamente reciente. Es cierto que, muchas veces, una idea y una verdad han sido alumbradas por la sabiduría. Pero mientras la sabiduría pasa, la verdad por ella alumbrada pertenece ya eternamente a la ciencia de la humanidad. Es posible que los hombres la olviden, pero este olvido nada tiene que ver con una reabsorción en la sabiduría que la alumbró. Cuando una verdad se enuncia, es la razón quien tiene la palabra y no la sabiduría. No puede confundirse nunca la ciencia filosófica con una concepción del mundo y de la vida. Allí donde la verdad no llega, la razón como ciencia, enmudece, pero no deja paso al lenguaje de la sabiduría. Ante un problema matemático no resuelto, de nada nos serviría apelar a la concepción del mundo, en la que han sido formuladas las verdades que constituyen el problema. Las cuestiones técnicas han de resolverse por la técnica y no por la sabiduría; lo mismo acontece con las cuestiones científicas y con la filosofía. Lo que sucede es que la vida apremia, y cuando la ciencia filosófica no resuelve con evidencia apodíctica el problema, se hace hablar a la sabiduría. En su lugar es menester urgir más y más el esfuerzo científico de la ciencia positiva y de la filosofía. Puede haber litigios entre las concepciones del mundo, pero sólo la ciencia puede decidir sobre la verdad. Para una con-

cepción del mundo es esencial saber si una verdad ha sido enunciada por Aristóteles o Kant, por Santo Tomás o por Paracelso, o por Darwin. Para la ciencia, esta conexión es absolutamente irrelevante. Lo que decide no es el pensador ni la concepción del mundo vigente en su época o en su sociedad, sino pura y simplemente la escueta verdad. La filosofía ha de renunciar a ser sabiduría para convertirse pura y simplemente en ciencia filosófica estricta y rigurosa. La filosofía, como concepción del mundo, es una sabiduría en que una personalidad enseña a otra y la conforma. Pero la ciencia es impersonal; sus colaboradores —nos dice Husserl— no necesitan sabiduría, sino talento para la teoría. Por esto el conocimiento científico carece en absoluto de profundidad, porque no se mueve en el caos de la oscuridad, sino en un sistema que idealmente pretende ser claro y evidente. La profundidad —nos dice Husserl— es cosa de la sabiduría; el rigor conceptual y la claridad son cosa de la estricta teoría. Por esto nuestra época, que se halla tan falta de claridades, lo que más necesita es una filosofía como ciencia. Es cierto que no por ello renunciamos a la historia. Pero no como una ciencia empírica que describe las épocas y las culturas, sino tan sólo como recuerdo que sirva de estímulo espiritual a nuestro propio intento científico. El estímulo para la investigación no puede venir de otras filosofías, ni puede consistir en discutir otras filosofías, sino que tiene que venir de las cosas y ha de consistir en discutir objetivamente los problemas que éstas plantean. Y estas cosas no pueden identificarse ni con los hechos de la ciencia natural ni con los hechos históricos. Todo psicologismo y todo historicismo son un contrasentido. Las cosas de que ha de ocuparse la filosofía son los principios esenciales de toda realidad empírica, y su método no es ni

puede ser sino una fenomenología. Sólo así es posible la filosofía como ciencia estricta y rigurosa.

Con esta crítica de Husserl no quedan, sin embargo, resueltos los problemas mismos de que Husserl quiere ocuparse. Por un lado, la oscuridad de la relación entre el saber filosófico y la vida natural, por así decirlo, del espíritu, y, por otro, la insuficiente radicalidad del propio problema fenomenológico, son los dos puntos sobre los que va a incidir la reflexión de un discípulo de Husserl: Heidegger.

La posición de Heidegger frente a Husserl concierne, a la vez, al término mismo de la fenomenología, es decir, al problema filosófico, y al acto radical de reducción en que se abre este problema. Y este último punto le lleva a enfrentarse también con Dilthey.

I. *El problema filosófico fundamental.*—Husserl ha intentado esclarecer eso que llamamos ser. Pero ¿qué entiende por ser? Husserl nos dice: ser es, por ejemplo, ser hombre, ser piedra, ser animal; esto es, ser es esa unidad de sentido que llamamos esencia. Para Heidegger esto es insuficiente, porque lo que de esta suerte se ha esclarecido es, por ejemplo, lo que es el hombre. Sin embargo, se ha resbalado entonces sobre el «es» mismo cuando decimos de algo que es hombre. Es decir, en el estricto rigor de los términos, Husserl no se ha planteado el problema del sentido del ser. Heidegger recuerda a este propósito un pasaje del Sofista de Platón en el que se enfrenta con todos los físicos anteriores a él y coetáneos suyos, que dicen que el ser es lo caliente o lo frío, o lo húmedo o lo seco. Platón les reprocha el que con ello confunden el ser (*εἶναι*) con «lo que» es el ser en cada caso. Lo cálido «es», pero «es» no es lo cálido, porque también lo frío «es». Hablan

del ser como si fuera una de las cosas que son. Por esto, añade Platón, parece que están contando un mito, el mito del ser. El ser es algo distinto de la esencia. La esencia es el ente, pero no es el ser. Esta diferencia entre el ser y el ente es lo que Heidegger llama *diferencia ontológica*. No sólo las realidades, sino incluso las esencias de Husserl, pertenecen al dominio de lo óntico; las esencias de Husserl son, para Heidegger, meras «generalidades ónticas». Sólo el ser es lo ontológico, y, recíprocamente, lo ontológico concierne al ser en su diferencia con los entes. El sentido del ser es, pues, el problema radical de la filosofía; su objeto formal es el ser y no el ente. La filosofía es pura y simplemente ontología.

Husserl había llegado a las esencias ónticas mediante una reducción transcendental de la realidad fáctica, mediante una transcendencia que nos ha llevado de todo lo real a su esencia. Pero este acto no es suficiente, porque el ser no es una cosa o esencia más. No se trata del objeto supremo, o de la esencia suprema entre todos los objetos y esencias, porque esto sería hacer del ser un ente. El ser es siempre y sólo ser del ente. Por consiguiente, hay que prolongar, en cierto modo, la transcendencia en una línea distinta, la transcendencia que nos lleve de todo ente al ser. Sólo así entenderemos cuál es el sentido del ser en sí mismo. Ahora bien: Husserl ha logrado hacernos ver que el tiempo es aquello en que se constituye todo sentido. Para la constitución del ser ante nuestra mente, el tiempo desempeña también esta función constituyente; en él se constituye el sentido del ser. Pero ¿de qué tiempo se trata? ¿Es el tiempo como mera fluencia, o un tiempo más radical? El ser y el tiempo, en su unidad radical, se le convierten entonces a Heidegger en la estructura del problema

ontológico. Queda así formulado su problema: Ser y Tiempo. ¿Cómo afrontarlo?

II. *La raíz del problema filosófico.*—Husserl se eleva transcendentemente desde la vida natural al problema filosófico mediante un acto de reducción. Pero en este acto atiende Husserl solamente al término a que nos conduce, a la esfera de lo transcendental. Por esto, la reducción es un acto que, para Husserl, reposa en cierto modo sobre sí mismo. Ahora bien: Heidegger se plantea el problema de la reducción como un acto ejecutado. Y, desde este punto de vista, la reducción es un acto de la vida natural del hombre. Ciertamente no es la vida natural misma, pero tampoco es algo meramente superpuesto a ella, sino que es un acto que emerge de esa vida natural, simplemente como *una* posibilidad que le pertenece por su propia índole. Será necesario determinar, pues, la estructura de la vida natural para ver en qué punto de ella brota, y cómo brota, la filosofía como una posibilidad humana. Husserl ha desatendido esta investigación. Esta investigación no es aún una ontología, porque el hombre no es naturalmente un ontólogo. Sin embargo, puede serlo. Y, por esto, este análisis de la vida es una pre-ontología. Heidegger lo llama ontología fundamental, donde fundamental significa fundante de la posibilidad de la ontología. La filosofía, esto es, la ontología, es una posibilidad que arranca de la pre-ontología inscrita en el ser del hombre.

III. Determinado así el problema filosófico y su raíz, Heidegger se ve retrotraído a un análisis estructural del hombre y de su vida natural. Es el punto en que Heidegger ha de enfrentarse con Dilthey. Dilthey, y en general toda la llamada filosofía de la vida, toma la vida como algo que transcurre en sus diversas vivencias. Y aquí está la radical insuficiencia de Dilthey. Hace falta caracterizar la vida como

modo de ser del hombre, y no limitarse a describirse sus estructuras vivenciales, las cuales son siempre meramente ónticas.

IV. Esto supuesto, ¿cómo afronta Heidegger la caracterización ontológica de lo que ónticamente llamamos vida? Heidegger parte del hecho de que el hombre, en cualquier acto de su vida, está siempre constitutivamente abierto a las cosas y a sí mismo, comprendiendo en esta apertura, de una manera más o menos oscura e imprecisa (de una manera justamente pre-ontológica), que aquello a lo que está abierto, y con lo que tiene que habérselas el hombre, «es» de tal o cual manera; la comprensión del ser es el acceso a todo ente. Esto es, el hombre en su vida, tiene ese modo de ser que Heidegger llama «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*). Esta comprensión no es un mero acto que recae sobre un objeto llamado ser, sino que es, digámoslo así, un momento del ser mismo del hombre, un momento de su modo de ser. Por tanto, es un modo en que el ser mismo se halla presente al ser del hombre. La comprensión como modo de ser pertenece al ser mismo del hombre.

¿Qué es esta presencia? El hombre es un ente en cada una de cuyas acciones trata de ser de una manera o de otra; cada una de sus acciones se ejecuta, pues, con vistas al ser que se va a ser. Este «en vista de» es justo la comprensión del ser del hombre mismo. Y en esta comprensión va envuelta, por tanto, de una manera imprecisa y pre-ontológica, la comprensión del ser. De ahí que el hombre es el ente que consiste en que le es presente (*Da*) el ser mismo (*Sein*). Por esto el ente humano es lo que Heidegger llama *Da-sein*. El hombre es, pues, aquel *ente* cuyo *ser* consiste en la presencia del ser. Por esto no puede entenderse el ser desde el hombre (es el error de toda antropología filosófica

al uso), sino que ha de entenderse al hombre desde el ser, pues el hombre vive con vistas al ser. El hombre es lo que es por y desde el ser. Ahora bien: ser, *sistere*, desde (*ex*) algo, es justo lo que se llama *ex-sistencia*. La esencia del *Dasein* es, pues, *ex-sistir* desde el ser, existir con vistas a su ser propio para ser sí mismo. Aquí existir no ignifica el hecho de tener existencia real, sino que significa el modo como llega el hombre a ser lo que es. El hombre no puede caracterizarse ni por tener existencia real ni por ser *lo que es*, sino por el modo *como* es lo que es; esto es, existiendo. En definitiva, el hombre como *ente* es *Dasein*, y el *ser* de este ente, que es el *Dasein*, envuelve como momento suyo la comprensión del ser. Por esto la ontología fundamental es análisis ontológico del *Dasein*, es un análisis existencial. La vida real y efectiva del hombre tiene carácter óntico; sus vivencias todas, lo único a que ha atendido Dilthey, son algo óntico; la manera de vivirlas y el tipo de ser que en ellas se plasma es un asunto de la vida personal de cada cual, que ha de resolverse ónticamente. Pero el carácter ontológico de esta vida óntica es la existencia, porque la vida entera es sólo algo vivido en vista del ser. Mientras «vida» es algo óntico, «existencialidad» es algo ontológico. Para simplificar esta exposición me tomaré la libertad de llamar al *Dasein* simplemente existencia.

Ahora bien: la existencia se encuentra entre las cosas esbozando sus proyectos y sus posibilidades para existir. Y el horizonte de este esbozo de posibilidades es justo lo que Heidegger llama *mundo*; algo completamente distinto del mundo como totalidad de las cosas o entes. A la existencia humana compete, pues, esencialmente, el ser en un mundo. La comprensión del ser, en vista del cual y desde el cual el hombre existe, es, pues, también una comprensión del mundo. Desde esta comprensión del mundo es desde la que mi

existencia tiene el «cuidado» (*Sorge, cura*) de descubrir y comprender lo que son todos los entes que hay en ese mundo. Es decir, la comprensión del ser desde el cual existo para mí mismo es, a una, la comprensión del ser que no es la existencia misma. En y por esta comprensión son patentes a la existencia los entes intramundanos y su ser; esta patencia es lo que Heidegger llama «verdad» (*alétheia*).

De esta suerte, la comprensión de mí mismo y de todos los entes intramundanos sólo es posible porque mi existencia *precede* ontológicamente a todo ello. Existo, en efecto, previamente desde el ser para realizar ónticamente mi vida; y para la búsqueda y el encuentro de todos los entes intramundanos, es también mi existencia la que esboza previamente un mundo, en el cual de antemano está cuidando de descubrir las cosas y el ser de ellas. Mi existencia, pues, es en cierto modo algo «pre-cursor», en el sentido etimológico de la palabra; algo que, en cierto modo, va por delante anticipándose tanto a lo que voy a ser yo mismo como a la patentización de las cosas intramundanas. Porque soy ex-sistente es por lo que soy pre-currente.

La caracterización ontológica de la existencia envuelve, como momento ontológico de ésta, la comprensión del ser en forma de mundanidad y de cuidado. Pero todo ello no son sino momentos del ser de la existencia, no son el sentido total y radical de esta existencia misma. Para descubrir el sentido del ser entero de la existencia bastará atender a lo que subyace en la exposición anterior. Existimos, en efecto, desde el ser y bosquejamos desde él lo que vamos a ser. Esto significa que el modo de existir desde el ser envuelve formalmente la posibilidad de venir desde el ser a lo que aún no somos, pero vendremos a ser. Este «por-venir» pertenece intrínsecamente al sentido del ser desde el que existimos; el ser de la existencia tiene, pues, intrínsecamente,

este sentido de futurición. Aquí futuro no significa simplemente lo que aún no es, pero que en algún momento ulterior será, sino que significa el modo de ser según el cual el ser, desde el que existimos, tiene el carácter de ser nuestra propia posibilidad de existir. El ser como pre-nuncio de nuestra propia existencia es lo que llamamos futuro. El ser de la existencia es, en este sentido, el ser mismo como futurición. El futuro, pues, no es un momento posterior del tiempo, sino un momento del ser de la existencia misma. Sólo porque comprendemos el ser como nuestra propia posibilidad es por lo que esbozamos nuestro proyecto de ser; y sólo porque esbozamos este proyecto es por lo que, ónticamente, puede darse ese transcurso que llamamos llegar a ser en el futuro.

Precisamente porque el ser de la existencia es futurición, la existencia comprende también su ser como algo que «ya» es. Con lo cual la existencia cobra este carácter de preterición. Pretérito no significa lo que fue y ya no es, sino que significa ese modo del ser de la existencia según el cual comprendemos que su ser es «ya». Nada puede ser comprendido como un «ya» sino desde la futurición. El pretérito está esencialmente fundado en el futuro, tomadas ambas expresiones no como puntos sucesivos en la línea del tiempo, sino como determinaciones intrínsecas del ser mismo de nuestra existencia.

Finalmente, sólo lo que desde la futurición es comprendido como «ya» sido es lo que hace posible la comprensión de lo que actualmente somos; es decir, el ser, por ser una futurición que determina un «ya», es (y sólo por ello es) un presente actual.

Tomadas como tres determinaciones intrínsecas del ser mismo desde el que existimos, esas tres determinaciones constituyen la unidad de lo que es el ser desde que existi-

mos. Y esta unidad de este ser desde el que existimos es lo que Heidegger llama *temporeidad*. No se trata del tiempo, ni como sucesión ni como durée, ni como fluencia, sino de la unidad del ser desde el que existimos; es la tridimensionalidad intrínseca del «ex» mismo. La temporeidad es el tiempo originario; lo demás es tiempo vulgar e impropio, es sólo «ser *en* el tiempo». El hombre, como ente, es *Dasein*, y el ser de este ente es temporeidad. A esta temporeidad es a la que pertenece, como momento intrínseco suyo, la comprensión del ser. Y por esto es la temporeidad el *sentido* del ser de nuestra existencia.

Esta temporeidad es la estructura concreta de la existencia, y, por consiguiente, por ella somos pre-currentes en el sentido explicado; es decir, estamos allende nosotros mismos, estamos trascendiéndonos. La transcendencia no es posible sino porque la existencia es tempórea; por ser tempórea es por lo que estamos, anticipadamente, por encima de todas nuestras determinaciones ónticas. Es, por tanto, lo que hace posible lo que antes llamamos diferencia ontológica: la comprensión del ser a diferencia de la comprensión del ente. Mi ser es trascendental porque es tempóreo.

Pero en esta comprensión de nuestro ser va envuelta a una la comprensión del ser de los entes que no son mi existencia misma. Esto significa que la temporeidad, que es el sentido del ser de mi existencia, es, a la vez, el *horizonte* desde el que comprendo el ser de lo que no es la existencia: es el tiempo como horizonte del ser. Gracias a ello comprendemos también en los demás entes la diferencia entre el ser y el ente. Por dondequiera que se tome la cuestión, la diferencia ontológica está fundada en una transcendencia, y esta transcendencia tiene estructura tempórea. Es en ella en la que se constituye el sentido del ser.

En esta forma aún pre-ontológica es como la transcen-

dencia y la comprensión del ser, a diferencia del ente, pertenecen a la existencia humana.

Que esto sea una estructura puramente pre-ontológica significa que van envueltas en ella posibilidades distintas de enfrentarse con el ser. Para esclarecerlo, Heidegger apela a ese estado de ánimo fundamental que es la angustia. En la angustia, nos dice, parece que se nos escapan todas las cosas, y quedamos flotando en un puro ser vacío de todo ente, sin asidero alguno. Esta pérdida de los entes es el fenómeno de la *nada*, y aquello en que quedamos flotando es un puro *ser* sin ente a que asirse. La patencia de la nada es así la patentización del ser. La angustia sólo es posible por la temporeidad. Ahora bien: esto acontece a todos los hombres, no es nada peculiar de la filosofía. Pero en este fenómeno de la angustia se contienen posibilidades muy distintas. Una, por ejemplo, la de huir del ser y lanzarse a la búsqueda de un ente que nos salve de la angustia. Pero hay otra que consistiría en mantenernos expresamente en el ser a diferencia del ente, en mantenernos en la nada para patentizar más y más el ser. Pues bien; esta posibilidad es justamente la filosofía. La filosofía es así sólo *una* posibilidad, pero una posibilidad incardinada en la estructura pre-ontológica de nuestra existencia, y libremente elegida y aceptada por el hombre. La filosofía no es sino la tematización expresa de la transcendencia que pre-ontológicamente constituye la existencia. «Filosofar —nos dice Heidegger— es transcender explícitamente»; es decir, es hacerse cuestión del ser que de una manera no cuestionada, pre-ontológica, está comprendido por el mero hecho de existir el hombre. La filosofía no surge, pues, como Husserl pretendía, por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural.

En el horizonte de la temporeidad comprendemos que el sentido del ser es mucho más vasto de lo que hasta ahora había parecido. Hasta ahora se entendía por ser un carácter de las cosas «que están ahí» (*Vorhandenheit*). Pero este carácter no es más que un modo de ser entre otros, y, además, ni tan siquiera es el modo primario. Hay un modo de ser primario que Heidegger llama *Zuhandenheit*, neologismo germano difícil de traducir: las cosas en tanto que están a mano, sea para servirnos de ellas, sea para vivir con ellas en el sentido más amplio del vocablo. Es lo que acontece, por ejemplo, al zapatero con el cuero con que fabrica sus zapatos. Cuando al tratar con el cuero me encuentro con que no me sirve por algún defecto, o por cualquier otra razón, entonces lo que era *Zuhandenes* se me presenta como algo que sólo está ahí, *Vorhandenes*. En este segundo caso, el ser como algo que está ahí tiene una gran amplitud. Uno de sus modos es lo que llamamos realidad. Pero realidad es solamente un tipo de ser dentro de las cosas que están ahí; no todo lo que está ahí es real en el sentido con que, por ejemplo, las ciencias estudian la realidad. Pero, además, vemos que el propio estar ahí no es tampoco la forma primaria del ser, sino que se apoya, en su manifestación, en el ser como *Zuhandenheit*. Hay otros modos de ser. Ante todo, ser en el sentido de consistir (*Bestehen*). Hay además otro modo de ser que es la vitalidad (*Lebendigkeit*). Hay, finalmente y sobre todo, el tipo de ser que es el *Dasein* en el hombre. Como este *Dasein* o existencia es tempórea, el ser de la existencia no hace de ésta algo que simplemente está ahí, sino algo que acontece. El ser de la existencia es historicidad.

En definitiva, el ser es lo que pre-ontológicamente y ontológicamente determina y descubre lo que son los entes; el ser es «como la luz», que decía Aristóteles. La metafísica

clásica, según Heidegger, había considerado las cosas en tanto que son; pero nunca se había hecho cuestión del ser en y por sí mismo. Allende la metafísica es menester, pues, una ontología. El objeto de la filosofía es el ser en cuanto tal. Y en ella el hombre tiene la posibilidad intelectual de entrar plenamente en sí mismo. Aristóteles nos había dicho que la filosofía se pregunta qué es el ente. Por una sustitución de la palabra ente por la palabra ser, Heidegger resume casi todas las fórmulas aristotélicas en sentido puramente ontológico.

Husserl estimó siempre que la filosofía de Heidegger es una recaída en el antropologismo. Mantuvo enérgicamente su posición de que la filosofía es, y sólo puede ser, fenomenología transcendental.

Conclusión

En estas cinco lecciones hemos visto pasar unas cuantas ideas de la filosofía caracterizadas, ante todo, por su objeto.

Primero, para Aristóteles, el saber filosófico es el saber que recae sobre *el ente*. Segundo, en Kant, recae sobre algo más circunscrito, sobre *el objeto*. Tercero, en Augusto Comte, la filosofía recae sobre algo más circunscrito aún: sobre *los hechos científicos*. Cuarto, en Bergson, se trata de hechos, pero *los hechos inmediatos* de una conciencia. Quinto, para Dilthey el objeto del saber filosófico es *la vida*. Sexto, para Husserl, el objeto de la filosofía es la vida entera y sus objetos reducidos a *esencia fenoménica*. Séptimo, finalmente, Heidegger piensa que el objeto de la filosofía es *el ser puro*.

En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente. Con esto pensarán ustedes que los filósofos no se entienden entre sí. Depende de a qué se llame entenderse. Si por entenderse se quiere significar estar de acuerdo, evidentemente los filósofos no se entienden, porque no están de acuerdo. Pero si por no entenderse se quiere significar no saber más o menos de qué se trata, entonces hay que decir que, por el contrario, los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí. Y esta unidad extraña entre entenderse y no estar de acuerdo en nada

es lo que, positivamente, constituye un conflicto. Yo he querido dibujar ante las mentes de ustedes este conflicto en el que estamos sumergidos; un conflicto del que no puede salirse por combinaciones dialécticas sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica.

Prólogo a la tercera edición	i
Advertencia preliminar a la primera edición	7
Lección I: Aristóteles	9
Lección II: Kant	57
Lección III: A. Comte	113
Lección IV: Bergson	157
Lección V: Husserl	205
Conclusión	273

Filosofía

José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* [LB 760].

La crisis del catolicismo [LB 184].

Ética [AUT 19].

J. L. Austin, *Ensayos filosóficos* [RO].

A. J. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía* [AU 247].

Parte de mi vida [AU 319].

Georges Bataille, *El aleluya y otros textos* [LB 817].

Henri Bergson, *Memoria y vida* [LB 656].

Richard B. Brandt, *Teoría Ética* [AUT 56].

Lewis Carroll, *El juego de la lógica* [LB 363].

E. M. Cioran, *Adiós a la filosofía y otros textos* [LB 775].

Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* [LB 803].

Arthur C. Danto, *Qué es filosofía* [LB 612].

Alfredo Deaño, *Introducción a la lógica formal* [AUT 11].

Rene Descartes, *Discurso del método* [LB 736].

Reglas para la dirección del espíritu [LB 1034].

Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* [AU 271].

Erasmus, *Elogio de la locura* [LB 1068].

José Ferrater Mora, *Las crisis humanas* [LB 972].

De la materia a la razón [AU 225].

Fundamentos de filosofía [AU 412].

Indagaciones sobre el lenguaje [LB 223].

Cuatro visiones de la Historia Universal [LB 889].

Obras selectas (2 vols.) [RO].

El ser y el sentido [RO].

José Ferrater Mora y Priscilla Cohn, *Ética aplicada* [AU 300].

Kurt Gödel, *Obras completas* [AU 286].

Aron Gurwitsch, *El campo de la conciencia* [AU 238].

G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I [AU 384].

José Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía del Lenguaje* [AUT 25, AUT 43].

Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo* [LB 929].

John Hospers, *Introducción al análisis filosófico* [AUT 55].

David Hume, *Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo* [LB 1075].
Investigación sobre el conocimiento humano [LB 787].
 Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas* [AU 331-332].
 Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* [LB 163].
 Leszek Kolakowski, *El hombre sin alternativa* [LB 251].
 Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía* [LB 218].
 Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro* [AU 352].
 Leibniz, *Discurso de metafísica* [LB 911].
 Jan Lukasiewicz, *Estudios de lógica y filosofía* [RO].
 Herbert Marcuse, *Razón y Revolución* [LB 292].
La agresividad en la sociedad industrial avanzada [LB 337].
El marxismo soviético [LB 181].
 Julián Marías, *Antropología metafísica* [AU 356]..
Breve tratado de la ilusión [LB 1046].
Introducción a la filosofía [AUT 17].
La mujer en el siglo XX [LB 754].
Obras (10 vols.) [RO].
 Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* [LB 119].
 John Stuart Mill, *El utilitarismo* [LB 1054].
 Jesús Mosterin, *Conceptos y teorías en la ciencia* [AU 394].
Racionalidad y acción humana [AU 223].
 Javier Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía* (selección) [AUT 32].
 Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* [LB 507].
Así habló Zaratustra [LB 377].
Crepúsculo de los ídolos [LB 467].
Ecce homo [LB 346].
La genealogía de la moral [LB 356].
Más allá del bien y del mal [LB 406].
El nacimiento de la tragedia [LB 456].
 José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* [OOG 1].
Sobre la razón histórica [OOG 2].
La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva [OOG 3].
Una interpretación de la Historia Universal [OOG 4].
¿Qué es filosofía? [OOG 5].

Papeles sobre Velázquez y Goya [OOG 6].
Estudios sobre el amor [OOG 7].
El hombre y la gente [OOG 8].
Ensayos sobre la Generación del 98 y otros escritores españoles contemporáneos [OOG 9].
La deshumanización del arte y otros ensayos de estética [OOG 10].
Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América [OOG 11].
Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía [OOG 12].
España invertebrada [OOG 13].
Unas lecciones de metafísica [OOG 14].
Historia como sistema y otros ensayos de filosofía [OOG 15].
El tema de nuestro tiempo [OOG 16].
Meditaciones del Quijote [OOG 17].
En torno a Galileo [OOG 18].
Ideas sobre el teatro y la novela [OOG 19].
Investigaciones psicológicas [OOG 20].
Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía [OOG 21].
Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía [OOG 22].
Kant, Hegel, Scheler [OOG 23].
Goethe, Dilthey [OOG 24].
¿Qué es el conocimiento? [OOG 25].
Europa y la idea de nación [OOG 26].
El espectador (antología) [LB 758].
Obras completas (XII tomos).
 Blaise Pascal, *Pensamientos* [LB 800].
 Jean Piaget, *Estudios sobre lógica y psicología* [AU 318].
 Jean Piaget y otros, *Investigaciones sobre lógica y psicología* [AU 182].
 Karl R. Popper, *La miseria del historicismo* [LB 477].
 Luis Racionero, *Textos de estética taoísta* [LB 993].
 W. V. Quine, *Filosofía de la lógica* [AU 43].
Las raíces de la referencia [RO].
 Hans Reiner, *Vieja y nueva ética* [RO].
 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social. Discursos* [LB 763].
Las ensoñaciones del paseante solitario [LB 707].
 Bertrand Russell, *Ensayos filosóficos* [LB 116].

La evolución de mi pensamiento filosófico [LB 605].

Retratos de memoria y otros ensayos [LB 620].

Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones* [LB 298].

El ser y la nada [AU 417].

Sartre, Heidegger y otros, *Kierkegaard vivo* [LB 131].

Fernando Savater, *Panfleto contra el todo* [LB 900].

Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza* [LB 230].

Séneca, *Sobre la felicidad* [LB 797].

Stephen E. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética* [AU 244].

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-Philosophicus* [AU 50].

Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*.

Inteligencia y logos.

Inteligencia y razón.

El Hombre y Dios.

Historia de la filosofía

Rafael Arrillaga Torrens, *Kant y el idealismo trascendental* [RO].

Jonathan Bennett, *La «Crítica de la razón pura» de Kant* [AU 233, AU 306].

Thomas J. Blakeley, *La escolástica soviética*, [LB 196].

J. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón* [AU 241, AU 242].

Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* [AUT 28, AUT 29].

E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* [AU 268].

José Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía* [LB 497].

La filosofía actual [LB 168].

Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche* [AU 164].

José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* [BI 4].

Paulino Garagorri, *Españoles razonantes* [RO].

Introducción a Ortega [LB 231].

Carlos García Gual, *Epicuro* [LB 806].

Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau* [LB 651].

Stuart Hampshire, *Spinoza* [AU 323].

Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* [RO].

Holz, Kofler y Abendroth, *Conversaciones con Lukács* [LB 190].

W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea* [AU 109].

Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche* [AU 305, AU 343, AU 414].

Walter Kaufmann, *Hegel* [AU 31].

Anthony Kenny, *Wittgenstein* [AU 328].

Leszek Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de certeza* [LB 658].

Las principales corrientes del marxismo [AU 276, AU 314, AU 361].

S. Körner, *Kant* [AU 188].

Anthony A. Long, *La filosofía helenística* [AU 379].

Julián Marias, *Biografía de la Filosofía* [LB 740].

Historia de la Filosofía [RO].

Ortega [AU 373, AU 374].

Jesús Mosterín, *Historia de la Filosofía* [LB 962, LB 987, LB 1004, LB 1035].

James Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume* [RO].

John Passmore, *100 años de filosofía* [AUT 33].

Vidal I. Peña García, *El materialismo de Spinoza* [RO].

Fritz J. Raddatz, *Lukács* [LB 559].

Philip W. Silver, *Fenomenología y Razón Vital* [AU 213].

Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, [AU 397].

J. O. Ursom, *Berkeley* [LB 1052].

Fernando Vela, *Ortega y los existencialismos* [RO].

Ramón Xirau, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental* [LB 595].

Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* [LB 783].

Psicología

- Michael Argyle, *Psicología del comportamiento interpersonal* [AU 202].
- Elliot Aronson, *El animal social* [AU 299].
- Albert Bandura y Richard H. Walters, *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad* [AU 74].
- Judith M. Bardwick, *Psicología de la mujer* [LB 572].
- J. A. C. Brown, *Técnicas de persuasión* [LB 682].
- Jerome S. Bruner, *Acción, pensamiento y lenguaje* [APs 2].
- Mario Carretero y Juan A. García Madruga (compiladores), *Lecturas de psicología del pensamiento* [APs 1].
- Clyde Coombs y otros, *Introducción a la psicología matemática* [AUT 31].
- Miguel Costa y Carmen Serrat, *Terapia de parejas* [LB 930].
- Miguel Cruz Hernández, *Lecciones de psicología* [RO].
- N. Chomsky y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta* [AU 71].
- Flora Davis, *La comunicación no verbal* [LB 616].
- Juan Delval (compilador), *Lecturas de psicología del niño* (2 vols.) [AUT 5, AUT 6].
- Erik H. Erikson, *Historia personal y circunstancia histórica* [LB 709].
- H. J. Eysenck, *La desigualdad del hombre* [AU 289].
- Psicología: hechos y palabrería* [LB 657].
- La rata o el diván* [LB 728].
- Usos y abusos de la pornografía* [LB 711].
- Alfredo Fierro (compilador), *Lecturas de psicología de la personalidad* [AUT 35].
- Howard E. Gruber, *Darwin sobre el hombre* [AU 390].
- Rom Harré, *El ser social* [AUT 51].
- Karen Horney, *Psicología femenina* [LB 648].
- Helen Singer Kaplan, *La nueva terapia sexual* [LB 693, 694].
- Gordon R. Lowe, *El desarrollo de la personalidad* [LB 535].
- Alexander Lowen, *La depresión y el cuerpo* [LB 916].
- George A. Miller, *Introducción a la psicología* [LB 130].
- Mortimer Ostow, *La depresión: psicología de la melancolía* [LB 461].
- Jesús Palacios, Alvaro Marchesi, Mario Carretero (compiladores), *Psicología evolutiva* [AUT 72-73].
- Ivan Pavlov, *Fisiología y psicología* [LB 151].
- Maya Pines, *Los manipuladores del cerebro* [LB 699].
- José Luis Pinillos, *Principios de psicología* [AU 100].
- Robert Plomin, J. De Fries, G. E. McClearn, *Genética de la conducta* [AUT 75].
- James A. Schellenberg, *Los fundadores de la psicología social* [LB 848].
- María Victoria Sebastián (compiladora), *Lecturas de psicología de la memoria* [AUT 62].
- Anthony Storr, *La agresividad humana* [LB 217].
- Howar F. Taylor, *El juego del Cociente Intelectual* [AU 350].
- Manuel de Vega, *Introducción a la psicología cognitiva* [APs 3].
- Rita Vuyr, *Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget* [AU 382].

Psiquiatría

- Mary Barnes y otros, *Laing y la antipsiquiatría* [LB 688].
- Carlos Castaño del Pino, *Introducción a la psiquiatría* (2 vols.) [AUT 14, 15].
- Vieja y nueva psiquiatría* [LB 703].
- Andrew Crowcroft, *La locura* [LB 319].
- George Rosen, *Locura y Sociedad* [AU 111].

Psicoanálisis

- Carlos Castilla del Pino, *Cuatro ensayos sobre la mujer* [LB 340].
La culpa [LB 431].
Estudios de psico(pato)logía sexual [LB 1026].
Introducción al masoquismo [LB 449].
Psicoanálisis y marxismo [LB 213].
- H. J. Eysenck, G. D. Wilson, *El estudio experimental de las teorías freudianas* [AU 270].
- Sigmund Freud, *Autobiografía. Historia del movimiento psicoanalítico* [LB 172].
El chiste y su relación con lo inconsciente [162].
Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis [LB 62].
Escritos sobre la histeria [LB 496].
Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica [LB 539].
La histeria [LB 96].
La interpretación de los sueños [LB 34, 35, 36].
Introducción al narcisismo y otros ensayos [LB 444].
Introducción al psicoanálisis [LB 82].
El malestar en la cultura y otros ensayos [LB 280].
Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo [LB 256].

- Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños* [LB 423].
Los orígenes del psicoanálisis [LB 582].
Paranoia y neurosis obsesiva [LB 303].
Proyecto de una psicología para neurólogos y otros [LB 523].
Psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica [LB 359].
Psicoanálisis del arte [LB 224].
Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión [LB 193].
Psicopatología de la vida cotidiana [LB 19].
Sexualidad infantil y neurosis [LB 404].
Tótem y Tabú [LB 41].
Tres ensayos sobre teoría sexual [LB 386].
El yo y el ello [LB 475].
- Leon Grinberg, *Culpa y depresión* [AUT 69].
- Leon Grinberg y Rebeca Grinberg, *Psicoanálisis de la emigración y del exilio* [LB 1060].
- Carl G. Jung, *Los complejos y el inconsciente* [LB 155].
- Margaret S. Mahler, *Diez años de psicoanálisis en los Estados Unidos (1973-1983)* [AU 364].
- Paul Roazen, *Hermano animal: la historia de Freud y Tausk* [LB 427].
Freud y sus discípulos [AU 201].

Ciencias de la Educación

- Lloyd deMause, *Historia de la infancia* [AU 321].
- Edgar Faure y otros, *Aprender a ser* [AU 33].
- Ray Hemmings, *Cincuenta años de libertad* [AU 147].
- John Holt, *El fracaso de la escuela* [LB 667].
- Jean Itard, *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron* [LB 893].

- Harlan Lane, *El niño salvaje de Aveyron* [AU 389].
- T. W. Moore, *Introducción a la teoría de la educación* [AU 282].
- Pierre Naville, *Teoría de la orientación profesional* [LB 594].
- Joseph D. Novak, *Teoría y práctica de la educación* [AU 330].
- J. Piaget y otros, *La enseñanza de las matemáticas modernas* [AU 207].

La filosofía —escribió XAVIER ZUBIRI (1898-1983)— adopta estructuras muy diversas y puede ser entendida como forma de vida, como doctrina de la vida o como conocimiento. CINCO LECCIONES DE FILOSOFÍA muestra la idea estructural y el objeto formal sobre el que recae ese modo de conocimiento en la obra de cinco pensadores: el ente, para Aristóteles; el objeto fenoménico, para Kant; el hecho científico, para Comte; el dato inmediato de la conciencia, para Bergson; la esencia pura de la conciencia, para Husserl. Si bien estos filósofos no dicen lo mismo, hablan de lo mismo: no de un concepto de filosofía, sino de un saber real en marcha que está buscándose constitutivamente a sí mismo, tanto por su objeto como por la índole de su conocimiento. En el prólogo a esta edición de bolsillo, Zubiri señaló que «estas páginas constituyen un fragmento de lo que pudiera ser una introducción a la filosofía», ya que «exponer la marcha de la idea misma de filosofía» es una de las maneras de hacerlo. Otras obras de Xavier Zubiri en Alianza Editorial: «Inteligencia sentiente» (trilogía integrada por «Inteligencia y realidad», «Inteligencia y Logos» e «Inteligencia y Razón»), «El hombre y Dios», «Sobre la esencia», «Sobre el hombre» y «Naturaleza, Historia, Dios».

**Sociedad de Estudios
y Publicaciones
El libro de bolsillo
Alianza Editorial**

ISBN 84-206-1783-0



9 788420 617831